

Verinotio

Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas

26

número 2
jul-dez/2020

DOSSIÊ:

200 anos de

**FRIEDRICH
ENGELS**

Grupo de Estudos 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. 26 n. 2 JUL./DEZ. 2020

PERIODICIDADE: SEMESTRAL

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

CURSO DE SERVIÇO SOCIAL DA

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Rua Recife, Lotes 1-7 –Jardim Bela Vista, Rio das Ostras–28895-532–RJ–
Brasil. *E-mail*:revistaverinotio@gmail.com

EXPEDIENTE

Equipe editorial

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

Editora-chefe adjunta: Dra. Ester Vaisman, UFMG

Editor-associado: Dr. Vitor Bartoletti Sartori, UFMG

Editor-associado: Dr. Ronaldo Vielmi Fortes, UFJF

Editor-associado: Ms. Murilo Leite Pereira Neto, UEMG

Equipe técnica

Carolina Peters – Capista

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

Ronaldo Vielmi Fortes - diagramador

Vânia Noeli Ferreira de Assunção – Revisora de gramática, ortografia e normalização

Imagem da capa: Pintura com tinta acrílica sobre papel artesanal de algodão de Ronaldo Rosas Reis sobre foto de F. Engels tirada por August Bebel (Zurique, 1893)

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. Elcemir Paço Cunha, UFJF, Brasil

Dr. Eduardo Ferreira Chagas, UFC, 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, *in memoriam*

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* (v. 26 n. 1 e 2)

Dr. Alexandre Aranha Arbia, Ufop, Brasil; **Dra. Ana Selva Castelo Branco Albinati**, PUC-MG, Brasil; **Dra. Ana Cotrim**, UnB, Brasil; **Dra. Ana Elisa Cruz Corrêa**, Coltec – UFMG, Brasil; **Dra. Ana Laura Correa**, UnB, Brasil; **Ms. André Vaz Porto Silva**, UERJ, Brasil; **Dr. Bernard Hess**, UnB, Brasil; **Dra. Carina Berta Moljo**, UFJF, Brasil; **Dr. Carlo Gabriel Kszan Pancera**, UFMG, Brasil; **Dr. Carlos Magno Guimarães**, UFMG, Brasil; **Dr. Celso Frederico**, USP, Brasil; **Dr. Claudinei Cássio de Rezende**, PUC/SP, Brasil; **Dra. Danielle Corpas**, UFRJ, Brasil; **Dra. Deise Ferraz**, UFMG, Brasil; **Ms. Diego Tabosa da Silva**, Unimontes, Brasil; **Dr. Ednéia Alves de Oliveira**, UERJ, Brasil; **Dr. Eduardo Neves Silva**, UFMG, Brasil; **Dr. Elcemir Paço Cunha**, UFJF, Brasil; **Ms. Eric Ramalho**, UFMG, Brasil; **Dr. Esteban Vernik**, UBA, Argentina; **Dra. Ester Vaisman**, UFMG, Brasil; **Dra. Fabiana Scoleso**, UFT, Brasil; **Dr. Fábio Guedes Gomes**, Ufal, Brasil; **Dr. Facundo Nahuel Martín**, UBA, Argentina;; **Dr. Facundo Saxe**, UBA, Argentina; **Dr. Felipe Augusto Ribeiro**, Uespi, Brasil; **Dr. Felipe Magane**, PUC/SP, Brasil; **Dr. Francisco Garcia Chicote**, Conicet/UBA, Argentina; **Dra. Giandrêa Strenzel**, UFSC, Brasil; **Ms. Gustavo Assano**, USP, Brasil; **Dr. Henrique Almeida de Queiroz**, UFJF/GV, Brasil; **Dr. Leandro Candido de Souza**, Unesp-Assis, Brasil; **Dr. Leonardo Gomes de Deus**, UFMG, Brasil; **Dra. Leonilde Servolo de Medeiros**, UFRRJ, Brasil; **Dr. Lucas Margarit**, UBA, Argentina; **Dr. Luciano Cortez**, PUC-MG, Brasil; **Dra. Maria Aparecida de Paula Rago**, PUC-SP, Brasil; **Dra. María Belforte**, UBA, Argentina; **Dra. Maria Juvêncio Sobrinho**, IFSP, Brasil; **Dr. Martin Koval**, UBA, Argentina; **Dr. Mauricio Martins**, UFF, Brasil; **Dra. Mônica Hallak Martins da Costa**, PUC-MG, Brasil; **Ms. Murilo Leite Pereira Neto**, UEMG, Brasil; **Ms. Paula Alves Martins de Araújo**, USP, Brasil; **Dra. Paula Poenitz**, UNR, Argentina; **Dr. Rainer Patriota**, UFPA, Brasil; **Dr. Ranieri Carli**, UFF, Brasil; **Ms. Rodolfo Machado**, PUC-SP, Brasil; **Dr. Rodrigo Chagas**, UFRR, Brasil; **Ms. Rodrigo Vieira**, UFPA, Brasil; **Dr. Ronaldo F. Santos Gaspar**, UEL, Brasil; **Dr. Ronaldo Rosas Reis**, UFF, Brasil; **Dra. Sabina Maura Silva**, Cefet-MG, Brasil; **Dr. Thiago Barison**, USP, Brasil; **Dr. Thiago Macedo Alves de Brito**, UFMG, Brasil; **Dra. Vânia Noeli Ferreira de Assunção**, UFF, Brasil; **Dr. Wanderson Melo**, UFF, Brasil; **Dr. Yuri Martins Fontes**, PUC/SP, Brasil

SUMÁRIO

Editorial 7

Vitor Bartoletti Sartori

DOSSIÊ: 200 anos de Engels

A crítica marxista do direito diante de Friedrich Engels 16

Vitor Bartoletti Sartori

O hegelianismo do jovem Engels (1839-42) 61

Felipe Cotrim

Teoria da história ou *gênese* do capital? As diferentes recepções aos estudos etnológicos de Marx 85

Gustavo Henrique Lopes Machado

Engels contra Marx? Do lógico/histórico aos níveis de abstração 110

César Mortari Barreira

A questão do fim do estado: confluências e divergências nas análises de Marx e Engels 134

Felipe Ramos Musetti

Estado dos capitalistas ou estado do capital? Linhas de recepção do conceito de estado de Engels no século XX 168

Ingo Elbe

Engels, etnógrafo do capitalismo? 194

Lucas Parreira Álvares

A superação dos pilares do marxismo de Friedrich Engels na obra de György Lukács: rumo ao resgate do pensamento de Karl Marx 207

Vladimir Luís da Silva

Un férreo lector de Engels: aproximaciones a la obra de José

Ferraro 235

Jaime Ortega Reyna

Traduções: Friedrich Engels

Apresentação das traduções 254

Vitor Bartoletti Sartori

| | |
|---|------------|
| Esboço para uma crítica da economia política | 263 |
| Friedrich Engels | |
| O declínio do feudalismo e a ascensão da burguesia | 288 |
| Friedrich Engels | |
| O Livro de apocalipse | 299 |
| Friedrich Engels | |

Artigos de fluxo contínuo

| | |
|--|------------|
| As relações entre capitalismo e forma romanesca em Lucien Goldmann | 305 |
| Aline Cristina Ferreira | |
| A “Profissão de fé do Vigário Saboiano” e a fundamentação do pensamento de Rousseau | 321 |
| Henrique Segall Nascimento Campos | |
| O silêncio ontológico na obra de Wittgenstein: crítica à filosofia da educação matemática | 359 |
| Guilherme Wagner; Everaldo Siqueira | |
| Gaudemar encontra Pachukanis: breve ensaio sobre a mobilidade do sujeito de direito e migrações | 383 |
| Gabriel Martins Furquim; Mauro Cardoso Simões; Milena Pavan Serafim | |
| Crítica marxista do estado e do direito: Nicos Poulantzas em debate | 403 |
| Thais Hoshika | |
| Capitalismo periférico: do desenvolvimento atrofiado à reiteração das desigualdades globais | 432 |
| Ronaldo Fabiano dos Santos Gaspar | |

Editorial

Vitor B. Sartori¹

A presente edição da *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas* traz, além dos habituais textos de fluxo contínuo, um dossiê sobre os 200 anos do nascimento de Friedrich Engels. Trata-se de uma ocasião em que não somente se rendem elogios a este importante autor, mas também se tem a possibilidade de reflexão crítica sobre sua obra, o marxismo e a própria realidade social.

Dentre as diversas posições defendidas nos artigos sobre o autor do *Anti-Düring*, há certa ênfase ao fato de se tratar do primeiro divulgador da obra de Marx. E, com isto, pode-se dizer que os marxistas são todos, mesmo que indiretamente, herdeiros de Engels. Assim, o presente número da *Verinotio* pretende auxiliar, mesmo que minimamente, no debate que pode dar ensejo à mencionada reflexão crítica – e autocrítica.

Há, portanto, alguns pontos a serem levantados. Há de se dizer que, depois da morte de Marx, as dificuldades engelsianas não foram poucas. Primeiramente, quer se queira, quer não, ele foi um pensador de estatura menor que seu grande amigo. Somado a isto, tem-se o fato de explicitamente ele ter buscado divulgar, e popularizar, posições que não foram só suas e que foram desenvolvidas pelo autor de *O capital*. Deve-se destacar também a necessidade que teve o autor do *Anti-Düring* – e todo aquele comprometido com as lutas de uma época – de compreender a complexa tessitura da realidade, e isto sem o auxílio direto de seu grande amigo, que morreu em 1883. Ou seja, em Engels, e na própria tradição marxista, havia tarefas bastante díspares e que, embora correlacionadas, imediatamente pareciam opor-se. Os artigos do presente número abordam estes aspectos de um modo ou doutro: trazem elementos decisivos do debate em torno da obra de Friedrich Engels e das consequências das leituras dele e dos marxistas que o seguiram.

Isto é importante porque a grandiosidade do marxismo, em parte considerável, decorre da correlação existente entre as tarefas mencionadas, ligadas a aspectos da formação de alguns pontos centrais para a crítica à sociedade capitalista: ao rigor de uma tradição intelectual, à formação de uma consciência comunista de massa e à análise apurada do processo de desenvolvimento, bem como das contradições e das oposições, que marcam a realidade social de uma época. Engels, de certo modo, precisou ser

¹ Doutor pela Universidade de São Paulo (USP). Professor do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Autor de *Ontologia nos extremos: o embate Heidegger e Lukács, uma introdução* (Intermeios, 2019). Coeditor da *Verinotio*. E-mail: vitorbsartori@gmail.com.

“marxólogo”, ativista político socialista e alguém que, a partir do conhecimento acumulado e do modo científico de proceder diante da realidade, procurou apreender as determinações desta última. E o fez tanto ao procurar explicitar as dimensões mais universais da realidade efetiva de uma época quanto no que diz respeito à especificidade de cada formação social em cada momento do desenvolvimento histórico do sistema econômico capitalista e de um povo.

Se teve o mesmo sucesso que Marx nesta última empreitada não cabe levantar aqui, mas os debates trazidos nos artigos do presente dossiê adentram, de um modo ou doutro, neste importante problema. O essencial aqui é destacar que, consciente da determinação social do pensamento, bem como da função concreta que este exerce na realidade como ideologia, a tradição marxista, seguindo Engels, buscou uma correlação entre a crítica da situação presente e a necessária superação da sociabilidade burguesa.

O marxismo, assim, parecia ter por vocação se tornar uma força material. E, para tanto, precisaria manter sua capacidade analítica, seu rigor e exercer uma função social por meio da correlação entre os intelectuais e as massas. Estas últimas, estando educadas naquilo que de melhor haveria no pensamento ocidental, poderiam criticar as bases do modo presente pelo qual a civilização explicita-se contraditoriamente: o modo de produção capitalista. Uma consciência comunista de massa seria, pois, de grande relevo.

Nos 200 anos do nascimento de Engels, porém, sabemos que a história – embora marcada por episódios importantes, em que a unidade destas tarefas se manifestou de modo mais ou menos meandrado – mostrou que as dificuldades que Engels enfrentou foram muito maiores para seus herdeiros no século XX. É preciso que se diga, sobre os anos que se passaram depois da morte de nosso autor: se o centenário de Friedrich Engels foi marcado pelas possibilidades trazidas à tona pela Revolução Russa, dificilmente achamos algum intelectual no século XX que tenha realizado tais tarefas de modo pleno. E, desde o início, o marxismo precisou lidar com as dificuldades já encontradas por Engels. Mesmo V. I. Lênin, se comparado a Engels, tinha uma formação filosófica problemática. Um autor como György Lukács nem sempre pôde se colocar diante das situações concretas da melhor maneira, e com uma análise cuidadosa e materialista da situação concreta (basta pensar no messianismo e na associação entre Weber, Hegel e Marx, de *História e consciência de classe*); o mesmo vale, ainda que de modo mediado, para alguém como E. Bloch; Rosa Luxemburgo, grande leitora da economia política e grande política comunista, foi brutalmente assassinada; A. Gramsci ficou preso durante seu ápice intelectual e morreu em decorrência de seu tempo na prisão. Karl Korsch distanciou-se intencionalmente da práxis do movimento comunista. N. Bukhárin, embora pudesse possuir méritos em certos aspectos de suas teorias, era claramente dogmático em temas como o do desenvolvimento das forças produtivas (vale destacar que tanto Gramsci quanto Lukács o atacaram com

bastante vigor sobre o assunto). Ou seja, a difícil unidade do pensamento e da prática engelsiana – e marxista – apareceu nos maiores expoentes do marxismo do início do século XX de modo trágico e, é claro, correlacionado à situação histórica da época, marcada por grandes potencialidades e por uma violenta reação. Esta última foi vigorosa, com o exército branco invadindo a Rússia revolucionária e, depois, tornou-se efetiva no fascismo, no nazismo e em outras formas ideológicas irracionais, regressivas e afeitas ao ser-propriadamente-assim do capitalismo. E quase não é preciso dizer que, diante da ameaça fascista, os desafios que já se haviam colocado a Engels reapareceram de modo fortíssimo. Mostraram-se, também de forma extremamente complicada na hegemonia do stalinismo no movimento comunista.

O taticismo stalinista foi incapaz de articular estas tarefas de modo minimamente coerente: sua leitura de Marx era escolástica, sendo este autor substituído por textos stalinistas de um simplismo atroz; o debate com os clássicos do marxismo e o desenvolvimento de uma tradição crítica também ficaram, na melhor das hipóteses, estancados. A análise de realidade era feita de modo tosco, por meio das formulações dogmáticas da III Internacional. E, assim, mesmo que a existência da União Soviética possa ter sido um potente incentivo àqueles que lutaram contra o nazifascismo, o stalinismo foi um entrave ao desenvolvimento socialista e à realização da unidade colocada entre as tarefas que apareceram pela primeira vez já na prática e na teoria de Friedrich Engels.

Voltemos, porém, aos grandes expoentes do marxismo do começo do século XX: todos, de certo modo, buscaram incansavelmente tal unidade, mas ela estava condicionada, como não poderia deixar de ser, pela própria realidade. E esta última foi marcada pelos rumos da Revolução Russa e pela crescente subordinação do movimento comunista aos caminhos teóricos e práticos desta, que, também em sua grandiosidade, acabou em parte considerável por eclipsar aspectos da especificidade nacional de cada formação social que estudavam ou em que atuavam os marxistas. A importância desta Revolução, assim, trouxe um aspecto dúplice: mostrou que seria possível a formação de uma consciência comunista de massa e explicitou a possibilidade de as formas econômicas capitalistas serem ultrapassadas; porém, também fez que o mundo todo tivesse um olhar um tanto quanto “russo” para o socialismo e para o marxismo.

E, se é verdade que mesmo Marx já havia se voltado para a Rússia, isso havia ocorrido com a preocupação de destacar a diferença específica entre as distintas formas de entificação do capitalismo e, por conseguinte, as distintas vias revolucionárias. Observe-se que o que ocorreu na época foi, de certo modo, o oposto disso. O que não deixou de ser desastroso.

Para que nos aproximemos da realidade brasileira, podemos dizer que, à época da Revolução Russa, tanto o marxismo disponível em países não

Europeus quanto a apreensão da particularidade destes países foram bastante débeis. E isto não decorreu necessariamente da obra de Marx e de Engels – supostamente europeus privilegiados, que, hoje, precisariam passar por uma crítica “decolonial” –, que trataram da Rússia, da China, da Índia, da miséria alemã, da diferença entre o desenvolvimento americano e o francês, dentre outros pontos. No século XX, em meio ao centenário de Engels, em grande parte, a tarefa de divulgar a obra de Marx se deu sem acesso a textos importantes deste autor, que somente depois seriam publicados. A popularização da posição marxiana passou também pela ação de propaganda da II Internacional, cuja interpretação foi marcada fortemente por uma concepção mecanicista, economicista e evolucionista. Depois, veio o esquematismo e o dogmatismo da III Internacional. Ou seja, salvo raríssimas exceções, como Lênin, Gramsci e, em parte, Rosa Luxemburgo, a apreensão da peculiaridade das formações sociais foi simplesmente ignorada. Os “marxistas” dos países não europeus também demoraram a se desenvolver de modo minimamente aceitável e com o mínimo de conhecimento sobre a obra de Marx, sobre o marxismo e, também, sobre aspectos decisivos da crítica ao modo pelo qual a entificação do capitalismo se deu em seus países.

Assim, quer se queira, quer não, quando se toma por referência o movimento socialista, o centenário do pensamento de Engels foi marcado pela atuação, sobretudo, de intelectuais europeus. Em conjunto, parte destes grandes pensadores contribuiu enormemente para o movimento, inclusive, compreendendo a realidade social de seus países com cuidado e buscando – e, por vezes, conseguindo – orientar os distintos movimentos revolucionários dos trabalhadores. No contexto, podemos dizer que a Revolução Russa, e suas dificuldades iniciais, marcaram o centenário de Friedrich Engels. Uma parte dos marxistas lidou com as dificuldades já enfrentadas por Engels, outra – que triunfaria com o stalinismo, posteriormente – parecia não se dar conta sequer dos reais problemas colocados teórica, prática e efetivamente. Assim, infelizmente, também podemos pontuar que, tanto pelas razões teóricas que apontamos acima (e por outras mais graves – basta pensar no gradual triunfo do stalinismo em parte substancial do movimento comunista) quanto por razões práticas, como o grau de desenvolvimento das forças produtivas de um país como a Rússia, que se viu de repente isolado, uma tragédia veio a desenvolver-se. Os rumos do marxismo posterior à morte de Engels (em 1895) trouxeram grandes dificuldades que foram combatidas de modo hercúleo, mas que, com o desenvolvimento do século XX, não foram superadas nem mesmo nos melhores casos.

Não que não tenham existido grandes vitórias da classe trabalhadora. Hoje, porém, vemos que o socialismo de moldes soviéticos sofreu uma derrota irreversível. Talvez seja possível dizer que ela não era inevitável; porém, com as tarefas do marxismo subordinadas a “intelectuais” stalinistas que mais se

assemelhavam a burocratas, dificilmente tal unidade almejada por Engels e pelos grandes marxistas poderia ter sido bem-sucedida. Neste sentido específico, não se pode deixar de dizer que não houve o que comemorar nos 100 anos da Revolução Russa, em 2017. As potencialidades desta Revolução foram muitas, mas parte de sua herança ligou-se inelutavelmente ao stalinismo, que, mesmo que possa ser explicado, na época, pelas condições materiais da União Soviética, foi um entrave ao movimento socialista. Tal tradição certamente, para dizer o mínimo, é uma degeneração e uma falsificação de uma posição crítica e revolucionária.

O evento que marca o centenário de Friedrich Engels, e o marxismo que daí decorreu, teve, portanto, um rumo trágico, assim como foi trágico o destino dos grandes intelectuais socialistas do início do século XX. Lukács, por exemplo, precisou render homenagens, mesmo que protocolares, ao stalinismo, que tanto criticou. Permaneceu, de um modo ou doutro, limitado pela realidade de sua época e pelas suas esperanças na reforma do sistema soviético. O marxista húngaro permaneceu isolado e parte substancial de seus textos de intervenção só foi publicada muitos anos depois de escritos. Lênin morreu cedo, Trotsky foi assassinado a mando de Stálin, Rosa foi assassinada e Gramsci apodreceu na prisão... Ou seja, mesmo sabendo da unidade das tarefas que mencionamos, tais intelectuais foram levados pelos rumos do conturbado século XX, no qual ocorreu, na melhor das hipóteses, o isolamento e o silenciamento de uma das maiores vozes daquele período. O que nos leva a uma preocupação sobre o presente: ao analisarmos o pensamento de Engels, bem como as questões que se colocam a partir dele no século que nos antecede, as quais marcam os rumos dos intelectuais que mencionamos, podemos dizer que a farsa vem depois da tragédia? Seria o bicentenário de Engels a reedição farsesca de seu centenário?

Esta talvez seja uma importante questão a ser respondida no bicentenário deste autor. Duzentos anos depois de seu nascimento e um pouco mais de 100 anos depois da Revolução Russa estamos em uma situação, para dizer o mínimo, nada boa para os marxistas.

Os herdeiros diretos dos grandes pensadores do início do século XX, em grande parte, morreram ou não tiveram envergadura suficiente. Deste modo, há, na melhor das hipóteses, lukacsianos, leninistas, gramscianos, luxemburguistas, trotskistas etc. Mas a gigantesca capacidade analítica dos mestres não está presente nos discípulos. Estes, não raro, utilizam somente uma espécie de jargão que supostamente estaria presente naqueles em que embasam sua teoria e sua prática. Ou seja, as tarefas que Engels colocava a si mesmo e aos marxistas passam longe de serem cumpridas de modo satisfatório. Adicionam-se, ainda no campo marxista, althusserianos, discípulos da teoria crítica (de Adorno, Horkheimer, Marcuse, Benjamin, entre outros) e tantas linhagens afins – importantes em diversos aspectos – que,

geralmente organizadas em torno da vida universitária (embora não só), correm constantemente o risco de se tornarem seitas.

Ainda seria possível dizer que há alguma força de maoístas – embora raros – e de stalinistas, mais presentes em certa militância socialista que é saudosa das virtudes, mas, sobretudo, dos vícios do movimento socialista do século XX. Poderíamos ainda destacar inúmeras vertentes de marxistas. E, assim, no bicentenário de Engels, aparentemente haveria debates pungentes entre aqueles que, a partir de Marx, e na esteira do pensamento engelsiano, buscam criticar o sistema capitalista de produção. Se esta pungência se colocasse crítica e efetivamente, e se tivesse uma função prática decisiva no movimento dos trabalhadores, estaria longe o desfecho não mais trágico, mas cômico e farsesco para os intelectuais marxistas envolvidos nas lutas anticapitalistas e na alternativa à sociabilidade burguesa. Trata-se de um grande “se”.

Infelizmente, a capilaridade de tais marxismos no movimento dos trabalhadores é muito fraca. Aliás, o próprio movimento dos trabalhadores está em uma crise séria, que precisa ser entendida. E, assim, se as potencialidades da Revolução Russa marcaram o centenário de Friedrich Engels, mudanças substantivas na forma pela qual se desenvolveram as forças produtivas, na organização das relações de produção e no modo pelo qual se toma consciência destas marcam o bicentenário do autor. Neste contexto, uma tarefa essencial aos marxistas seria – tal qual fez Engels em sua época, ao analisar o caráter ultrapassado das lutas de barricadas e ao trazer à tona as mudanças na economia capitalista, advindas dos monopólios e das empresas por ações – considerar com muito cuidado as determinações contemporâneas do modo de produção capitalista.

Engels, também pautado pela organização do livro III de *O capital*, em que tais temas já apareciam, partiu de Marx, mas pretendeu ir além, compreendendo a sua época com todo o cuidado possível. Talvez isto seja necessário ao marxismo hoje. E, se é verdade que as dificuldades que o autor do *Anti-Düring* encontrou foram muitas e que nem sempre sua análise de realidade esteve plenamente correta, igualmente verdadeiro é que nosso autor sabia que não bastava repetir aquilo que Marx havia dito. Ele também tinha consciência de não se podia em hipótese alguma trazer respostas que mobilizariam os trabalhadores imediatamente, mas que não correspondiam à verdade da situação concreta. Hoje, por outro lado, não podemos deixar de notar: a posição dos muitos marxismos que se colocam no mercado das ideias (e das redes sociais...) é muito distinta daquela de Engels.

Isto, é claro, deve-se à menor envergadura dos intelectuais contemporâneos, via de regra, escravizados pela divisão do trabalho de modo muito mais claro e brutal que seus antepassados do século XX. Há também as dificuldades naturais da conjugação de rigor analítico na leitura dos clássicos

(ou seja, não mais só de Marx, mas de Engels e Lênin, entre outros), da tentativa de avançar em teorizações marxistas e da análise de realidade. Isto é, não se trata de fatores simplesmente ligados à subjetividade e à vontade individuais. Antes, as determinações de uma época marcada pela derrota do movimento socialista do século XX (e, mais recentemente, por retrocessos gritantes no que diz respeito à organização das relações de trabalho) deixa suas marcas.

Dessa forma, nosso (coloco-me, é claro, dentre aqueles que estão marcados pelas limitações levantadas acima) marxismo tem dias muito difíceis pela frente. Para que não seja uma simples expressão cômica e farsesca daquilo que já foi, precisa avançar muito, sendo que suas bases não são as melhores: no que diz respeito à compreensão dos clássicos, parecemos oscilar entre a exegese escolástica e as hermenêuticas da imputação, que procuram “atualidade” em Marx e nos clássicos do marxismo mesmo que seja preciso deformá-los. Na tarefa de divulgação e popularização, não há uma imprensa socialista e as grandes editoras – como é de sua natureza – precisam ter por norte o cálculo comercial. Com isto, a popularização de Marx e do marxismo corre o risco de se alastrar nos rincões das redes sociais, em que, de repente, o intelectual marxista é forçado a se tornar uma espécie de “influencer”. Sem a base teórica adequada, e com disputas – não raro, bizantinas – entre os vários “ismos” do marxismo atual, a análise de realidade é usualmente rasa, esquemática e extremamente voluntarista.

Nossa envergadura, certamente, não é semelhante à dos nossos antepassados; porém, a ausência de autocrítica (muitas vezes, não se sabe sequer o solo em que se está pisando, mas continua-se: “bola pra frente”!) leva a consequências sérias. Nem sequer questionamos seriamente as razões de nossa quase insignificância prática... este talvez seja o primeiro passo para que não sejamos simplesmente cômicos. Se este questionamento não aparece de modo sério, os jargões substituem a análise de realidade, o debate marxista vira simples clubismo e a compreensão da obra de Marx, na melhor das hipóteses, coloca-se como uma questão meramente escolástica. Certamente, enunciar um problema não é o mesmo que resolvê-lo; porém, é preciso, com autocrítica, assumir os problemas de uma época em sua real tessitura. Se é verdade que a humanidade somente coloca a si mesma problemas que pode resolver, igualmente verdadeiro é que tal resolução demanda muito de nós.

Uma coisa é séria: damos passos largos à farsa no campo da teoria. Os marxistas do século XX, que por vezes beiraram certo sincretismo, procuraram ler Marx por meio de Kant (austromarxistas, Colleti), de Hegel (Lukács de *História e consciência de classe* e os frankfurtianos), por Heidegger (Marcuse) e Husserl (Karel Kosík), Spinoza (Althusser), entre outros. Fizeram-no em meio aos conflitos teóricos de uma tradição que parecia mais do que nunca ser uma força material junto ao movimento dos trabalhadores. Não raro, tentaram

complementar Marx devido a supostas insuficiências de seu pensamento. Mesmo que seja possível questionar tais insuficiências, este não é nosso ponto, aqui; cabe destacar somente que, hoje, a questão se coloca de outro modo. De modo muito pior.

Para iniciar, parece haver certa tentativa de revigorar o stalinismo. Em um momento em que a especificidade do capitalismo e das formações sociais precisa ser compreendida com todo o cuidado, procura-se ressuscitar justamente a tradição que é mais cega a isto. Não debatarei os meandros da questão, ou as tentativas supostamente historiográficas de combater tal “lenda negra”... mas comparar uma biografia como a de I. Deutscher, por exemplo, àqueles que procuraram recentemente retirar Stálin do ostracismo é de uma covardia gigantesca. Deste modo, é preciso falar daqueles que se contrapõem ao stalinismo ou que procuram complementar suas “insuficiências”. Aqui, a farsa já está consumada: em vez de se tomar como referência as insuficiências de Marx, toma-se Stálin como ponto de partida.

Continuemos, pois. Voltamo-nos àqueles que se opõem ao stalinismo.

Não raro, fora de poucos círculos, ou uma leitura atenta de Marx é vista como purista, de modo que nem sequer se busca compreender o autor que dá nome a uma tradição, ou tal leitura é vista como um exercício simplesmente filológico (basta pensar em algumas declarações de certos membros da MEGA2, como bem alertou entre nós Maurício Vieira Martins); em esquerdas marxizantes, são imputados diversos temas contemporâneos, e nem sempre bem colocados, ao pensamento do autor. Deste modo, Marx aparece como culpado por não ter tratado daquilo que se coloca em nosso capitalismo senil como, de imediato e na superfície, fundamental. Não seria a anatomia do homem a fornecer uma das chaves à anatomia do macaco; a anatomia de um corpo putrefato é tomada como referência e procura colocar-se como *A chave do presente*; e, deste modo, a presentificação sem qualquer mediação tende a marcar inúmeras hermenêuticas da imputação. Assim, seria preciso complementar Marx não mais com grandes autores da filosofia – já que eles seriam todos homens, brancos, europeus, sendo preciso um pensamento realmente decolonial, não eurocêntrico, não heteronormativo etc. –, mas a partir do mercado de ideias que marca a imediatidade das lutas sociais.

Os campos em que se deveria beber são muitos: as redes sociais, as lideranças de movimentos sociais, que são marcadas por um antimarxismo e antissocialismo gritantes, e, no limite, quaisquer autores e autoras que pareçam cumprir uma função crítica diante dos adversários teóricos. E, assim, de repente, parece não haver o que apreender objetivamente no pensamento de Marx, no marxismo e na própria realidade.

Parece tratar-se de marcar posição, de modo que a complementação do marxismo se aproxima bruscamente de uma forma de nominalismo muito perigosa: o essencial não é mais a apreensão da realidade – que permite que

possamos operar em meio às possibilidades e contradições desta –, mas a contraposição aos inimigos práticos e teóricos. O taticismo que era típico do stalinismo reaparece, com igual cegueira, com menos destaque e importância, de modo igualmente caricato, mas com outra face. Para marcar posição, parece que a própria ciência é um adversário... parece que não só colocações sérias sobre a estratégia socialista são deixadas de lado: a própria objetividade do real o é. E, assim, fica-se refém daquilo que imediatamente se combate. Lemas do mercado de ideias mencionado, ligados por jargões, operam de modo que marca posição, certamente. Por vezes, os pontos de vista são até mesmo acertados; porém, compreende-se pouco ou nada da realidade e, assim, transformá-la é cada vez mais difícil.

Também por isto, no campo da prática, não caminhamos muito bem, já que nem sequer conseguimos compreender a especificidade do capitalismo em que vivemos.

Muitas vezes, não reconhecemos derrotas avassaladoras que a classe trabalhadora sofreu. E, por isto, é preciso que a crítica e a autocrítica – que são o mínimo que se espera daqueles que pretendem contestar substancialmente um modo de produção – voltem a ser levadas a sério. Se não queremos ser um pastiche ridículo, precisamos enterrar os mortos. Com isto, pode-se reconhecer nossas derrotas para que, então, as possibilidades do presente possam ser compreendidas. Assim, as tarefas colocadas por Engels talvez possam ter uma função ativa hoje. O que somente faz algum sentido se conseguirmos explicar primeiramente as razões da falência do projeto socialista no século XX, as derrotas que presenciamos no século XXI e, é claro, a relação entre as leis imanentes do modo de produção capitalista e a figura atual deste sistema de produção. Se não o fizemos, no melhor dos casos, seremos o pastiche e a versão farsesca da esquerda do século XX. Não basta a vontade para reverter tal situação, sendo preciso compreender as próprias questões que estão colocadas ao presente. Se este número da *Verinotio* ajudar minimamente para isto, acredito que terá sido dado um de muitos passos necessários.

Como citar:

SARTORI, Vitor B. Editorial. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 26, n. 2, pp. 7-15, jul./dez. 2020.

A crítica marxista do direito diante de Friedrich Engels: a tensão entre exposição e pesquisa em sua análise da esfera jurídica

Vitor B. Sartori¹

Resumo: Tendo em conta a crítica marxista ao direito, principalmente em sua vertente mais estruturada colocada na esteira de Pachukanis, analisaremos a contraposição de Friedrich Engels à esfera jurídica. Ao considerar certa tensão entre a exposição e a pesquisa engelsiana, veremos como que o autor do *Anti-Düring* relaciona a circulação capitalista de mercadorias ao direito. Tendo realizado tal tarefa, tratemos à tona a crítica de nosso autor ao direito racional e à justiça. Exporemos como que a posição de Engels é mais sofisticada que normalmente se supõe. Notaremos, porém, que o risco de leituras apressadas de seus textos não é exógeno ao modo pelo qual eles são articulados. Por fim, veremos como a crítica engelsiana ao direito ainda pode ser muito importante para a crítica marxista.

Palavras-chave: Engels; direito; marxismo; crítica marxista ao direito.

The Marxist critic of law and Friedrich Engels: the tension between research and exposition in his analysis of the juridical sphere

Abstract: Considering the Marxist critique of law, especially in its most sophisticated aspect, which follows Pachukanis' tracks, we will analyze the criticism of Friedrich Engels of the legal sphere. Having a certain tension between exposure and research in Engels texts, we will see how the author of *Anti-Düring* relates the capitalist circulation of commodities to law. Having accomplished this task, we try to bring the critics our author of the rational right and justice. This will prove how Engels' position is much more sophisticated than is normally supposed. We will note, however, that the risk of hasty readings of your texts is not exogenous to the way in which they are articulated. Finally, we will see how Engelsian criticism of law can still be very important for Marxist criticism.

Keywords: Engels; law; Marxism, Marxist critic of law.

¹ Doutor pela Universidade de São Paulo (USP). Professor do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Autor de *Ontologia nos extremos: o embate Heidegger e Lukács, uma introdução* (Intermeios, 2019). Coeditor da *Verinotio*. E-mail: vitorbsartori@gmail.com.

Introdução

Por mais que o tratamento marxiano sobre o direito seja abundante, ele não é sistemático; e, é preciso dizer: isto traz bastantes dificuldades na análise deste aspecto da obra de Marx. Levando isto em conta, pode-se dizer que, em verdade, muito embora o competente e vigoroso trabalho de Márcio Bilharinho Naves (2014) tenha trazido à tona uma importante contribuição para o estudo da temática, ainda há muito a se pesquisar nesta seara. É preciso ainda tratar deste objeto passando-se pelos diversos posicionamentos do autor alemão sobre o direito durante sua vida; e isto é algo que, ao menos com o cuidado devido, não está presente nos escritos de Naves. Na esteira de Pachukanis (2017), Naves enfoca sua análise no Livro I de *O capital*. Mas há uma gama muito mais ampla de textos marxianos (mesmo no Livro II, no III, bem como nas *Teorias do mais-valor*, para que fiquemos em textos cujo relevo é unânime na crítica marxista ao direito) em que a crítica ao direito tem um papel bastante importante na conformação da posição marxiana (cf. SARTORI, 2020)². Assim, por mais estranho que possa parecer, pode-se dizer que o estudo da crítica marxiana ao direito ainda está em seu começo. E isto faz com que seja necessário relativizar qualquer pretensão de acabamento da crítica marxista ao direito. Esta última, acreditamos, ainda deve passar por aspectos importantes da obra de Marx, que não foram estudados com o devido cuidado (cf. CHASIN, 2009).

Sem uma análise de fôlego e rigorosa dos próprios textos marxianos, o marxismo corre o risco de estar aquém daquilo colocado pelo autor que dá nome à tradição. Diante de parte do marxismo do século XX, de viés stalinista, e frente à retomada do stalinismo por partidos e intelectuais brasileiros³ é necessário o que Lukács chamou de renascimento do marxismo (cf. LUKÁCS, 2013). O marxismo precisa ser visto com cuidado no século XXI. Grande parte do que foi produzido em nome de Marx não passou de um tacanho esquematismo, contra o qual autores importantes como Lukács (de quem nos aproximamos mais) e Althusser (em quem parte substancial da crítica marxista ao direito brasileira se inspira) se colocaram. Ao ter em conta este contexto, escrevemos o presente texto, que pretende resgatar o primeiro autor a falar em nome de Marx depois de sua morte, Friedrich Engels.

Pelo que mencionamos, no que diz respeito ao direito, mesmo que se

² Poderíamos mencionar outras obras do autor. Porém, para que marquemos nosso ponto, basta citar as obras que os althusserianos (linhagem na qual Naves se enquadra) acreditam ser essenciais ao pensamento maduro de Marx.

³ Neste texto vamos criticar algumas posições dos pachukanianos, no Brasil, inspirados pela obra de Márcio Naves. Um ponto importante a se destacar desde já é que esta tradição, tal qual Naves, continua com uma posição crítica, não aceitando certa retomada do stalinismo, a qual acreditamos ser nefasta para uma tradição como a marxista. Neste ponto, não se pode deixar de indicar o estudo sério de Naves (2000) sobre Pachukanis e sua posição diante de Stálin.

tenham autores sérios debruçados sobre os textos de Marx a partir de Pachukanis, a obra marxiana ainda está para ser estudada. Aqui, porém, não poderemos realizar esta tarefa. Voltar-nos-emos à obra engelsiana.

Engels, por outro lado, está em uma situação bastante diferente ao se ter em mente os estudos da crítica marxista ao direito: ele tem muitos textos em que, ao atacar seus adversários teóricos e políticos (como Menger, Düring e os proudhonianos) passa por uma análise mais sistemática sobre o terreno do direito. A tradição de crítica marxista ao direito, por sua vez, se compararmos sua lida com Marx, soube aproveitar-se muito mais destas análises. O estudo destes textos, como o *Anti-Düring*, *O socialismo jurídico* e *Sobre a questão da moradia*, foi comparativamente muito mais cuidadoso do que o estudo dos textos de Marx. E, assim, muito embora a crítica marxista ao direito – que até hoje, em geral, tem por base a seminal obra de Pachukanis (2017) – pretenda partir de uma análise rigorosa e cuidadosa dos textos de Marx, ela acaba fazendo algo um pouco diferente: a partir de Pachukanis, ela toma emprestado de Engels um tratamento polêmico sobre o direito e vem a deixar em segundo plano a análise exaustiva dos textos do autor de *O capital* (cf. SARTORI, 2015a).

Com isso, as bases para a crítica marxista ao direito estão, até certo ponto, em Marx, e principalmente na leitura conjunta dos capítulos I e II do Livro I de *O capital*, que são analisados de modo bastante interessante pelo autor da *Teoria geral do direito e o marxismo*⁴. No entanto, embora muitos digam o contrário⁵, é da leitura sistemática de Engels que parte a tradição iniciada por Pachukanis e cujos expoentes são notórios no Brasil (cf. SARTORI, 2015a; PAÇO CUNHA, 2015).

Isto não necessariamente é um problema. No entanto, a posição segundo a qual a leitura pachukaniana é a mais fiel ao texto de Marx (cf. NAVES, 2000, 2014; MASCARO, 2012), ao se ter isto em conta, precisa ser vista com alguma desconfiança (cf. PAÇO CUNHA, 2014; 2015).

Não entraremos aqui no debate sobre as implicações disto, o que renderia, ao menos, um texto bastante extenso à parte. Nele, seria de grande relevo analisar a recepção de Pachukanis por autores inspirados em Althusser (como Edelman, e, no Brasil, o próprio Naves), bem como pela teoria derivacionista, cujo principal expoente é Hirsch⁶; outro ponto fundamental seria trazer à tona textos como os *Grundrisse*, as *Teorias do mais-valor*, os

⁴ As leituras pachukanianas se colocam muito próximas daquelas de Isaac Rubin (1987) e, tal qual este último autor mencionado, trazem um enfoque bastante grande no fetichismo da mercadoria.

⁵ Diz Márcio Naves: “Pachukanis, rigorosamente, retorna a Marx, isto é, não apenas às referências ao direito encontradas em *O capital* – e não seria exagero dizer que ele é o primeiro que verdadeiramente as lê – mas, principalmente, ele retorna à inspiração original de Marx, ao recuperar o método marxiano” (NAVES, 2000, p. 16).

⁶A influência do autor na obra de Alysson Mascaro é patente (cf. MASCARO, 2013).

livros II e III de *O capital* (só para que fiquemos nas “obras econômicas” de Marx) já que estes textos foram pouquíssimo analisados pela crítica marxista ao direito (cf. SARTORI, 2020). Seria necessária uma análise cuidadosa do papel que a crítica ao direito tem na formação do pensamento propriamente marxiano; e igualmente necessária seria uma crítica ao modo pelo qual a noção de corte epistemológico althusseriano fez com que parte substantiva dos textos marxianos não fossem estudados com o devido rigor. Aqui, portanto, analisaremos a obra de Engels no que diz respeito à sua crítica ao direito. Isto se dá porque, se é verdade que é impossível um tratamento marxista da esfera jurídica sem passar pelo tema em Marx, igualmente verdadeiro é que Friedrich Engels, e seu papel no movimento socialista, são essenciais para o assunto em referência. Para a compreensão, e embate, com a crítica marxista ao direito, é de grande relevo passar pelo autor que primeiramente tentou difundir o pensamento marxiano.

A partir daquilo que J. Chasin chamou de análise imanente⁷, pretendemos passar pela contribuição do autor do *Anti-Düring* ao termos em mente o legado da crítica marxista ao direito, que, como mencionamos, tem em Pachukanis, salvo raras exceções⁸, seu ponto de partida. Pretendemos, com isto, demonstrar que Friedrich Engels tem um tratamento rico do direito. Seus posicionamentos, muito embora problemáticos em alguns sentidos – como seu modo de exposição, que lembra o hegeliano em alguns pontos –, como veremos, coloca-se de modo dúbio diante da crítica marxista ao direito: traz uma base sólida para esta, expressando também méritos desta, que são muitos (cf. SARTORI, 2015a); ao mesmo tempo, remete para além desta, trazendo à tona uma análise do direito que tem na relação entre a esfera jurídica e a circulação mercantil algo importante, mas que é mais ampla e multifacetada que parece supor o tratamento pachukaniano. Assim, se a insuficiência da tradição mencionada acima diante da análise cuidadosa da obra marxiana existe – são muito raros os textos da crítica marxista ao direito que tratem de outra obra que o Livro I de *O capital* –, talvez estejam presentes também insuficiências na leitura da obra engelsiana. Mesmo que esta tenha sido tratada de modo muito mais sistemático pelos estudiosos marxistas do direito, a análise da obra

⁷ Como diz Chasin: “tal análise, no melhor da tradição reflexiva, encara o texto – a formação ideal – em sua consistência autosignificativa, aí compreendida toda a grade de vetores que o conformam, tanto positivos como negativos: o conjunto de suas afirmações, conexões e suficiências, como as eventuais lacunas e incongruências que o perfaçam. Configuração esta que em si é autônoma em relação aos modos pelos quais é encarada, de frente ou por vieses, iluminada ou obscurecida no movimento de produção do para-nós que é elaborado pelo investigador, já que, no extremo e por absurdo, mesmo se todo o observador fosse incapaz de entender o sentido das coisas e dos textos, os nexos ou significados destes não deixariam, por isso, de existir” (CHASIN, 2009, p. 26).

⁸ Hoje, há certa tentativa de retomar o legado de Stucka, bem como seu embate com Pachukanis. Para um rico panorama deste debate, cf. Goldman (2014). Para uma análise do debate diante do stalinismo, cf. Naves (2000).

engelsiana ainda pode explicitar questões essenciais à temática aqui proposta.

No presente artigo, começaremos por trazer alguns aspectos mais gerais do pensamento engelsiano, procurando demonstrar como sua exposição pode ser dúbia: ao mesmo tempo, tem um papel importante na popularização do pensamento de Marx e traz a possibilidade de leituras apressadas. Depois, analisaremos o tema clássico da crítica marxista ao direito: a relação entre esfera de circulação de mercadorias e direito; posteriormente, passaremos pelo modo pelo qual Engels estabelece uma crítica à moral e à justiça, que se colocariam principalmente na esfera da distribuição. Com isto, haveria, no autor, uma crítica, também, às teorizações sobre a esfera jurídica. Por fim, analisaremos como que haveria, segundo o autor do *Anti-Düring*, possibilidade da superação da igualdade jurídica naquilo que chama de igualdade econômica e social, havendo necessidade simultânea de lutas que se coloquem no terreno do direito e da crítica decidida deste terreno.

Engels como sistematizador do pensamento de Marx: as dificuldades e trunfos da exposição do autor do *Anti-Düring*

A discussão sobre o pensamento de Engels não é nada nova. Ao menos desde o começo do século XX, o debate sobre a diferença de seu pensamento diante de Marx marcou o marxismo. Temas polêmicos como a dialética da natureza, o papel do indivíduo na história, a relação entre método dialético e o pensamento de Hegel, a posição diante das ciências positivas, dentre outros permearam um debate árduo (cf. SARTORI, 2015b). Aqui não poderemos nos posicionar sobre cada um destes pontos; enfocaremos na análise engelsiana do direito, mesmo que reconheçamos a importância destes aspectos tanto em sua obra quanto na tradição marxista. Assim, para que possamos começar nosso tratamento da obra de Friedrich Engels, devemos dizer que o estatuto do pensamento engelsiano é, até certo ponto, bastante dúbio: ao mesmo tempo em que pôde concordar com Marx quando este disse que “a única coisa que sei é que não sou um marxista” (MARX; ENGELS, 2010, p. 277), ele viu-se como divulgador e propagador da tradição que viria a se tornar o marxismo (cf. SARTORI, 2015b).

Ou seja, com Marx, foi um crítico de primeira hora daqueles que pretendiam falar em nome de autor de *O capital* e que procuraram transformar a concepção materialista – como Engels gostava de chamar a posição que desenvolveu com Marx – em uma espécie de dogmatismo. Porém, ao fim, o autor do *Anti-Düring*, depois da morte de seu grande amigo em 1883, veio a ser um grande divulgador da obra marxiana, falando em nome de Marx e sendo, de certo modo, conivente com certos deslizes de autores como Karl Kautsky e Edward Bernstein, que seriam vistos posteriormente como os papas do marxismo do século XX, um em uma vertente ortodoxa, outro buscando o

reformismo.

Com isto, não se deve desmerecer o pensamento engelsiano – que tem, inclusive, aspectos interessantes e originais diante do contexto do final do século XIX (cf. SARTORI, 2016; 2018a) – no entanto, há de se reconhecer, de imediato, que o autor não tem o pensamento idêntico ao de Marx.

Compreender os autores separadamente é impossível, mas simplesmente identificá-los é também equivocado. Também se tem que, como veremos, o pensamento engelsiano é muito mais complexo do que supõem grande parte da tradição da II Internacional (em grande parte, inspirada em Kautsky e Bernstein). Ele também é bastante mais cheio de meandros do que o stalinismo estipulou. Ou seja, é preciso ver com cuidado como que se conforma o pensamento do autor. Aqui, pretendemos analisar a questão a partir da crítica engelsiana ao direito e à justiça. Continuemos, pois.

O próprio autor do *Anti-Düring* diz que, enquanto seu amigo se dedicava aos estudos que levariam à redação de *O capital*, sua função era distinta: “em consequência da divisão de trabalho existente entre Marx e eu, coube-me defender nossos pontos de vista na imprensa periódica, particularmente na luta contra opiniões adversárias, para que Marx tivesse tempo necessário para elaborar sua grande obra.” (ENGELS, 1988, p. 8). Perceba-se: é verdade que cumprir uma função diferente não significa necessariamente trazer um pensamento substancialmente distinto. No entanto, a exposição típica da imprensa periódica da época – e deve-se dizer que mesmo a grande obra de Engels, o *Anti-Düring*, foi primeiramente publicada nesta imprensa – é diferente daquela de um livro como *O capital*, em que a relação entre exposição e pesquisa⁹ é de grande relevo e é problematizada pelo próprio autor (cf. GRESPLAN, 2019). Ou seja, pelo menos no que diz respeito à forma (e esta nunca é simplesmente estilística nos grandes autores), a exposição engelsiana é mais sistemática que a marxiana, tratando de assuntos (como o direito) de maneira mais temática (cf. SARTORI, 2015b).

Marx não tem um texto cujo tema seja o direito; Engels, por sua vez, possui ao menos um livro (*O socialismo jurídico*) e três capítulos do *Anti-Düring* em que a argumentação é estruturada em torno das possibilidades e dos limites constitutivos da esfera jurídica. E isto é bastante coerente com a função de divulgação engelsiana, sendo seu texto, até certo ponto, mais acessível devido ao seu caráter sistemático e menos imanente se comparado ao

⁹ Segundo Marx “é, sem dúvida, necessário distinguir o método de exposição formalmente do método de pesquisa. A pesquisa tem de captar detalhadamente a matéria, analisar as suas várias formas de evolução e rastrear sua conexão íntima.” A exposição, aparece “só depois de concluído esse trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real” (MARX, 1996a, p. 140). Para posições distintas sobre a relação entre exposição e pesquisa, cf. Reichelt (2013); e, doutro lado, Alves (2013b).

marxiano (cf. SARTORI, 2015b). Pesquisadores do direito podem se servir de seus textos de modo muito mais direto do que, por exemplo, de *O capital* de Marx, cuja publicação na íntegra, diga-se de passagem, ficou a cabo de nosso autor. Aqui devemos destacar: a exposição engelsiana leva a certa facilidade na divulgação de posições sobre a esfera jurídica, e isto ajudou muito no estudo do direito pelo marxismo. Ao mesmo tempo, porém, há o risco de autonomizar tais análises, que são expostas separadamente. Há, deste modo, um aspecto bastante dúplice na função de Engels, e no modo pelo qual ela se deu.

Aliás, uma das tônicas do pensamento engelsiano é a divulgação das descobertas de Marx. Mesmo que elas tenham sido feitas, em grande parte, em parceria com Engels, o autor do *Anti-Düring* sempre se colocou em uma posição secundária (cf. ENGELS, 1988). Isto se dá, seja ao publicar textos marxianos (como os livros II e III de *O capital*), seja ao polemizar com autores da época a partir daquilo que desenvolveu conjuntamente com o seu grande amigo. Isto fez com que, diante de um tom polêmico, Engels tenha sido muito mais afeto às generalizações teóricas do que Marx (cujo prefácio de 1859 talvez seja um dos poucos momentos em que se trazem posicionamentos mais gerais sobre seu modo de pesquisa¹⁰). Assim, na esteira da divulgação do que chamou de concepção materialista da história, disse Engels que haveria um fator decisivo na história, colocado, em última instância, na produção e reprodução da vida material; na *Origem da família, da propriedade e do estado*, ele diz:

De acordo com a concepção materialista, o fator decisivo na história é, em última instância, a produção e a reprodução da vida imediata. Mas essa produção e reprodução são de dois tipos: de um lado, a produção de meios de existência, de produtos alimentícios, habitação e instrumentos necessários para tudo isso; de outro lado, a produção do homem mesmo, a continuação da espécie. (ENGELS, 2002, p. 10)

Se a passagem marxiana de 1859 (que remetia à relação entre base, infra e superestrutura) deu margem a leituras apressadas, esta passagem de Engels – e algumas outras – abriram espaço para certo determinismo e certo mecanicismo, mesmo que não tenha sido isto que o autor do *Anti-Düring* pretendesse com suas generalizações¹¹ (cf. SARTORI, 2015b). A conjunção da última instância com o fator decisivo, mencionados pelo autor, fez com que a dialética, em grande parte, parecesse ser uma questão de compreensão de leis gerais da história, que deveriam ser aplicadas em quaisquer casos. E é bom dizer que o próprio Engels, de certo modo, colaborou para que tal leitura se perpetuasse; ao tratar das chamadas leis da dialética, o grau de generalização que o autor traz é bastante contundente. E, em um claro diálogo com a lógica de Hegel – tão criticado no que toca seu caráter sistemático pelo autor (cf. ENGELS, 1982) – tem-se no texto engelsiano uma exposição bastante

¹⁰ Vale notar que este talvez seja o texto de Marx que deu mais ensejo a interpretações simplistas e manipulatórias.

¹¹ Sobre o papel das generalizações e das abstrações no marxismo, cf. Chasin (2009) e Lukács (2012; 2013; 2010).

sistemática do que ele sabe trazer uma tessitura, em verdade, aberta e marcada pela processualidade e pela historicidade:

As leis da dialética são, por conseguinte, extraídas da história da Natureza, assim como da história da sociedade humana. Não são elas outras senão as leis mais gerais de ambas essas fases do desenvolvimento histórico, bem como do pensamento humano. Reduzem-se elas, principalmente, a três: 1) A lei da transformação da quantidade em qualidade e vice-versa; 2) A lei da interpenetração dos contrários; 3) A lei da negação da negação. (ENGELS, 1979, p. 34)

A passagem é retirada de um texto (*Dialética da natureza*) em que, talvez sem o cuidado necessário, Engels procura aplicar as leis da dialética na esfera do ser natural (cf. SARTORI, 2015b)¹². É verdade que o texto não estava ainda acabado, e pronto para a publicação; no entanto, salta aos olhos seu caráter muito mais generalizante e sistemático. Em determinados momentos, parece que o autor, a partir de certos elementos da lógica hegeliana, faz analogias com aspectos diversos da natureza. E isto faz com que o caráter quase que experimental da escrita engelsiana deste texto¹³ – que precisaria de muito mais estudo para poder ser concluído – leve o nosso autor a afirmações descuidadas. Não se pode ler de modo apressado a passagem, pois. Ao mesmo tempo, não é possível deixar de notar que o raciocínio por trás da exposição se aproxima perigosamente daquele que se critica com veemência em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* (1982), em que Engels ataca duramente o caráter sistemático de Hegel, bem como certa logicização da realidade.

Com isto, ao menos em uma primeira visada, parece que basta aplicar estas três leis da dialética para que se passe das leis gerais dialéticas para a efetividade e materialidade da história.

Parece haver autorização para a famigerada distinção entre materialismo dialético e materialismo histórico¹⁴. Tal aplicação mecânica constituiria, como o autor sabe, uma violação patente do seu modo de proceder e daquele de Marx. E, com isto, pode-se dizer que, se o autor torna categorias complexas mais acessíveis àqueles que não estão embebidos no embate filosófico da época, o faz, por vezes, a um custo bastante alto. Tem-se, em meio à popularização daquilo que chama de concepção materialista, a possibilidade de uma compreensão simplificadora por parte dos leitores que têm acesso a somente alguns dos textos engelsianos. Dizemos isto porque certamente a

¹² Seria importante uma análise cuidadosa de como que há distinções grandes entre *A dialética da natureza* e o *Anti-Düring* sobre o assunto. Aqui, porém, não poderemos abordar o assunto.

¹³ Neste texto que mencionamos parece haver certa justaposição indevida entre uma exposição que se parece com a hegeliana e a pesquisa, que não poderia estar estruturada em torno de um pensamento logicizante (cf. SARTORI, 2014).

¹⁴ A distinção ficou célebre devido a seu uso esquemático pelo stalinismo. Porém, é preciso dizer que autores importantes e sérios do século XX, como Lukács e Althusser, utilizaram, cada um a sua maneira, tal distinção.

leitura conjunta dos posicionamentos do autor leva a uma compreensão muito mais sofisticada que aquela de uma primeira análise superficial (cf. SARTORI, 2015b). Porém, a relação entre a exposição engelsiana e o modo de se proceder diante do objeto pesquisado não é simplesmente contingente. Até certo ponto, no espírito da época, há também uma valorização das descobertas das ciências naturais do século XIX, levando a certo perigo no parcelamento, por demasia analítico, da realidade efetiva¹⁵.

A questão certamente tem diversos contornos (cf. SARTORI, 2015 b; PAÇO CUNHA, 2015). Porém, não pode deixar de ser destacada, mesmo não podendo ser analisada aqui com todo o cuidado. Nesta esteira, porém, há de se destacar o que diz o autor sobre a ciências, a dialética e a filosofia.

Primeiramente, diz-se, no *Anti-Düring* sobre a dialética o seguinte:

Ela já não é uma filosofia, mas uma simples concepção de mundo, que tem de comprovar-se e atuar não numa ciência à parte, mas nas ciências reais. A filosofia foi, portanto, “suprassumida” (*aufgehoben*), isto é, “tanto superada como preservada” – superada em sua forma, preservada em seu conteúdo real. (ENGELS, 2015, p. 168)

A citação dá ensejo a que se enxergue a dialética como uma concepção de mundo (*Weltanschauung*), tendo-se ela não mais como parte da filosofia (especulativa), mas em meio às ciências reais¹⁶. Estas últimas, por sua vez, podem, de certo modo, aproximar-se das ciências parcelares se não forem vistas com cuidado, o que é bastante problemático (cf. SARTORI, 2015b).

E, assim, novamente, por mais que não queira, Engels abre espaço para certas leituras (errôneas) do marxismo do século XX, como aquelas da II Internacional, e de Kautsky em especial; elas vieram a tomar o marxismo como uma espécie de doutrina baseada nas ciências parcelares do século XIX, ao passo que Marx e Engels são, em grande parte, críticos decididos da conformação da ciência da época, que seria descendente da economia vulgar e da decadência da ciência burguesa (cf. LUKÁCS, 2010, 2013). Tem-se, porém, ainda outra questão relacionada; o uso – um tanto hegeliano – da categoria de suprassunção [*Aufhebung*] é central à passagem de Friedrich Engels¹⁷. Segundo o autor alemão, com tal relação com a filosofia, supera-se, suprime-se e se preserva ao mesmo tempo aquela que vinha se colocando de modo especulativo (cf. SARTORI, 2015b). E isto faria com que não se tenha qualquer apologia das ciências parcelares. Antes, ocorreria o oposto. Porém, em meio a

¹⁵ É preciso que se aponte que, mesmo que de modo um pouco apressado, Engels não deixa de criticar duramente estas ciências em sua *Dialética da natureza* (cf. 1979). Também há de se perceber que os meandros da relação de Engels com o materialismo e com as ciências de sua época são muitos, como fica claro no *Anti-Düring* (2015).

¹⁶ Para uma crítica ao tom demasiadamente epistemológico desta expressão, cf. Lukács (2010; 2013). Uma discussão sobre a questão da “visão de mundo” em Engels também pode ser importante (cf. SARTORI, 2015b).

¹⁷ Sobre a categoria *Aufhebung* e a crítica de Marx a ela, cf. Sartori (2014).

uma exposição bastante sistemática e que busca certa popularização da concepção materialista, isto, em grande parte, corre o risco de passar despercebido. E, é preciso que apontemos para o modo pelo qual a exposição engelsiana abre espaço para elementos problemáticos: a outra face da supressão da filosofia é o uso engelsiano das ciências individuais. No *Anti-Düring*, destaca-se:

No momento em que cada ciência individual é conformada com a exigência de obter clareza sobre sua posição dentro do nexo global das coisas e do conhecimento das coisas, torna-se supérflua toda a ciência específica dedicada ao nexo global. Depois disso, o que de toda a filosofia progressiva ainda preserva seu caráter independente é a teoria do pensamento e de suas leis – a lógica formal e a dialética. Tudo o mais é absorvido pela ciência positiva da natureza e da história. (ENGELS, 2015, p. 54)

Se é verdade que a filosofia enquanto ciência específica dedicada ao nexo global e, portanto, de uma generalidade especulativa, é negada por Engels, tal generalidade acaba adentrando sua teoria (principalmente no que toca a exposição) pela porta dos fundos. A supressão da filosofia estaria, de um lado, em sua dissolução nas ciências individuais, doutro, em sua preservação nas leis da lógica formal e da dialética. A ciência positiva da natureza traria à tona um tratamento da totalidade dos fenômenos naturais ao passo que a ciência positiva da história diria respeito à sociabilidade e ao seu desenvolvimento processual na realidade efetiva. Assim, tem-se algo bastante dúbio na exposição engelsiana: nas ciências positivas, ele critica, ao mesmo tempo, o parcelamento do conhecimento (mas reconhece a diferença específica entre a história e a natureza); porém, isto se dá com o reconhecimento dos méritos das ciências individuais, que, na época, já adquiriam um caráter apologético (cf. LUKÁCS, 2010). Sobre a filosofia, tem-se algo similar. Há um rechaço do caráter especulativo e apartado da filosofia de um lado e, doutro, a generalização típica da filosofia especulativa está presente nas leis da lógica formal e nas leis da dialética. Há de se reconhecer: a exposição mais sistemática de Engels faz com que uma apreensão mais superficial de seus posicionamentos – e dos de Marx – seja facilitada, quando não incentivada. A compreensão mais rigorosa e profunda do que o autor traz passa a necessitar de idas e vindas, que tornam o estudo de suas obras muito mais permeado de meandros do que se supõe. Engels, assim, contraditoriamente, é muito difícil de se estudar ao se ter em conta uma compreensão cuidadosa de seu pensamento justamente porque ele tenta trazer uma exposição que facilite a divulgação e tal compreensão.

Seria, porém, equivocada uma crítica unilateral a tais procedimentos engelsianos. Não é possível, pois, simplesmente colocar em suas costas as vicissitudes do pior do marxismo do século XX, como certos cientificismo, reducionismo e ultrageneralização. Em verdade, Engels pode se voltar

facilmente contra todas estas posições se olharmos seus textos de modo cuidadoso (cf. SARTORI, 2015b). Porém, de igual cegueira é não perceber que na própria exposição de Engels, que não pode ser dissociada do seu modo de pesquisar, há germes que poderiam levar a posições, no mínimo, questionáveis pelo marxismo sério e rigoroso¹⁸. Ou seja, não é possível deixar de reconhecer os méritos de um autor que popularizou a posição de Marx, divulgou e publicou as obras do autor de *O capital*. Porém, não se pode deixar de destacar que o autor do *Anti-Düring* teve um papel indireto no modo, eivado de problemas, pelo qual se desenvolveu o pior da tradição marxista no século XX.

Engels como crítico do direito: igualdade jurídica e circulação mercantil

Pelo que vemos, tratar do pensamento de Engels pode ser importante para analisar o marxismo, tanto em suas virtudes históricas, quando em suas adversidades que apareceram no século XX. Para o que nos interessa aqui, porém, é bom analisar o autor do *Anti-Düring* somente frente à crítica marxista ao direito. Para tratarmos da questão, trazemos uma passagem importante do autor:

Ao transformar as coisas em mercadorias, a produção capitalista destruiu todas as antigas relações tradicionais e substituiu os costumes herdados e os direitos históricos pela compra e venda, pelo “livre” contrato. (ENGELS, 2002, p. 93)

Engels destaca um aspecto muito enfatizado por Pachukanis (2017), a relação entre a circulação de mercadorias, o direito e o “livre” contrato¹⁹. Neste sentido, pode-se dizer que o autor soviético está bastante correto no aspecto principal de sua análise, caso olhemos também para o autor da *Origem da família, propriedade privada e do estado*. Ao tratar das coisas como algo que não é por natureza mercadoria, bem como ao abordar a liberdade de contratar, há uma aproximação clara da passagem engelsiana com a famosa passagem do capítulo II de *O capital*²⁰, tomada como apoio para grande parte da

¹⁸ Isto fica bastante claro na diferença de abordagem de Engels e de Marx quanto ao caso russo. Ao passo que o autor que tratamos aqui defende uma posição que, de certo modo, não enxerga a especificidade do caso russo, Marx defende que seria possível uma passagem direta da comuna agrária russa ao socialismo, desde que o país se aproveitasse do desenvolvimento das forças produtivas presentes no ocidente. Para uma análise comparativa destes aspectos, cf. Sartori (2015b). No mesmo sentido, vale a leitura de Felipe Musetti (2015).

¹⁹ Este é o aspecto central para o autor soviético, que correlaciona forma jurídica e forma mercantil a partir da mencionada relação (cf. PACHUKANIS, 2017).

²⁰ Diz Marx que “as mercadorias não podem por si mesmas ir ao mercado e se trocar. Devemos, portanto, voltar a vista para seus guardiões, os possuidores de mercadorias. As mercadorias são coisas e, conseqüentemente, não opõem resistência ao homem. Se elas não se submetem a ele de boa vontade, ele pode usar a violência, em outras palavras, tomá-las. Para que essas coisas se refiram umas às outras como mercadorias, é necessário que os seus guardiões se relacionem entre si como pessoas, cuja vontade reside nessas coisas, de tal modo que um,

argumentação de *Teoria geral do direito e o marxismo*. Neste sentido, pode-se dizer que autores como Mascaro e Naves podem ter, em grande parte, Engels como um aliado.

Para Engels, há uma correlação entre a relação econômica que torna as coisas mercadorias e a relação jurídica que faz com que as pessoas operem livremente pelos contratos após se colocarem como livres de sua propriedade dos meios de produção. Tem-se também a liberdade para que se utilize, como bem entender dos mesmos meios de produção (no caso da burguesia). Segundo Engels, em complemento a isto, porém, existe uma ligação íntima entre a dissolução de relações tradicionais, bem como dos costumes herdados. E isto se daria pela compra e venda, colocada juridicamente no contrato. Neste sentido, há uma grande convergência entre a teorização engelsiana e a pachukaniana.

Há de se destacar, porém, que existem divergências. Se, para o autor soviético (2017), o direito – devido à relação entre equivalência, forma mercantil e forma jurídica – é, por natureza, capitalista, o autor do *Anti-Düring*, tal qual Marx²¹, aponta a existência de direitos anteriores ao capitalismo.

Os direitos históricos²², relacionados aos privilégios, seriam superados pelo direito burguês. E, assim, por mais que a aproximação entre Engels e Pachukanis seja grande, ela não é, nem pode ser, completa. Há de se destacar, porém, ainda outro ponto de aproximação entre os dois autores:

Para firmar contratos, é necessário que haja pessoas que possam dispor livremente de si mesmas, de suas ações e de seus bens, e que se defrontem em igualdade de condições. Criar essas pessoas “livres” e “iguais” foi exatamente uma das principais tarefas da produção capitalista. (ENGELS, 2002, p. 94)

Tal qual para o autor de *Teoria geral do direito e o marxismo*, Engels traz como mediação entre as relações econômicas pré-capitalistas e as propriamente capitalistas as pessoas “livres” e “iguais”, dando certa ênfase à categoria “pessoa”. Esta última é essencial na teorização pachukaniana, pois corresponderia, em verdade, segundo o autor, à categoria jurídica sujeito de direito (cf. PACHUKANIS, 2017). Aqui não podemos discutir até que ponto tal

somente de acordo com a vontade do outro, portanto, apenas mediante um ato de vontade comum a ambos, se aproprie da mercadoria alheia enquanto aliena a própria. Eles devem, portanto, reconhecer-se reciprocamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, desenvolvida legalmente ou não, é uma relação de vontade, em que se reflete uma relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou de vontade é dado por meio da relação econômica mesma.” (MARX, 1996a, p. 79) Para a análise da passagem, de modo distinto de Pachukanis, cf. Sartori (2019).

²¹ Sobre o assunto, cf. Sartori (2020).

²² Ao tratar de direitos, Marx e Engels remetem à existência do direito, em diversos momentos de suas obras, como em *O capital*, ou na *Origem da família, propriedade privada e do estado*.

aproximação é ou não acertada (cf. SARTORI, 2015a; 2019; 2020). No entanto, também em Engels, tal qual na tradição com a qual dialogamos, é clara a correlação entre a igualdade e a liberdade contratuais, a categoria pessoa e a emergência da produção propriamente capitalista. E, assim, tem-se que o trabalho realizado, no Brasil, por Márcio Naves, tem uma grande valia e um grande acerto, também, ao se ter em conta Engels.

A igualdade de condições, que é necessária para que as pessoas possam dispor de si mesmas – ou seja, vender sua força de trabalho – emerge com a produção capitalista, cuja tarefa relacionada à superação dos privilégios de nascimento é essencial, segundo Engels, na constituição da moderna sociedade civil-burguesa. Assim, o papel da igualdade jurídica na transição do feudalismo para o capitalismo seria evidente e deveria ser ressaltado em qualquer análise séria do tema:

A emancipação dos entraves feudais e a implantação da igualdade jurídica, pela abolição das desigualdades do feudalismo, eram um postulado colocado na ordem do dia pelo progresso econômico da sociedade, e que depressa alcançaria grandes proporções. Embora proclamado este postulado da igualdade de direitos no interesse da indústria e do comércio, não havia mais remédio senão torná-lo extensivo também à grande massa de camponeses que, submetida a todas as nuanças de vassalagem, que chegava até a servidão completa, passava a maior parte de seu tempo trabalhando gratuitamente nos campos do nobre senhor feudal, além de ter de pagar a ele e ao estado uma infinidade de tributos. Postos neste caminho, não havia outro remédio para os burgueses senão exigir também a abolição dos privilégios feudais, da isenção de impostos para a nobreza, dos direitos políticos singulares de cada categoria social feudal. E como a sociedade não vivia mais num império mundial como o romano, mas sim dividida numa rede de estados independentes, que mantinham entre si relações de igualdade e tinham chegado a um grau quase burguês de desenvolvimento, era natural que aquelas tendências adquirissem um caráter geral, ultrapassando as fronteiras dos estados e era natural, portanto, que a liberdade e a igualdade fossem proclamadas direitos humanos. Para compreender o caráter especificamente burguês de tais direitos humanos, nada mais eloquente que a Constituição norte-americana, a primeira em que são definidos os direitos do homem, na qual, ao mesmo tempo, se sanciona a escravidão dos negros, então vigente nos Estados Unidos, e se proscvem os privilégios de classe, enquanto que os privilégios de raça são santificados. (ENGELS, 1990, p. 89)

Na leitura engelsiana, o papel ativo do direito aparece no rompimento com os entraves feudais, tendo a igualdade jurídica, ao mesmo tempo, como uma necessidade do processo econômico que redundaria na grande indústria e como algo essencial no encaminhamento de tal movimento econômico. Em outras palavras, para o autor do *Anti-Düring*, sem a mediação da esfera jurídica, não seria possível tal passagem da sociedade feudal à capitalista. Neste momento, aquele da transição, porém, as coisas seriam mais mediadas do que normalmente se supõe: a igualdade de direitos traria consigo o

interesse da indústria ao mesmo tempo em que se estendia aos camponeses. Ou seja, a igualdade jurídica, que é essencialmente burguesa (cf. ENGELS, 2015), traz consigo a emergência da hegemonia burguesa, ao mesmo tempo em que libera os camponeses dos entraves feudais.

O papel do direito, portanto, coloca-se à serviço da sociabilidade emergente, mas não somente à serviço dos interesses burgueses, embora estes, neste terreno, venham a prevalecer no final das contas. A questão precisa ser destacada porque direitos políticos, impostos e privilégios feudais são suprimidos, não só no interesse burguês, mas no interesse da grande massa dos camponeses. E, com isto, há de se notar que, na análise do autor alemão, a igualdade jurídica é essencialmente burguesa, mas não opera somente no sentido dos interesses da burguesia. Os direitos humanos, nesta esteira, rompem com os privilégios feudais trazendo o domínio burguês, certamente. Mas o fazem, em um primeiro momento, com grande benefício dos pequenos camponeses. E, desta maneira, o caráter ativo do direito não reflete imediatamente a forma mercantil, mas algo que se coloca no processo em que esta se consolida no metabolismo social passando por relações de produção que não são subsumidas imediatamente à forma assalariada. E, assim, ao contrário do que diz Naves (2014) sobre Marx, em Engels, o papel do direito se coloca, primeiramente, naquilo que Marx chamou de subsunção formal ao capital (cf. MARX, 2004). A efetividade do direito é bastante destacada justamente quando a relação-capital está se colocando sobre os próprios pés, antes da preponderância da grande indústria.

Deste modo, a relação entre forma-mercadoria e direito passa também pelo papel do campesinato nas lutas que redundam na emergência do capitalismo. E estas lutas têm um elemento religioso bastante claro, como mostra a análise engelsiana das guerras camponesas na Alemanha (cf. ENGELS, 2008). Um tema essencial a Engels, portanto, é o modo nuançado pelo qual o elemento religioso e o jurídico se entrelaçam na emergência e na consolidação da sociedade capitalista. No que se tem algo importante: longe da tônica de Engels estar colocada na relação-capital consolidada e na subsunção real ao capital, ao tratar da igualdade jurídica, ela passa pela emergência desta relação, em que o papel da religião e do direito são grandes nas lutas de classe tanto burguesas quanto camponesas (cf. SARTORI, 2018b). A crítica engelsiana ao direito tem por essencial, tanto a relação entre as lutas de classe medievais e modernas, quanto a relação entre religião e o campo jurídico.

Assim, não é simplesmente por uma questão estilística que Engels trata do universalismo do cristianismo primitivo (1979), da noção de pessoa que aparece na religião cristã, principalmente em meio às lutas camponesas (2008), para, a partir das transformações nestas formas ideológicas, abordar a emergência dos direitos humanos na figura da pessoa e da igualdade

jurídicas. E se é verdade que Pachukanis (2017) trata do modo pelo qual há uma correlação entre a ideologia religiosa e a igreja em um primeiro momento, para que depois se tenha a ideologia jurídica e o direito, há de se destacar que, em Engels, as correlações entre religião e direito são muito mais fortes e marcantes, havendo, inclusive, uma ligação entre o universalismo do cristianismo e aquele dos direitos do homem (cf. SARTORI, 2018b). Para o autor do *Anti-Düring*, as personificações, bem como as máscaras que adquiriam as lutas de classe no medievo eram essencialmente religiosas; na moderna sociedade capitalista nascente, tais máscaras seriam preponderantemente jurídicas (cf. ENGELS, 2008).

Ou seja, não se trata tanto da relação entre a forma-mercadoria e “a” forma jurídica, como em Pachukanis, mas do processo pelo qual as lutas de classe passam de um terreno, o religioso, para outro, o jurídico, na moderna sociedade civil-burguesa. As lutas burguesas começam no terreno da nobreza, o religioso, para, somente com o desenrolar do processo, colocarem-se sobre o terreno propriamente burguês, aquele do direito (cf. ENGELS; KAUTSKY, 2012) A tonalidade engelsiana na análise da relação entre a igualdade jurídica e a circulação mercantil é aquela em que se tem o preparo para a circulação propriamente capitalista de mercadorias. E, deste modo, tem-se o foco nesta transição, e não tanto na acumulação de capital já regida pelas suas próprias leis imanentes.

Assim, este momento de transição aparece nos temas do autor na medida em que tal processo expressa-se na passagem da religião ao direito, sendo o papel da esfera jurídica colocado imediatamente na subsunção formal ao capital, e não na salvaguarda da relação-capital por meio da ideologia contratual. Isto certamente se daria, mas o tratamento engelsiano passa por outros aspectos.

Dizemos tudo isto, não só para destacar um caráter histórico que é essencial ao pensamento engelsiano. Também trazemos isto à tona porque não é de menor importância o autor alemão mencionar que o caráter especificamente burguês dos direitos humanos apareceria na constituição americana, em que os privilégios de classe são proscritos em nome do direito burguês. Na análise engelsiana, tem-se a igualdade jurídica e política colocando-se juridicamente sobre a desigualdade social; porém, e isto é essencial para nosso ponto: há certa santificação dos privilégios de raça.

E há dois pontos a serem destacados imediatamente sobre isto: primeiramente, deve-se apontar que a linguagem e a mistificação religiosas não são suprimidas no direito burguês; elas são elevadas a um patamar superior. Os vícios da visão de mundo religiosa, de certo modo, permanecem, mesmo que de modo mais sofisticado, na visão de mundo jurídica. Em segundo lugar, há de se apontar como que a igualdade jurídica é plenamente compatível com o privilégio de raça, que não se coloca somente no campo jurídico e

político, mas em meio à conformação objetiva das relações sociais, no caso, com a escravidão moderna. Engels, deste modo, traz uma relação bastante mais complexa – se comparada à de Pachukanis – entre a forma-mercadoria e o direito; este último, inclusive, pode aparecer de diversas formas²³. É verdade que em ambos os autores se tem a propriedade privada como uma relação econômica bastante pronunciada nas relações jurídicas; porém, em Engels, a correlação entre igualdade jurídica e forma-mercadoria aparece tanto na configuração mais básica da relação-capital quanto, de modo mais mediado, no processo contraditório da formação do campesinato e dos escravos modernos. Isto faz com que a análise do autor alemão traga muito em comum com aquela do jurista soviético (cf. SARTORI, 2016b). Porém, também explicita como que as consequências destacadas por Engels são bastante mais abrangentes e de maior alcance do que aquelas que são enfatizadas por Pachukanis (2017) em sua obra magna (cf. SARTORI, 2016a).

Outro aspecto importante que aparece na passagem engelsiana é a ligação da circulação de mercadorias capitalista com o desenvolvimento do mercado mundial. Isto faria com que – na correlação entre os diferentes estados – os direitos humanos tendessem a ultrapassar as próprias fronteiras nacionais, dando espaço a relações sociais extremamente contraditórias. Os direitos humanos, tal qual a produção capitalista, ultrapassam as barreiras dos estados nacionais, portanto.

E, deste modo, seria preciso, inclusive, uma análise mais detida das relações jurídicas no campo internacional ao se ter em conta a correlação entre mercado mundial, igualdade e liberdade. De certo modo, tem-se que, tal qual o cristianismo ultrapassava um povo eleito com sua concepção universal de igualdade, o mesmo se daria com o direito (cf. SARTORI, 2018b), tendo-se certa passagem do universalismo e da igualdade religiosos para aqueles do direito burguês e da produção capitalista de mercadorias (cf. ENGELS, 1977; 1979) Também por isto que, diz o autor: “a bandeira religiosa tremulou pela última vez na Inglaterra no século XVII, e menos de 50 anos mais tarde aparecia na França, sem disfarces, a nova concepção de mundo, fadada a se tornar clássica para a burguesia, a *concepção jurídica de mundo*” (ENGELS; KAUTSKY, 2012, pp. 17-8). Tal concepção clássica precisaria ser estudada tendo em mente a formação do modo de produção capitalista, em que a centralidade política da igreja dá lugar ao papel centralizador do estado moderno. E, assim, a gama de temas que perpassa a crítica engelsiana ao direito é extensa, e mais ampla que a de Pachukanis.

A categoria “pessoa”, que trazia consigo a universalidade da pecaminosidade cristã (cf. ENGELS, 2015) teria dado lugar à universalidade

²³ Tal qual em Marx, a noção de forma jurídica aparece de modo muito mais trivial que em Pachukanis, para quem há uma correlação íntima entre “a” forma jurídica e a mercantil. Para uma análise da questão, cf. Sartori (2020).

da pessoa que aparece em meio à igualdade jurídica e política, correlatas do rompimento dos privilégios medievais. Esta categoria – a “pessoa” – portanto, ao contrário do que diz Pachukanis e seus seguidores (cf. KASHIURA, 2009; 2014), precisa ser vista em um contexto muito mais amplo que aquela da categoria sujeito de direito, que não aparece explicitamente, seja em Marx, seja em Engels (cf. SARTORI, 2015a; 2020) O processo em que a concepção de pessoa tem sua tônica modificada aparece em Marx ao se ter em conta a correlação entre fetichismo da mercadoria, reificação, a pessoa e a esfera da troca (cf. SARTORI, 2019); em Engels, por outro lado, é preciso que se passe por uma compreensão detalhada da correlação entre direito e religião na passagem do feudalismo ao capitalismo, da visão de mundo religiosa à jurídica.

Portanto, a universalização da circulação de mercadorias no mercado mundial, segundo Engels, é um fruto da produção capitalista. Com isto, os privilégios de classe dão lugar à igualdade jurídica, plenamente compatível com o privilégio de raça e com relações de produção essencialmente modernas, mas não assalariadas, como a escravidão, bem como aquela do pequeno camponês²⁴. Tal processo é essencialmente econômico, mas, segundo Engels, não poderia ter se dado se não fossem diferentes formas pelas quais a categoria pessoa se colocou, primeiramente, relacionada com a universalidade cristã, depois com a jurídica. As personificações e as máscaras pelas quais se deram as lutas de classe foram do medievo ao capitalismo, da religião ao direito. A relação entre liberdade, igualdade e contrato, portanto, é bastante íntima, como destacam corretamente a escola pachukaniana e o próprio Pachukanis; porém, já em Engels, é preciso que se veja o tema com cuidado e analisando os diversos meandros da questão, presentes também em vários textos em que o autor não trata imediatamente do direito. Assim, os méritos e os deméritos da exposição engelsiana se explicitam, no caso, ao se ter, por vezes, uma leitura apressada do autor alemão; porém, há também a muito maior complexidade de seu pensamento e de sua análise do papel do direito na emergência do capitalismo.

Igualdade jurídica, emergência do proletariado e crítica à sociedade capitalista

O terreno em que teria se colocado as lutas de classe medievais teria sido aquele da religião, ao passo que, com a emergência da moderna sociedade civil-burguesa, tais lutas estão no terreno do direito. Engels é bastante claro quanto a isto. Porém, como já mencionamos, sua análise trata deste processo histórico

²⁴Isto se dá mesmo que, com o desenvolvimento do capitalismo, tais relações de produção tendam a desaparecer progressivamente (cf. ENGELS, 2015). Para uma análise da questão, cf. Marx (1986a; 1986b; 1980).

justamente em seu elemento transicional. Deste modo, a burguesia teria começado suas lutas em um terreno que não era propriamente o seu, e assim também se daria com o proletariado.

Assim como outrora a burguesia, em luta contra a nobreza, durante algum tempo arrastara atrás de si a concepção teológica tradicional de mundo, também o proletariado recebeu inicialmente a concepção jurídica e tentou contá-la contra a burguesia. As primeiras formações proletárias, assim como seus representantes teóricos, mantiveram-se estritamente no jurídico ‘terreno do direito’, embora construíssem para si um terreno do direito diferente do da burguesia. (ENGELS; KAUTSKY, 2012, p. 20)

Tal qual o terreno da religião não era aquele da burguesia, o do direito não é o do proletariado. Porém, há de se notar algo essencial. Primeiramente, no que toca à burguesia, tem-se: as lutas burguesas só conseguem se assentar sobre uma base adequada passando pelas lutas religiosas. E, assim, certamente a maturidade das lutas sociais na quais a classe burguesa é proeminente extrapola o terreno religioso; mas isto só pode se dar ao atravessar, superando-a, a concepção teológica e tradicional de mundo. E, segundo Engels, ao ter em conta o proletariado, tem-se algo, de certo modo, similar.

O autor é explícito, inclusive, no sentido de as primeiras e imaturas formações proletárias terem se colocado no “jurídico” terreno do direito. A maturidade da classe do moderno proletariado, portanto, ultrapassa as lutas jurídicas, mas certamente, em um primeiro momento, não prescinde delas. Tal aspecto, embora seja ressaltado por Pachukanis (2017), é muito pouco destacado pela tradição pachukaniana no Brasil (cf. SARTORI, 2018a). Para o autor alemão, porém, isto teria se dado de modo exemplar para os socialistas utópicos – bastante criticados por Engels (1962; 2015) –, para quem o direito e a concepção de justiça eram essenciais, na esteira do iluminismo e da ascensão da burguesia com classe dominante (cf. ENGELS, 1962). Engels, ao ter em conta o final do século XIX, porém, destaca algo bastante diferente ao tratar do jurídico terreno do direito: ainda haveria em sua época pessoas como Menger, Proudhon e outros que estariam apegados, seja ao modo burguês, seja ao modo do proletariado imaturo, ao jurídico terreno do direito. Ou seja, longe de o autor do *Anti-Düring* trazer uma análise em que não há qualquer ambiguidade na igualdade jurídica, ele destaca justamente estas ambiguidades, que seriam decisivas às lutas do proletariado do final do século XIX (cf. SARTORI, 2018a). As lutas burguesas apareceram primeiramente como religiosas, para que, então, a burguesia conseguisse se colocar sobre os próprios pés no terreno jurídico. O proletariado, do mesmo modo, lutaria primeiramente no terreno do direito, mas precisa superá-lo caso quisesse

passar ao terreno da revolução social²⁵. Somente neste último, conseguiria romper com a visão de mundo burguesa. E, deste modo, ao mesmo tempo em que o autor alemão não tem uma visão unilateral sobre o papel do direito, ele é muito claro quanto aos seus limites, atrelados à sociabilidade marcada pela circulação mercantil, bem como pela acumulação de capital e pela extração do mais-valor.

As ambiguidades de tal processo, em que o direito cumpre um papel importante, são destacadas por Engels. Isto se dá, não só porque há elementos transicionais entre os terrenos mencionados, mas porque, ao trazer à tona as lutas do proletariado, há de se destacar que este formou para si mesmo um terreno do direito diferente daquele da burguesia. Ou seja, a especificidade do direito (na fórmula pachukaniana, a forma jurídica²⁶) não aparece sempre ao se afirmar imediatamente a forma-mercadoria e a equivalência da troca mercantil; por vezes, as mediações são bastantes maiores; e, deste modo, ao mesmo tempo, é preciso afirmar os limites intrínsecos à esfera jurídica e se deve ter em mente que esta não se apresenta de um mesmo modo, seja na história anterior ao capitalismo, seja no desenvolvimento do próprio modo de produção capitalista. No que toca este último aspecto, para Engels, o direito burguês é, sim, indissolúvel da circulação mercantil capitalista; porém, o autor destaca a ambiguidade deste terreno ao passo que, sem conseguir se desvencilhar dos pressupostos do próprio modo de produção capitalista, ergue-se uma crítica proletária e jurídica aos efeitos do capitalismo. Neste momento do desenvolvimento destas formulações ideais, as ideologias em questão, na melhor das hipóteses, são utópicas (cf. ENGELS, 1962). Ou seja, mesmo que não consiga se colocar como uma crítica ao próprio capitalismo, há formulações jurídicas e proletárias que, no terreno do inimigo, tentam, sem nunca ter êxito duradouro, voltar a máquina jurídica contra a própria burguesia.

Segundo Engels, houve, assim, uma crítica permeada pelo direito que se dirigiu, de modo sincero, contra os sintomas da implementação do modo de produção capitalista. Esta crítica foi o resultado tanto da ambiguidade do terreno jurídico quanto da imaturidade do moderno proletariado.

Depois de determinado momento do desenvolvimento social, porém, tem-se algo totalmente distinto: a concepção jurídica de mundo, com tons “socialistas”, aparece de modo vulgar e apologético, em indivíduos como Düring e Menger, bem como nos discípulos de Proudhon. O texto engelsiano, portanto, passa por estes aspectos, destacando, também, este elemento ambíguo da visão jurídica de mundo, que não se apresenta de modo

²⁵ A oposição entre terreno do direito e da revolução é essencial na *Nova Gazeta Renana*, em que Marx e Engels analisam, principalmente, a Alemanha de seu tempo (cf. MARX, 2010; COTRIM, 2010).

²⁶ Para uma crítica à noção pachukaniana de forma jurídica, cf. Sartori (2020).

indiferenciado na história. Ela o faz trazendo consigo as consequências da maturidade, da imaturidade, das vitórias e das derrotas da classe trabalhadora.

Em um primeiro momento, portanto, a concepção jurídica de mundo, bem com o direito, trazem a emergência da burguesia, juntamente com a oposição entre camponato e nobreza; depois, tem-se a construção de um terreno do direito distinto daquele da burguesia, o que aparece principalmente nos movimentos que Engels caracterizou de socialistas utópicos.²⁷ Por fim, a influência da visão jurídica de mundo se dá de modo, até certo ponto, reativo, para que se tivesse um socialismo que não toma a revolução social (e a própria Comuna de Paris, posteriormente) como modelo; ter em conta estes diferentes momentos da análise engelsiana é central à compreensão de sua posição. Porém, como anteriormente, tem-se a exposição de Engels trazendo uma posição muito bem marcada, mas com afirmações que, devido ao caráter sistemático da escrita do autor, podem ser mal compreendidas.

O tom polêmico de Engels contra seus adversários faz com que suas afirmações precisem marcar uma posição decidida, por vezes, deixando de lado meandros de questões complexas. Isto certamente se dá quanto ao direito, cuja análise engelsiana, em grande parte, desenvolve-se contra os expoentes teóricos de sua época, em que há uma reação, mesmo que “socialista”, à revolução.

É importante marcar certo salto qualitativo: para o autor do *Anti-Düring*, os próprios socialistas do final do século XIX – momento em que as ilusões dos socialistas utópicos já não estavam presentes, nem tinham como estar (cf. ENGELS, 1962) – apegaram-se ao terreno do direito em oposição ao terreno da revolução. As ambiguidades do terreno que aqui analisamos são grandes; ao mesmo tempo, ao termos em conta o espectro do comunismo, deve-se dizer que elas podem se manifestar na sinceridade dos socialistas utópicos ou no caráter reativo à revolução social, em uma espécie de socialismo jurídico. E este último foi criticado por Engels, e pela crítica marxista ao direito.

Tem-se uma posição muito dura contra aqueles que, no final do século XIX, apegam-se ao terreno do direito. Porém, Engels também é explícito no

²⁷ Diz Engels que as contradições da sociedade civil-burguesa ainda não estavam maduras ao tempo dos socialistas utópicos: “essa situação histórica dominava também os fundadores do socialismo. Ao estamento imaturo da produção capitalista, à condição imatura de classe correspondiam teorias imaturas. A solução para as tarefas sociais ainda oculta nas relações econômicas pouco desenvolvidas deveria ser gestada por cérebros pensantes. A sociedade nada proporcionava além de precariedades; eliminá-las era tarefa da razão pensante. Tratava-se de inventar um novo sistema mais perfeito de ordem social e outorgá-lo à sociedade a partir de fora, mediante a propaganda e, quando possível, pelo exemplo de experimentos-padrão. Esses novos sistemas sociais estavam de antemão fadados a permanecer utopias; quanto mais elaborados eram em seus pormenores, mais se esvaíam necessariamente na pura fantasmagoria.” (ENGELS, 2015, p. 291)

sentido de que é necessário ao moderno proletariado tanto passar pelo terreno do direito quanto superá-lo de modo decidido; o caráter sistemático da exposição de Engels faz com que ele não tenha passado por esta questão, tal qual Marx realiza até certo ponto em *O capital* e em textos sobre a França, ao analisar movimentos dos trabalhadores, por exemplo, na Comuna de Paris. Ou seja, ao mesmo tempo em que a análise engelsiana é histórica, ela vem a enunciar somente os aspectos mais gerais da questão, deixando aos seus herdeiros (os marxistas) a tarefa de dar continuidade ao seu trabalho²⁸. O autor, sobre o ponto aqui mencionado, é claro no sentido de que foi preciso colocar a reivindicação de igualdade (antes presente na religião e, agora, no direito) contra a própria burguesia. Porém, com isto, a classe dos trabalhadores precisaria ter consciência do caráter irreconciliável existente entre igualdade jurídica e social²⁹. A igualdade burguesa teria aparecido na sombra da religião, colocando-se sobre o terreno do direito; a igualdade proletária, por seu turno, pressuporia a igualdade burguesa, e precisaria a superar decididamente.

Sabe-se, por outro lado, que a burguesia, desde o instante em que sai do embrião da burguesia feudal, instante em que, de camada feudal se converte em classe moderna, se vê ladeada, sempre e em todas as partes, inseparavelmente, como por sua própria sombra, pelo proletariado. E ao movimento da igualdade burguesa acompanha, também, como a sombra ao corpo, o movimento da igualdade proletária. Desde o instante em que se proclama o postulado burguês da abolição dos privilégios de classe, ergue-se o postulado proletário da abolição das próprias classes postulado esse que adota primeiro a forma religiosa, baseada no cristianismo primitivo, e que, mais tarde, se apoia nas próprias teorias burguesas da igualdade. Os proletários colhem a burguesia pela palavra: é preciso que a igualdade exista não só na aparência, que não se circunscreva apenas à órbita do estado, mas que tome corpo e realidade, fazendo-se extensiva à vida social e econômica. E, desde que a burguesia francesa, sobretudo depois da Grande Revolução, passou a considerar em primeiro plano a igualdade burguesa, o proletariado francês coloca, passo a passo, as suas próprias reivindicações, levantando o postulado da igualdade social e econômica, e, a partir dessa época, a igualdade se converte no grito de guerra do proletariado, e, muito especialmente, do proletariado francês. (ENGELS, 1990, p. 89)

A burguesia, que utilizou do terreno do direito para romper com o terreno da religião ao trazer uma nova forma de sociabilidade, tem o proletariado como sua sombra. Isto se dá devido à natureza moderna das classes na sociedade burguesa em que “tudo que era sólido e estável se

²⁸ Grande parte dos marxistas que tratam do tema sequer se atentaram à complexidade do pensamento do autor, porém.

²⁹ Aqui também se nota o grau de generalidade das afirmações engelsianas. Como estamos demonstrando, elas têm um profundo substrato histórico; porém, a exposição engelsiana nem sempre o explicita, o que pode gerar dificuldades.

desmancha no ar, tudo que era sagrado é profanado e os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões a sua posição social e suas relações com outros homens” (MARX; ENGELS, 1998, p. 43). As classes que se apresentavam anteriormente à maneira de estamentos não o fariam mais. Tem-se também que a defesa da igualdade, trazida pela burguesia, certamente tinha no essencial um conteúdo ligado à produção capitalista de mercadorias, tal qual destacam com bastante afinco tanto Pachukanis quanto a tradição pachukaniana; no entanto, a igualdade jurídica trazida com a burguesia não deixava de ser acompanhada pelos pequenos camponeses em um primeiro momento e, depois, do seu oposto.

Tem-se, assim, como potência, a igualdade econômica e social, que se colocava na boca do proletariado contra a burguesia, o modo de produção capitalista e a própria existência das classes.

O mesmo movimento que traz as condições de exploração do moderno proletariado tem consigo os pressupostos de sua libertação, bem como da supressão das classes sociais.

Engels, assim, identifica na igualdade jurídica a igualdade burguesa, ao passo que a igualdade econômica e social seria oposta à jurídica, tal qual o proletariado se coloca em uma relação antagônica diante da classe burguesa. O proletariado moderno nasce junto com a burguesia, com a abolição e supressão dos privilégios de classe. A burguesia, assim, coloca-se contra os privilégios de classe; o proletariado posiciona-se contra a existência das próprias classes sociais. Há correlações entre estes movimentos, que se constituem na oposição entre burguesia e proletariado. E, deste modo, o caráter contraditório da sociedade civil-burguesa se explicita: ao mesmo tempo em que o proletariado se opõe à burguesia com as próprias armas forjadas por esta, ele as transforma de modo mais ou menos substancial: a igualdade, que foi o brado de guerra da classe burguesa, volta-se contra ela.

Com isto, em um primeiro momento, tem-se um terreno do direito distinto, a busca pela complementação, sempre ilusória, da igualdade jurídica com a social. Depois, porém, tem-se a oposição ao próprio terreno do direito e à sociedade capitalista. E, se é verdade que o proletariado pega a burguesia pela palavra, ele o faz, segundo Engels, transitando do terreno do direito ao da revolução social. O modo pelo qual isto ocorre concretamente, porém, não é deixado claro por Engels.

Para nosso autor, o movimento destas categorias é um processo essencialmente histórico e marcado pelos distintos conflitos e lutas de classes; a exposição engelsiana, assim, ao mesmo tempo, também sobre este aspecto, explicita posições importantes, mas traz um grau de generalidade que pode levar a leituras marcadas por certa unilateralidade na compreensão do processo social.

Sua pesquisa é essencialmente histórica, mas a exposição de seu texto

muitas vezes não traz explicitamente tal movimento histórico em sua especificidade e em seu ser-propriadamente-assim.

Há certo processo de desenvolvimento na exposição engelsiana: a igualdade religiosa colocada no universalismo do cristianismo – e, de modo revolucionário no cristianismo primitivo (cf. ENGELS, 1969) – abre espaço para a igualdade burguesa que, por sua vez, remete à igualdade proletária. Passa-se, assim, do terreno da religião, ao do direito e, por fim, da revolução.

A complexidade deste processo é analisada, fragmentariamente, por Engels em diversos textos; porém, não podemos deixar de notar: caso tomemos somente a passagem acima como referência, e se o cuidado necessário não for tomado, há certo risco da exposição engelsiana dar a impressão que as categorias brotam umas das outras, como se daria em Hegel (cf. MARX, 2011). A exposição mais acessível e voltada à popularização da concepção materialista sobre determinados temas, como o direito, novamente, tem seu preço. Nota-se que o grau de generalização do autor é bastante grande. Porém, mesmo assim, é preciso que se aponte que, não há uma fórmula simplesmente aplicável a todas as realidades. Como se percebe na passagem, há remissão do autor ao contexto francês, que é tomado como modelo para a passagem, embora não se possa resumir todas as situações distintas a este contexto. Engels, portanto, destaca o papel da religião, do direito e da revolução de modo histórico. Porém, os meandros deste processo, por vezes, não ficam tão claros em sua exposição.

Aliás, é curioso que mesmo que a visão jurídica de mundo seja aquela a se tornar clássica da burguesia, não é tanto esta visão de mundo que é analisada de modo mais explícito, histórico e sistemático por nosso autor. Antes, é a visão de mundo teológica que em *As guerras camponesas na Alemanha*, bem como, em menor grau, no *Cristianismo primitivo*, é tratada em seu desenrolar efetivo em meio às lutas de classe de um país. Ou seja, a rigor, a análise engelsiana sobre a religião é mais completa que sua análise do direito, de modo que, também por isso, não se pode deixar de tratar da esfera jurídica no autor sem ter como referência o processo de passagem do feudalismo ao capitalismo.

Vê-se, portanto, que os meandros do tratamento engelsiano da igualdade, do direito e da circulação mercantil são bem mais complexos do que, por vezes, a tradição pachukaniana parece supor. A mesma coisa se dá, aliás, com a questão da moral³⁰. Esta última não é tomada como uma algo

³⁰ Diz Engels sobre a moral e seu papel ativo no capitalismo: “que espécie de moral nos pregam hoje? Temos, em primeiro lugar, a moral cristã-feudal, que nos legaram os velhos tempos da fé e que se divide, fundamentalmente, numa moral católica e numa moral protestante, com toda uma série de variações e subdivisões que vão desde a moral católica dos jesuítas e a moral ortodoxa dos protestantes, até uma moral de certo modo liberal e tolerante. E, ao lado dessas, temos a moderna moral burguesa e, ao lado da moral burguesa moderna, a moral proletária do futuro. Portanto, somente nos países mais cultos da Europa, nos defrontamos com três

inerentemente burguês, embora não seja, nunca, por si só resolutive, colocando-se como uma força ativa na tomada de consciência dos homens diante da forma pela qual a igualdade é real e efetiva no capitalismo³¹. Neste sentido também, as mediações da crítica engelsiana ao direito são muitas, como veremos mais à frente de nosso texto. Sobre o que tratamos aqui, porém, ainda é preciso apontar mais um ponto em que Engels se diferencia em relação à tradição de crítica marxista ao direito.

No que toca a tradição iniciada por Pachukanis, há também de se explicitar que Engels traz de modo bastante claro a necessidade de reivindicações proletárias na forma de leis, e por meio de reivindicações jurídicas. Não que os pachukanianos e o autor de *Teoria geral do direito e o marxismo* não o façam, e com as devidas ressalvas. Mas é preciso que se destaque que é notável a ênfase do autor do *Anti-Düring* na necessidade de se passar pelo jurídico terreno do direito para se chegar ao terreno da revolução (cf. SARTORI, 2018a; 2018b). Após dizer que seria impraticável e uma insensatez um socialismo jurídico, sendo o direito o terreno da burguesia, e não do proletariado, diz o autor:

Isso naturalmente não significa que os socialistas renunciaram a propor determinadas reivindicações jurídicas. É impossível que um partido socialista ativo não as tenha, como qualquer partido político em geral. As reivindicações resultantes dos interesses comuns de uma classe só podem ser realizadas quando essa classe conquista o poder político e suas reivindicações alcançam validade universal sob a forma de leis. Toda a classe em luta precisa, pois, formular suas reivindicações em um programa, sob a forma de reivindicações jurídicas. (ENGELS; KAUTSKY, 2012, p. 47)

Nota-se, deste modo, que Engels é extremamente crítico quanto ao terreno do direito. Mas ele admite que não há como simplesmente abandoná-lo. As reivindicações do proletariado como classe passam pelo direito e mesmo pelas leis. Tal classe não nasce pronta para a revolução; ela precisa passar pelo terreno do direito, tal qual a burguesia passou pelo terreno da religião.

Reivindicações que alcançam validade universal na forma de leis são necessárias, embora não sejam resolutivas. E, também aqui, resta certa dubiedade na exposição engelsiana: na citação acima há uma defesa do uso do direito. O autor marca sua posição dizendo que não há como simplesmente saltar das lutas políticas imediatas para o terreno da revolução; tal qual ocorreu com a burguesia com respeito ao terreno religioso, há formas

grupos de teorias morais, correspondentes ao passado, ao presente e ao futuro, pretendendo esses três grupos dominar, concorrente e simultaneamente. Qual delas é a verdadeira? Em sentido absoluto e definitivo, nenhuma; mas, evidentemente, a que contém mais garantias de permanência é a moral que, no presente, representa a destruição do presente, o futuro, ou seja, a moral proletária.” (ENGELS, 1990, p. 78)

³¹ Para uma análise das aporias do pensamento engelsiano sobre este ponto e sobre o modo pelo qual o tratamento do estado e da transição para o socialismo acabam prejudicados devido a esta posição, cf. Sartori (2016).

transicionais que se explicitam ao passo que uma classe ainda não se coloca sobre os próprios pés. Até este momento, sem problemas na compreensão de nosso autor. No entanto, há de se notar que a passagem, se vista isoladamente, e se não é situada no contexto da obra engelsiana, pode dar margem a uma posição simplesmente oportunista sobre o direito. Poder-se-ia, inclusive, pensar que a forma transicional que menciona Engels seria a elaboração de um outro terreno do direito, sendo que o próprio autor é explícito na crítica a esta posição. Ou seja, também neste ponto, há de se tomar muito cuidado com a exposição engelsiana: ela é enfática e marca posição de modo exemplar. Porém, suas posturas sempre precisam ser analisadas em conjunto, mesmo que não estejam presentes em uma só obra. A facilidade de compreensão de sua obra é aparente, pois.

Pelo que dissemos, em verdade, a compreensão do direito em Engels traz consigo a análise da religião e da passagem do feudalismo ao capitalismo. E isto não é pouco. Envolve, por exemplo, o papel proeminente da igualdade, seja em sua figura religiosa, jurídica ou econômico-social.

No que diz respeito a este último aspecto, a exposição engelsiana passa por diversos aspectos históricos e que só podem ser trazidos à tona ao se ter em conta a análise concreta das lutas de classe de uma época e país. Engels procura fazer isto. Porém, não tem como realizar tal empreitada; primeiramente, porque o grau de generalização de suas formulações é bastante grande e, depois, porque não estuda – e nem teria como estudar – com o devido cuidado todas as distintas formações sociais. E, também aqui, nota-se que as formulações do autor do *Anti-Düring* são cheias de mediações e mais complexas que a análise pachukaniana por vezes faz parecer. O tratamento das ambiguidades do terreno do direito também é bastante importante para o autor, tendo-se este assunto como central em sua compreensão, não só da esfera jurídica, mas das lutas do proletariado no final do século XIX, em que uma espécie de socialismo jurídico se opunha ao seu socialismo e ao de Marx.

Justiça, moral, concepção jurídica e terreno do direito

A crítica de Engels ao direito visa, portanto, à sociedade em que se tem a autovalorização do valor como *télos*. E, ao mesmo tempo em que o autor não deixa de considerar que as lutas cotidianas passam pela dimensão jurídica, é explícito no sentido de o direito não ser resolutivo. Sobre aqueles que buscam a crítica da sociedade capitalista sem a crítica ao valor, diz o autor do *Anti-Düring*:

Querer abolir a forma de produção capitalista mediante a instituição do “valor verdadeiro” significa, por conseguinte, querer abolir o catolicismo mediante a instituição do “verdadeiro” papa ou querer instituir uma sociedade em que os produtores finalmente dominariam seu produto mediante a execução consequente de uma

categoria econômica, que é a expressão mais abrangente da escravização do produtor por seu próprio produto. (ENGELS, 2015, p. 344)

Como vem sendo recorrente, a correlação entre a posição engelsiana e a crítica à igreja e à religião aparece aqui. E, deste modo, deve-se destacar: se a visão de mundo teológica teria tentado resolver as contradições que marcam a sociedade feudal buscando algo como o verdadeiro papa, aqueles que tomam os pressupostos da sociedade capitalista – explícitos no valor – como base, teriam buscado o verdadeiro valor. Pelo que vemos, a base da crítica engelsiana ao direito é a crítica à moderna sociedade civil-burguesa, aquela em que os produtos dominam os produtores, em que os homens são dominados pelas coisas³². Portanto, por mais que a visão de mundo clássica da burguesia seja a jurídica, isto só poderia se dar devido a determinada base econômica, que, em última instância, para que se use a famigerada expressão do autor, determinaria a existência dos indivíduos desta sociedade. A última instância engelsiana, assim, não deixa de trazer uma relação, inclusive positiva, com sua exposição: ela permite que Engels trate da autonomia e da especificidade de cada esfera, trazendo-as à tona uma análise sistemática várias esferas do ser social, como o direito. Ao mesmo tempo, é preciso dizer também que, após tratar da visão religiosa, da visão jurídica de mundo, de sua relação com a igualdade etc., o autor pode dizer que, em verdade, o movimento das categorias que trouxe à tona tem uma determinação, em última instância, econômica. De um lado, isto não deixa de ser essencial à compreensão da especificidade e do papel ativo de cada esfera do ser social. E isto é fundamental para uma análise cuidadosa da realidade efetiva da sociedade capitalista. Doutra lado, há certo risco, como mencionado acima, da conexão imanente das categorias entre si poder ser perdida de vista. Ela está na posição engelsiana; porém, não deixa de haver certo perigo, decorrente da exposição do próprio autor, em haver certa leitura unilateral de seus textos (cf. SARTORI, 2015b)

Há momentos do texto engelsiano, no entanto, em que ele justamente aponta para o perigo da perda da conexão entre os elementos distintos de um contexto. Ou seja, também se marca posição contra aquilo que seria desenvolvido a partir de uma leitura apressada de sua obra. Em nosso caso, ao tratar da noção de justiça, e de sua relação com a moral, é justamente este aspecto que aparece na linha de frente contra Proudhon, os proudhonianos e contra Düring, principalmente.

O nosso autor diz o mesmo sobre os juristas e os políticos de profissão, que, partindo de suas posições na divisão social do trabalho, pretendem que as esferas em que atuam sejam as determinantes, autonomizando-as de modo

³² Deve-se notar que este é um tema central ao primeiro capítulo de *O capital*, que tem centralidade na análise pachukaniana. Para uma análise dos limites desta abordagem, cf. Sartori (2019).

absoluto diante da esfera economia e as colocando como o demiurgo da realidade. Há, portanto, certa autonomização do direito e do estado, que é tratada pelo autor do *Anti-Düring*; mas estes não são absolutamente autônomos diante da base real da sociedade-civil-burguesa:

O estado, porém, uma vez tornado poder autônomo face à sociedade, produz logo uma ulterior ideologia. Nos políticos de profissão, nos teóricos do direito público e nos juristas do direito privado, nomeadamente, por maioria de razão, perde-se a conexão com os fatos econômicos. (ENGELS, 1982, p. 418)

Para Engels, a conformação da ideologia e da visão de mundo jurídicas passaria pelo estado. Não haveria como estabelecer uma ligação direta entre a circulação mercantil e o direito, tal qual ocorre em Pachukanis (2017). O modo pelo qual a ideologia parece ser autônoma diante da esfera econômica decorre, também, da autonomização do estado; a determinação do direito e da política diante do movimento econômico faz com que eles apareçam como marcados por uma autonomia absoluta; e isto nunca pode ser dar. Tanto as formações ideais dos políticos de profissão quanto dos teóricos do direito público e dos juristas do direito privado teriam uma conexão indissolúvel com os fatos econômicos. Engels, portanto, está mostrando que uma das características da ideologia jurídica e da ideologia política é que elas pretendem estar desconectadas da determinação econômica.

Deste modo, nosso autor adentra em um campo pouquíssimo tratado na crítica marxista ao direito, a análise da conformação da ideologia jurídica, inclusive, em suas expressões aparentemente mais críticas. Engels, portanto, elabora uma análise sobre os próprios teóricos do direito, bem como à concepção de direito natural e de justiça que estes desenvolvem contra o direito positivo.

E isto se dá justamente ao passo que Engels destaca que esta dependência mencionada se explicita na autonomização do estado diante da sociedade civil-burguesa. No caso, trata-se de um fenômeno típico da sociedade capitalista, embora possa se explicitar de modos diferentes, por exemplo, no estado absolutista e no bonapartismo de Bismarck (cf. SARTORI, 2017a). Principalmente nestes dois casos, mas também, na atividade diuturna dos juristas e dos políticos profissionais, o estado (bem como o direito) pareceriam ter uma autonomia que nunca poderia ter. Noutros lugares, nosso autor relacionará este aspecto à burocracia (cf. ENGELS, 2008). Aqui, porém, surge algo bastante importante para a análise engelsiana: a base real para que o direito (e a política, que não poderemos tratar aqui³³) possa atuar como uma

³³ Aqui, basta citarmos a polêmica de Engels sobre o poder político, que é visto como aquilo de determinante por Düring: “está claro qual é o papel histórico que o poder desempenha no desenvolvimento econômico. Em primeiro lugar, todo poder político está baseado originalmente numa função social, econômica e se intensifica à medida que, pela dissolução dos sistemas comunitários originais, os membros da sociedade são convertidos em produtores

espécie de fuga diante do reconhecimento dos nexos colocados pelos fatos econômicos. É sobre esta base – a oposição entre sociedade civil-burguesa e o estado autonomizado que aparece na moderna sociedade capitalista – que a visão de mundo jurídica se consolida como aquela a se tornar clássica da burguesia (cf. SARTORI, 2018b).

A partir desta autonomização do direito surgem alguns temas importantes à crítica engelsiana ao direito. Tem-se, por exemplo, os papéis da teoria jurídica e da justiça analisados, por exemplo.

Segundo Engels, principalmente ao se ter em conta a noção de justiça, bem como o papel do direito no campo econômico, autores como Düring teriam procurado uma crítica à distribuição de riquezas na sociedade capitalista, e não às relações de produção desta sociedade. E, com isto, ao contrário do que se dá em Pachukanis e na tradição pachukaniana, há por parte de nosso autor uma análise bastante interessante acerca de como o papel ativo do direito e da moral, colocados no direito natural e na justiça, aparecem, na distribuição³⁴, como uma espécie de outra face de Janus da relação entre a esfera de circulação de mercadorias e o terreno do direito. Diz Engels sobre o Düring:

Ele traslada toda a teoria da distribuição do campo econômico para o da moral e do direito, isto é, do campo dos fatos materiais estabelecidos para o das opiniões ou dos sentimentos mais ou menos oscilantes. Portanto, ele não precisa mais investigar nem provar, apenas declamar animadamente o que lhe vier à mente, e pode fazer a exigência de que a distribuição dos produtos do trabalho se oriente não por suas causas reais, mas por aquilo que parece moral e justo para ele, para o sr. Dühring. (ENGELS, 2015, pp. 185-6)

Operando como teórico do direito público e filósofo, Düring primeiramente perde a conexão do direito e da moral com os fatos econômicos. Concebe uma teoria de como as coisas deveriam se dar no campo da economia; depois, a partir de uma autonomização arbitrária, procura tomar como critério do campo econômico justamente o moral e o direito. Haveria, portanto, uma

privados, ou seja, tornam-se ainda mais estranhos aos administradores das funções sociais comuns. Em segundo lugar, depois que o poder político ganha autonomia em relação à sociedade, convertendo-se de servidor em senhor, ele pode atuar em duas direções. Ou ele atua no sentido e na direção do desenvolvimento econômico regular (nesse caso, não há conflito entre ambos e o desenvolvimento econômico é acelerado), ou ele atua na contramão desse desenvolvimento (nesse caso, com poucas exceções, ele sucumbe regularmente ao desenvolvimento econômico). Essas poucas exceções são casos isolados de conquista, nos quais os conquistadores mais rudimentares exterminaram ou desterraram a população de um país e devastaram ou deixaram deteriorar-se as forças produtivas com as quais não sabiam o que fazer. Foi o que fizeram os cristãos na Espanha moura com a maior parte das instalações de irrigação, nas quais estava baseada a agricultura e a jardinagem altamente desenvolvidas dos mouros. Toda conquista por um povo mais rudimentar obviamente perturba o desenvolvimento econômico e destrói numerosas forças produtivas.” (ENGELS, 2015, p. 211)

³⁴ Para o papel do direito na distribuição, e para uma crítica a Pachukanis sobre este aspecto, cf. Sartori (2020).

patente inversão.

Engels é duro sobre tal posicionamento: tratar-se-ia de meras opiniões e sentimentos oscilantes; no lugar da ciência, em que é preciso provar e investigar com cuidado, ter-se-ia neste defensor da visão de mundo jurídica uma animação moral decorrente do desconhecimento das causas reais do ser-propriadamente-assim da sociedade. Assim, de repente, o problema da sociedade capitalista seria que ela não obedece aos desejos e caprichos do teórico do direito e do filósofo, no caso, o sr. Düring. Com a ideologia que decorre da autonomização do estado – e passa pela burocracia (cf. ENGELS, 2008)³⁵ –, a moral e a justiça parecem ser o critério da realidade. Perde-se, assim, toda a conexão entre a esfera da distribuição dos produtos do trabalho com a forma pela qual se organiza a produção social. Trata-se de uma inversão que já fora denunciada por Marx e Engels nos ideólogos da ideologia alemã (2007), mas que aparece agora – no final do século XIX – de modo ainda mais pueril. Com isto, a partir da suposição do valor e do direito, tenta-se voltar contra as consequências da autovalorização do valor, que, por sua vez, são reconhecidas oficialmente no direito³⁶.

Uma posição que parte de tais premissas só poderia redundar em um profundo idealismo. A explicação deste último, porém, é essencial para o entendimento do direito; as teorias jurídicas, bem como as teorizações sobre a justiça e o direito natural usualmente são marcadas por tal idealismo.

No campo dos teóricos do direito público, portanto, tem-se certa contraposição àquilo que é reconhecido – em meio à naturalização da circulação mercantil – no direito privado. E, assim, uma contraparte da relação entre forma-mercadoria, a circulação mercantil e o direito é a tentativa de resolver os problemas sociais de modo moralizante e com um apelo à justiça. Para o autor do *Anti-Düring*, em verdade, a outra face dos juristas do direito civil são os teóricos do direito público; e, assim, há, inclusive, uma correlação entre direito natural e os sistemas jurídicos modernos:

Na medida em que os juristas classificam como direito natural aquilo que há mais ou menos de comum em todos esses sistemas jurídicos. Porém, o padrão pelo qual se mede o que é e o que não é direito natural é precisamente a expressão mais abstrata do próprio direito: a justiça. A partir de agora, portanto, o desenvolvimento do direito passa a ser, para os juristas e para aqueles que neles acreditam à letra, apenas o esforço no sentido de aproximar continuamente as situações humanas, na medida em que se expressarem juridicamente, do ideal da justiça, da justiça eterna. E esta justiça é sempre só a expressão ideologizada, celestializada, das relações econômicas existentes, ora segundo o seu lado conservador, ora segundo o seu lado revolucionário. A justiça dos gregos e dos romanos achava justa a escravatura; a justiça dos burgueses de 1789 exigiu a supressão do feudalismo por ele ser injusto. (ENGELS, 1982,

³⁵ Para uma análise da crítica de Engels à burocracia, cf. Sartori (2017a).

³⁶ Sobre esta forma de reconhecimento, cf. Lukács (2013).

p. 51)

Há de se notar que tal posição engelsiana só pode vir à tona porque a autonomização do estado é efetiva, mesmo que não seja absoluta. O tratamento do autor, portanto, tem por elo essencial a mediação do estado na conformação da ideologia jurídica. E isto, novamente, afasta o pensamento de Engels daquele de Pachukanis de modo bastante claro. Com isto, ao contrário do que ocorre com o jurista soviético, tem-se uma análise bastante multifacetada da noção de justiça e de direito natural (cf. SARTORI, 2017b). Ainda no que diz respeito à esfera em que o direito se coloca, há outro ponto importante: pelo que vemos, o direito, a moral, e a noção de justiça – em conjunto – aparecem sobretudo na crítica (superficial, sentimental e opinativa) da esfera da distribuição.

Não há, portanto, como analisar o direito em Engels sem tratar desta esfera. E, se levarmos a sério a contribuição de nosso autor, a crítica marxista ao direito precisa tratar do assunto também.

É verdade que, como indicou corretamente Pachukanis, há uma ligação íntima entre a circulação de mercadorias e a esfera jurídica; porém, igualmente necessário é apontar o papel que exerce o direito na esfera da distribuição das mercadorias. E isto se dá mesmo que a efetividade desta esfera do ser social se coloque como uma espécie de impotência diante dos fatos econômicos³⁷.

Para Engels, não há como negar que a contraposição entre o direito dos juristas do direito civil e o direito natural e a moral do direito público seja parte constitutiva do ser-propriadamente-assim da esfera jurídica. Isto apareceria, sobretudo, na noção de justiça (cf. SARTORI, 2017b). E, deste modo, seria muito unilateral não considerar tal aspecto em uma crítica ao direito. Também aqui, Pachukanis tem muitos méritos. Porém, ele destaca, essencialmente, a relação entre troca equivalente, forma mercantil e a justiça; e, novamente, os elos intermediários entre tais coisas são destacados pelo autor do *Anti-Düring* como essenciais, e de modo muito mais mediado do que se dá no autor da *Teoria geral do direito e o marxismo*. Tal análise engelsiana pode ser importante, não só para a compreensão mais geral do tema, mas para uma crítica àqueles que, como Düring, Prouhon e Menger, colocam-se como expoentes importantes do movimento socialista do século XIX. Tais autores estariam ganhando proeminência na medida em que se apegam a uma visão de mundo, em verdade, burguesa, aquela do terreno do direito³⁸. A relação entre a teorização, as classificações e a atividade dos juristas é vista de modo

³⁷ Interessante notar que, com Marx, Engels havia dito anteriormente sobre a moral: “a moral é a 'impuissance mise en action'” (MARX; ENGELS, 2003, p. 224), é a impotência posta em ato. Para a análise da questão, cf. Sartori (2017b).

³⁸ Em verdade, o apego ao terreno do direito é muito recorrente na esquerda, inclusive naquela autoproclamada marxista. Aqui, porém, não podemos tratar do assunto com cuidado, valendo destacar somente que, com isto, tal esquerda fica muito aquém da análise engelsiana do direito, da justiça e da moral.

bastante mais cuidadoso por Engels, portanto (cf. SARTORI, 2018a; 2018b). E, acreditamos, a crítica marxista ao direito precisa de tal cuidado ao tratar de assuntos que têm proeminência nos debates da esquerda, como aquele relacionado à justiça das transações e da distribuição.

A análise do autor alemão, portanto, vem a caracterizar a justiça como a expressão ideologizada e celestializada das relações econômicas, voltando, assim, a um tema central de sua crítica ao direito: a relação entre direito e religião, entre visão de mundo teológica e a jurídica. E, novamente neste ponto a pesquisa essencialmente histórica de nosso autor aparece com proeminência.

No que é possível se dizer do tema sobre o qual nos debruçamos agora: de certo modo, tal qual a religião oficial era criticada pela teologia, o direito positivo é criticado pelos teóricos do direito público. Estes últimos, a partir da autonomização do estado, pretendem imprimir à realidade determinada concepção de justiça e de moral. E, assim, não há como reduzir o direito público e as teorizações sobre a justiça e a moral ao direito privado e à esfera de circulação mercantil (como até certo ponto, parece fazer Pachukanis em algumas passagens); ao mesmo tempo, não é possível, de modo algum, dissociar o público e o privado – bem com a esfera da circulação de mercadorias da esfera da distribuição – no que diz respeito ao direito. Este último tem por base a autovalorização do valor, bem como o domínio das coisas sobre os homens, que são reconhecidos pelo direito uma espécie de base natural tanto na busca por justiça quanto na regulamentação da circulação.

O tratamento desta questão, tal qual a relação entre o terrestre e o celeste no caso da religião, é bastante importante a Engels. E deve-se notar o tom quase que religioso da noção proudhoniana de “justiça eterna”, que é criticada pelo nosso autor na passagem. O autor da *Miséria da teoria* procuraria retomar o lado revolucionário da noção de justiça, que teria sido bastante ativo na Revolução Francesa; tratar-se ia de trazer a justiça eterna à realidade. Os contrarrevolucionários e reacionários poderiam – por exemplo, a partir de certa concepção tomista – retomar o lado conservador do direito natural. Engels, porém, atém-se à análise do lado “revolucionário” da coisa: tanto Proudhon quanto os seus discípulos, bem como Düring, pressuporiam o assalariamento e, portanto, a relação-capital; no que o nosso autor é irônico sobre a afirmação de Düring sobre a igualdade quantitativa e qualitativa: “salários iguais e preços iguais produzem a ‘igualdade quantitativa de consumo, embora não produzam a igualdade qualitativa’, e, desse modo, é concretizado economicamente o ‘princípio universal da justiça’” (ENGELS, 2015, p. 334). Tratar-se-ia, assim, de um “sistema construído sobre um ‘princípio universal da justiça’ – ou seja, isento de todas as considerações relativas a fatos materiais econômicos” (ENGELS, 2015, p. 323). Tal qual na religião seria preciso se tomar o reino de Deus como critério da terra, no direito, a justiça e o direito natural apareceriam como o crivo da realidade das relações econômicas. E isto

só seria possível devido à conformação bastante específica das ideologias dos juristas e dos políticos profissionais, duramente atacados pelo nosso autor.

Ainda sobre os juristas, deve-se apontar a contraposição entre a letra e a realidade efetiva; a inversão aqui seria patente, de modo que aos juristas e aos teóricos do direito pareceria que aquilo a se fazer é a aproximação progressiva da realidade econômica da letra jurídica. O jurídico terreno do direito, assim, parece ser o critério da realidade econômica ao passo que expressa de modo mais ou menos mediado, em última instância, esta. Tem-se, assim, a expressão ideologizada e celestializada, de que fala o autor. E, também neste ponto, é preciso trazer à tona o fato de que a análise engelsiana está colocada em um grau de minúcias muito maior que aquela de Pachukanis. Ela, inclusive, abre espaço para toda uma crítica marxista à ideologia jurídica, que, em grande parte, ainda está a ser feita.

Para nossa análise, porém, é importante destacar que, para o autor do *Anti-Düring*, tal procedimento idealista presente nos juristas, bem como nos políticos profissionais e nos teóricos do direito, não é algo como um câncer a ser extirpado do direito. Ele faz parte do seu próprio método. Ao tratar de Düring, tal qual anteriormente em *A ideologia alemã* (2007), o nosso autor ataca a inversão ideológica trazida, bem como o método adotado por aquele que critica em sua principal obra:

Ora, quando algum ideólogo dessa linha formula a moral e o direito a partir do conceito ou dos assim chamados elementos mais simples “da sociedade”, em vez de fazê-lo a partir das relações sociais reais das pessoas que o rodeiam, que material ele tem à disposição para realizar essa formulação? Claramente, são dois tipos de material: em primeiro lugar, o resíduo escasso do conteúdo real que possivelmente ainda está presente nas abstrações colocadas como base e, em segundo lugar, o conteúdo que nosso ideólogo reintroduz a partir de sua própria consciência. E o que ele encontra em sua consciência? Sobretudo, noções morais e jurídicas como expressão – positiva ou negativa, afirmativa ou polêmica – correspondente, em maior ou menor grau, às relações sociais e políticas nas quais ele vive; além disso, talvez encontre concepções extraídas da bibliografia pertinente; por fim, possivelmente ache ainda algumas excentricidades pessoais. Nosso ideólogo pode virar e mexer como quiser: a realidade histórica que ele jogou porta afora volta a entrar pela janela e, acreditando esboçar uma teoria moral e jurídica para todos os mundos e todas as épocas, ele de fato confecciona um retrato desfigurado das correntes conservadoras ou revolucionárias do seu tempo – desfigurado por ter sido desarraigado do seu chão real e posto de cabeça para baixo como num espelho côncavo. (ENGELS, 2015, p. 127)

Na passagem, Engels critica Düring que, tal qual a economia política antes dele, parte de uma espécie de robinsonada; nela, tem-se uma imagem abstrata da sociedade civil-burguesa, que passa a ser vista como “a sociedade”. Na economia política, porém, tratava-se “da antecipação da ‘sociedade burguesa’, que se preparou desde o século XVI e que, no século XVIII, deu largos passos para sua maturidade” (MARX, 2011, p. 54). No autor criticado

por Engels tem-se esta sociedade já consolidada. Ou seja, se Smith e Ricardo foram grandes autores que trouxeram ilusões decorrentes de suas épocas, o mesmo não se dá mais com Düring, cujo comportamento é de um ideólogo³⁹, de alguém que acredita que pode ignorar a realidade histórica na medida mesma em que somente a coloca de cabeça para baixo, trazendo uma imagem invertida e deformada da realidade, como em um espelho côncavo. O “método ideológico” (ENGELS, 2015, p 127), assim, traria à tona tal inversão. Tal aspecto é bastante proeminente na crítica de Engels – e de Marx também (cf. SARTORI, 2018c) – à ideologia jurídica. Trata-se de uma teoria que é desenvolvida, não mais diante das ilusões da burguesia, mas do caráter anacrônico do domínio burguês. Não se tem mais gigantes como Smith, Ricardo, Kant e Hegel, mas anões como Menger e Düring na dianteira da teoria e da ideologia burguesas.

E isto se dá mesmo que o tom destes dois autores seja autodeclarado socialista.

O método de que parte a teoria moral e jurídica, assim, é extremamente idealista, correspondendo àquilo que o autor alemão criticou, tratando como ideológico⁴⁰: “trata-se aqui apenas de outra formulação do velho e apreciado método ideológico, em outras partes também chamado apriorístico, de identificar as propriedades de um objeto não a partir do próprio objeto, mas de derivá-las argumentativamente do conceito do objeto”. No que complementa Engels: “primeiro, formula-se, a partir do objeto, o conceito do objeto; em seguida, inverte-se tudo e mede-se o objeto por seu retrato, pelo conceito. Dali por diante, não é o conceito que deve se orientar pelo objeto, mas o objeto pelo conceito” (ENGELS, 2015, p. 127). A concepção de justiça e de moral de Düring pretendem, portanto, em primeiro lugar, uma fuga diante da realidade efetiva do campo econômico; com isto, apega-se ao elemento jurídico e moral e volta-se as costas às relações de produção e às forças produtivas da sociedade capitalista. Ao fazê-lo, eterniza-se os pressupostos desta sociedade, tratando-a como “a sociedade”. Com isto, os problemas da economia capitalista deixam de estar ligados aos fatos econômicos e passam a estar relacionados à regulamentação destes no interesse da moral e da justiça.

Se a economia política tentava uma resolução das questões sociais no campo das relações econômicas, os “socialistas” que Engels critica, dentre outras coisas, por se apegarem à visão jurídica de mundo, fogem da compreensão dessa. Isto se dá tanto com Düring quanto com Proudhon: “toda a doutrina de Proudhon assenta neste salto de salvação que vai da realidade

³⁹ Tal uso da noção de ideologia (e de seus derivados) não é o único em Engels (cf. SARTORI, 2015b).

⁴⁰ Aqui não podemos tratar da categoria ideologia em Engels. Porém, há de se ressaltar que, não obstante certa oscilação no conceito, ele não corresponde somente a uma espécie de falsa consciência (cf. SARTORI, 2015b).

econômica para a frase jurídica”. No que continua Engels de modo bastante irônico: “o valente Proudhon, sempre que deixa escapar a conexão econômica — e isto acontece nele com todas as questões sérias — refugia-se no campo do direito e apela para a justiça eterna” (ENGELS, 1982, p. 12). O método ideológico, segundo nosso autor, faz parte do próprio campo do direito e está bastante presente naqueles que pretendem voltar este campo contra a economia a partir da moral e da justiça (cf. SARTORI, 2017a; 2017b). E, neste sentido, tem-se em Engels uma crítica bastante dura àqueles que pretendem ter no direito e na noção de justiça um ponto de apoio essencial contra as consequências do domínio burguês.

Deste modo, podemos dizer que Engels trata da prática dos juristas e dos teóricos do direito de modo mais cuidadoso que Pachukanis, que, embora destaque tal aspecto em alguns momentos, não o faz com o mesmo grau e com a mesma ênfase que o autor do *Anti-Düring*.

No que é preciso que se diga: este método especulativo presente na teorização sobre a justiça e o direito natural, mesmo em suas diferenças específicas, é comum à religião, à filosofia da ideologia alemã dos neo-hegelianos e aos juristas. A combinação entre o resíduo escasso do que resta da representação invertida da realidade com a consciência do ideólogo faz com que a justiça e o direito natural pareçam poder atuar como uma espécie de demiurgo do real. E, a inversão realizada, assim, é gritante. Diz Engels sobre o autor da *Miséria da Teoria*: “Proudhon coloca à sociedade de hoje a exigência de se remodelar não segundo as leis do seu próprio desenvolvimento econômico, mas segundo as prescrições da justiça.” (ENGELS, 1982, p. 49) A crítica à figuração da ideologia como uma espécie de inversão especulativa entre o conceito e a realidade, assim, ganha bastante espaço na posição de Engels sobre aqueles que se dizem socialistas e se apegam à visão de mundo jurídica. Embora esta não seja a única acepção de ideologia presente em Engels (cf. SARTORI, 2015b), ela é importante e seu entendimento passa pelo modo pelo qual o direito opera na esfera da distribuição.

Isto se dá na medida em que a moral e a justiça são o apoio dos juristas e dos teóricos do direito. A aparência grandiosa dos clamores por justiça, portanto, não é algo externo e contingente ao campo jurídico. Ela faz parte do seu ser-propriadamente-assim. Tal inversão ideológica, característica da sociedade capitalista, passa pelo terreno do direito e traz um tom de sapiência àquilo que, em verdade, é uma grande ignorância quanto ao real funcionamento da sociedade civil-burguesa.

A teoria jurídica traz a imagem invertida da teoria dos economistas burgueses vulgares.

Engels, novamente, é bastante duro: “Proudhon encobre a sua ignorância econômica e impotência julgando todas as relações econômicas não segundo as leis econômicas, mas sim consoante elas estejam ou não de acordo

com a sua representação dessa justiça eterna.” (ENGELS, 1982, p. 49) Na sociedade capitalista do final do XIX, um modo bastante importante pelo qual o método ideológico se coloca é aquele de uma crítica ao *status quo* a partir da concepção jurídica de mundo, de uma teoria jurídica e moral sobre a justiça. E nos parece que o estudo desta crítica ainda seja bastante atual para aqueles que pretendem elaborar uma crítica marxista ao direito⁴¹.

E é preciso que se diga: tem-se com esta teorização sobre a justiça, até certo ponto, e somente até certo ponto, um posicionamento “crítico” sobre a distribuição da riqueza na sociedade capitalista. No entanto, esta crítica pressupõe o essencial desta sociedade. E, também aqui, a relação entre esta crítica jurídica da esfera da distribuição e o modo pelo qual o direito se relaciona com a circulação de mercadorias é muito mais desenvolvido em Engels que em Pachukanis⁴². O processo pelo qual as correntes revolucionárias do direito natural criticam, com uma posição burguesa, a sociedade feudal é trazido à tona por Engels; depois, o autor mostra como que os socialistas utópicos também apelam a isto, em grande parte, ao modo dos iluministas; e, por fim, mostra-se que os socialistas como Düring, Menger e Proudhon não se apoiam no realismo – ou mesmo no cinismo (cf. MARX, 1980) – da economia política, nem a ingenuidade dos socialistas utópicos (cf. ENGELS, 1962). Tem-se uma posição já reativa à possibilidade de uma revolução social aos moldes da Comuna de Paris. E, assim, com a pretensão de superar tanto os economistas quanto os socialistas anteriores, fica-se em uma versão tacanha do método ideológico, que vem a ter por central a concepção jurídica de mundo.

Em grande parte, este seria o ponto de partida da teoria jurídica e da conceituação sobre a justiça. E, assim, acreditamos que a análise engelsiana tem muito a oferecer neste campo, o qual, reiteramos, ainda precisa ser visitado com mais cuidado pela crítica marxista do direito.

Há, portanto, diferentes figuras da visão de mundo jurídica. E, também aqui, mesmo que a exposição engelsiana seja bastante sistemática em diversos momentos, sua pesquisa é essencialmente histórica; talvez seja exagero apontar no autor uma contradição entre uma pesquisa essencialmente histórica e uma exposição sistemática; mas há certa tensão entre as duas. No que diz respeito ao nosso tema, isto se explicita ao passo que o apelo à justiça é visto como uma fuga diante da realidade do fato econômico; porém, o modo pelo qual se dá esta fuga varia do iluminismo revolucionário burguês à vulgaridade de socialistas como Düring, Menger, os proudhonianos e, em

⁴¹ Tal aspecto está relacionado com um modo mais manipulatório de lidar com a filosofia (cf. SARTORI, 2018c).

⁴² No campo pachukaniano, há um interessante desenvolvimento da questão (cf. KASHIURA, 2009). Mesmo que acreditemos que o ponto de partida do autor possa deixar algumas questões importantes de lado, há de se destacar o desenvolvimento inteligente e sofisticado da análise de Celso Kashiura sobre campos do direito público, do direito do consumidor, bem como de aspectos importantes da teoria da justiça de John Rawls.

menor grau, o próprio Proudhon. A visão jurídica de mundo, na forma do direito natural, poderia se colocar de modo conservador, como no mundo antigo, ou de modo revolucionário, como na Revolução Francesa, como dissemos. Ao se ter este último aspecto em vista, deve-se apontar que a herança burguesa, segundo Engels, passa pelas ilusões do iluminismo e pela razão. E, do mesmo modo como anteriormente, nosso autor traz apontamentos e marca posições de modo firme, mas uma análise imanente do próprio desenvolvimento histórico pelo qual isto se deu não aparece senão de modo esparso.

Diz o autor que “os filósofos franceses do século XVIII, os precursores da revolução, apelaram para a razão como juíza única de tudo o que existia. O que se pretendia era organizar um estado racional, uma sociedade racional, e tudo o que contradizia a razão eterna deveria ser eliminado sem dó nem piedade” (ENGELS, 2015, p. 289). Deste modo, o apelo à razão – e à justiça – andaram juntos na ascensão da burguesia. Trata-se do momento heroico desta classe social. No que complementa Engels: “vimos igualmente que essa razão eterna, na realidade, nada mais era que o entendimento idealizado do cidadão médio que, justamente, naquela época, estava evoluindo à condição de burguês” (ENGELS, 2015, p. 289). Pelo que vimos, pode-se dizer que a razão eterna foi acompanhada da justiça. Esta, em Proudhon, aparece posteriormente na figura da justiça eterna. Porém, ainda diz nosso autor algo bastante importante sobre o desenrolar histórico da sociedade e do estado racionais:

O estado racional ruiu completamente. O contrato social rousseauiano concretizou-se no período do Terror, diante do qual a burguesia, desenganada de sua própria capacitação para a política, buscou refúgio primeiro na corrupção do Diretório e, por fim, sob a égide do despotismo napoleônico. A paz perpétua prometida havia se revertido numa interminável guerra de conquista. A sociedade racional não se saiu melhor. O antagonismo entre rico e pobre, em vez de dissolver-se no bem-estar universal, aguçou-se com a eliminação da função intermediadora dos privilégios corporativos e afins e da função mitigadora das instituições de caridade da Igreja; o crescimento da indústria sobre bases capitalistas elevou a pobreza e a miséria das massas trabalhadoras ao nível de condição de vida da sociedade. (ENGELS, 2015, p. 289)

A realização dos ideais burgueses não poderia se dar em outra sociedade que a burguesa. E, portanto, a sociedade, o estado e a justiça racionais são efetivos contraditoriamente justamente na miséria das massas trabalhadoras. A função mitigadora da igreja – e não podemos deixar de ressaltar novamente a relação entre igreja e direito burguês de um lado, e entre a concepção teológica e a jurídica doutro – e da caridade se realizam no estado, nas *working houses* e no cárcere modernos⁴³. E, assim, segundo Engels, a defesa consequente da razão e da justiça, mesmo que ainda se colocasse no terreno do

⁴³ Sobre o assunto, cf. Medrado (2018).

direito, não poderia mais estar com aqueles com uma posição puramente burguesa.

A partir dos socialistas utópicos principalmente, o proletariado tenta criar um terreno do direito diferente daquele da burguesia. O anticlericalismo do Iluminismo, assim, não estaria mais em seu melhor terreno com a classe burguesa, mas com os socialistas, que, nesta configuração presa a uma noção idealizada de razão, ao estado e ao terreno do direito, aparece com certa ingenuidade e com certo apelo ao gênio individual; tudo isto, sem que se explicitasse com clareza os antagonismos classistas que marcam a moderna sociedade civil-burguesa. Diz-se no *Anti-Düring*:

A exemplo dos iluministas, eles não queriam libertar uma determinada classe, mas a humanidade inteira. Como aqueles, pretendiam introduzir o império da razão e a justiça eterna; mas o império deles era completamente diferente do império dos iluministas. O mundo burguês organizado segundo os princípios desses iluministas também é irracional e injusto e, por conseguinte, vai parar no caldeirão das coisas condenáveis, da mesma forma que o feudalismo e todas as condições sociais anteriores. A verdadeira razão e justiça ainda não chegaram para governar o mundo unicamente pelo fato de não terem sido corretamente identificadas. O que faltava era o gênio individual que agora entrou em cena e reconheceu a verdade; o fato de ele ter entrado em cena logo agora e não constituem acontecimentos inevitáveis, necessariamente decorrentes do desenvolvimento histórico, mas puro acaso. Esse gênio poderia muito bem ter nascido anos antes e, nesse caso, teria poupado à humanidade quinhentos anos de erros, lutas e sofrimentos. (ENGELS, 2015, pp. 47-8)

Não é indiferente a que figura desta visão de mundo um teórico se apegue. O iluminismo aparece como inviável à burguesia depois de determinado momento, de modo que ele, bem como a visão jurídica de mundo amparada no direito natural revolucionário aparecem nos socialistas utópicos. Por meio de uma concepção idealizada de estado ou de sociedade racionais, a justiça parece poder ser realizada. Porém, devemos destacar que, se os iluministas franceses e os socialistas utópicos são bastante respeitados por Engels, o mesmo não se dá com os proudhonianos, com Düring e com Menger. Eles buscariam uma visão de mundo essencialmente burguesa ao passo que o caráter reacionário da burguesia já estaria claro. Ou seja, os socialistas do final do século XIX, que se opunham à concepção materialista que Engels desenvolveu com Marx não se comparariam com os gigantes do passado burguês; trariam todos os seus defeitos sem possuir nenhuma das qualidades.

Acreditamos que isto é essencial para que se compreenda a análise engelsiana daqueles críticos que se colocam no terreno do direito. Tem-se também um ponto de partida interessante para a análise da ideologia jurídica e da visão jurídica de mundo que se coloca depois do século XIX.

O caráter enciclopédico dos iluministas, e o ímpeto revolucionário dos socialistas utópicos dão lugar à ignorância e ao charlatanismo. No que diz

respeito ao nosso tema, nosso autor diz sobre Düring, por exemplo, que: “devemos constatar, assim, que o sr. Dühring *desconhece completamente* o único código burguês moderno baseado nas conquistas sociais da Grande Revolução Francesa e que as traduziu para a linguagem jurídica” (ENGELS, 2015, p. 140). A vulgaridade do autor criticado no *Anti-Düring* seria tamanha que ele se apoiaria na concepção jurídica de mundo e na ideia de justiça ao passo que, como filisteu provinciano, conheceria somente o direito alemão. E, assim, em todos os aspectos, tal retomada do direito natural e da justiça faria destes autores anões perto dos gigantes do passado. Se os iluministas procuravam fazer ciência, para alguém como Düring, “liberdade na ciência significa, então, escrever sobre tudo aquilo de que nada se aprendeu e alegar que esse é o único método rigorosamente científico”. No que complementa Engels: “o sr. Dühring é um dos tipos mais característicos dessa atrevida pseudociência que, na Alemanha atual, em toda parte, se apressa a ocupar o primeiro plano e cujo som trovejante de tambor de lata se sobressai a todos os demais” (ENGELS, 2015, p. 31). E, deste modo, percebemos que a crítica engelsiana ao direito é incompreensível, não só sem uma abordagem histórica; tem-se a necessidade da compreensão do processo histórico em que a visão de mundo jurídica passa de revolucionária à apologética.

E, também sobre isto, o tratamento engelsiano é bastante mais cheio de meandros que o pachukaniano. Ele certamente não é completo, ou mesmo suficiente sob diversos aspectos. Por vezes, marca-se posição de maneira bastante firme, remetendo ao processo histórico concreto. Mas este mesmo não é exposto em suas minúcias e em seu desenrolar concretos, reais e efetivos.

E, assim, se é verdade que o modo de exposição não se confunde com o de pesquisa, igualmente correto é dizer que, em Engels, há certa tensão entre trazer a necessidade de realizar um tratamento histórico e uma exposição sistemática, em que a relação imanente entre as categorias nem sempre fica clara. Aquilo que dissemos sobre a relação entre direito e religião certamente joga um papel bastante grande aqui também. Porém, se Engels realiza um tratamento histórico-imanente em sua análise das *Guerras camponesas na Alemanha*, isto se dá sem que tenha feito algo semelhante sobre os pontos que destacamos acima. Nossos posicionamentos sobre a ligação entre razão, iluminismo e justiça, bem como sobre as diferentes figuras desta tematização estão no autor. Porém, isto se dá de modo esporádico, e sem uma análise histórica cuidadosa do modo pelo qual – real e efetivamente – tais categorias se colocam como uma potência ativa em situações concretas.

Tal abordagem histórica está presente na forma de posicionamentos sobre diversos assuntos, certamente relacionados, mas tratados, até certo ponto, separadamente, por temas, e de modo sistemático. A superação do anticlericalismo e do deísmo dos iluministas pela visão de mundo materialista é tratada por Engels no início do *Anti-Düring*, bem como o modo pelo qual o

materialismo e as ciências são uma força revolucionária na passagem do feudalismo para o capitalismo; tem-se uma análise do materialismo na crítica à sociedade civil-burguesa nascente, remetendo-se ao papel da ciência na superação de uma visão teológica. Porém, a conexão imanente destas questões com as relações econômicas, com a religião, com o direito e com a crise da sociedade capitalista é apenas indicada pelo autor. E, assim, tem-se um aspecto duplice: tais indicações podem ser preciosas em uma análise histórica do processo de desenvolvimento social; porém, corre-se o risco de, como aconteceu não poucas vezes, tais posicionamentos sejam tomados de modo dogmático.

Tais aspectos são indissolúveis na obra engelsiana, cuja exposição, como mencionamos, traz as virtudes e as vicissitudes do melhor e do pior do marxismo do século XX. Para o que diz respeito ao nosso tema, há de se notar a dificuldade da apreensão da crítica de Engels ao direito.

Uma leitura do *Socialismo jurídico* e dos capítulos do *Anti-Düring* sobre o direito, de imediato, passa a impressão segundo a qual a relação entre circulação de mercadorias, emergência da burguesia e a esfera jurídica é “o” ponto de partida marxista. Isto foi desenvolvido com muita profundidade e competência por Pachukanis e pela tradição pachukaniana. Aqui, pretendemos ter demonstrado que, ao tomarmos Engels como referência, a crítica ao direito precisa passar com cuidado por diversos temas que não são aprofundados pelo autor da *Teoria geral do direito e o marxismo*. E, assim, de certo modo, Engels se coloca de modo muito mais multifacetado e interessante que Pachukanis, mesmo que a dificuldade na compreensão de sua real posição não seja pequena e mesmo que a obra engelsiana não seja destituída de ambiguidades, que aparecem, sobretudo, em certa tensão entre seu tratamento histórico e seu modo de exposição, que tende a ser muito mais sistemático que o de Marx.

Apontamentos finais

Engels não é qualquer autor. Ao mesmo tempo em que é impossível que não fique na sombra de Marx, ele tem uma estatura própria, que faz com que desenvolva temáticas importantes para a compreensão da moderna sociedade capitalista. É o que se dá com seu tratamento do direito.

O enfoque histórico no desenvolvimento do direito, da igualdade e da justiça faz com que a contribuição engelsiana traga a especificidade da esfera jurídica, e que esta seja analisada ao se ter em conta sua relação com a religião, com a circulação de mercadorias e com a esfera da distribuição. O tratamento de cada um destes momentos do desenvolvimento do direito, por sua vez, remeteria, em última instância, às relações materiais de produção. Vimos que um dos grandes méritos do autor é explicitar tais correlações e determinações recíprocas, o que faz de sua crítica ao direito algo, ao mesmo tempo,

multifacetado, e integrado à crítica ao valor e à sociedade capitalista. O trabalho do autor, neste sentido específico, é grandioso. Decididamente foge de simplismos e de unilateralidades.

A leitura atenta da obra engelsiana – que procuramos abordar aqui no que diz respeito ao direito – deixa clara a existência de um grande fôlego em suas análises, mesmo que elas, por vezes, sejam explicitadas ao marcar posição contra autores de sua época, os quais, hoje, são ilustres desconhecidos. Düring, Menger e os proudhonianos, de certo modo, só são lembrados devido aos estudos do contexto das obras de Marx e de Engels. Devemos destacar, assim: a exposição engelsiana é rica e traz a correlação de todos os aspectos que mencionamos neste pequeno texto. Porém, não podemos deixar de notar certa tensão entre a pesquisa essencialmente histórica do autor e sua exposição sistemática dos temas abordados, com o direito, a justiça e a visão de mundo jurídica.

Isto faz com que, muitas vezes, mesmo autores cuidadosos e cuja contribuição é essencial, como Pachukanis, tenham feito uma leitura parcial da obra engelsiana. Se o autor soviético aponta com razão a centralidade da relação entre a esfera de circulação de mercadorias e o direito, a análise do autor do *Anti-Düring* é mais complexa neste ponto. Ela se dá tratando do papel ativo da esfera jurídica na passagem, não só do feudalismo ao capitalismo, mas ao trazer à tona a correlação entre a produção camponesa e o direito, bem com a luta do proletariado e a necessidade de se superar o terreno do direito na crítica ao capitalismo. Ou seja, o papel ativo do direito é visto pelo autor com muito mais mediações, se comparado a Pachukanis. E isto se dá porque sua pesquisa, essencialmente, configura-se por uma análise histórica em que a autonomia relativa das esferas do ser social – como o direito, a ideologia e a religião, para que fiquemos no que tratamos – joga um importante papel.

Em um primeiro momento, no que toca o direito, isto se daria na medida em que a superação do privilégio de classe é uma demanda tanto da burguesia quanto do pequeno campesinato, que é analisado por Engels nas *Guerras camponesas na Alemanha*. Depois, porém, com a burguesia se colocando sobre os próprios pés, a igualdade jurídica – que teve um papel essencial na subsunção formal ao capital e que exerce também uma função importante no capital já consolidado com a subsunção real – coloca-se efetivamente como igualdade burguesa. Por fim, nosso autor procura demonstrar como que as lutas do moderno proletariado passam pelo terreno do direito, mas, tal qual a burguesia o fez quanto ao terreno da religião, precisam remeter a um terreno mais próprio para suas lutas sociais, o terreno da revolução. Desta maneira, há em Engels uma análise do modo pelo qual o campo jurídico é tipicamente burguês, mas é necessário que a luta do proletariado passe por ele.

Ao passo que se trata de várias formas pelas quais a esfera jurídica se

configura historicamente, tem-se certamente este campo como aquele propício ao domínio burguês, como mencionamos. Porém, destaca-se como que é possível, até certo ponto, que o proletariado pegue a burguesia pela palavra, a partir da igualdade, central ao direito. Mas, aí tem-se uma diferença essencial para nosso autor: no proletariado, o clamor por igualdade é colocado em oposição à igualdade jurídica na figura da igualdade econômica e social. A análise engelsiana, também neste ponto, é muito mais complexa que a de Pachukanis. E, deste modo, ainda hoje, pode ser importante aos críticos do direito a leitura atenta da obra de Engels, sendo inaceitável, neste aspecto, tomar a crítica pachukaniana como a última palavra na compreensão de algo básico para qualquer marxista, as obras de Marx e de Engels.

No caso de Engels, não há como deixar de se destacar como sua análise do direito é permeada por aspectos importantes da sociedade capitalista, como o fato de que o proletariado e os seus representantes precisariam superar a visão de mundo jurídica, mas não necessariamente o fazem.

Isto acontece, também, porque, com a perda do potencial revolucionário da burguesia, a visão de mundo jurídica permeia aqueles que se contrapõem à distribuição da riqueza na sociedade capitalista. É o que se dá com Menger, Düring, com os proudhonianos e com o próprio Proudhon no final do século XIX. E a análise engelsiana da relação entre direito, razão, justiça e a prática dos juristas e dos políticos profissionais é exemplar no que toca a importância da ideologia jurídica na moderna sociedade civil-burguesa. Com tal ideologia vai-se da crítica iluminista da sociedade feudal à visão mais ou menos vulgar (no caso aqui analisado com um socialismo vulgar⁴⁴) das possibilidades da sociedade capitalista. Tem-se uma espécie de crítica que parte da ideologia burguesa, assume os pressupostos da sociedade burguesa e se opõem somente aos sintomas do modo de produção capitalista. Isto se dá com um método ideológico, que, a partir da autonomização do estado, traz uma verdadeira fuga diante da compreensão das reais razões de determinada configuração social, colocadas em última instância, nos fatos econômicos. E, também aqui, a visão engelsiana é muito mais ampla que a pachukaniana e a dos pachukanianas. Tendo como pano de fundo a relação entre direito e religião, bem como a emergência da sociedade capitalista, a análise de nosso autor se coloca em termos históricos mesmo que sua exposição, por vezes, possa ser demasiadamente sistemática.

E, sobre este aspecto, mesmo que se coloque contra isso de modo explícito e decidido, o risco da autonomização dos diferentes temas tratados por Engels está na própria análise do autor.

Mesmo que não se possa culpar Engels pelas adversidades de certo

⁴⁴ Devemos destacar que esta expressão é mais recorrente em Marx que em Engels. O autor de *O capital*, por exemplo, critica Proudhon e aqueles que acreditam poder resolver as vicissitudes da sociedade capitalista atacando os juros ou a distribuição da riqueza.

marxismo do século XX, há de se admitir que sua pesquisa e sua exposição são indissociáveis. Ou seja, o tratamento engelsiano do direito é histórico, mas a análise histórica concreta de como a igualdade religiosa é superada na jurídica, que, por sua vez, é suprimida pela econômico-social, não está presente no autor. Ele anuncia aspectos fundamentais, traz posições certas, mas elas, por vezes, correm o risco de aparecer como se fossem desenvolvidas ao modo hegeliano, e não a partir da análise imanente da realidade efetiva.

Para o que nos interessa aqui, destacamos: a crítica engelsiana ao direito é seminal e traz posições muito importantes para o desenvolvimento de uma crítica marxista ao direito – que, acreditamos, deve ir além da obra de Pachukanis; porém, Engels muitas vezes anuncia ligações e conexões que ele não explica rigorosamente com uma análise concreta e cuidadosa da história.

Ele se posiciona fortemente, marcando posição contra expoentes e personagens importantes de sua época. Em uma peculiar divisão do trabalho com Marx, Engels foi um autor de envergadura gigantesca, mas se mostrou principalmente em polêmicas com outros autores, o que traz certo caráter, ao mesmo tempo, fragmentário e sistemático em sua obra, por mais que isto possa parecer uma contradição em termos; a realidade, muitas vezes, é tratada a partir de temas essenciais ao momento, como o direito no final do século XIX. Porém, posteriormente, o autor precisa trazer a abrangência real das questões remetendo à famigerada determinação em última instância. E, assim, diante de tal peculiaridade do pensamento do autor do *Anti-Düring* restam duas alternativas: a primeira delas, infelizmente tornada clássica, é tomar as afirmações engelsianas separadamente, e como dogmas; a segunda, e mais proveitosa, é enxergar nos escritos de nosso autor algo cuja leitura é muito mais difícil que à primeira vista. Com isto, Engels pode ser visto como aquele que realiza uma tarefa difícil – que é importante a todo marxista -, e que consiste em falar, até certo ponto, em nome de Marx, e com base no autor de *O capital*, mas o fazer sempre ao trazer os nexos e as categorias em suas conexões imanentes na própria realidade. A exposição do autor talvez tenha o atrapalhado sob diversos aspectos; nós, marxistas, se tivermos consciência disto, ainda precisamos achar uma correlação adequada entre exposição e pesquisa hoje. Porém, como não temos o repertório e a capacidade de Engels, e muito menos de Marx, uma coisa é certa: hoje, tanto no que diz respeito à exposição quanto à pesquisa, o trabalho de investigação marxista da realidade precisa ser coletivo.

Referências bibliográficas

ALVES, Antônio José Lopes. *Marx e a analítica de O capital*. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2013.

CHASIN, J. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo:

Boitempo, 2009.

COTRIM, Livia. A arma da crítica: política e emancipação humana na *Nova Gazeta Renana*. In: MARX, Karl. *Nova Gazeta Renana*. Trad. Livia Cotrim. São Paulo: EDUC, 2010.

ENGELS, Friedrich. *Do socialismo utópico ao socialismo científico; Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. Trad. José Severo de C. Pereira. São Paulo: Fulgor, 1962.

_____. *O cristianismo primitivo*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1969.

_____. *As guerras camponesas na Alemanha*. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977.

_____. *Dialética da natureza*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1979a.

_____. *Esboço de uma crítica à economia política*. Trad. Maria Filomena Vieras. In: Revista Temas de Ciências Humanas. São Paulo: Livr. Ed. Ciências Humanas, 5, 1979b.

_____. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. Tradução por José Barata-Moura. In: *Obras escolhidas*. Moscovo, 1982a.

_____. *A questão da habitação*. Trad. João Pedro Gomes. Lisboa: Edições progresso Lisboa-Moscovo, 1982b (disponível em: <<http://www.marxists.org>>).

_____. *A questão da habitação*. São Paulo: Editora Acadêmica, 1988.

_____. *Anti-Dühring*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. *Origem da família, da propriedade privada e do estado*. Tradução por Ruth M. Klaus. São Paulo: Centauro, 2002.

_____. *A revolução antes da revolução*. Trad. Eduardo L. Nogueira. São Paulo: Expressão popular, 2008.

_____. *Anti-Düring*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015.

_____; KAUTSKY, Karl. *O socialismo jurídico*. Trad. Márcio Naves e Livia Cotrim. São Paulo: Boitempo, 2012.

GOLDMAN, Wendy. *Mulher, estado e revolução*. Trad. Natália Alfonso. São Paulo: Boitempo, 2014.

GRESPLAN, Jorge. *Marx e a crítica ao modo de representação capitalista*. São Paulo: Boitempo, 2019.

KASHIURA JR., Celso Naoto. *Crítica da igualdade jurídica*. São Paulo: Quartier Latin, 2009.

_____. *Sujeito de direito e capitalismo*. São Paulo: Expressão Popular, 2014.

LUKÁCS, György. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. Trad. Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *Para uma ontologia do ser social* v. II. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. *Teorias da mais-valia*. Trad. Reginaldo Sant'Anna. São Paulo: Civilização brasileira, 1980.

- _____. *O capital* l. III t. I. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1986a.
- _____. *O capital* l. III t. II. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1986b.
- _____. *O capital* l. I t. I. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1996a.
- _____. *O capital* l. I t. II. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1996b.
- _____. *Capítulo VI inédito*. Trad. Klaus Von Puchen. São Paulo: Centauro, 2004.
- _____. *Nova Gazeta Renana*. Trad. Lívia Cotrim. São Paulo: Educ, 2010.
- _____.; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 1998.
- _____. *A ideologia alemã*. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007
- _____. *Sagrada família*. Trad. Marcelo Backers. São Paulo: Boitempo, 2003.
- MASCARO, Alysson Leandro Barbate. *Filosofia do direito*. São Paulo: Atlas, 2012.
- _____. *Estado e forma política*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MEDRADO, Nayara. *Crime, sujeito e revolução: a questão penal em Marx*. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Direito, UFMG, Belo Horizonte, 2018.
- MUSETTI, Felipe. Marx e Engels sobre a particularidade do caso russo. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, n. 20, 2015 (disponível em: <<http://www.verinotio.org>>).
- NAVES, Márcio Bilharinho. *Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis*. Boitempo: São Paulo, 2000.
- _____. *A questão do direito em Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2014.
- PACHUKANIS, E. P. *Teoria geral do direito e o marxismo*. Trad. Paula Vaz de Almeida. São Paulo: Boitempo, 2017.
- PAÇO CUNHA, Elcemir. Considerações sobre a determinação da forma jurídica a partir da mercadoria. *Crítica do Direito*, São Paulo, Mackenzie, n. 64, 2014.
- _____. Do fetiche da mercadoria ao “fetiche do direito” e de volta. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, n. 19, 2015 (disponível em: <<http://www.verinotio.org>>).
- REICHELDT, Helmut. *Sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Marx*. Trad. Nélio Schneider. Campinas: Unicamp, 2013.
- RUBIN, Isaac Illich. *Teoria marxista do valor*. Trad. José Bonifácio de S. Amaral Filho. São Paulo: Polis, 1987.
- SARTORI, Vitor B. De Hegel a Marx: da inflexão ontológica à antítese direta. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 130, 2014.
- _____. *Teoria geral do direito e o marxismo* como crítica marxista ao

direito. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, n. 19, 2015a (disponível em: <<http://www.verinotio.org>>).

_____. Apontamentos sobre dialética e história em Friedrich Engels. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, n. 20. 2015b (disponível em: <<http://www.verinotio.org>>).

_____. Friedrich Engels e a moral frente ao fenecimento do estado. *Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, UFRJ, v. 7, n. 3, 2016.

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

_____. Marx e Engels como críticos da justiça. *Prima Facie*, João Pessoa, UFPB, v. 16, n. 32, 2017b.

_____. Engels como crítico do direito e da igualdade jurídica: a luta por direitos e sua ambiguidade. *Revista de Direitos e Garantias Fundamentais*, Vitória, Ufes, v. 18, série 2, 2018a.

_____. Engels e a igualdade jurídica: notas acerca da questão da secularização da visão de mundo teológica no direito. *Revista Projeto História*, São Paulo, PUC-SP, n. 68, 2018b.

_____. De Hegel a Marx: três momentos da crítica marxiana ao direito. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 24, n. 1, 2018c (disponível em <<http://www.verinotio.org>>).

_____. Acerca da categoria de “pessoa” e de sua relação com o processo de reificação em *O capital* de Karl Marx: um debate com Pachukanis. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, USP, v. 1, n. 34, 2019a.

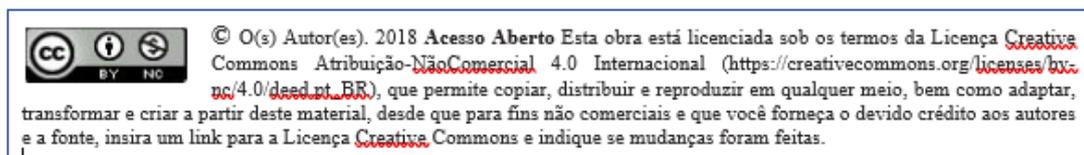
_____. O Livro II de *O capital* e o direito: um debate com Pachukanis. *Libertas*. Juiz de Fora, UFJF, 2020, no prelo.

Como citar:

SARTORI, Vitor B. A crítica marxista do direito diante de Friedrich Engels: a tensão entre exposição e pesquisa em sua análise da esfera jurídica. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 26, n. 2, pp. 16-60, jul./dez. 2020.

Data do envio: 27 maio 2020

Data do aceite: 13 out. 2020



O hegelianismo do jovem Engels (1839-42)

Felipe Cotrim¹

Resumo: O artigo tem por objetivo reconstituir o percurso da evolução filosófica de Friedrich Engels entre os anos de 1839 a 1842 com a finalidade de apreender e explicitar sua adesão à filosofia hegeliana. Consideramos que uma compreensão adequada do hegelianismo de Engels entre os anos de 1839-1842 é fundamental para o esclarecimento sobre o método por ele empregado tanto na investigação quanto na exposição de sua pesquisa sobre as classes trabalhadoras inglesas entre os anos de 1842 a 1844.

Palavras-chave: Friedrich Engels; Filosofia clássica alemã; F. W. J. Schelling; G. W. F. Hegel; História econômica; Teoria e historiografia do pensamento econômico.

Young Engels' Hegelianism (1839-42)

Abstract: The purpose of the essay is to reconstruct Friedrich Engels' course of philosophical evolution from 1839 to 1842 in order to grasp and make explicit his adherence to Hegelian philosophy. We consider that an adequate understanding of Engels' Hegelianism between the years 1839-1842 is essential to clarifying the method he employed in the investigation and in the exposition of his research on the English working classes between 1842 to 1844.

Keywords: Economic History, Friedrich Engels, F. W. J. Schelling, German Classical Philosophy, G. W. F. Hegel, Theory and Historiography of Economic Thought.

¹ Mestre pela Universidade de São Paulo (USP). Bolsista Capes (2018-2020). *E-mail:* f.cotrim.89@gmail.com.

Introdução

O “Esboço de uma crítica da economia política”², publicado na revista *Deutsch-Französische Jahrbücher*, foi um dos primeiros textos sobre economia política escrito e publicado por Engels. Tratou-se de uma obra pioneira do ponto de vista de sua abordagem metodológica da economia política em razão de sua combinação da dialética hegeliana com o materialismo feuerbachiano, chamando a atenção de Karl Marx (1818-83) para o estudo dessa teoria social. Posteriormente, Marx veio a fazer referências tanto nos seus manuscritos – *Cadernos de Paris* e *Manuscritos econômico-filosóficos*³ – quanto em suas obras de maturidade – *Contribuição à crítica da economia política* e o Livro 1 de *O capital*⁴.

Neste artigo, visamos a resgatar as primeiras leituras de Engels dos textos do filósofo alemão G. W. F. Hegel (1770-1831). Por meio desse exercício, buscaremos reconstituir o percurso da evolução filosófica de Engels entre os anos de 1839 a 1842, sua apreensão, compreensão e seu uso da filosofia hegeliana, a fim de melhor compreender a metodologia por ele empregada no Esboço de 1844. Para tanto, utilizaremos os ensaios de crítica literária e filosófica e da correspondência de Engels entre os anos de 1839 a 1842, selecionando as passagens nas quais ele fez referências e comentários à filosofia hegeliana.

Organizaremos esse acervo documental em duas partes. A primeira parte corresponderá aos textos e à correspondência engelsiana do período de Bremen (1839-41). Entre os textos desse período a serem examinados se encontram: “Sinais retrógrados do tempo”; “Réquiem para a gazeta da aristocracia alemã”; “Ernst Moritz Arndt”; e “Polêmica moderna”⁵. Entre a correspondência, examinaremos as cartas enviadas aos irmãos Wilhelm e Friedrich Graeber (1820-95; 1822-95) – ex-colegas de Engels do ginásio de Elberfeld – entre os anos de 1839 a 1841. A segunda parte corresponderá aos textos engelsianos do período de Berlim (1841-2), sendo examinados os seguintes textos: “Schelling sobre Hegel”; *Schelling e a revelação. Crítica a mais recente tentativa da reação contra a filosofia livre*; e *Schelling, o filósofo em Cristo, ou a transfiguração da sabedoria do mundo em sabedoria divina*.

² “Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie” (Paris, n. 1-2, fev.). [Edição brasileira: *Temas de Ciências Humanas*, v. 5, pp. 1–29, 1979; in *Engels* (São Paulo: Ática, 1981. p. 53–81. Col. Grandes Cientistas Sociais, v. 17).]

³ *Pariser Manuskripte* (Paris, 1844); *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* (Paris, 1844).

⁴ *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (Berlim, 1859); *Das Kapital: 1. Band* (Hamburgo, 1867).

⁵ “Retrograde Zeichen der Zeit” (*Telegraph für Deutschland*, Hamburgo, n. 26-28, fev. 1840); “Requiem für die deutsche Adelzeitung” (*Telegraph für Deutschland*, Hamburgo, n. 59, abr. 1840); “Ernst Moritz Arndt” (*Telegraph für Deutschland*, Hamburgo, n. 3, jan. 1841); “Moderne Polemik” (*Mitternachtzeitung für gebildete Leser*, Brunswick, n. 83-87, 21-22, 25-26, 28 maio 1840).

*Para cristãos fiéis que desconhecem a linguagem filosófica*⁶ – posteriormente editados e reunidos sob o título de *Anti-Schelling*.

Todas as fontes mencionadas acima e que examinaremos em nosso artigo se encontram disponíveis nas coleções *Marx-Engels-Werke* (MEW) e *Marx & Engels Collected Works* (MECW).

1.

Nesta primeira seção do artigo, examinaremos as primeiras imersões de Engels na filosofia hegeliana durante seu período em Bremen (1838-41).

Diferentemente do jovem Marx, em textos como a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843, Kreuznach), o jovem Engels não produziu um estudo sistemático por meio do qual possamos examinar suas considerações sobre a filosofia de Hegel. Desta forma, a fim de estudarmos o hegelianismo do jovem Engels tivemos de recolher uma série de passagens dispersas em artigos, ensaios e cartas. Através dessa coletânea de passagens dispersas identificamos: (1) as primeiras menções de Engels à leitura e ao estudo da filosofia hegeliana; (2) o percurso de Engels em direção à filosofia hegeliana a partir da teologia de D. F. Strauss; (3) a compreensão de Engels da concepção hegeliana da teologia e da história; e, por fim, (4) a tese engelsiana de juventude da necessidade da fusão da práxis política de Börne com a filosofia de Hegel.

A seguir, apresentaremos breve exposição dos temas listados acima.

1.1.

A primeira menção de Engels sobre a filosofia hegeliana por nós identificada foi em carta a Wilhelm Graeber, de 24 de maio a 15 de junho de 1839 (MECW 2, pp. 451-2; MEW 41, pp. 397-8). Nessa carta, Engels apresentou uma síntese crítica do panfleto *Os hegelistas. Fragmentos de documentos e provas para a denúncia da denominada verdade eterna*⁷, de Heinrich Leo (1799-1878), historiador e jornalista conservador alemão (MECW 2, p. 631). Nesse panfleto, Leo, oponente da filosofia de Hegel, antagonizou os Jovens Hegelianos, a quem se referia por meio do termo depreciativo *Hegelings* (MECW 2, 600, nota 49). Mais do que a primeira menção à filosofia hegeliana, tomamos conhecimento, também, da primeira defesa dela pelo jovem Engels. A iniciação de Engels na leitura e estudo das

⁶ “Schelling über Hegel” (Telegraph für Deutschland, Hamburgo, n. 207-208, dez. 1841); Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie (Leipzig, mar. 1842); Schelling, der Philosoph in Christo, oder die Verklärung der Weltweisheit zur Gottesweisheit. Für gläubische Christen, denen der philosophische Sprachgebrauch unbekannt ist (Berlim, maio 1842).

⁷ Die Hegeligen. Actenstücke und Belege zu der s. g. Denunciation der ewigen Wahrheit (1838, Halle).

obras hegelianas ocorreu no contexto da dissolução da filosofia hegeliana como filosofia “oficial” do reino da Prússia, sendo Leo um de seus principais e mais inflamados adversários. Ao final da carta a Wilhelm Graeber mencionada acima, Engels observou a relação entre a emergente oposição à filosofia hegeliana e ao reacionarismo político, que caminhavam como que de mãos dadas no cenário filosófico e político alemão nas décadas de 1830-1840 (MECW 2, p. 452; MEW 41, p. 398).

* * *

Na parte seguinte, trataremos, a partir de excertos da correspondência de Engels, de sua progressiva leitura, estudo e adesão à filosofia hegeliana.

1.2.

Ao longo do período no qual Engels morou em Bremen, podemos observar por meio de sua correspondência seus primeiros passos na leitura, imersão e gradual adesão ao sistema filosófico hegeliano.

Em carta de 29 de outubro de 1839 a Friedrich Graeber, Engels declarou haver aderido à doutrina hegeliana: “Estou com a doutrina Hegeliana” (MECW 2, p. 477; MEW 41, p. 426)⁸.

Em passagem de carta a Wilhelm Graeber, de 13 a 20 de novembro de 1839, Engels expressou ser favorável ao racionalismo declarando se encontrar “a ponto de se tornar um hegeliano”, e complementou: “Se eu vou me tornar um ainda não sei, é claro, mas Strauss acendeu as luzes em Hegel para mim, o que torna a coisa bastante plausível para mim”. Ademais, Engels mencionou, pela primeira vez em carta, ter lido a *Filosofia da história*⁹, de Hegel, e que este livro estava como que “escrito como do meu próprio coração” (MECW 2, p. 486; MEW 41, p. 435).

Aproximadamente duas semanas depois, em outra carta a Friedrich Graeber, de 9 de dezembro de 1839 a 5 de fevereiro de 1840, Engels declarou que havia adentrado no caminho em direção ao hegelianismo, absorvendo os aspectos mais importantes de seu sistema, e que havia aderido à concepção hegeliana de Deus. E mais adiante, nessa mesma carta, Engels escreveu: “Estou estudando o *Geschichtsphilosophie* de Hegel, um gigantesco trabalho; o leio com atenção todas as noites e seus pensamentos extraordinários me envolvem profundamente”, citando, como exemplos, o princípio hegeliano de que “humanidade e divindade são em essência idênticas” e “o pensamento de que a história mundial é o desenvolvimento do conceito de liberdade”. Nessa mesma carta, Engels também caracterizou o sistema hegeliano como sendo um “edifício ciclópico” (MECW 2, pp. 489-91; MEW 41, p. 438-40).

Ainda sobre a imersão do jovem Engels nas obras hegelianas, o

⁸ Essa e as demais traduções da MEW e da MECW para o português foram feitas pelo autor.

⁹ Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (1837, Berlim).

marxólogo Norman Levine (2006, cap. 2) acredita que Engels também tenha lido tanto a *Enciclopédia*¹⁰ – em razão de ter feito menção a ela no ensaio “Ernst Moritz Arndt” (MECW 2, p. 142; MEW 41, p. 124), de janeiro de 1841 – quanto a obra *Filosofia do direito*¹¹. Sobre essa última, Levine (2006, cap. 2, nota 97) diz que, conforme documentado pelas edições MEGA-2 (IV/32, p. 316), Engels possuía tanto em 1841 quanto nos últimos anos de vida uma edição do *Filosofia do direito* em sua biblioteca pessoal.

* * *

A partir dos fragmentos acima é possível observar o quanto Engels ficou profundamente impactado com o poder e a capacidade da teoria hegeliana em justificar a filosofia, a história e a teologia. A seguir, examinaremos a compreensão engelsiana da filosofia da história de Hegel.

1.3.

No ensaio “Sinais retrógrados do tempo”¹², publicado em fevereiro de 1840, Engels, sustentado na filosofia da história de Hegel, apresenta considerações próprias sobre a concepção hegeliana da história. Desde já crítico e antagônico ao pensamento conservador e reacionário alemão, o jovem Engels expõe as implicações políticas das concepções da história que negam o caráter transitório e, portanto, histórico das sociedades.

Iniciando sua argumentação sobre as verdades absolutas, Engels escreveu que elas não resistem às mudanças impostas pelo tempo ao longo da história, por mais que existam conservadores que lutem em prol da estagnação e contra o progresso (MECW 2, p. 47; MEW 41, p. 27).

Desdobrando a concepção de história apresentada por Karl Gutzkow (1811-78) – escritor e editor da revista *Telegraph für Deutschland* – em *Para a filosofia da história*¹³, onde ele havia descrito o movimento histórico como uma espiral, o jovem Engels elabora uma ilustração da história similar a uma elipse, que se expande gradualmente a cada novo ciclo e que internaliza – ou acomoda – as contradições em camadas cada vez mais amplas e complexas e, portanto, mais contraditórias.

Mas prefiro uma espiral desenhada à mão livre, cujas voltas não são executadas com muita precisão. A história começa seu curso lentamente a partir de um ponto invisível, fazendo languidamente suas voltas ao seu redor, mas seus círculos tornam-se cada vez maiores, o voo torna-se cada vez mais rápido e animado, até que finalmente a história dispara como um cometa flamejante de estrela em estrela, muitas vezes contornando seus antigos caminhos,

¹⁰ Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817, Heidelberg).

¹¹ Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (1820, Berlim).

¹² “Retrograde Zeichen der Zeit” (*Telegraph für Deutschland*, Hamburgo, n. 26-28).

¹³ Zur Philosophie der Geschichte (1836, Hamburg).

muitas vezes cruzando-os, e a cada volta se aproxima do infinito. – Quem pode prever qual será o fim? E nos pontos onde a história parece retomar um caminho antigo novamente, pessoas míopes que não veem mais longe do que seus narizes se levantam e gritam alegremente que é exatamente como eles pensavam! E aí estamos nós: não há nada de novo sob o Sol! Então nossos heróis da estagnação chinesa, nossos mandarins do retrocesso são jubilosos e fingem ter cortado três séculos dos anais do mundo como uma excursão inquisitiva a regiões proibidas, como um sonho delirante – e não conseguem ver que a história só se precipita pelo caminho mais direto para uma nova resplandecente constelação de ideias, que com sua magnitude semelhante à do Sol logo cegará seus olhos débeis. (MECW 2, p. 48; MEW 41, pp. 27-8)

A partir da passagem acima podemos identificar a tradução do jovem Engels da concepção hegeliana da história: um processo em aberto onde nenhum sujeito pode prever seu final e permeado de contradições que a impulsionam a avançar, inevitavelmente, para a supressão [*Aufhebung*] delas, a despeito do esforço conservador e reacionário dos “mandarins do retrocesso” [*Rückschrittsmandarine*], que, segundo escreveu Engels, fracassam em compreender que a história marcha necessariamente para frente em direção a “uma nova constelação de ideias”. Mais adiante, Engels concluiu essa passagem identificando o tempo presente de sua época como sendo um ponto de inflexão da história, onde ocorria o conflito – e sua futura e inevitável supressão – entre o pensamento reacionário feudal-absolutista e o revolucionário liberal-ilustrado (MECW 2, p. 48; MEW 41, p. 28).

1.4.

Nessa parte trataremos da tese de maior originalidade do pensamento engelsiano durante seu período em Bremen: a fusão da práxis política de Börne com a filosofia de Hegel. Tratava-se, então, de uma tese ousada, pois antagonizava com o entendimento predominante no Jovem Alemanha¹⁴, que considerava o cosmopolitismo de Börne antagônico e incompatível com o sistema filosófico de Hegel, considerado, então, por muitos intérpretes como sendo um germanista (MECW 2, pp. 140-1; MEW 41, pp. 121-3). Entretanto, para o jovem Engels a fusão entre Börne e Hegel não somente era viável como consistia na tarefa histórica de sua geração. Sendo fundamental para o progresso da consciência política alemã, a combinação entre a práxis política [*politischen Praxis*] de Börne e a filosofia de Hegel enriqueceria tanto a prática quanto a teoria do movimento republicano e democrático alemão, indispensável para a organização política capaz de impulsionar e realizar a formação do estado nacional germânico – projeto político no qual Engels

¹⁴ Ciclo de artistas e intelectuais liberais alemães no qual Engels integrou durante o período em que morou em Bremen (1838-1841).

esteve engajado durante a década de 1840¹⁵.

* * *

O escritor alemão Ludwig Börne (1786-1837), ao lado de Hegel, esteve entre os pensadores de maior influência no pensamento estético e político do jovem Engels. A proposta de redação e a estrutura literária de ensaios engelsianos de juventude, tal como as “Cartas de Wuppertal”¹⁶, foram inspiradas na série *Cartas de Paris*¹⁷, de Börne. Encontramos ao longo da leitura e exame dos artigos e ensaios, além da correspondência do jovem Engels, passagens onde ele demonstrou sua admiração tanto pela obra literária quanto pela prática e teoria política de Börne (MECW 2, p. 43; 448; MEW 41, p. 24; 395). De acordo com o marxólogo russo David Riazánov (1927, cap. 2), Börne foi o primeiro jornalista político da Alemanha, e influenciou profundamente a evolução do pensamento político alemão de seu tempo e das gerações posteriores. Democrata radical, Börne antagonizou com o estado autocrático prussiano em favor da liberdade política. Segundo o marxólogo russo L. F. Ilitchev (1986, p. 19), Engels encontrou em Börne “um homem de prática política” e se entusiasmou “pelo apelo” dele “à luta contra o feudalismo e o absolutismo, o obscurantismo e o servilismo fátuo”.

A tese engelsiana de juventude sobre a fusão de Börne e Hegel foi apresentada no ensaio “Ernst Moritz Arndt” (MECW 2, p. 142; MEW 41, pp. 123-4), publicado em janeiro de 1841, no qual Engels argumentou que em ambos – sendo, cada um à sua maneira – trabalharam no desenvolvimento do espírito moderno alemão, e que sua relação de complementaridade não fora reconhecida até a morte de ambos. Mais à frente, Engels iniciou crítica ao que considera como sendo um falso antagonismo entre o cosmopolitismo de Börne e o germanismo, estabelecendo-o acima do conflito entre essas duas tendências. Engels também exaltou o caráter não especulativo dos escritos de Börne e de seu comprometimento com o democratismo e a expansão da liberdade. Ao final, Engels valorizou Börne por ter sido o primeiro a demonstrar concretamente a relação histórica entre a Alemanha e a França, muito antes dos hegelianos que então se encontravam, escreveu Engels, ocupados em decifrar a *Enzyklopädie* – isto é, a *Enciclopédia das ciências filosóficas*¹⁸, de Hegel.

A seguir – ainda no ensaio “Ernst Moritz Arndt” – Engels iniciou o exame sobre Hegel, particularmente o vínculo de seu sistema filosófico com o estado prussiano. Segundo Engels, Hegel foi o homem do pensamento e

¹⁵ Ao final do ensaio “Ernst Moritz Arndt”, Engels advogou a favor de um estado alemão unitário e democrático (*Telegraph für Deutschland*, Hamburgo, n. 4, jan. 1841, in MECW 2, p. 146; MEW 41, p. 127).

¹⁶ “Briefe aus dem Wuppertal” (*Telegraph für Deutschland*, Hamburgo, n. 49-52, 57, 59, mar.-abr. 1839).

¹⁷ Briefe aus Paris (1833, Paris).

¹⁸ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817, Heidelberg).

formulador do sistema completo da nação. Por essa razão, o estado prussiano se apropriou e instrumentalizou o sistema filosófico hegeliano – particularmente, sua filosofia do direito. Entretanto, após a morte de Hegel, sua “filosofia do estado” passou por uma renovação crítica que se voltou contra o prussianismo (MECW 2, p. 143; MEW 41, p. 124).

Apesar de o sistema filosófico hegeliano ter sido adotado como uma espécie de doutrina oficial pelo estado prussiano, Engels nega o caráter immanentemente conservador dessa filosofia. A apropriação do sistema filosófico hegeliano pelo estado prussiano, segundo Engels, impulsionou uma crítica de caráter potencialmente revolucionário, crítica que partia dos pressupostos da própria filosofia hegeliana – isto é, como se o feitiço se voltasse contra o próprio feiticeiro. Essa crítica encontrou sua melhor formulação entre os Jovens Hegelianos, reanimando a dimensão revolucionária da filosofia de Hegel. Entre os autores que arquitetaram tal crítica, Engels menciona D. F. Strauss, no campo da teologia, e os filósofos hegelianos radicais Eduard Gans (c. 1798-1839)¹⁹ e Arnold Ruge (1802-80), no campo da teoria política (MECW 2, p. 143; 626; 635; MEW 41, pp. 124-5).

Nesses comentários de Engels, observa-se sua adesão à tese de que haveria no núcleo da filosofia de Hegel dois caminhos opostos de interpretação: um baseado no sistema e o outro na dialética. O primeiro caminho teria dimensões conservadoras, o que justificaria a apropriação da filosofia hegeliana como doutrina oficial do estado prussiano. Já o segundo caminho – ao qual Engels se subscreveu – teria uma dimensão revolucionária, identificada na dialética, capaz de fornecer os fundamentos teóricos para a crítica do estado prussiano como, também, dos demais resquícios da ordem feudal-absolutista (LUKÁCS, 2009b, pp. 124-5).

No artigo “Réquiem para a gazeta da aristocracia alemã”,²⁰ publicado em abril de 1840, Engels escreveu que Hegel foi “servil na frente, como provou Heine, e revolucionário por trás, como provou Schubarth” (MECW 2, p. 66; MEW 41, p. 62)²¹ – tese que voltaria a defender décadas mais tarde no ensaio

¹⁹ Gans foi amigo e colega de Hegel na Universidade de Berlim. Após a morte de Hegel em 1831, Gans organizou um grupo formado por professores e estudantes batizado de “amigos do eterno”, que assumiu a tarefa de editar e publicar ao longo dos anos 1830 as obras completas de Hegel. Conforme informado no índice de literatura citada e mencionada das coleções MECW e MEW, foi por meio dessas edições organizadas por Gans que Marx e Engels estudaram a filosofia de Hegel (LEVINE, 2006, cap. 2; MECW 2, p. 626).

²⁰ “Requiem für die deutsche Adelzeitung” (*Telegraph für Deutschland*, Hamburgo, n. 59), in MECW 2, p. 66; MEW 41, p. 62.

²¹ Sobre a afirmação a respeito do escritor alemão Heinrich Heine (1797-1856), Engels, provavelmente, fez referência ao ensaio *História da religião e filosofia na Alemanha* [*Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*], escrito por Heine entre 1833 e 1834 durante seu exílio em Paris. Nesse ensaio, Heine formulou pela primeira vez, segundo György Lukács (2009, pp. 124-5), a tese de que haveria na filosofia hegeliana uma dimensão de caráter revolucionário – a dialética – e outra de caráter conservador – o sistema. Essa tese foi dominante entre os Jovens Hegelianos. Por sua vez, Marx, em sua tese de doutorado,

“Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã” (1886, Stuttgart)²².

Engels encerrou o ensaio “Ernst Moritz Arndt” afirmando que a tarefa de sua geração seria a de completar a fusão entre Hegel e Börne – isto é, completar a fusão entre o pensamento e a ação (MECW 2, p. 144; MEW 41, p. 125).

* * *

Por volta do mesmo período dos textos examinados acima, Engels buscou aplicar o método dialético hegeliano, como também a terminologia hegeliana, em seus ensaios de crítica literária e sobre a história da literatura alemã, por exemplo, na série de ensaios intitulados “Polêmica moderna”²³, publicados em 21, 22, 25, 26 e 28 de maio de 1840. Logo, “Polêmica moderna” consiste em importante fonte de investigação da apreensão e compreensão do jovem Engels da dialética e da metodologia hegeliana.

Em síntese, o período de Engels em Bremen foi o período de aproximação e das primeiras leituras da obra de Hegel. Contudo, não se tratou de leituras e estudos sistemáticos, mas do uso e da aplicação dessa obra com a finalidades de examinar e compreender a Alemanha de seu tempo, como, também, de recurso metodológico para seus ensaios sobre literatura. Ademais, o hegelianismo do jovem Engels em Bremen era complementado com as contribuições de filósofos e teólogos hegelianos contemporâneos, por exemplo: Strauss, Gans e Ruge.

* * *

Na próxima seção, examinaremos a etapa seguinte do hegelianismo do jovem Engels, que teve lugar durante o período no qual morou em Berlim (1841-2).

Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro (1841), conforme examinou Lukács, questiona a divisão feita pelos Jovens Hegelianos radicais entre um Hegel revolucionário e outro conservador. Para Marx, a acomodação de Hegel e de sua filosofia ao poder prussiano “tem sua raiz mais profunda numa insuficiência [...] do seu próprio princípio”; isto é, deve-se buscar a compreensão e a justificativa para a acomodação política de Hegel no núcleo de sua filosofia, e não formular uma divisão arbitrária e seletiva dela. Sobre a afirmação a respeito do professor e escritor conservador alemão Karl Ernst Schubarth (1796-1861), Engels, provavelmente, fez referência ao livro *Sobre a incompatibilidade da ciência política hegeliana com o princípio da vida e do desenvolvimento absoluto do estado prussiano* [*Ueber die Unvereinbarkeit der Hegel'schen Staatslehre mit demobersten Lebens- und Entwicklungsprinzip des Preussischen Staats*] (1839, Breslau) (MECW 2, p. 66, nota c, pp. 657; 626).

²² Em “Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã”, Engels defendeu a tese de que o elemento conservador da filosofia hegeliana se encontrava no sistema. Por sua vez, o elemento revolucionário se encontrava na dialética, ou “a álgebra da revolução” (ENGELS, 1982, cap. I; MEW 21, pp. 265-73; LUKÁCS, 2009, p. 44).

²³ “Moderne Polemik” (*Mitternachtzeitung für gebildete Leser*, Brunswick, n. 83-87), in MECW 2, pp. 81-93; MEW 41, pp. 45-58.

2.

Entre os textos mais marcantes de Engels em Berlim se encontram aqueles referentes aos debates sobre a nova política imposta à Universidade de Berlim pelo rei Frederico Guilherme IV, após o estabelecimento de F. W. J. Schelling como professor da cátedra de filosofia.

Durante o período em que residiu em Berlim, Engels frequentou uma série de conferências proferidas na Universidade de Berlim e integrou os efervescentes debates que ocorriam então. Seu envolvimento nesses debates impulsionaram uma nova fase da sua evolução filosófica e política.

As conferências ministradas na Universidade de Berlim haviam se tornado um campo de disputa filosófica e política, fazendo com que o ambiente universitário fosse efervescente e estimulante para o autodidata Engels. Entre as mais importantes dessas conferências foram aquelas ministradas por Schelling. Schelling tinha por intenção apresentar em Berlim sua nova filosofia e prometia sobrepor a filosofia hegeliana.

Engels redigiu artigos e ensaios filosóficos sobre a filosofia de Schelling apresentada durante a série de conferências ministradas em Berlim entre os anos de 1841 e 1842. Nosso propósito nesta seção é extrair do texto engelsiano suas considerações sobre a filosofia hegeliana visando evidenciar sua compreensão por Engels. Para tanto precisaremos extrair tais referências entre os textos sobre Schelling. Ademais, seria inviável tratarmos do hegelianismo do jovem Engels sem algum esclarecimento sobre a filosofia de Schelling, pois Engels expôs suas considerações sobre Hegel a partir de sua crítica a Schelling. Assim, antes de adentrarmos efetivamente nas considerações de Engels sobre Hegel, apresentaremos um breve esboço da vida e da obra de Schelling e o contexto de suas conferências em Berlim.

2.1.

O esboço da vida e da obra de Schelling abaixo consiste em uma síntese produzida a partir dos estudos de Bowie (2016), Breazeale (1993, pp. 138-80), Lukács (1959, pp. 103-25) e Plant (2000) sobre Schelling e a filosofia clássica alemã. Também fizemos uso do esboço biográfico “Schelling: vida e obra” e do texto “História da filosofia moderna: Hegel”, de Schelling (1979, pp. v-xiv; 155-78), ambos publicados na coleção *Os pensadores*.

* * *

O filósofo alemão Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) foi, ao lado de Immanuel Kant (1724-1804), Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) e

G. W. F. Hegel (1770-1831), um dos mais importantes filósofos do idealismo alemão.

Filósofo precoce, Schelling teve sua obra de juventude, particularmente durante o denominado período de Jena (1798-1806), reconhecida desde o princípio pela originalidade e ousadia de suas teses; por exemplo, a assimilação da substância infinita de Spinoza ao eu transcendental de Fichte; a crítica ao caráter excessivamente mecanicista e newtoniano da concepção kantiana e fichtiana da natureza; e a identidade cartesiana entre o pensamento e o ser²⁴. Schelling destacou-se também durante o período de Jena pela formulação da filosofia da natureza [*Naturphilosophie*], que consistia na fusão da filosofia transcendental [*Transzendentalphilosophie*] dos filósofos alemães Kant e Fichte com a física especulativa. A filosofia de Schelling em Jena, portanto, culminou na harmonização entre a filosofia da natureza e a filosofia transcendental por meio da denominada filosofia da identidade [*Identitätsphilosophie*]²⁵.

O período de Schelling em Jena foi também de intensa colaboração com Hegel, que, poucos anos antes, foi seu colega de estudos e amigo no seminário teológico de Tübingen. Em parceria com Hegel, Schelling mergulhou num vasto campo de investigação filosófica e teológica, editou o *Kritisches Journal der Philosophie* entre 1802 e 1803 e, após receber notícias sobre os primeiros eventos referentes à Revolução Francesa de 1789, plantou com Hegel uma árvore em homenagem à liberdade. Ambos, Schelling e Hegel, partilhavam da consciência de que a modernidade trouxe consigo uma série de bifurcações, ou fragmentações, nas sociedades humanas; por exemplo, a fragmentação entre a sociedade e o espírito [*Geist*]; a sociedade e a natureza; e a sociedade e os sujeitos individuais. A partir da crítica filosófica dessas fragmentações, Schelling e Hegel formularam uma série de categorias analíticas, tal como a da alienação, que viriam a caracterizar profundamente a obra subsequente dos dois filósofos (PLANT, 2000, pp. 15; 19-26). Apesar de inicialmente Schelling e Hegel trabalharem de forma colaborativa na formulação e defesa da filosofia

²⁴ Do período anterior ao de Jena (pré-1798) se destacaram os seguintes textos de Schelling: Do eu como princípio da filosofia ou sobre o absoluto no conhecimento humano [*Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*] (1795) e Ideias para uma filosofia da natureza [*Ideen zu einer Philosophie der Natur*] (1797). Nos textos desse período, o pensamento de Schelling foi marcado pela adesão a filosofia de Fichte (“Schelling: vida e obra”, in OS PENSADORES, 1979, pp. vi–vii).

²⁵ Entre os principais textos de Schelling durante o período de Jena (1798-1806), destacaram-se: Sistema do idealismo transcendental [*System des transzendentalen Idealismus*] (1800); Da alma do mundo [*Von der Weltseele*] (1798); Exposição do meu sistema filosófico [*Darstellung meines Systems der Philosophie*] (1801), Bruno, ou sobre o princípio divino e natural das coisas [*Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*] (1802), Filosofia e religião [*Philosophie und Religion*] (1804); e Sistema reunido da filosofia e da filosofia da natureza em particular [*System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*] (1804) (“Schelling: vida e obra”, in Schelling (Os pensadores) (São Paulo: Abril Cultural, 1979), pp. viii-x).

da identidade, foram justamente as divergências resultantes do aprofundamento e desenvolvimento dela que gerou a subsequente ruptura entre eles.

A obra filosófica de Schelling após o período em Jena (pós-1806) foi marcada pelo desenvolvimento e defesa da filosofia da identidade, estudos de estética e teologia, a aproximação da tradição gnóstica e a ruptura definitiva com Hegel – que ele acusou de tê-lo plagiado em *Fenomenologia do espírito*²⁶. A partir de então, Schelling aproximou-se de grupos sociais conservadores, ao mesmo tempo em que se manteve afastado da vida intelectual e pública. Durante o referido período – que coincide, aproximadamente, com a Restauração (1815-48) –, Schelling também passou a defender a aliança reacionária entre o trono e o altar, advogando, portanto, a favor do estado teocrático e se identificando como oponente do jacobinismo e do Iluminismo, aderindo, assim, às fileiras da contrarrevolução.

Após aproximadamente três décadas de quase reclusão e completa imersão na filosofia e na teologia – exceto alguns períodos nos quais lecionou de forma intermitente na Universidade de Munique –, Schelling como que reemerge na história da filosofia na década de 1840 ao assumir o cargo de conselheiro da corte do rei da Prússia, Frederico Guilherme IV, e a cátedra de professor de filosofia na Universidade de Berlim – cargo que até 1831 foi ocupado por Hegel. A indicação de Schelling para o cargo de professor em Berlim fez parte de um projeto político do rei Frederico Guilherme IV, que visava o desmonte institucional e filosófico do hegelianismo tanto na Universidade de Berlim quanto no espírito dos intelectuais e artistas alemães do período. A filosofia e a teologia irracionalista, gnóstica e reacionária que Schelling gestou ao longo das décadas de 1810-30 servia, aos olhos da monarquia prussiana, com perfeição para o cumprimento desse projeto.

Em oposição à filosofia negativa de Kant, Fichte e Hegel – assim como a própria filosofia durante o período de Jena (1798-1806) –, Schelling caracterizou sua nova perspectiva filosófica como positiva. Desta forma, Schelling, por meio da filosofia da revelação, voltou-se contra o período ascendente e progressista do idealismo alemão e aderiu à contrarrevolução política e ao romantismo filosófico do período da Restauração (1815-48).

* * *

Após se mudar de Berlim em 1842, Schelling retornou ao estilo de vida recluso e introspectivo, até falecer em 1854 aos 79 anos de idade na cidade suíça de Bad Ragaz, para onde havia se retirado a fim de recuperar-se de um resfriado.

²⁶ *Phänomenologie des Geistes* (1807, Bamberg & Würzburg).

2.2.

“Schelling sobre Hegel”²⁷, publicado em dezembro de 1841 sob o pseudônimo de Friedrich Oswald, foi o primeiro texto de Engels correspondente à série de escritos sobre a filosofia de Schelling. Schelling iniciou as conferências na Universidade de Berlim em novembro de 1841 e ministrou as últimas conferências em março de 1842. Portanto, “Schelling sobre Hegel” corresponde às primeiras dessas conferências. Engels não omite o caráter parcial do texto em questão. Ao longo das páginas de “Schelling sobre Hegel”, Engels expressou abertamente sua intenção de desafiar a filosofia da revelação de Schelling e defender de forma apaixonada o legado filosófico de Hegel (MECW 2, p. 185; MEW 41, pp. 167-8).

Por sua vez, *Schelling e a revelação. Crítica à mais recente tentativa da reação contra a filosofia livre*²⁸, redigido entre o fim de 1841 e o início de 1842 e publicado anonimamente²⁹ no formato de brochura em Leipzig em março de 1842, é o mais extensivo e minucioso dos três textos de Engels publicados contra a filosofia mística e irracionalista do Schelling pós-Jena (1806-54), sendo, assim, o principal deles. *Schelling e a revelação* repercutiu nos mais variados ciclos intelectuais da Alemanha. Os seguidores de Schelling descreveram a crítica engelsiana como “ataques absurdos”. Os Jovens Hegelianos, por sua vez, aplaudiram a brochura de Engels (MECW 2, pp. 607-8, nota 121). Arnold Ruge, por exemplo, a resenhou positivamente nos *Deutsche Jahrbücher*;³⁰ e, ao saber ser Engels o autor anônimo da brochura, o contactou em carta, convidando-o para contribuir regularmente no jornal³¹.

*Schelling, o filósofo em Cristo, ou a transfiguração da sabedoria do mundo em sabedoria divina. Para cristãos fiéis que desconhecem a linguagem filosófica*³² foi o último dos três textos de Engels sobre as conferências de Schelling em Berlim, encerrando, assim, a série. Sua redação ocorreu, provavelmente, no início de 1842, sendo publicado em Berlim no formato de brochura no início de maio daquele ano. Assim como *Schelling e a*

²⁷ “Schelling über Hegel” (*Telegraph für Deutschland*, Hamburgo, n. 207-208), in MECW 2, pp. 181-7; MEW 41, pp. 163-70).

²⁸ Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie, in MECW 2, pp. 189-240; MEW 41, pp. 171-221.

²⁹ Engels confirmou ser o autor de Schelling e a revelação no ensaio “Alexander Jung, “Conferências sobre a literatura moderna alemã” [Alexander Jung, „Vorlesungen über die moderne Literatur der Deutschen“] (*Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, Leipzig, n. 161, 8 jul. 1842), assinado sob o pseudônimo de Friedrich Oswald (MECW 2, p. 295; MEW 1, p. 443).

³⁰ Leipzig, n. 126-128, 28, 30-31 maio 1842 (MECW 2, pp. 607-8, nota 121).

³¹ Conforme carta de Engels a Arnold Ruge (Berlim, 15 jun. 1842), in MECW 2, p. 543.

³² Schelling, der Philosoph in Christo, oder die Verklärung der Weltweisheit zur Gottesweisheit. Für gläubische Christen, denen der philosophische Sprachgebrauch unbekannt ist, in MECW 2, pp. 241-64; MEW 41, pp. 223-45.

revelação, Schelling, o filósofo em Cristo foi publicado anonimamente (MECW 2, p. 68, nota 127; MEW 41, p. 245).

Nessa nova ocasião, Engels teve por foco não os aspectos filosóficos das conferências de Schelling, mas questões referentes a suas interpretações sobre a trindade; o Novo e o Velho Testamento; a vida e a natureza divina ou humana de Jesus; a vida dos 12 apóstolos; as fases históricas da Igreja; as relações entre o paganismo e o monoteísmo dos hebreus e dos cristãos etc. Marcante na exposição de Schelling sobre esses temas é a permanente presença do sobrenatural na história mundial—na verdade, o papel do sobrenatural como efetivo sujeito da história. Esses temas já haviam sido examinados criticamente por Engels em *Schelling e a revelação*. Porém, em *Schelling, o filósofo em Cristo*, eles retomam em uma linguagem exotérica, acessível àqueles que não dominavam a linguagem esotérica da filosofia de Schelling—conforme proposto em seu subtítulo: “*Para cristãos fiéis que desconhecem a linguagem filosófica*”.

Schelling, o filósofo em Cristo teve como público-alvo cristãos católicos e protestantes. *Schelling, o filósofo em Cristo* demonstra que Engels não queria deixar nenhum grupo da sociedade alemã de seu tempo escapar de sua crítica à filosofia do Schelling pós-Jena (1806-54). Para tanto, Engels teve que ajustar sua retórica.

O último texto de Engels sobre Schelling teve rápida repercussão entre a imprensa conservadora alemã, que o criticou negativamente. A edição do jornal pietista *Elberfelder Zeitung* de 8 de maio de 1842 descreveu o autor anônimo de *Schelling, o filósofo em Cristo* como um “rabiscador frívolo”. O *Allgemeine Zeitung*, jornal de Augsburg, em sua edição de número 139, de 15 de maio de 1842, o acusou de cinismo. Por sua vez, a *Rheinische Zeitung* – o órgão de imprensa vinculado aos jovens hegelianos—defendeu a brochura nas edições de número 138 e 157, respectivamente dos dias 18 de maio e 6 de junho de 1842, louvando a originalidade e o caráter irônico e satírico pelo qual o autor examinou as interpretações de Schelling dos textos bíblicos (MECW 2, p. 127, nota 608).

* * *

Quando morreu em 1831, Hegel deixou como legado um sólido sistema filosófico e um punhado de discípulos – entre professores e estudantes – que se dedicaram ao longo da década de 1830 em organizar, publicar e divulgar suas obras completas – trabalho dirigido por Eduard Gans (c. 1798-1839), filósofo e professor alemão da Universidade de Berlim, e amigo de Hegel (LEVINE, 2006, cap. 2; MECW 2, p. 626). Além do trabalho de organização, publicação e divulgação das obras completas de Hegel, seus discípulos se dedicaram também à atividade de realizar a crítica necessária à filosofia do mestre a fim de melhor lapidá-la, dando-lhe uma linguagem mais humana e

acessível. Esse trabalho permitiu com que o hegelianismo transbordasse da filosofia e da teologia para as demais áreas do conhecimento, como a jurisprudência, a historiografia, a literatura etc. (MECW 2, pp. 195-6; MEW 41, pp. 175-6). Assim, de uma filosofia que, inicialmente, circulava exclusivamente entre eruditos, o hegelianismo se tornou acessível a um público mais amplo na Alemanha.

O trabalho dos discípulos de Hegel em prosseguir o desenvolvimento da obra do mestre foi, segundo Engels, necessário. Os fundamentos do sistema hegeliano, escreveu Engels, foram completados antes de 1810 – considerando que o livro *Fenomenologia do espírito*³³ foi publicado em 1807. Já sua concepção de mundo [*Weltanschauung*], por volta de 1820 – considerando que o livro *Ciência da lógica*³⁴ foi publicado entre 1812 e 1816, e *Princípios da filosofia do direito*³⁵ em 1820. Sua perspectiva política e suas considerações sobre o estado e o direito possuíam as marcas do Congresso de Viena (1815) e da Restauração (1815-48). Portanto, segundo Engels, a filosofia hegeliana consistia na síntese – ou no reflexo em pensamento – de seu próprio tempo e de sua personalidade. Para Engels tanto os méritos quanto as inconsistências e contradições de Hegel se deviam a esses aspectos. Seus princípios dialéticos eram integralmente livres de amarras e liberais, enquanto suas conclusões fundamentadas no sistema expressas, por exemplo, na filosofia da religião e do direito, eram, nos termos de Engels, ortodoxas, pseudo-históricas e iliberais. Alguns de seus discípulos, como Ruge e Strauss, Bruno Bauer e Feuerbach, apegaram-se aos princípios dialéticos e rejeitaram as conclusões da ortodoxia do sistema, desenvolvendo, assim, uma corrente do hegelianismo de viés liberal e revolucionário (MECW 2, pp. 196-7; MEW 41, pp. 176-7).

Os discípulos hegelianos citados acima superaram os limites precedentes da filosofia da religião de Hegel ao imporem à religião, particularmente ao cristianismo, uma crítica radical. Segundo Engels, esses filósofos hegelianos radicais fundaram uma nova era filosófica ao consolidar o trabalho iniciado pelos filósofos modernos do passado – iniciando por Descartes, passando pelos iluministas franceses do século XVIII e a filosofia clássica alemã – Kant, Fichte e Hegel (MECW 2, p. 197; MEW 41, p. 177).

* * *

Nos parágrafos seguintes, acompanharemos os textos “Schelling sobre Hegel”, *Schelling e a revelação* e *Schelling, o filósofo em Cristo*, visando a extrair deles suas considerações sobre a filosofia de Hegel e o hegelianismo de seu tempo, a fim de apreender o estágio da sua evolução filosófica durante o período em Berlim.

³³ *Phänomenologie des Geistes* (Bamberg & Würzburg).

³⁴ *Wissenschaft der Logik* (Nuremberg).

³⁵ *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Berlim).

* * *

A crítica à filosofia positiva de Schelling e a defesa da filosofia negativa de Hegel por Engels não se fez por meio de um hegelianismo “puro”, mas a partir das contribuições à filosofia hegeliana desenvolvida por seus sucessores, como Feuerbach. Sustentado em Feuerbach, Engels compreende que a razão [*Vernunft*] existe efetivamente na mente, ou no espírito [*Geist*]. Porém, a mente, ou o espírito, deve necessariamente existir na natureza [*Natur*]. Desta forma, qualquer concepção que afirmasse haver uma mente, ou um pensamento livre da matéria real orgânica que constitui o universo, já se encontrava, desde então, rechaçada por Engels (MECW 2, pp. 209-0; MEW 41, pp. 189-90).

Mais adiante, Engels prosseguiu:

Schelling /.../ concebe a ideia como um ser extramundano, como um Deus pessoal, uma coisa que nunca ocorreu a Hegel. Para Hegel a realidade da ideia não é outra coisa senão a natureza e o espírito. É também por isso que Hegel não tem o absoluto duas vezes. No final da lógica a ideia está lá como ideal-real, mas por isso mesmo ela é, evidentemente, também natureza. Se ela se expressa apenas como ideia, é apenas ideal, apenas existindo logicamente. O ideal-real absoluto, completo em si, nada mais é do que a unidade da natureza e do espírito na ideia. O esquema, porém, ainda concebe o absoluto como sujeito absoluto, pois, embora preenchido com o conteúdo da objetividade, ele permanece sujeito sem se tornar objeto. (MECW 2, p. 216; MEW 41, pp. 196-7)

Por sua vez, para Schelling, observou Engels:

Natureza e espírito são /.../ tudo o que é racional. Deus não é racional. Por isso, aqui também se mostra que o infinito só pode existir racionalmente na realidade quando aparece como finito, como natureza e espírito, e que qualquer existência extramundana do infinito deve ser relegada ao reino das abstrações. Essa filosofia positiva particular depende inteiramente da fé, como já vimos, e só existe para a fé. (MECW 2, p. 236; MEW 41, p. 218)

Por essa razão, Engels concluiu:

Schelling, por outro lado, toma a razão realmente por algo que também poderia existir fora do organismo mundial [*Weltorganismus*] e assim coloca seu verdadeiro reino na abstração oca e vazia, no “aeon antes da criação do mundo”, que, felizmente, porém, nunca existiu e no qual a razão ainda menos se encontrou ou mesmo se sentiu feliz. Mas aqui vemos como os extremos se encontram: Schelling não consegue captar o pensamento concreto e o conduz a mais vertiginosa abstração, que lhe aparece de novo como uma imagem sensorial. (MECW 2, p. 210; MEW 41, pp. 190-1)

Engels concluiu que, se tudo que a filosofia negativa da identidade contempla é verdadeiro na natureza [*Natur*] e no espírito [*Geist*], ela é,

portanto, real, e a filosofia positiva – que contempla uma existência vazia e abstrata fora da relação natureza-espírito – é, portanto, supérflua (MECW 2, p. 236; MEW 41, pp. 217-8).

De alguma maneira, mesmo para o idealismo de Hegel, a razão – escreveu Engels – consistia no conteúdo do mundo na forma de pensamento – motivo pelo qual Lukács se referiu ao idealismo de Hegel como idealismo objetivo, isto é, um idealismo filosófico ancorado na realidade material da natureza e das sociedades humanas, ainda que “de modo latente” (LUKÁCS, 2012, p. 282). Para Schelling, contudo, o absoluto existiria fora do mundo material, da relação natureza-espírito, e antecederia a existência dessa relação. Isso levou Engels a concluir que: “Esta confusão de abstração e concepção é característica da forma de pensar místico-escolástica de Schelling” (MECW 2, p. 210; MEW 41, p. 191).

* * *

Para sustentar a arbitrariedade, o irracionalismo e o misticismo da filosofia positiva da revelação e da mitologia, Schelling, escreveu Engels, recorreu frequentemente a princípios e forças sobrenaturais (MECW 2, p. 228; MEW 41, p. 209). Consequentemente, a adesão à filosofia positiva de Schelling era dependente da fé de seu interlocutor. Entretanto, nessa altura de sua evolução filosófica, o racionalismo e o materialismo do jovem Engels encontravam-se bem estabelecidos. Para Engels: “A razão que não vai além do poder da cognição é chamada de irracional. Somente é aceita como razão aquela que realmente se prova pela cognição, {da mesma forma que} um olho somente é aceito como verdadeiro se ele vê”. Portanto, segundo Engels, um ser que não se manifesta ativamente na realidade, na natureza, não pode ser um ser, mas um não-ser, ou um ser impotente, pois, o ser “deve se manifestar, deve reconhecer” [*muß erkennen*] (MECW 2, p. 208; MEW 41, pp. 188-9). Não haveria, portanto, para o jovem Engels em 1842, razoabilidade em um reconhecer [*erkennen*] que não fosse provado por meio dos sentidos e mediados pela razão [*Vernunft*]. Desta maneira, Engels resume a filosofia positiva da revelação de Schelling nas seguintes palavras:

Um ensino que não tem fundamento nem em si mesmo nem em qualquer outra coisa que tenha sido provada. Aqui, baseia-se num pensamento liberto de toda a necessidade lógica, que é arbitrário, pensamento vazio; ali, sobre algo de que precisamente a realidade está em questão, e de que as reivindicações são disputadas, a saber, a revelação. Que exigência ingênua que, para se curar da dúvida, é preciso descartar a dúvida! “Bem, se você não acredita, não há salvação para você!”. (MECW 2, p. 219; MEW 41, p. 200)

Observamos, assim, que o Engels de 1842 já estabelecia a realidade efetiva do mundo – seja material ou espiritual [*Geist*], isto é, intelectual – como o critério fundamental do conhecimento e da razoabilidade do real.

* * *

Enquanto a filosofia positiva da revelação e da mitologia de Schelling encontrava-se na dependência da existência de uma força sobrenatural que injetaria o princípio do vir-a-ser na realidade material do mundo, a filosofia negativa de Hegel, escreveu Engels, prescindia da existência dessa força sobrenatural, pois, conforme essa filosofia, tudo produz a si mesmo”, logo, “uma personalidade divina é supérflua” (MECW 2, p. 236; MEW 41, p. 217).

Segundo Plant (2000, pp. 37-3), Hegel manteve em sua filosofia da religião o conceito de Deus. Porém, para Engels—sustentado na tese exposta por Feuerbach em *A essência do cristianismo* –, esse Deus não mais seria um ser sobrenatural com existência autônoma e autoconsciente, mas seria “nada menos que a consciência da humanidade em puro pensamento, a consciência do universal” (MECW 2, p. 236; MEW 41, p. 217)³⁶.

* * *

A adesão à tese materialista feuerbachiana sobre a natureza e o espírito não significou que Engels se absteve de criticar Feuerbach quando ele apresentou objeções a Hegel que o primeiro considerava equivocadas. Sobre isso, Engels escreveu:

É curioso {Hegel} estar agora sob ataque duplo, pelo seu antecessor Schelling e pelo seu discípulo mais novo, Feuerbach. Quando este último acusa Hegel de estar profundamente preso ao velho, ele deve considerar que a consciência do velho já é precisamente a nova, que o velho é relegado à história justamente quando foi completamente trazido à consciência. Portanto, Hegel é de fato o novo como velho, o velho como novo. Por isso, a crítica de Feuerbach ao cristianismo é um complemento necessário ao ensinamento especulativo sobre religião fundado por Hegel. Este atingiu seu auge em Strauss, por meio de sua própria história o dogma se dissolve objetivamente no pensamento filosófico. Ao mesmo tempo, Feuerbach reduz as categorias religiosas às relações humanas subjetivas, não anulando de forma alguma os resultados alcançados por Strauss, mas, ao contrário, colocando-os à prova e, de fato, ambos chegam ao mesmo resultado, que o segredo da teologia é a antropologia. (MECW 2, p. 237; MEW 41, p. 219)

A justa crítica materialista de Feuerbach do idealismo de Hegel, portanto, não inverteu para Engels a hierarquia e o devido tributo à filosofia formulada e estabelecida pelo último. Ademais, o reconhecimento por parte de Engels da contribuição de Feuerbach ao desenvolvimento da filosofia

³⁶ Décadas depois, Engels (2015, seção I, cap. VI–VIII, p. 87–116; MEW 20, p. 52–77) retornou ao tema da origem do universo em *Anti-Dühring* (1877-1878, Leipzig). Entretanto, naquela ocasião, não mais baseado em uma hipótese lógica e filosófica, como a expressa em *Schelling e a filosofia da revelação*, mas naquelas que seriam as teorias científicas mais avançadas de seu tempo. Em síntese, para o Engels do *Anti-Dühring*, o movimento constante da natureza é o modo de existir da matéria e ele não pode ser criado nem destruído, mas somente transmitido.

hegeliana não significou que ele se omitiu de identificar e apontar seus limites. Citações com a transcrita acima demonstram, uma vez mais, a imanente postura crítica do jovem Engels, mesmo diante de seus mestres. Se de um lado Feuerbach corrigiu o idealismo até então presente na filosofia hegeliana, invertendo a relação natureza-espírito, os princípios dialéticos dessa filosofia deveriam ser mantidos como a matriz de quaisquer filosofias futuras. Portanto, a despeito da postura crítica do jovem Engels à filosofia de Hegel, seu ponto de partida, a matriz de seu pensamento filosófico, foi, desde o princípio, a própria filosofia hegeliana. (Isso deve ser levado em consideração no exame de textos de maturidade de Engels [1982, cap. I; MEW 41, p. 272], particularmente perante afirmações como a presente em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* [1886, Stuttgart]³⁷: “Momentaneamente fomos todos feuerbachianos”. A verdade foi que, independentemente do momentâneo entusiasmo geral para com as teses feuerbachianas em *A essência do cristianismo*, o jovem Engels não se desviou de Hegel. Mas, justamente pelo contrário, manteve Hegel como sua principal referência filosófica.)

* * *

Outro ponto relevante no exame crítico de Engels sobre a filosofia positiva de Schelling foi no que se referia à relação necessidade-liberdade.

Para o Schelling pós-Jena (1806-54), necessidade e liberdade não existiriam como categorias ou determinações reflexivas, mas antagônicas, sendo que a liberdade somente poderia ser efetivada quando fosse emancipada dos limites impostos pela necessidade – isto é, fora das determinações materiais existentes na relação natureza-espírito.

Em Schelling, escreveu Engels, a liberdade se confunde com a arbitrariedade – o pensamento emancipado da negatividade da natureza [*freies Denken*] e a autonomia existencial da tricotomia das potências perante o vir-a-ser. Entretanto, prosseguiu Engels, em um mundo arbitrário – isto é, desprovido de determinações e leis objetivas –, como poderiam os seres atuarem em liberdade? Para Engels, a liberdade atuava em relação imanentemente dialética com a necessidade – isto é, a liberdade germina no solo da necessidade, pois a primeira emerge da consciência e da ação prática do gênero humano sob a causalidade dos fenômenos materiais da natureza. Assim, asseverou Engels em *Schelling e a revelação*: “Somente é verdadeira a liberdade que contém em si a necessidade; de fato, a única verdade é a razoabilidade da necessidade” (MECW 2, p. 236; MEW 41, p. 217).

A relação dialética imanente entre necessidade-liberdade é tratada pelo jovem Engels em 1842 de forma abstrata e sustentada na lógica filosófica. Décadas mais tarde, já sustentado sobre o instrumental teórico da concepção

³⁷ Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie (Die Neue Zeit, n. 4-5).

materialista da história plenamente desenvolvida, Engels retomaria a questão da relação necessidade-liberdade de forma mais concreta em *Anti-Dühring* (1877-8, Leipzig) – como também por Marx no Livro 3 de *O capital* (1894, Hamburgo)³⁸.

Sobre essa questão, Engels escreveu no *Anti-Dühring*:

Quando a sociedade tomar posse dos meios de produção, será eliminada a produção de mercadorias e, desse modo, o produto deixará de dominar os produtores. A anarquia na produção social será substituída pela organização consciente e planejada. Cessará a luta pela existência individual. Só depois que isso acontecer, o ser humano se despedirá, em certo sentido, definitivamente do reino animal, abandonará as condições animais de existência e ingressará em condições realmente humanas. O âmbito das condições de vida que envolvem os seres humanos, que até agora os dominaram, passarão para o domínio e o controle deles, que pela primeira vez se tornarão senhores reais e conscientes da natureza, porque (e à medida que) passam a ser senhores de sua própria socialização. As leis do seu fazer social, com que até agora se defrontavam como leis naturais estranhas, que os dominavam, passarão a ser empregadas e, assim, dominadas pelos seres humanos com pleno conhecimento de causa. A própria socialização dos seres humanos, até agora vista como outorgada pela natureza e pela história, passará a ser ato livre deles. As potências objetivas e estranhas que até agora governaram a história passarão a ser controladas pelos próprios seres humanos. Só a partir desse momento os seres humanos farão sua história com plena consciência; só a partir desse momento as causas sociais postas em movimento por eles terão, de modo preponderante e em medida crescente, os efeitos que desejam. É o salto da humanidade do reino da necessidade para o reino da liberdade. (2015, seção III, cap. II, pp. 318-9; MEW 20, p. 264)

Independentemente do caráter abstrato no tratamento da relação necessidade-liberdade de Engels em 1842, já era então possível identificar o

³⁸ Nos termos de Marx: “O reino da liberdade só começa onde cessa o trabalho determinado pela necessidade e pela adequação a finalidades externas; pela própria natureza das coisas, portanto, é algo que transcende a esfera da produção material propriamente dita. Do mesmo modo como o selvagem precisa lutar com a natureza para satisfazer suas necessidades, para conservar e reproduzir sua vida, também tem de fazê-lo o civilizado – e tem de fazê-lo em todas as formas da sociedade e sob todos os modos possíveis de produção. À medida de seu desenvolvimento, amplia-se esse reino da necessidade natural, porquanto se multiplicam as necessidades; ao mesmo tempo, aumentam as forças produtivas que as satisfazem. Aqui, a liberdade não pode ser mais do que fato de que o homem socializado, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a natureza, submetendo-o a seu controle coletivo, em vez de serem dominados por ele como por um poder cego; que o façam com o mínimo emprego de forças possível e sob as condições mais dignas e em conformidade com sua natureza humana. Mas este continua a ser sempre um reino da necessidade. Além dele é que tem início o desenvolvimento das forças humanas, considerado como um fim em si mesmo, o verdadeiro reino da liberdade, que, no entanto, só pode florescer tendo como base aquele reino da necessidade. A redução da jornada de trabalho é a condição básica” (2017, seção VII, cap. 48.III, pp. 882-3).

pressuposto materialista firmemente estabelecido nessa etapa de sua evolução filosófica.

Por fim, sustentados nas passagens acima sobre a relação imanentemente dialética entre necessidade e liberdade, podemos demonstrar que a repetida afirmação de que Engels só viria a aderir ao materialismo filosófico a partir de seu período em Manchester somente poderia se sustentar enquanto sua obra durante o período em Berlim for ignorada pelos pesquisadores. Passagens como as citadas acima demonstram que Engels aderiu conscientemente ao materialismo filosófico nos anos de 1841 e 1842 em Berlim, sem que ela causasse quaisquer agravos à matriz dialética de seu hegelianismo.

* * *

Para Engels, a filosofia positiva da revelação e da mitologia, como, também, a tricotomia das potências, expuseram o caráter fantasioso, irrazoável e ilógico do pensamento do Schelling pós-Jena (1806-54), terminando por compará-las a uma estrada com rumo ao nada (MECW 2, p. 207; MEW 41, p. 188). Segundo Engels, a tricotomia das potências não consistia em nada além do que a unidade tripartite do curso do desenvolvimento dialético da ideia-natureza-espírito da filosofia de Hegel, que Schelling rebatizou com outros nomes e transformou em entidades autônomas e sobrenaturais equivalentes à trindade cristã (MECW 2, pp. 206-7; 224-5; MEW 41, pp. 186-7; 205-6).

O projeto de Schelling em Berlim de desmorronar a filosofia hegeliana terminou por ser uma promessa não cumprida. Nas palavras de Engels:

Tudo saiu diferente {do planejado}. A filosofia hegeliana vive, na tribuna, na literatura, nos jovens; ela sabe que todos os golpes que lhe foram infligidos até agora não lhe poderiam fazer mal e prossegue calmamente no seu próprio curso de desenvolvimento interior. Sua influência sobre a nação, como provado pelo aumento da raiva e da atividade de seus oponentes, está crescendo rapidamente, e Schelling deixou quase todos os seus ouvintes insatisfeitos. (MECW 2, p. 192; MEW 41, p. 174)

Assim, para Engels, apesar das investidas filosóficas e institucionais, a filosofia hegeliana permanecia viva e tinha muito a prosperar e contribuir no desenvolvimento do conhecimento humano historicamente acumulado.

A conclusão de Engels tem um tom triunfalista. Por meio da filosofia hegeliana a humanidade adquiriu a autoconsciência [*Selbstbewusstsein der Menschheit*] de seu lugar no mundo, como se o “*heaven has come down to earth*” (MECW 2, pp. 238-40; MEW 41, pp. 219-1).

Confiante na vitória inevitável da razão sobre o obscurantismo, da liberdade sobre a servidão, do racionalismo sobre o irracionalismo, Engels encerra o ensaio convocando o leitor a se engajar nessa luta intelectual

iluminista contra a reação. Assim, Engels encerra o ensaio *Schelling e a revelação* nas seguintes palavras:

Vamos esquecer esta perda de tempo. Há coisas mais finas para contemplarmos. Ninguém vai querer nos mostrar este naufrágio e afirmar que somente ele é um navio navegável, enquanto em outro um porto uma frota inteira de fragatas orgulhosas está ancorada, prontas para sair para o alto-mar. Nossa salvação, nosso futuro, está em outro lugar. Hegel é o homem que abriu uma nova era de consciência ao completar a velha. (MECW 2, p. 237; MEW 41, p. 219)

Considerações finais

Quando chegou em Berlim em meados de setembro de 1841, Engels era um ensaísta de crítica literária e democrata radical de inspiração jacobina com forte tendência para o ateísmo. Sua concepção de mundo [*Weltanschauung*] se alinhava – ainda que de forma incipiente – ao racionalismo e ao hegelianismo.

Ao longo de seu período em Berlim, Engels solidificou seu ateísmo, sua crítica à autocracia e à teocracia do estado prussiano e aderiu ao materialismo de Feuerbach, rompendo com quaisquer elementos idealistas que havia trazido consigo de Bremen. Entretanto, o materialismo feuerbachiano não significou uma ruptura para com a sua matriz hegeliana. Mas, pelo contrário, essa foi lapidada com o aprofundamento da leitura das obras de Hegel, dos textos de seus discípulos mais radicais – particularmente, os Livres [*die Freien*] de Berlim – e por meio do próprio exercício crítico, expresso com maior nitidez ao longo de seus textos contra Schelling.

Conforme foi demonstrado acima, o período em Berlim foi de solidificação da dialética hegeliana do jovem Engels, o instrumento metodológico por meio do qual viria a examinar criticamente a história, a filosofia, a cultura, a sociedade e a economia capitalista durante seu primeiro período em Manchester (1842-4). Contudo, não se tratou de um hegelianismo abstrato, mas de um hegelianismo voltado para a ação prática na política e na sociedade – uma filosofia da ação [*Philosophie der Tat*].

O período em Manchester entre os anos de 1842 a 1844, o contato com as classes burguesas e trabalhadoras inglesas e a vivência naquele que era então o centro do capitalismo mundial, conduziu o jovem Engels a submergir não somente na leitura e no estudo de livros, mas, também, no estudo de campo das grandes cidades industriais inglesas e seus habitantes, traçando uma nova e sinuosa linha na espiral logarítmica de sua evolução filosófica. O estudo e o exame da evolução filosófica do jovem Engels entre seu período em Bremen e – particularmente – em Berlim (1838-42) é fundamental para compreender a metodologia empregada por Engels em sua investigação

econômica e social, como também em sua atividade política de seu primeiro período em Manchester (1842-4).

Referências bibliográficas

- BOWIE, Andrew. “Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling” (Fall 2016 Edition). In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/schelling/>>.
- BREAZEALE, Daniel. Fichte and Schelling: the Jena period. *Routledge History of Philosophy* v. 6: The sge of German Idealism. London: Routledge, pp. 138-80, 1993.
- ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring: a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- _____. “Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã”. In: *Obras escolhidas* t. III. Lisboa: Edições Avante!, 1982, pp. 378–421. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1886/mes/fim.htm>>.
- ILITCHEV, L. F. et al. *Friedrich Engels: biografia*. Lisboa/Moscovo: Edições Avante!/Edições Progresso, 1986.
- LEVINE, Norman. *Divergent Paths: Hegel in Marxism and Engelsism* v. 1: The Hegelian foundations of Marx’s method. Oxford: Lexington Books, 2006.
- LUKÁCS, G. *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1959.
- _____. “Concepção aristocrática e concepção democrática do mundo”. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009a, pp. 25-53.
- _____. “IV. Os princípios ontológicos fundamentais de Marx”. In: *Para uma ontologia do ser social* v. I. São Paulo: Boitempo, 2012, pp. 281-422.
- _____. “O jovem Marx. Sua evolução filosófica de 1840 a 1844”. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009b, pp. 121-202.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política* l. III: o processo global da produção capitalista. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MECW 2. *Marx & Engels Collected Works* v. 2. Engels: August 1838-December 1842. Moscow/London New York: Progress Publishers/Lawrence & Wishart & International Publishers, 1975.
- MEGA IV/32. *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, IV. Abteilung: Exzerpte, Notizen, Marginalien: Bd. 32: Die Bibliotheken von Karl Marx und Friedrich Engels. Berlin: Akademie Verlag, 1999.
- MEW 20. *Marx-Engels-Werke*, Bd. 20: Friedrich Engels, Anti-Dühring & Dialektik der Natur. 6. ed. Berlin: Dietz Verlag, 1975.

MEW 41. *Marx-Engels-Werke*, Bd. 41: Friedrich Engels: Schriften und Briefe. 4. ed. Berlin: Dietz Verlag, 1967.

OS PENSADORES. “Schelling: vida e obra”. In: *Schelling*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, pp. v-xiv.

PLANT, Raymond. *Hegel: sobre religião e filosofia*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

RIAZÁNOV, David. *Karl Marx and Friedrich Engels*. London: Martin Lawrence, 1927.

SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. “História da filosofia moderna: Hegel”. In: *Schelling (Os pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, pp. 155-78.

Como citar:

COTRIM, Felipe. O hegelianismo do jovem Engels (1839-42). *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 26, n. 2, pp. 61-84, jul./dez. 2020.

Data do envio: 20 abr. 2020

Data do aceite: 13 out. 2020

| | |
|---|---|
|  | © O(s) Autor(es). 2018 Acesso Aberto Esta obra está licenciada sob os termos da Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt_BR), que permite copiar, distribuir e reproduzir em qualquer meio, bem como adaptar, transformar e criar a partir deste material, desde que para fins não comerciais e que você forneça o devido crédito aos autores e a fonte, insira um link para a Licença Creative Commons e indique se mudanças foram feitas. |
|---|---|

Teoria da história ou *gênese* do capital? As diferentes recepções aos estudos etnológicos de Marx: de Engels à atualidade

Gustavo Henrique Lopes Machado¹

Resumo: No presente artigo, procuramos mostrar, em primeiro lugar, que Marx estudou, ao menos desde o início dos anos de 1850, continuamente as comunidades humanas primordiais. Nossa tese é que o cerne de tão vastos e persistentes estudos não é outro senão a busca das dissoluções históricas que conduziram a *gênese* do modo de produção capitalista. Em sentido diverso, indicamos como Engels interpretou a última etapa desses estudos de Marx, ilegitimamente, como a fundação de uma teoria geral da história, produzindo uma série de falsas polêmicas que se estendem até os nossos dias, sobretudo, no que diz respeito ao estatuto dos extratos que Marx compilou nos anos finais de sua vida, inapropriadamente denominados *Cadernos etnológicos*.

Palavras-chave: Marx; comunidades originárias; história.

Theory of history or genesis of capital? The different receptions to the ethnological studies of Marx: from Engels to the present

Abstract: In this paper, we seek to show, first of all, that Marx has studied, at least since the early 1850s, continuously the most remote human communities. Our thesis is that the central objective of such vast and persistent studies is nothing more than the search for the historical dissolutions that led to the genesis of the capitalist mode of production. In a different sense, we indicate how Engels interpreted the last stage of these studies of Marx, illegitimately, as the foundation of a general theory of history, producing a series of false polemics that extend to the present day, above all, with regard to the status of the extracts that Marx compiled in the final years of his life, inappropriately denominated Ethnological notebooks.

Keywords: Marx; original communities; history.

¹ Doutorando pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Pesquisador do Instituto Latino-Americano de Estudos Socioeconômicos (Ilaese). Autor de *Marx e a história: das particularidades nacionais à universalidade da revolução socialista* (Sundermann, 2018). E-mail: gustavohlm@yahoo.com.br.

“Que diria o velho Hegel se soubesse na outra vida que o universal [Allgemeine] em alemão e nórdico nada mais significa do que a terra comum [gemeindland] e que o particular [das Sundre, Besonde] nada mais do que a propriedade privada separada da terra comum? Eis aí categorias lógicas surgindo lindamente, afinal, do nosso ‘trato social’.”
Carta de Marx a Engels, 25/3/1868

Se Marx é considerado por muitos o filósofo da história, aquele que desvelou suas leis gerais e sua estrutura universal, seu início e seu fim, poucos se atentaram ao fato de ele gastou pouca tinta, e cérebro, no exame de outras formas de organização social senão a capitalista. Não existe, por exemplo, uma só obra de sua autoria, nem mesmo artigos ou anotações pessoais, cuja finalidade proposta fosse desvelar a estrutura e articulação geral dos modos de produção antigo ou medieval; escravocrata ou feudal. Quando tratou de tais formas sociais pretéritas foi, sempre, da perspectiva da forma social presente. Mas há algo aqui pouco notado e que deve, portanto, ser ressaltado tendo em vista nosso propósito.

De toda a plêiade de formas sociais passadas foram aquelas mais primordiais, originárias, que despertaram em Marx maior atenção. Se colocarmos um parêntese em sua formação clássica, típica do ensino europeu daquela época, povoado de todo o arsenal de textos gregos e romanos, foram as comunidades humanas mais remotas o alvo central de seus estudos e investigações. Basta rememorar que nas Formas que precedem a produção capitalista, extrato dos *Grundrisse* em que Marx se detêm mais longamente no exame das formas sociais do passado, a forma social feudal está praticamente ausente; as formas antigas, greco-romanas, ocupam algumas poucas páginas e as formas germânicas não chegam a duas páginas contínuas de exposição. Por outro lado, as comunidades primitivas ou, em uma tradução mais adequada, originárias – quer seja em suas variantes nômades, sedentárias ou asiáticas – estão quase onipresentes em todo esse extrato e, mesmo, em outros tantos momentos esparsos no curso de todos os *Grundrisse*. Qual seria o motivo de tão amplo interesse de Marx por tal tema?

A questão ganhou nova luz quando, no início dos anos de 1970, Lawrence Krader (1988) compilou e publicou uma série de estudos que Marx realizou nos últimos anos de sua vida. Trata-se de extratos de obras de etnólogos cujos trabalhos começavam a despontar. Entre os textos estudados, destaca-se a *Sociedade antiga* de Lewis Henry Morgan.

Tais estudos se revestiam, então, de particular interesse, já que estavam na base da constituição do primeiro esboço na tradição marxista de uma teoria histórico universal. É assim que foi interpretado pelo principal colaborador de Marx: Friedrich Engels. Ele tomou essas anotações de Marx sobre a obra de Morgan como se tratasse da posição do próprio Marx e publicou o livro: *A origem da família, da propriedade privada e do estado*.

Mais ainda, apresentou sua própria obra como sendo “a execução do testamento” de Marx (ENGELS, 2019, p. 19).

Krader e outros autores recentes, ao contrário da interpretação de Engels, tratam esses últimos estudos realizados por Marx como marcando uma inflexão em seu pensamento, uma ruptura com o etnocentrismo, com o eurocentrismo. Em suma, como marcando uma ruptura justamente com uma teoria linear e universal da história. Nesse trilha, Néstor Kohan (KOHAN, 1998, p. 237) diz que, em particular nesse período, “se produz uma forte descontinuidade na trajetória teórica e científica de Marx no que diz respeito aos problemas específicos originados da relação entre capital europeu ocidental com os povos e países da periferia colonial dependente”. Na mesma direção, Michael Löwy sustenta que os últimos escritos marcam uma “ruptura profunda com qualquer interpretação unilinear, evolucionista, ‘etapista’ e eurocêntrica do materialismo histórico” (LÖWY in MARX; ENGELS, 2013, p. 9).

Um mesmo conjunto de textos e anotações de estudos, como se vê, deram margem a interpretações opostas. Quando isso ocorre, comumente, é porque a questão de fundo está mal colocada. Pensamos que esse é precisamente o caso. Regra geral, o debate a respeito de tais estudos que Marx realizou gira em torno de se ele teria construído uma teoria unilinear ou multilinear da história, ainda que tal tema jamais tenha sido posto pelo próprio autor em seus escritos². Em sentido distinto, a tese que iremos sustentar no presente artigo é que o centro das investigações de Marx a respeito das primeiras comunidades humanas está relacionado à busca dos pressupostos históricos que possibilitaram a emergência da forma social capitalista.

Para além das falsas questões, associadas a uma suposta teoria da história, outro problema metodológico pode ser verificado no tratamento dos materiais produzidos por Marx nos últimos anos de sua vida. Todo um amplo conjunto de estudos, anotações e escritos por ele produzidos foram tratados em bloco sob o crivo de temas e rótulos externamente introjetados pelos intérpretes posteriores: colonialismo, questão nacional, países periféricos, sociedades não ocidentais, teoria da história e outros análogos. É assim que o exame de Marx das comunidades humanas mais remotas – como nos textos etnológicos compilados por Krader – foram colocados lado a lado com cartas e rascunhos trocados com jornalistas e ativistas russos a respeito do destino da propriedade comum da terra ainda existente no país; bem como de estudos das diversas formas de propriedade fundiária russas tendo em vista

² Em nosso livro (MACHADO, 2018) demonstramos não existir nenhuma teoria universal da história no pensamento de Marx, quer seja considerada linear ou multilinear, aberta ou fechada.

reelaborar a seção relacionada a renda da terra no Livro III de *O capital*.

É sob essa chave interpretativa externa e não imanente que a crítica mais recente identifica os materiais que Marx produziu nos últimos anos de sua vida – os chamados cadernos de 1879-82 – como atestando uma inflexão dita não eurocêntrica em seu pensamento, com maior atenção e interesse em relação ao mundo colonizado e periférico³.

Um caso ilustrativo, nessa direção, é a obra recente de Kevin Anderson: *Marx nas margens: nacionalismo, etnias e sociedades não ocidentais*. Apesar de se tratar de um trabalho interessante em diversos sentidos, padece do mesmo defeito ao considerar essa ampla gama de materiais descolados das questões especificamente abordadas por Marx em seus textos e efetivamente investigadas em seus estudos. É assim que, tomados em bloco, segundo Anderson “os cadernos de 1879-1882 mostram uma nova direção no pensamento do filósofo alemão, com uma ênfase maior nas sociedades não ocidentais” (ANDERSON, 2019, p. 35).

Em verdade, como examinaremos logo adiante, Marx estudou continuamente as comunidades humanas originárias desde ao menos 1851. Os chamados cadernos de 1879-82 não constituem, quanto a esse tema, inflexão alguma. Tal impressão é, muito mais, produto do fato de que tais textos foram pioneiramente publicados por Krader em princípios dos anos de 1970, enquanto boa parte dos demais materiais apenas foram disponibilizados recentemente, com alguns poucos volumes publicados.

Além disso, cabe perguntar: qual relação um estudo das formas primordiais da organização dos homens teria com fenômenos como colonização, mundo periférico, nacionalidades? Fenômenos típicos da sociedade capitalista? Poderia ser, talvez, por resquícios de tais relações sociais diretas e comunitárias ainda se fazerem presentes no século XIX, sendo abruptamente dissolvidas pela dominação ocidental. Ainda que tal relação exista, tal tese não explica o fato de Marx não se deter tanto no exame de tais comunidades em pleno século XIX, focando suas investigações nas formas mais remotas e originárias de organização social.

3 No livro já citado (MACHADO, 2018, pp. 317-413) e também em artigo recentemente publicado (MACHADO, 2020), mostramos que existem sim inflexões muito significativas de Marx a respeito do papel da colonização britânica na Ásia em meados dos anos de 1850. No entanto, tais mudanças relação alguma possuem com uma suposta teoria unilinear e eurocêntrica da história. Antes, estão associados ao exame particular dos respectivos processos em curso e, por meio desses, a descoberta do fundamento oculto do modo de produção capitalista: a acumulação originária. Isto é, o capitalismo não se funda, como pensava Marx até então, no desenvolvimento positivo do comércio e da divisão social do trabalho, mas na violência, na expropriação dos produtores diretos. Existem ainda outras inflexões importantes de Marx quanto a questão nacional irlandesa na década seguinte. No entanto, como procuraremos mostrar no curso deste artigo, as investigações dos textos etnológicos e afins tem em mira objetivos radicalmente distintos do que poderíamos chamar questão colonial ou nacional.

Para atestar o que acima indicamos, pensamos que é crucial fazer uma espécie de catálogo dos estudos que Marx direcionou as comunidades humanas mais remotas, quando se tornará evidente que não se tratou, de modo algum, de uma tendência de estudos que caracterizou unicamente os últimos anos de vida. Mas não somente isso. Para além da enumeração dos estudos realizados por Marx no período, iremos assinalar brevemente aspectos contidos na literatura em questão, bem como no contexto em que ela foi produzida, que colocam em xeque a visão unilateral de que os autores do século XIX sempre trataram o tema das sociedades não ocidentais de forma preconceituosa e parcial. Tal visão parcial sobre o mundo não ocidental era, certamente, dominante, mas não hegemônica. E foi justamente a essa literatura recente que desconstruía o modo caricatural como era analisada a oposição do ocidente ante o oriente que, desde muito cedo, Marx se debruçou.

Somente após realizarmos esse percurso, poderemos indicar, ao final do artigo, em contraposição as teses de Engels e a de Krader, uma hipótese alternativa a respeito da motivação principal de tais estudos de Marx e suas consequências.

Marx e as comunidades originárias

Uma consulta a primeira edição finalizada das *Obras completas* de Marx, a primeira MEGA (MARX; ENGELS, 1975–2001)⁴, a atual edição em curso da MEGA2, bem como o índice completo dos manuscritos, rascunhos e cartas de Marx disponibilizados pelo Instituto Internacional de História Social em Amsterdã⁵ nos fornecem uma amostragem significativa da amplitude de seus estudos sobre as formas de sociedade mais remotas.

À primeira vista, todavia, pode parecer que, no século XIX, quando a etnografia e a antropologia apenas balbuciavam suas primeiras formulações, não existia ainda uma base material e histórica ampla o suficiente para que fosse possível a Marx, e qualquer outro, estabelecer reflexões minimamente consistentes sobre o tema. Basta mencionar que Marx não conheceu a enorme gama de textos sumérios, acádios, egípcios que vieram à tona nos últimos 150 anos, além das inúmeras fontes arqueológicas que, desde fins do

4 Daqui em diante citado como MECW, seguido pelo volume citado.

5 O índice completo dos cadernos de Marx e Engels, que estão no Instituto Internacional de História Social-IISG/IISH (Amsterdã), está disponível em: <<https://search.iisg.amsterdam/Record/ARCH00860/ArchiveContentList>>. Daqui em diante aparecem citados com a letras A: Manuscritos de Marx, B: Cadernos de excertos de Marx seguido pela numeração do caderno e S: indicando a paginação dos extratos de Marx, tal como estruturados no site do IISG/IISH.

século XIX, foram desenterradas e, somente então, retiradas de seu esquecimento milenar. No máximo, Marx teve notícias quando em 1872 o assiriólogo George Smith apresentou, no Museu Britânico, a primeira tradução da narrativa acádica do dilúvio que integra o que hoje conhecemos como a *Epopéia de Gilgámesh*.

Tais ponderações são, certamente, justas. No entanto, são relativizadas quando nos damos conta de que Marx jamais pretendeu escrever a história dessas civilizações e, muito menos, apresentar uma filosofia da história que, como em Hegel, procurasse racionalizar o processo histórico em seu conjunto. São relativizadas, também, quando nos inteiramos de que o conhecimento de Marx sobre as primeiras formas de organização humana era muito superior ao que se poderia julgar à primeira vista. Como esse é um aspecto pouco refletido entre os inúmeros intérpretes de Marx, mas de grande relevância para nossos propósitos como ficará nítido mais adiante, cabe, aqui, uma breve retrospectiva sobre esse itinerário.

Ainda em 1842, Marx estuda a *História crítica geral das religiões* de Christoph Meiners (B 12, S. 2-8; B 61, S. 31-43), trabalho repleto de relatórios de viajantes à distintas comunidades da Sibéria, da América, da África e do Oriente. Estuda, ainda, *Do culto dos deuses fetiches* de Charles de Brosses (B 11, S. 2-16; KRADER, 1974, p. 89), publicado em 1760. De Brosses, colaborador da *Enciclopédia* de Diderot e D’Alambert, ao comparar as manifestações religiosas do Egito e da região do Níger, formula aí uma teoria materialista sobre as origens da religião. É ele quem associa, pela primeira vez, o termo fetiche ao fenômeno religioso, designando, por esse termo, as forças naturais divinizadas. Marx extratou ainda o livro *Ideias sobre a arte-mitológica* de Karl August Böttiger (B 12, S. 17-25).

Até esse momento, tais estudos de Marx estão de todo alinhados ao contexto intelectual alemão da época. Nesse período, consagrou-se, por meio da chamada Escola Histórica Alemã, uma metodologia histórica que sistematizou a crítica das fontes de modo a fornecer, segundo a intenção dos autores, uma via de acesso objetiva ao passado. Daí foi um passo a aplicação desse método ao texto bíblico, o que fez surgir uma verdadeira saga pela busca e tradução de textos antigos que servissem de referência para tal exame. Com maior repercussão encontra-se, sem dúvida, a *Vida de Jesus* de David Friedrich Strauss que utilizou o mito como chave interpretativa do Novo Testamento. Mas Strauss é apenas o mais proeminente de uma plêiade de outros autores que se aventuraram pelo tema. Dentre eles encontra-se, por exemplo, o orientador juvenil de Marx: Bruno Bauer. Some-se a isso outro viés imposto aos debates sobre as mitologias e demais formas antigas de expressão religiosa pelas elaborações do último Schelling. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling direcionou todas as suas setas contra as interpretações dos mitos como um mero produto da imaginação de homens primitivos,

ingênuos e ignorantes. Nesse cenário, as temáticas do Jesus histórico, das mitologias antigas e do oriente foram as de maior repercussão na Alemanha em meados do século XIX e teve como subproduto a descoberta de uma série de documentos e informações inéditas sobre as civilizações mais antigas. Distante de todas essas querelas de fundo teológico, parece ser exatamente todo esse repositório de novas informações o centro do interesse de Marx, como ficará claro adiante.

Até o início de 1850, Marx tem contato com o estudo das sociedades primitivas por terceira mão. Sobretudo nas referências constantes as formas de organização social orientais em textos de economistas políticos como Adam Smith, John Stuart Mill e Richard Jones. Mas ao fim desse período a situação se altera por completo. Têm início os escritos que ficaram conhecidos como *Cadernos de Londres*: extratos e anotações de leituras que abarcam mais de uma centena de autores no curso de 26 cadernos. Ali, revela-se uma peculiaridade das mais inusitadas, raramente notada. Justamente esses escritos em que aprofunda, pela primeira vez, seus estudos de economia política, o exame das sociedades originárias ganha espaço considerável, em abrangência que chega a concorrer com os temas mais diretamente ligados à economia política. Façamos, aqui, uma breve súmula.

Ainda em 1851, estuda *A história natural da sociedade no estado bárbaro e civilizado* de B. W. Cooke Taylor (B 55, S. 83-88; MARX, 1986, pp. 460-70). Esta obra consolida a divisão da humanidade em barbarismo e civilização, além de dividir as comunidades bárbaras em caçadores, pastores e agricultores. Cabe notar, de passagem, que tal divisão foi retomada por diversos autores que Marx estudara nas décadas seguintes, como Phear, Tylor e Morgan, e adotada pelo próprio Engels em sua *A origem da família, da propriedade privada e do estado*. Apesar disso tais categorias e a periodização proposta jamais foram utilizadas pelo próprio Marx.

No mesmo ano Marx leu e anotou a obra de Arnold Heeren: *Investigações sobre as fontes dos mais proeminentes historiadores e geógrafos antigos* (B 50, S. 76-81; MARX, 1991, pp. 365-71; 464-70). Tratava-se de uma obra padrão de histórica universal da época e continha um esquema histórico-evolutivo de causas e consequências então bastante usual: comunidades baseadas na família e tribos produzem relações internas despóticas; a emergência da agricultura ocasionam a vida sedentária; a formação das cidades e do comércio fomentam a divisão do trabalho; a descoberta da América produz o mercado mundial. Temos, ainda, a tradicional oposição entre Ocidente e Oriente, este último marcado pelo poder absoluto do soberano em contraposição ao primeiro marcado pela separação entre religião e política. Interessante notar que, com exceção da relação entre agricultura e vida sedentária, todos pares do esquema causal evolutivo de Heeren serão, em distintos momentos, alvos da crítica de Marx.

O material mais importante que Marx leu e anotou no ano de 1851 foi, provavelmente, a seminal *História da conquista do México* (B 50, S. 35-40; MARX, 1991, pp. 403-15) e a *História da conquista do Peru* (B 50, S. 40-48; MARX, 1991, pp. 416-34) ambas de William Hickling Prescott. É evidente, nas anotações pessoais de Marx, sua principal preocupação no estudo dessas obras: as formas de organização social dos incas e astecas, amplamente analisadas por Prescott e, não tanto, as guerras espanholas de conquista, tema central de ambos os livros. Ou seja, o interesse primeiro de Marx nesse estudo em particular, e suas anotações não deixam dúvidas quanto a isso, não é tanto a questão colonial, mas a organização social de incas e astecas.

A obra de Prescott vem a calhar tendo em vista esses propósitos. Aborda a geografia, produção, política, cultura e religião dessas civilizações e procura, ainda, identificar os fatores sociais internos que tornaram a conquista possível. Apesar de manter a oposição entre povos “civilizados” e “primitivos” e comparar as sociedades mexicanas e andinas com as asiáticas; o trabalho de Prescott se distingue de outras obras do período por focar as diferenças sociais entre esses povos. E são justamente essas diferenças que Marx destaca nos extratos transcritos de ambos os livros. Por exemplo, Prescott aborda casos em que o despotismo do soberano seria mitigado pela ausência de castas e pela existência de um corpo judicial popular, nuançando a visão estabelecida do caráter necessariamente despótico das civilizações não ocidentais. Adentra em inúmeros detalhes a respeito das formas culturais de expressão, dos conhecimentos técnicos, dos usos e costumes, das atividades públicas e privadas, das relações de troca e de trabalho. Sempre colocando em relevo as diferenças entre Incas e Astecas com relação a cada tópico examinado.

Cabe menção, nessa mesma direção, os estudos de Marx sobre a posição social da mulher nas comunidades primitivas e modernas. Em particular, o trabalho *Origem das distinções entre as classes sociais* de John Millar (B 61, S. 6-16; PRADELLA, 2015, pp. 113-5), um discípulo de Adam Smith. Ainda que seguindo o modelo histórico evolutivo de seu mestre, Millar contrapôs a concepção generalizada a respeito da natureza inerentemente patriarcal da família. Segundo ele, na fase primitiva da humanidade, existiria uma relação livre entre os sexos. O casal surgiria na fase selvagem e a instituição jurídica do casamento aparecera e se universalizara a partir dos romanos. Millar faz uma análise inovadora do casamento em grupo, matrilinearidade e matriarcado em sociedades primitivas baseado em fontes que vão desde os índios americanos até os lídios e babilônios; dos gregos e romanos aos povos do Sião, Cochinchina e Camboja. Sustenta a tese de que a opressão da mulher está relacionada com a emergência das classes sociais, mas, também, que a relação livre entre os sexos poderia ser restaurada com o desenvolvimento da manufatura e da sociedade capitalista. Na sequência,

Marx analisa todo um conjunto de autores do século XVIII que contrapõem a suposta liberdade da mulher no mundo moderno ocidental a sua suposta escravidão no mundo oriental e primitivo, tais como *A história da mulher* de William Alexander (B 61, S. 50-51), a *História do sexo feminino* de Christophn Meiners (B 61, S. 31-43), os *Ensaio sobre o caráter, maneiras e espírito das mulheres* de Antoine Leonard Thomas (B 61, S. 49-50) e, por fim, a *História das mulheres* de Georg Jung (B 61, S. 16).

Marx retoma, ainda, o estudo das manifestações culturais mais remotas anotando, em 1852, a *História geral da cultura* de Wilhelm Wachsmuth (B 61, S. 18-30; 43-48; 54-56; B 62, S. 3-40, 47-51). Wachsmuth foi um dos primeiros a entrelaçar a noção de civilização à raça e, sob essa ótica, apesar do caráter claramente apologético da cultura ocidental e germânica, descreve muitas particularidades de outras culturas. Por exemplo, ao apresentar os limites da cultura chinesa e tibetana diz: “sem deuses de aparência sensível”, “sem mitologia”, “isolados e sem analogia com o resto do Oriente” (*apud* PRADELLA, 2015, pp. 114-5). O estudo de Marx englobou exatamente os dois primeiros volumes da obra de Wachsmuth, subintitulados: *Oriente pagão, Antiguidade clássica, cristianismo, Império Romano cristão, islamismo e A Idade Média*. Assim, apenas o último volume dedicado ao “período mais recente” ficara de fora das anotações de Marx. Os estudos das manifestações culturais antigas prosseguiram no primeiro semestre de 1853 com a *História cultural geral da humanidade* de Gustav Klemm, em particular os volumes 6 e 7 dedicados à China, ao Japão e aos povos do Oriente (B 63, S. 45-46; HARSTICK, 1999, p. 374), além dos *Esboço da história cultural* de Wilhelm Drumann (B 61, S. 52-54) e a *História geral da cultura e literatura* de Johann Gottfried Eichhorn (B 61, S. 3-5).

Nesse mesmo período tem contato, por meio de Engels, com *Uma geografia histórica da Arábia* do reverendo Charles Forster (MECW, 39, pp. 325-8⁶), texto que investiga a origem de vários povos do Oriente Antigo e, também, com uma compilação de poesias e textos em prosa persas antigos contidos na *Gramática da língua persa* de William Jones (MECW, 39, pp. 335-42⁷).

O grande pulo do gato, todavia, se daria no ano de 1853. Marx inicia uma série de artigos sobre a Índia e China para o jornal *New York Daily Tribune*. Para tal, coloca em marcha uma série de investigações que não mais se interromperiam. Destacam-se, aí, as *Viagens* de François Bernier (B 63, S. 62-65; MECW, 39, pp.330-5⁸), médico francês que vivera por mais de uma década na Índia no início do século VII, relatando detalhes do modo de vida,

6 Carta de Engels a Marx, 28 maio 1853.

7 Carta de Engels a Marx, 6 jun. 1853.

8 Carta de Marx a Engels, 2 jun. 1853.

hábitos e estrutura social das várias comunidades que visitou. Mas, também, *A história de Java* de Thomas Stamford Raffles (B 65, S. 3-7; MECW, 39, pp. 344-8⁹); *Índia moderna: um esboço do sistema de governo civil* e *Um esquema para o governo da Índia* de George Campbell (B 65, S. 12-22, 24-32); *Os princípios das monarquias asiáticas* de Robert Patton (B 65, S. 37-39); *Esboços históricos do Sul da Índia* de Mark Wilks (B 65, S. 7-9; MARX, 2013, p. 432); *O algodão e o comércio da Índia* de John Chapman (B 65, S. 23-24)¹⁰, *Relato histórico e descritivo da Índia britânica* de Hugh Murray (B 65, S. 9-12; MARX, 2013, p. 415) e as *Cartas orientais* de Jakob Philipp Fallmerayer (B 65, S. 41-42).

Tais obras estão distantes de descreverem um cenário dualista com que, normalmente, o Oriente era concebido naqueles tempos, como despotismo versus democracia. Thomas Raffles, como indica o próprio Marx: “argumentou persuasivamente que o soberano não era um proprietário universal de terras: o solo, pelo contrário, era quase invariavelmente uma propriedade inalienável de seus súditos”. Fundamentando sua tese, continua a explicar Marx a partir de Raffles que “terra era minuciosamente dividida entre as famílias individuais, que não trabalhavam em comum, como em aldeias semelhantes na Índia, mas cultivavam-na separadamente” (MECW, 39, p. 348¹¹). George Campbell, por sua vez, indica uma coexistência entre propriedade coletiva e individual com diferentes tipos de organização comunal: comunidades simples sob a orientação de um único líder; comunidades democráticas com propriedade comum e redistribuição periódica de terras; aldeias sujeitas a líderes tributários. Mina, portanto, a representação dualista de um “Oriente despótico” em contraposição a um “Ocidente democrático”. Robert Patton estabelece a diferença entre *direito de posse* e *direito de propriedade*, considerando o primeiro um direito hereditário à posse da terra em troca da obrigação de seu cultivo, segundo ele, a forma dominante na Índia. Já Wilks descreve minuciosamente a divisão do trabalho no interior de muitas comunidades indianas. É ele quem cunha a ideia de numerosas pequenas repúblicas indiferentes as mudanças dinásticas no céu político. Dentre outras abordagens.

As principais fontes a respeito das comunidades indianas, contudo, foram primárias: documentos parlamentares sobre a Índia, documentos diplomáticos e os famosos livro azuis em que os burocratas ingleses, em função dos obstáculos para a expansão comercial então almejada na Índia e China, relatam toda sorte de detalhes dos hábitos, conformação social e

9 Carta de Marx a Engels, 14 jun. 1853. Um longo trecho de Raffles é citado também em *O capital* (MARX, 2013, p. 432).

10 Em *O capital*, Marx escreve: “Uma boa descrição das diversas formas da comunidade indiana pode ser encontrada em George Campbell, *Modern India*” (MARX, 2013, p. 432).

11 Carta de Marx a Engels, 14 jun. 1853.

características específicas de povoações indianas e chinesas, tanto no ambiente rural como urbano. Citações desses documentos irão povoar os escritos de Marx para o *New York Daily Tribune* até o início dos anos de 1860.

Se é verdade que a motivação imediata dos artigos para o *Tribune* foram os acontecimentos mais recentes que envolviam a dominação inglesa nesses territórios: revolta *Taping* na China, revolta dos cipaio na Índia, guerra do ópio e assim por diante; o interesse primeiro de Marx, como atestam suas cartas e anotações pessoais, sempre foram as formas de organização social mais antigas cujos vestígios ainda era possível entrever. Por exemplo, em 14 de junho de 1853, Marx escreve a Engels que em “Bali, uma ilha da costa Oriental de Java, esta organização hindu ainda se mantém intacta, podendo, além disso, encontrar-se os seus traços no território de Java”. Ciente das polêmicas sobre o tema complementa: “tal como a *questão da propriedade*, esta é uma questão muito *controversa* entre os ingleses que escrevem sobre a Índia. Na região montanhosa a sul de Krishna, a propriedade da terra parece não ter existido” (MECW, 39, p. 348).

Quando, portanto, em fins de 1857, Marx se pôs a escrever, nos *Grundrisse*, sobre alguns traços específicos das comunidades humanas originárias ante o capitalismo, não o fez de forma leviana e apressada. Tanto é assim que as hipóteses mais gerais dessas análises irão permanecer até os últimos escritos sobre o tema, as vésperas de sua morte. Mas todo este processo de investigação sobre tais comunidades estava apenas começando. Continuemos, portanto, nossa apresentação sumária desses esforços continuados de Marx.

Em 1860 lê os três volumes recém publicados do etnógrafo alemão Adolph Bastian: *O ser humano na história* (MECW, 41, pp. 231-3; pp. 245-7¹²). O juízo de Marx com relação a esta obra é severo: ele dirá a Engels que “sua tentativa de apresentar a psicologia em termos de ‘ciência natural’ e a história em termos de psicologia, é ruim, confusa e amorfa. A única coisa útil nessa obra são algumas excentricidades etnográficas de vez em quando. E, o que é pior, muito pretensioso e atrozmente escrito” (MECW, 41, pp. 232-3). Logo após a publicação do primeiro livro de *O capital*, Marx se dedica ao estudo das várias obras do historiador alemão George Ludwig von Maurer (B 111, S. 116-140, 144-162; B 112, S. 5-21; B 133, S. 4-45; B 134, S. 3-95; B 135, S. 3-15; MECW, 42, pp. 547-9¹³; MARX, 2013, p. 147) que, dentre outras coisas, demonstra a existência da propriedade comunal nas origens da história dos diversos povos germânicos. Recebe com grande entusiasmo tais trabalhos, chegando a afirmar em carta a Engels datada de 14 de março de 1868: “O

12 Respectivamente: cartas de Marx a Engels, 19 dez. 1860; e a Lassale, 18 jan. 1861.

13 Carta de Marx a Engels, 14 mar. 1868.

ponto de vista que apresentei de que as formas de propriedade asiáticas ou indianas em toda parte marcam o começo na Europa, recebe aqui uma nova prova (embora Maurer não saiba nada disso)” (MECW, 42, p. 547).

Em 1870, estuda as obras do etnógrafo polaco-francês Franciszek Duchinski (MECW, 42, pp. 161-4; MECW, 43, pp. 433-6)¹⁴ defensor da tese, contestada por Marx, das origens mongóis e não eslava dos russos. No ano seguinte estuda os escritos do oficial prussiano August Franz von Haxthausen (B 138, S. 16-41)¹⁵ sobre o sistema agrário e a comuna camponesa na Rússia. Segundo Haxthausen, os camponeses russos não conheciam a propriedade privada dos campos, prados e florestas: toda aldeia era considerada proprietária. As famílias camponesas apenas recebiam parcelas de campos para utilização temporária e que, tal como os antigos germânicos estudados por Maurer, a distribuição se fazia por sorteio. Nos anos seguintes, Marx estuda ainda *As raças nativas dos estados do Pacífico* do etnógrafo Hubert Howe Bancroft (MECW, 46, pp. 394-6)¹⁶; *Anahuac: ou México e os mexicanos, antigos e modernos* de Edward Burnett Tylor (MARX, 2014, p. 543); além dos escritos sobre a história das relações agrárias da Alemanha de August Meitzen.

Interessante notar que o estudo de todo esse vasto material, sobretudo após os anos de 1860, é realizado, quase sempre, no momento imediatamente posterior as respectivas publicações; dando conta de que Marx acompanhava, na ordem do dia, a evolução de todo tipo de pesquisas sobre o tema. Cabe menção, ainda, as obras do historiador, etnógrafo e advogado russo Maxim. M. Kovalevskí (B 156, S. 26-47, 66-90), autor de ensaios sobre a história do sistema comunal primitivo na Rússia. Marx o conheceu pessoalmente em 1877 e, desde então, estabeleceu com Kovalevskí relações de estreitas por meio de uma vasta correspondência e mesmo algumas vistas deste último a Marx em Londres.

Marx retoma em 1879 seus estudos sobre a Índia. Compilou, ano após ano, os principais acontecimentos políticos, sociais e econômicos do país entre os anos 664 e 1858 (MARX, 1960). Faz largo uso do livro *História da Índia* de Mountstuart Elphinstone (MARX, 1960, pp. 12; 24; 109; 114; 118; 121; 138; 141), mas também *A cronologia da Índia moderna* de James Burgess (MARX, 1960, pp. 34; 39; 40; 47; 48; 52; 61; 63; 109; 115; 131; 148), *A história da Índia Britânica* de James Mill (MARX, 1960, p. 47), *Estudos da história da renda fundiária em Bengala* de Richard Ramsbotham (MARX,

14 Cartas de Marx a Engels, 24 jul. 1865; e a Kugelmann, 17 fev. 1870.

15 Em 4 de fevereiro 1971, Marx solicita a Kugelmann o livro de Haxthausen (MECW, 44, p. 111).

16 Em 1982 Engels extrata a obra de Bancroft por sugestão de Marx. Nos extratos de Kovalevskí, fica claro que Marx já havia entrado em contato com sua obra (B 140, S. 19, 20, 22).

1960, p. 49) e *A história analítica da Índia* de Robert Sewell (MARX, 1960, pp. 26-9; 59; HARSTICK, 1999, p. 600). Um dos temas tratados nessas notas é justamente as formas de posse da terra na Índia. Se seguiu a esta cronologia um resumo dos livros de Kovalevskí em que um dos tópicos é intitulado por Marx: *Dominação britânica e seu efeito na propriedade comunitária indiana* (MARX, 1960, pp. 55-6).

Ainda nesse período, Marx lê diversas obras recém-publicadas sobre a sociedade indiana, dentre elas *A história da Índia, desde o período remoto até o fim do século XVIII* de John Clark Marshman (B 140, S. 28), *Índia: ou fatos apresentados para ilustrar o caráter e condição dos habitantes nativos* de Robert Rickards (B 162, apresentado conjuntamente com os extratos de Henry Sumner Maine indicados abaixo), *A história de Bengala, desde a primeira invasão maometana até a conquista virtual daquele país pelos ingleses em 1757 d.C.* de Ch, Stewart (B 156, S. 40), *A história da Índia, contada por seus próprios historiadores* de Henry Miers Elliot (B 156, S. 40); além de outras tantas mais relacionadas com a dominação e administração inglesa em terras indianas.

Por fim, nos dois últimos anos de vida Marx se põe a fichar e glosar uma série de etnólogos cujos trabalhos começavam a despontar na Europa e nos Estados Unidos. Entre os principais se encontram *A aldeia ariana na Índia e no Ceilão* de John BuddPhear (B 162, S. 131-157; KRADER, 1988, pp. 211-48); *As instituições primitivas* de Henry Sumner Maine (B 162, S. 162-199; KRADER, 1988, pp. 249-96); *A origem da civilização* de John Lubbock (B 168, S. 3-10; KRADER, 1988, pp. 297-309) e, principalmente, *Sociedade antiga* de Lewis Henry Morgan (B 162, S. 4-101; KRADER, 1988, pp. 71-209). Além desses materiais, Marx toma notas também sobre a história, evolução e situação real dos povos coloniais de James William Bayley Money (B 162, S. 102-30) e os estudos das leis antigas e medievais de Rudolph Sohn (B 162, S. 157-61).

Fica evidente, então, que qualquer que tenha sido a motivação principal de Marx por tão longos e permanentes estudos a respeito das comunidades humanas mais remotas, não se trata, de modo algum, de um interesse circunscrito aos seus últimos anos de vida. Suas pesquisas sobre o tema foram concomitantes as investigações diretamente ligadas a *O Capital*. Não há dúvidas de que o processo de dominação ou colonização levado a cabo pelos países capitalistas dominantes esteve entre as preocupações de Marx e com relação a esse tema dedicará não poucos artigos. No entanto, não vemos uma correlação direta entre esse tema e sua obsessão em compreender as formas primeiras de organização social entre os homens. Mesmo quando examina exemplos contemporâneos de sociedades não ocidentais, o material disponível não deixa dúvidas, na maior parte dos casos, que a preocupação primeira de Marx são suas formas originárias de organização social e não

tanto a sua conformação atual. Ao fim desse artigo, apresentaremos uma hipótese provável a respeito desse tema. Antes, contudo, pretendemos reexaminar brevemente as hipóteses de Engels e Krader anteriormente aludidas. Como veremos, elas caem diante do apanhado bibliográfico acima realizado.

Engels e as comunidades originárias: a tese da teoria da história

É justamente a partir do último compilado de extratos realizado por Marx que, longe de esclarecer os motivos de tão amplo interesse de nosso autor pelas primeiras formas humanas de organização social, a maior parte dos intérpretes posteriores acabaram por turvá-lo de forma quase definitiva, senão trágica. A começar pelo principal colaborador de Marx, Friedrich Engels. Este último tomou as anotações de Marx sobre seminal obra de Morgan, *Sociedade antiga*, anotações essas que não passavam de meros fichamentos com raríssimos comentários, como se tratasse da posição do próprio Marx e publicou o já aludido livro: *A origem da família, da propriedade privada e do estado*¹⁷.

Em sua obra, Engels retoma de Morgan a divisão das comunidades originárias em *selvageria*, *barbárie* e *civilização* sendo as duas primeiras subdivididas em épocas *inferior*, *média* e *superior*. Em diversos momentos, a universalização de Engels da análise realizada por Morgan das comunidades iroquesas nos Estados Unidos é patente. Se não constrói uma periodização de toda a história humana, o faz com relação aos atos primeiros dessa trama. Por exemplo, após apresentar as dez “determinações fundamentais da confederação” iroquesa, como configurando a “organização social mais progressista da qual os índios foram capazes, na medida que não chegaram além do estágio inferior da barbárie” (ENGELS, 2019, p. 89), dirá ele, que “onde encontramos a *gens* como unidade social de um povo, também podemos procurar uma organização da tribo similar à descrita aqui” (ENGELS, 2019, p. 92).

Como vimos, desde pelo menos 1851, Marx se deparara, em Cooke Taylor, com uma proposta análoga de periodização e em momento algum a adotou. Tanto é assim que, em 1882, após, portanto, os estudos sobre Morgan, escreve Marx em carta a revolucionária russa Vera Zaslitch que a “história da decadência das comunidades primitivas *ainda está por ser escrita*, e seria um erro colocar todas elas no mesmo patamar” (MARX, 2013b, p. 101, grifo nosso).

17 Uma análise do livro de Engels e sua relação com a *Sociedade antiga* de Morgan pode ser encontrada no primeiro capítulo do importante estudo de Jair Antunes (2003, pp. 18-44). A esse respeito, consultar também o trabalho mais recente de Lucas Parreira Álvares (2019).

Some-se a isso que a contraposição barbárie e civilização é quase onipresente em grande parte da bibliografia estudada por Marx que anteriormente elencamos. Em suas anotações e extratos desses historiadores, etnólogos e afins, por exemplo naquelas já citadas de Prescott sobre a história da conquista dos povos Incas e Astecas, vimos que Marx privilegia nitidamente as diferenças, sobretudo sociais, que o historiador estadunidense identifica entre ambos os povos. Da mesma forma, a ênfase que Marx confere nos estudos sobre a Índia de meados dos anos de 1850 – por meio de historiadores como Raffles, Campbell, Patton, Wilks, Chapman, Murray – tende a acentuar os aspectos que colocam em xeque as caricaturas então consolidadas como a contraposição entre *ocidente democrático* e *oriente despótico*. Tanto é assim que, mais de 20 anos depois, fazendo uso de novos autores e novos estudos, compilou uma cronologia da história do país em um período superior a mil anos.

Agregamos aqui outro importante elemento que desautoriza considerar *A origem da família, da propriedade privada e do estado* como a execução do testamento de Marx. Seguindo Morgan, Engels utiliza-se de aspectos técnicos materiais e não sociais como demarcação entre uma e outra forma de sociedade. Se nos *Grundrisse*, apesar de não propor nenhum ordenamento geral entre as formas sociais, Marx as identifica e as diferencia pela forma por meio da qual as comunidades humanas se apropriam da natureza; o critério de demarcação entre uma fase e outra na obra de Engels é sempre técnico material e jamais social. É assim que Engels distingue as fases inferior, média e superior da selvageria, da barbárie até a civilização pelos seguintes elementos técnicos materiais: coleta; uso do fogo; descoberta do arco e flecha; descoberta da cerâmica; domesticação de plantas e animais; criação de instrumentos de ferro e a escrita fonética.

Se Marx examinou as comunidades originárias sempre na perspectiva de sua diferença com o modo de produção capitalista, Engels, partindo de Morgan, procura, em seu livro, construir uma teoria histórica universal positiva, encontrando, assim, o encadeamento necessário e universal entre as múltiplas formas de organização social. Não é nosso interesse aqui reexaminar toda esta questão. Gostaríamos apenas chamar atenção para o fato de que esta ênfase obscureceu o real significado dos estudos de Marx sobre essas comunidades. E Engels é, nesse caso, apenas o primeiro capítulo da tragédia.

Krader e as comunidades originárias: a tese do Marx etnólogo

Após a publicação desses cadernos de estudos de Marx, utilizados por Engels, antes de receber nova luz, a questão tornou-se ainda mais obscura.

Como exemplo mencionamos a primeira e razoavelmente difundida edição desses escritos realizada por Lawrence Krader: *The Ethnological notebooks of Karl Marx* (Os Cadernos etnológicos de Karl Marx) ou segundo a edição alemã: *Karl Marx, die ethnologischen Exzerptheft* (Karl Marx, os excertos etnológicos). Nesse trabalho, tais escritos são tratados, como os títulos já indicam, como sendo de etnologia ou ao menos notas introdutórias de um trabalho etnológico que, somente então, Marx traria à luz. Mais ainda, tendem apresentar o tipo de investigação ali presente como sendo uma particularidade dos últimos anos de vida de Marx. Descobriu-se, assim, um Marx etnólogo.

Ora, cabe perguntar: com que direito? Não estudara Marx esse tema no curso de toda sua vida? Caso descobríssemos uma série de anotações e comentários de Marx sobre obras historiográficas diversas, isto faria de Marx um historiador? Evidentemente não. E, de fato, não há uma única menção de Marx sobre a intenção em escrever uma obra de etnologia. O Marx etnólogo é – tal como aquele economista, cientista social ou historiador – uma ficção.

A asserção que fazemos não é de interesse menor nem um detalhe pouco significativo. A lenda do Marx etnólogo tem o inconveniente de sugerir que suas reflexões sobre o tema estão de todo separadas de suas demais elaborações. Trata-se de um trabalho paralelo, no máximo, tenuemente e externamente conectado com sua crítica da economia política. O mais curioso de tudo é que mesmo um antropólogo como Lawrence Krader, sedento por encontrar o Marx etnólogo, é obrigado, aqui e ali, a admitir o contrário. Diz ele que tanto nos *Grundrisse* como em *O capital* a “comunidade primitiva aparece como uma categoria e suas relações espontâneas servem, em sua abstração, para representar a concretização da economia capitalista, em contraposição a elas”. Em seguida ele afirma de modo categórico que os “povos primitivos não são tomados cada um por si” (KRADER, 1988, p. 10, grifo nosso). Como se vê, Krader está ciente de que na crítica da economia política de Marx as comunidades originárias foram sempre utilizadas para explicitar as diferenças específicas e, assim, concretizar, no curso da exposição, o modo de produção capitalista. Apesar disso, acredita ele que, somente agora, nessas últimas notas de Marx, veríamos surgir o Marx etnólogo: “A concretização ocorre mais tarde, nos extratos etnológicos dos anos 1879-1882” (KRADER, 1988, p. 10). Cabe perguntar a Krader: com que direito pode-se fazer tal afirmação? Qual o motivo desse mero compilado de extratos de outros autores, realizados nos últimos anos da vida de Marx, representarem um estágio mais concreto que outros tantos realizados desde 1850?

É inútil discutirmos até que ponto Marx almejou, ou não, escrever um livro sobre etnologia. Fato é que ele jamais foi escrito. O máximo que podemos afirmar é que, nesses últimos anos de vida, Marx prometera

escrever uma brochura sobre as possibilidades futuras no desenvolvimento da comuna rural russa. Mesmo nesse caso, tratava-se em responder a questões concretas que envolviam o movimento revolucionário russo de então. Seja como for, a hipótese de Krader, como aquela concretizada por Engels, não explicam o fato desses últimos estudos de Marx sobre etnologia não passarem de uma mera continuidade de outros tantos realizados desde ao menos 1851, sem que as respectivas teses e periodizações presentes em todos os autores estudados no curso de mais de 30 anos tenham sido jamais subscritas.

A real tese de Marx: a acumulação ou expropriação originária

Por outro lado, podemos encontrar dois motivos fartamente documentados que dão conta do interesse de Marx por essas sociedades originárias. Eles não remetem, de modo algum, a intenção de escrever uma história empírica das comunidades primitivas e sua decadência, mas de determinar a especificidade de nosso presente capitalista à luz das formas de organização social precedentes.

O primeiro desses motivos já fora enunciado por Krader nas linhas acima e tem sua razão de ser. Marx não parte, em sua exposição do modo de produção capitalista, de nenhum princípio tomado dogmaticamente como universal e primeiro, de nenhum axioma, de nenhum fundamento geral das sociedades humanas. Ele só pode determinar as formas específicas que caracterizam esse modo de produção comparando-o a outras formas sociais de produção. As comunidades originárias, nesse contexto, emergem com interesse maior entre todas as demais formas de sociedade que se seguiram. Afinal, são elas que assinalam a máxima diferença em relação ao capital e o capitalismo e, por isso mesmo, mostram-se as mais adequadas para revelar muitas das especificidades da forma social regida pela relação capital.

Nessa direção as comunidades originárias e outras a elas correlatas emergem em inúmeras passagens de *O capital*. Por exemplo, ao tratar da forma mercadoria diz Marx que na “antiga comunidade indiana, o trabalho é socialmente dividido sem que os produtos se tornem mercadorias” (MARX, 2013, p. 120). Quando aborda a necessidade de desenvolvimento da propriedade privada como pré-condição da generalização das trocas diz: “tal relação de alheamento mútuo não existe para os membros de uma comunidade natural-espontânea”. Em seguida indica que essa comunidade natural não se reduz, de modo algum, a uma única forma e complementa: “tenha ela a forma de uma família patriarcal, uma comunidade indiana antiga, um estado inca etc.” (MARX, 2013, p. 162). Aqui, é possível notar, como em outras passagens que trataremos mais adiante, que, sob nenhum

aspecto, Marx reduz as comunidades primitivas a uma única forma, mas as considera, nos dizeres de Krader, em sua abstração, isto é, em relação ao modo de produção capitalista. No mesmo sentido, quando analisa a especificidade da forma de cooperação do trabalho no capitalismo, assinala que as comunidades originárias baseiam-se, por um lado, na apropriação “comum das condições de produção e, por outro, no fato de que o indivíduo isolado desvencilhou-se tão pouco do cordão umbilical da tribo ou da comunidade quanto uma abelha da colmeia” (MARX, 2013, p. 397). Inúmeros outros exemplos poderiam ser mencionados e detalhados.

Mas não se trata unicamente desse aspecto. Além de se referir as formas históricas pretéritas no intuito de determinar a forma social presente, Marx busca, ainda, os pressupostos históricos dessa última. *O capital* não emergiu do nada, seus pressupostos históricos nos remetem, retrospectivamente, para a dissolução das comunidades originárias, para o longo processo histórico no curso do qual os produtores diretos foram expropriados e objetivamente separados de todas as condições objetivas de existência. Nas últimas linhas do *Grundrisse* esse processo é anunciado de forma mais nítida:

A propriedade comum foi redescoberta recentemente como uma curiosidade própria dos eslavos. Na realidade, entretanto, a Índia oferece-nos um mostruário das mais variadas formas de tal comunidade econômica, mais ou menos em dissolução, mas ainda inteiramente reconhecíveis; e uma investigação histórica mais profunda reencontra tal comunidade como ponto de partida de todos os povos civilizados. *O sistema da produção fundado na troca privada é, em primeiro lugar, a dissolução histórica desse comunismo desenvolvido natural e espontaneamente.* Contudo, há toda uma série de sistemas econômicos entre o mundo moderno, em que o valor de troca domina a produção em toda a sua profundidade e extensão, e as formações sociais cujo fundamento é constituído pela propriedade comunal já dissolvida (MARX, 2011, p. 757, grifo nosso).

A referência a esse longo processo histórico, iniciado com a dissolução das comunidades originárias, cujo aprofundamento culmina no modo de produção capitalista, é anunciado, também, em *O capital*. Marx diz que o capital “só surge quando o possuidor de meios de produção e de subsistência encontra no mercado o trabalhador livre como vendedor de sua força de trabalho”. Na sequência, indica que a emergência do trabalhador livre contraposto ao possuidor dos meios de produção remete para muito além dos umbrais do capitalismo: “essa condição histórica compreende toda uma história mundial” (MARX, 2013, p. 245)¹⁸. No Livro II, por sua vez, podemos

¹⁸ É evidente que no desenvolvimento interno de toda essa histórica mundial indicada por Marx, que culminou no modo de produção capitalista, o mundo ocidental passou por

ler que a venda generalizada da força de trabalho “pressupõe processos históricos que decomponham a conexão originária entre os meios de produção e a força de trabalho” (MARX, 2014, p. 114). O processo de dissolução das comunidades originárias coincide, portanto, com o processo de *gênese* do modo de produção capitalista. A análise desse processo está explicitamente presente no capítulo 24 de *O capital*. Mas justamente aí, nesse célebre capítulo, em que se examina o pressuposto histórico do capital, temos uma questão das mais intrigantes.

Foi pouco notado que o logo trecho dos *Grundrisse* conhecido como: *Formen* corresponde exatamente ao capítulo 24 do Livro I de *O capital*: A acumulação originária¹⁹. Como demonstrou Roman Rosdolsky, Marx procurava, já nos *Grundrisse*, a forma mais adequada de exposição de sua obra. Apesar de muitas alterações relevantes nas constantes montagens e remontagens de sua crítica à economia política nos anos que se seguiram, podemos encontrar, nos *Grundrisse*, uma clara tentativa de ordenar adequadamente todo material analítico até então produzido. Não sem razão, em não poucos aspectos, a exposição dos *Grundrisse* coincide com aquela de *O capital*. Vejamos!

Após um longo capítulo do dinheiro que corresponde, em linhas gerais, a primeira seção de *O capital*, temos, na sequência, o que os editores do manuscrito denominam Capítulo do Capital que compreende respectivamente a análise da transformação do dinheiro em capital, o processo de trabalho e valorização, bem como a análise da mais valia absoluta e relativa, temas tratados respectivamente nas seções II a V da obra máxima de Marx. Na sequência do manuscrito, na seção [Reprodução e acumulação do capital], ainda segundo os títulos dos editores, Marx aborda exatamente os temas correspondentes aos primeiros capítulos da seção VII do Livro I. Somente então temos duas seções encadeadas: Acumulação originária de capital e as [Formas que precederam a produção capitalista], que correspondem exatamente ao Capítulo 24 de *O capital*.

Tanto é assim que, na sequência das *Formen*, será abordado os temas do circuito do capital, capital fixo e circulante, tratados precisamente nas

diversos modos de produção. No entanto, nunca esteve entre suas preocupações examinar a lógica interna desses modos de produção pretéritos, menos ainda uma ordem necessária entre eles. Quando os examinou, ou se tratou da busca das especificidades das categorias do modo de produção capitalista em contraste com seu outro ou se tratou da busca de seus pressupostos históricos. Examinamos exaustivamente a questão em nosso livro (2018) já citado.

19 Uma exceção notável é o trabalho recente já citado de Lucia Pradella (2015): *Globalisation and the critique of political economy*. Ali, a autora nota que as relações de propriedade nas primeiras comunidades humanas “variavam muito na forma, mas todas as formas sociais (oriental, eslava, antiga e germânica), para Marx, pressupunham a propriedade da comunidade. Isso explica por que, nos *Grundrisse*, ele procura traçar o processo de dissolução de tal unidade original” (PRADELLA, 2015, p. 137).

duas primeiras seções do Livro Segundo. No entanto, apesar dessas coincidências nada arbitrárias, emerge daí uma diferença significativa que queremos chamar a atenção. Se, nos *Grundrisse*, Marx trata do tema da expropriação dos produtores diretos desde a dissolução das comunidades originárias; em *O capital*, a análise principia pela dissolução dos laços de dominação feudais na Europa que fizeram culminar, na Inglaterra, no modo de produção capitalista. Do exame de toda uma história mundial que expropriou os produtores diretos de suas condições objetivas de existência, o que vemos em *O capital* é uma análise restrita aos últimos capítulos dessa odisséia. Quais seriam os motivos dessa mudança de abordagem?

Ora, em todo material então disponível não existe uma resposta definitiva a presente questão. Como já indicamos, Marx manteve, até o final de sua vida, as mesmas hipóteses esboçadas nas *Formen* no que diz respeito à *gênese* do capital como fundada na dissolução daquelas comunidades originárias. O mais provável, portanto, é que a abordagem restrita na versão final de *O capital* se deu em função de considerar insuficiente o material empírico e histórico então disponível sob o presente tema. Por esse motivo, sua generalização da propriedade coletiva a todos os povos em sua origem, bem como a dissolução dessa apropriação comum como pressuposto histórico mais geral que culminou na sociedade capitalista, permanece, para Marx, como uma tese, ainda não suficientemente atestada pelas evidências empíricas então disponíveis.

É, de fato, nesses termos que ele se refere a questão em diversos momentos. Quando estuda Maurer, em passagem já citada, diz que as análises desse último confirmam, quanto a universalidade originária da propriedade coletiva, o "seu ponto de vista". Em outro trecho do Livro III de *O capital*, ao discutir a relação entre preço de produção e valor, Marx alude a sua "opinião /.../ de que a transformação dos produtos em mercadorias resulta do intercâmbio entre diversas coletividades, e não entre membros de uma e mesma comunidade" (MARX, 2017, p. 211, grifo nosso)²⁰. Como se vê, as várias asserções que Marx realiza sobre as comunidades originárias e sua decomposição são, sempre, anunciadas como seu "ponto de vista", "sua opinião", em suma, sua tese.

Nossa hipótese, portanto, é que tais investigações de Marx sobre as comunidades originárias tem por objetivo verificar e fundamentar a tese por ele mesmo anunciada justamente nas linhas finais dos *Grundrisse* quando o manuscrito fora interrompido: "O sistema da produção fundado na troca

²⁰ Em nota, Engels comenta este trecho dizendo que "Em 1865, isso era ainda uma simples opinião de Marx. Hoje, a partir da ampla investigação das comunidades primitivas, de Maurer até Morgan, é um fato que quase não se questiona em parte nenhuma". Temos aí um claro indício da tendência apressada de generalização de Engels, como já comentamos no caso de *A origem da família...*

privada é, em primeiro lugar, a dissolução histórica desse comunismo desenvolvido natural e espontaneamente”. No entanto, na altura da redação de *O capital*, e mesmo depois, jamais considerou as evidências disponíveis amplas o suficiente para referendá-la.

A presente hipótese explica o motivo de Marx ter continuado a estudar, durante toda sua vida, e com maior intensidade em seus últimos anos, os textos etnológicos e afins. Explica, ainda, o motivo de ter restringido, temporal e espacialmente, a exposição dos pressupostos históricos do modo de produção capitalista no célebre capítulo A acumulação originária.

Expropriação originária como *gênese* da civilização ocidental

Por fim, chamamos a atenção que a tese por nós assinalada abre perspectivas inéditas de investigação que extrapolam largamente a mera exegese dos textos de Marx. Para além de todos esses aspectos internos a sua obra, acreditamos que a forma e o modo como se deu a decomposição das comunidades originárias, particularmente em sua forma mais desenvolvida no mundo greco-romano, fornecem-nos, particularmente, os “ingredientes” sociais que nos permite compreender a base social que possibilitou o desenvolvimento filosofia e sua subsequente cristalização metafísica. Não apenas como um fenômeno autônomo do pensamento ou, ainda, associado a características de todo específicas do mundo grego, mas como um fenômeno brota de características sociais que, uma vez originadas, continuaram a se desenvolver até atingir sua plenitude sob a forma capital. Isto faz da crítica à economia política de Marx uma crítica as bases sociais que nos remetem não apenas a sua atualidade, mas se volta, de forma demolidora, igualmente sobre sua *gênese* e desenvolvimento.

Insistimos sobre esse último aspecto. Os elementos que caracterizam a dissolução das comunidades originárias no mundo greco-romano caracterizam-se, sem dúvida, por transformações que se originaram de acontecimentos históricos particulares e, em alguma medida, acidentais, mas que fizeram emergir uma situação socialmente distinta e com traços estruturais que permaneceram. Novos contornos que passam a caracterizar aquilo que a tradição consumou sobre o nome de história ocidental.

Até os dias de hoje, contudo, tais especificidades que conformam o mundo ocidental veem sendo acentuadas apenas no que diz respeito aos seus traços culturais e políticos. Como demonstra as querelas da passagem do *mýthos* ao *logos* e o debate historiográfico do *milagre grego*. Some-se a isso a imagem do mundo ocidental como a conjunção entre filosofia grega, direito romano e cristianismo.

Nas *Formen*, Marx denomina a sociedade greco-romana como a

“segunda forma de propriedade” uma vez que “produziu alterações fundamentais, alterações locais, mas históricas” (MARX, 2011, p. 390). Que alterações históricas seriam essas? Em que sentido seriam históricas?

Segundo Marx, para os indivíduos imersos naquelas comunidades originárias, as condições objetivas de existência emergem como “o corpo de sua subjetividade preexistente como natureza inorgânica, ou seja, o corpo objetivo de sua subjetividade, uma extensão de sua subjetividade” (MARX, 2011, p. 389). Nesse contexto originário, os nexos diretos que unem os indivíduos enquanto membro imediato do todo comunitário faz com que os elementos objetivos – sob nossa perspectiva exteriores aos indivíduos – se afigurem como corpo objetivo de sua subjetividade. A subjetividade dos membros do corpo comunitário não está dissociada dos elementos que lhe são exteriores. Ela está associada diretamente o emaranhado de eventos e fenômenos com os quais se defrontam. A natureza inorgânica serve diretamente de material de expressão de sua subjetividade.

Quando Marx examina a dissolução mais profunda dessas comunidades originárias naquela segunda forma de propriedade, a greco-romana, vemos que, pela primeira vez, os discursos humanos se separam conscientemente de seu, até então, firme chão. A subjetividade dos homens se descola de seu corpo objetivo. A respeito dessa forma de sociedade explica Marx: “tem como pressuposto a entidade comunitária, todavia, não mais como substância, na qual os indivíduos são meros acidentes, ou, ainda, componentes puramente naturais” (MARX, 2011, p. 390). Os indivíduos, em sua variabilidade imanentes, deixaram de ser mero acidente de uma entidade comunitária substancial. Isto ocorre porque “a propriedade do indivíduo não é imediatamente, diretamente e por si propriedade comunitária”. Por um lado, sua propriedade se desgarrar do vínculo umbilical com a comunidade e, por outro, seu acesso a esta ocorre de forma mediada. Emerge um organismo de todo estranho: a comunidade política, a ação mútua dos indivíduos proprietários. “A comunidade – agora considerada estado – mostra-se como dupla faceta: Por um lado, a relação recíproca entre estes proprietários privados livres. [Por outro lado,] seu vínculo com o exterior, isto é, sua garantia” (MARX, 2011, p. 391).

Se seu ser como proprietário privado revela-se diretamente na posse e uso contínuo de sua propriedade, seu ser como membro do estado não possui qualquer vínculo imediatamente reconhecível. A comunidade não é mais reconhecida tão somente na relação direta entre seus membros. Ela aparece, agora, também, como unidade geral, como um ente autônomo: um espaço público, formal, *a priori*. Não como um mero ente externo e sobreposto a cada indivíduo, família como um outro. Antes, como algo universal que o constitui objetivamente.

Vemos surgir, no interior mesmo do corpo social, o universal, o

conceito que, de um modo místico e obscuro, confere ao interesse particular o estatuto de geral. Tal processo irá se desenvolver no curso dos séculos, não sem idas e vindas, não sem obstáculos e contingências de todos os tipos, culminando no modo de produção capitalista.

Transparece, pois que em todos os estudos que Marx realizou sobre aquelas comunidades humanas mais remotas, não estava a fazer uma história das comunidades primitivas. Ele busca determinar, esclarecer, desvendar o modo de produção capitalista, produto de um longo processo histórico de dissolução daquelas comunidades. Mas se tal busca se faz necessária é porque em nossa sociedade atual as coisas não se apresentam da forma direta, clara e transparente como outrora. Entre os indivíduos e as coisas se elevou uma dimensão intermediária: dimensão das mediações sociais. Daí a necessidade de expressá-las, subjetivamente, em representações simbólicas universais, conceituais. Representações quase sempre enigmáticas e obscuras, ao não traduzirem, imediatamente, a abrangência de suas relações e significados.

Todo esse processo tem no capital o seu ponto culminante. Sua *gênese*, contudo, data da dissolução dessas comunidades naturais e infinitamente diferenciadas. Como dirá Marx em passagem já citada: as condições históricas de existência do capital só surgem “quando o possuidor de meios de produção e de subsistência encontra no mercado o trabalhador livre como vendedor de sua força de trabalho”. A investigação desse pressuposto, por sua vez, “compreende toda uma história mundial” (MARX, 2013, p. 245).

Pensamos que nessas linhas estão dados os elementos fundamentais para que possamos estender a *gênese* do capital para a dissolução das comunidades originárias, o que o próprio Marx evitou de fazer em *O capital*, segundo supomos, pelas limitações das fontes históricas e etnológicas então disponíveis. Assim compreendido, a crítica dessa forma histórica particular nos fornece uma chave para a crítica das expressões subjetivas autônomas, conceituais, *miméticas*, alegóricas, em uma palavra, metafísicas. O oceano de palavras e discursos no interior do qual a consciência teórica ocidental encontra-se imersa. Assim compreendida, a crítica a sociedade burguesa mostra-se, ao mesmo tempo e inseparavelmente, como crítica à metafísica.

Referências bibliográficas

- ANDERSON, Kevin. *Marx nas margens: nacionalismos, etnias e sociedades não ocidentais*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.
- ÁLVARES, Lucas Parreira. *Flechas e martelos: Marx e Engels como leitores de Lewis Morgan*. Dissertação (Mestrado) – UFMG, Belo Horizonte, 2019.
- ANTUNES, Jair. *Marx e o último Engels: o modo de produção asiático*. Dissertação (Mestrado) - IFCH-Unicamp, Campinas, 2003.

- ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do estado*: em conexão com as pesquisas de Lewis H. Morgan. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019
- HARSTICK, Hans-Peter (Ed.). *Marx Engels Gesamtausgabe (MEGA2)*, IV.32 – Die Bibliotheken Von Karl Marx Und Friedrich Engels. Annotiertes Verzeichnis Des Ermittelten Bestandes. Berlin: Akademie Verlag, 1999.
- KRADER, Lawrence (Ed.). *The Ethnological notebooks of Karl Marx*. 2. ed. Assen: Van Gorcum, 1974.
- _____. *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*. 2. ed. Madrid: Siglo Veintiuno Editores e Editorial Pablo Iglesias, 1988.
- MACHADO, Gustavo. *Marx e a história: das particularidades nacionais à universalidade da revolução socialista*. São Paulo: Editora José Luís e Rosa Sundermann, 2018.
- _____. Marx e a China: o problema da expansão do capitalismo. *Revista Crítica Marxista*, n. 50, São Paulo, pp. 63-83, 2020.
- MARX, Karl. *Notes on Indian history*. Moscow: Progress Publishers, 1960.
- _____. *Marx Engels Gesamtausgabe (MEGA2)*, IV.8 – Karl Marx – Exzerpte und Notizen. März bis Juni 1851. Berlin: Akademie Verlag, 1986.
- _____. *Marx Engels Gesamtausgabe (MEGA2)*, IV.9 – Karl Marx – Exzerpte und Notizen. Juli bis September 1851. Berlin: Dietz Verlag, 1991.
- _____. *Grundrisse*. Rio de Janeiro: Boitempo Editorial, 2011.
- _____. *O capital* - Livro I. Rio de Janeiro: Boitempo Editorial, 2013a.
- _____. *Lutas de classes na Rússia*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013b.
- _____. *O capital* - Livro II. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.
- _____. *O capital* - Livro III. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.
- _____. *Karl Marx/Friedrich Engels papers*, 2020. <https://search.iisg.amsterdam/Record/ARCH00860/ArchiveContentList>. Acesso em: 10 maio 2020.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Collected works* v. 1–50. MECW. New York: International Publishers, 1975–2001.
- _____. *Lutas de classes na Rússia*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- KOHAN, Nestor. *Marx en su (Tercer) mundo: hacia un socialismo no colonizado*. Buenos Aires: Biblos, 1998.
- PRADELLA, Lucia. *Globalisation and the critique of political economy: new insights from Marx's writings*. London: Routledge, 2015.

Como citar:

MACHADO, Gustavo Henrique Lopes. Teoria da história ou *gênese* do capital? As diferentes recepções aos estudos etnológicos de Marx: de Engels à

atualidade. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 26, n. 2, pp. 85-109, jul./dez. 2020.

Data do envio: 31 ago. 2020

Data do aceite: 2 nov. 2020

| | |
|---|--|
|  | <p>© O(s) Autor(es). 2018 Acesso Aberto Esta obra está licenciada sob os termos da Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt_BR), que permite copiar, distribuir e reproduzir em qualquer meio, bem como adaptar, transformar e criar a partir deste material, desde que para fins não comerciais e que você forneça o devido crédito aos autores e a fonte, insira um link para a Licença Creative Commons e indique se mudanças foram feitas.</p> |
|---|--|

Engels contra Marx? Do lógico/histórico aos níveis de abstração

César Mortari Barreira¹

Resumo: O presente artigo tem como objetivo problematizar as críticas ao chamado “historicismo” de Engels. Ainda que este traga inúmeras dificuldades para a compreensão da crítica da economia política, isso não deve encampar um argumento de ruptura entre Marx e Engels. Na verdade, a análise das edições de *O capital* levanta problemas igualmente “engelsianos”, notadamente no exame do dinheiro. Ao invés de recolocar o clássico problema da relação entre o lógico e o histórico, ambos são compreendidos como diferentes níveis de abstração a partir dos quais pode-se construir uma teoria marxista da sociedade.

Palavras-chaves: Engels; Marx; lógico; histórico.

Engels versus Marx? From logical/historical to abstraction levels

Abstract: This article aims to question the criticisms of Engels’ so-called ‘historicism’. Even if this poses some difficulties in understanding the critique of political economy, this should not lead to an argument of rupture between Marx and Engels. In fact, the analysis of *Capital* editions raises equally “Engelsian” problems, notably in the examination of money. Instead of replacing the classic problem of the relationship between the logical and historical, both are understood as different levels of abstraction from which a Marxist theory of society can be constructed.

Keywords: Engels; Marx; logical; historical.

Introdução

Duzentos anos após o nascimento de Friedrich Engels, as discussões sobre o legado do autor ainda constituem um dos mais claros exemplos do característico campo de batalha marxista. Das questões relacionadas à crítica da economia política àquelas referentes à dialética da natureza, o valor de Engels para o marxismo não poucas vezes é ceifado em duas alternativas: ou

¹ Doutor pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Coordenador Científico do Instituto Norberto Bobbio. E-mail: csarmbarreira@gmail.com.

ele aparece como um verdadeiro detrator, como se suas reflexões constituíssem uma degradação do desenvolvimento científico alcançado por Marx; ou ele é apreciado como o cofundador do socialismo moderno, tendo não apenas construído sua obra em perfeita harmonia com seu fiel amigo, mas até mesmo desenvolvido o campo de reflexão deste.

Por isso mesmo, não chega a ser surpreendente a análise feita por Christopher Arthur acerca do legado engelsiano cem anos após seu falecimento. Naquele momento, já era particularmente claro que a variedade temática das contendas sequer encobria a rotineira interpretação de que Marx seria “o bom moço”, restando a Engels o papel de “vilão” (ARTHUR, 1996, p. xii). Essa constatação levanta a suspeita de que a recorrência da “controvérsia Engels”² (BLACKLEDGE, 2019, p. 6) possa estar associada à existência de uma motivação ideológica. Esta, por sua vez, seria a responsável por alimentar “sentimentos mistos” que invertem argumentos científicos em insultos pessoais. Nesse sentido, Kaan Kangal destaca uma estratégia argumentativa bastante arriscada, em que as interpretações atuais sobre Engels são projetadas a partir de um texto passado, estabelecendo uma forte distinção entre as intenções do autor, seu texto e suas leituras subsequentes (KANGAL, 2020, p. 3).

É curioso notar que esse *modus operandi* esteja bastante distante do esforço filológico que caracteriza a “nova leitura de Marx”³, notadamente a partir da MEGA2. Nesta, o estudo minucioso tanto dos manuscritos marxianos como de sua correspondência compõe um mosaico cada vez mais vasto que aponta não só para a compreensão da obra de Marx “como um processo atribulado de avanços e estagnação na compreensão /.../, de tomar partido e recuar” (VOLLGRAF, 2018, p. 66), mas sobretudo para as chamadas “ambivalências de Marx”⁴ (HEINRICH, 2017, p. 198). Não seria possível,

² Segundo Stephen Rigby, o argumento de que Engels teria distorcido as ideias de Marx já estava presente no final do século XIX (RIGBY, 1992, p. 4). Blackledge apresenta um resumo detalhado dos embates logo na introdução de seu *Friedrich Engels and modern social and political theory* (BLACKLEDGE, 2019, pp. 1-20).

³ A nova leitura de Marx [*neue Marx-Lektüre*] tem início na década de 1960, mais precisamente nos anos de 1964 e 1965, no âmbito da Escola de Frankfurt, a partir do desenvolvimento de um grupo de trabalho de alunos de Adorno. Com fulcro nos trabalhos de Hans Georg Backhaus, Helmut Reichelt, Helmut Brentel e, mais recentemente, Michael Heinrich e Nadja Rakowitz, entre outros, essa leitura tem como premissa a retomada da forma-valor como eixo a partir do qual se movimentam as análises da sociedade capitalista. Apesar das profundas divergências sobre o sentido das categorias marxianas, a defesa de uma teoria monetária do valor e a ênfase no fetichismo do capital – e não só da mercadoria – constituem duas de suas principais contribuições. Para uma visão geral das inúmeras leituras de Marx que passam a ser produzidas a partir da década de 1960, ver o livro *Marx global* (HOFF, 2009, pp. 78-195).

⁴ Note-se que essa ambivalência não é atribuída a um erro ou a uma falta de precisão conceitual (BRENTTEL, 1989, p. 281). O argumento aqui é sensivelmente mais profundo. As ambivalências são compreendidas como uma consequência de toda revolução científica que tenta “criar uma nova disciplina teórica com base na crítica de um sistema de pensamento

portanto, compreender a negação de Engels como negação da negação de Marx enquanto centro de certeza para o marxismo?

Esse tipo de questionamento está relacionado à sugestiva “nova leitura de Engels”⁵ e serve como estímulo ao presente artigo. Após apresentar as raízes e desdobramentos da “leitura histórica” de *O capital*, exporei a influente contraposição entre o “lógico” (Marx) e o “histórico” (Engels), formulada por Backhaus a partir da análise do conceito engelsiano de “produção simples de mercadorias”, destacando os deslocamentos que a posição Engels sofre nesse processo. Logo após, demonstrarei como a confusão lógico-histórica pode ser encontrada no próprio Marx. Minha hipótese é que o reconhecimento desses déficits comuns atesta tanto a infertilidade da distinção lógico/histórico como a necessidade de incorporar a problemática dos níveis de abstração como requisito para a construção de uma teoria marxista da sociedade.

1. Engels contra Marx: apontamentos sobre a “leitura histórica”

Já é comum na literatura marxista observar uma série de comentários a respeito da “leitura historicista de Marx” (SOTIROPOULOS; MILIOS; LAPATSIORAS, 2013, p. 46). De modo geral, a narrativa de que o Livro I de *O capital* seria um “trabalho essencialmente histórico” (KAUTSKY, 1887, p. IX) decorre de uma interpretação bastante específica do sentido da crítica da economia política, notadamente da Seção I do Livro I. É a partir de uma resenha de Engels ao livro *Para à crítica da economia política* (1859) que a crítica marxiana passa a ser interpretada a partir do “método lógico-histórico”, isto é, como uma apresentação do processo de desenvolvimento histórico do capitalismo.

Nesse texto, Engels inicialmente salienta que o método dialético utilizado por Marx permitiria “fazer a crítica da economia de duas maneiras: a histórica e a lógica” (MEGA, II. 2, p. 252). No entanto, uma vez que o desenvolvimento histórico frequentemente passa por “saltos e ziguezagues”, então seu tratamento lógico pareceria ser a única alternativa. Ainda assim, Engels sustenta que “isto [a abordagem lógica – CMB], no entanto, não é na verdade nada mais que o [método – CMB] histórico, apenas despojado da forma histórica e das irritantes contingências”, de tal modo que “lá onde começa essa história *deve começar também o processo de reflexão*” (MEGA, II. 2, p. 253 – destaque meu). Além disso, Engels compreende que o

estabelecido” (SOTIROPOULOS; MILIOS; LAPATSIORAS, 2013, p. 46). Por isso Heinrich argumenta que “o seu próprio desenvolvimento categorial [de Marx – CMB] *permanece ambivalente em pontos decisivos*” (HEINRICH, 2017, p. 17 – destaque no original).

⁵ O termo [*neue Engels-Lektüre*] é utilizado por Kangal logo na introdução de seu *Friedrich Engels and the dialectics of Nature*, em clara referência à “nova leitura de Marx” (KANGAL, 2020, p. 1).

desenvolvimento conceitual nada mais seria do que “a imagem refletida, de forma abstrata e teoricamente conseqüente do desenvolvimento histórico”. Assim, “neste método, partimos *da primeira e mais simples relação que temos historicamente*, factualmente; aqui, portanto, da primeira relação econômica que encontramos. Depois, procedemos à sua análise (MEGA, II. 2, p. 253 – destaque meu).

O mesmo tipo de entendimento aparece em *Lei do valor e taxa de lucro* (1895). Mais do que apenas reafirmar essa abordagem histórica, nesse escrito Engels faz uma interpretação da teoria marxiana do valor que será particularmente influente nas análises marxistas do século XX. Em um primeiro momento – ao comentar a interpretação de Werner Sombart do sistema marxiano –, Engels parece não apresentar nada particularmente novo. Ele resume os pontos principais da compreensão da teoria do valor, destacando que “o valor das mercadorias é a forma histórica específica em que se impõe, de maneira determinante, a força produtiva do trabalho, a qual, em último caso, rege todos os processos econômicos” (MEGA, II. 14, p. 328).

Em que pese salientar que “não se pode dizer que esteja incorreta essa concepção da importância da lei do valor para a forma de produção capitalista”, Engels destaca: “porém, parece-me que sua formulação é *demasiadamente ampla*, suscetível de uma formulação *mais restrita*, mais precisa” (MEGA, II. 14, p. 328 – destaque meu). Por isso, logo após a lei do valor é apresentada “em maiores detalhes”. Engels enfatizará que a produção de mercadorias se desenvolveu a partir da determinação do valor pelo tempo de trabalho, algo que inclui “múltiplas relações em que se afirmam os diferentes aspectos da lei do valor, tal como expostos na seção I do Livro I de *O capital*” (MEGA, II. 14, p. 332). Conseqüentemente, são as condições presentes nessas múltiplas relações que afetam a forma-valor. E Engels de fato destaca que essas condições parecem naturais, de tal modo que elas “se impõem sem que os participantes tomem consciência delas e só podem ser abstraídas da prática cotidiana por meio de uma longa investigação teórica” (MEGA, II, 14, p. 332).

No entanto, um acontecimento histórico – “o progresso mais significativo e decisivo” – é apresentado como o principal responsável por alterar substancialmente as referidas condições, qual seja “a transição para o dinheiro metálico” (MEGA, II. 14, p. 332). Este seria o responsável por fazer com que a determinação do valor pelo tempo de trabalho não mais aparecesse de forma visível na superfície da troca de mercadorias. Esta demarcação histórica separa dois períodos, aquele anterior ao dinheiro metálico, denominado por Engels “produção simples de mercadorias” [*einfache Warenproduktion*] ou “produção mercantil”, e o período capitalista propriamente dito, atual, de tal modo que a Seção I do Livro I de *O capital* e

sua análise da forma-valor pertenceriam tão somente ao primeiro período⁶. É exatamente isso que Engels sustenta no Prefácio ao Livro III, ao dizer que, no início de sua crítica da economia política, Marx “toma como ponto de partida a produção simples de mercadorias *como seu pressuposto histórico* para, então, avançar desde essa base até o capital” (MEGA, II. 15, p. 16 – destaque meu). Vale ressaltar a questão acerca da validade da lei do valor nas palavras do próprio Engels:

[A] lei marxiana do valor tem validade geral, *desde que as leis econômicas valham para todo o período da produção simples de mercadorias*, portanto, até o tempo em que esta experimenta uma modificação por meio da introdução da forma de produção capitalista /.../. Assim, *a lei marxiana do valor tem validade econômica geral para um período que vai desde os primórdios da troca que transforma os produtos em mercadorias até o século XV de nossa era*. No entanto, a troca de mercadorias tem origem numa época anterior a toda a história escrita; numa época que, no Egito, remonta a pelo menos 3.500, talvez 5.000, e na Babilônia, a 4.000, talvez 6.000 anos antes de nossa era; portanto, *a lei do valor vigorou por um período de cinco a sete milênios* (MEGA, II. 14, p. 333 – destaque meu).

A influência dessa interpretação foi gigantesca⁷ no desenvolvimento das correntes marxistas. Note-se, por exemplo, a própria compreensão de W. I. Lênin a respeito da obra marxiana. Se em *As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo* (1913) é dito que “Marx traçou o desenvolvimento do capitalismo desde os primeiros germes da economia mercantil /.../ até às suas formas superiores, até à grande produção” (LW, 19, p. 07), no texto *Karl Marx* (1915) a principal obra de Marx é vista como um estudo que apresenta o modo de produção capitalista “em sua emergência, desenvolvimento e decadência” (LW, 21, p. 48).

Aqui sobressai uma compreensão empírica das categorias da crítica da economia política. Desse modo, a forma-valor teria como objeto “a origem da forma-dinheiro do valor, o estudo do *processo histórico* do desenvolvimento da troca, dos atos de troca particulares e fortuitos /.../ até a forma geral do valor” (LW, 21, p. 49 – destaque no original). Na mesma linha encontra-se

⁶ Após a publicação do Livro III, o já falecido Marx era alvo da crítica de que a lei do valor exposta no Livro I teria sido abandonada a favor das determinações dos preços de produção. Daí o argumento de Conrad Schmidt de que o valor seria apenas uma “ficção”, uma mera “hipótese científica”. A saída encontrada por Engels para defender Marx foi justamente salientar que toda a temática não era apenas lógica, mas histórica. O “dinheiro metálico” seria o responsável tanto por invisibilizar a teoria do valor como por trazer à luz os preços de produção como critério de avaliação.

⁷ Trata-se daquilo que Ingo Elbe denomina *Engelsianismo*: “os escritos de Engels – ainda que conceitos como ‘marxismo’ ou ‘materialismo dialético’ não se encontrassem neles – forneceram para gerações inteiras de leitores, marxistas e antimarxistas, o modelo interpretativo através do qual a obra de Marx foi apreendida” (ELBE, 2010, p. 14).

Ernest Mandel, para quem, sem a produção simples de mercadorias, nenhum capitalismo poderia começar a existir, razão pela qual “*O capital*, os *Grundrisse* e outros textos econômicos básicos de Karl Marx incluem muitas análises da produção simples de mercadoria” (MANDEL, 1976, p. 14 – destaque meu)⁸.

No mesmo contexto, são igualmente sintomáticas as palavras de Ronald Meek. Adepto da leitura histórica do valor, ele sustenta que a postulação de Marx de uma sociedade abstrata pré-capitalista baseada no que “*ele chamou de produção ‘simples’ de mercadorias não era essencialmente diferente* da postulação de Adam Smith sobre uma sociedade ‘precoce e rude’ habitada por caçadores de veados e castores” (MEEK, 1973, p. 303 – destaque meu)⁹. De todo modo, “na produção simples de mercadorias a lei do valor operava de modo a tornar as relações de troca equivalentes às taxas de trabalho incorporadas” (MEEK, 1973, p. 156).

É verdade que não deixam de existir diferenças entre esses autores, aqui brevemente retratados. Se em Engels a lei do valor existiu em uma etapa anterior ao capitalismo, no período da “produção simples de mercadorias” ou “produção mercantil”, em Meek ela é vista como um primeiro “modelo geral”, uma “primeira aproximação” que seria especificada e aprofundada gradativamente (MEEK, 1973, p. 180). Ainda assim, o interesse por trás dessa concisa retomada da interpretação de Engels acerca do objeto da Seção I do Livro I é destacar de que modo ela pavimenta o caminho para as análises que compreendem a crítica da economia política como a análise da gênese histórica do capitalismo¹⁰.

Como se sabe, Marx diz, já na “Introdução” de 1857, que “seria, além de impossível, falso ordenar as categorias econômicas na sucessão em que foram historicamente determinantes”. Consequentemente, não apenas sua ordem seria “determinada pela relação que elas mantêm entre si, na sociedade burguesa moderna”, como isso seria o “o inverso do que parece ser a sua ordem natural ou a correspondente sucessão do desenvolvimento histórico” (MEGA, II. 1.1, p. 42). Daí a assertiva – em *O capital* – de que a lei do valor “só se

⁸ Note-se, no entanto, que nenhuma referência textual é dada ao leitor. Como destacado mais adiante, isso ocorre porque a categoria “produção simples de mercadoria” simplesmente nunca foi utilizada por Marx.

⁹ Salientando quão complexa era uma análise desse tipo para fins de compreensão da sociedade capitalista, Meek chega mesmo a classificar esse estudo como uma “mitodologia” [*mythodology*] (MEEK, 1973, p. 304).

¹⁰ O exemplo mais sintomático possivelmente está em Wolfgang Fritz Haug. Em sua “décima preleção” introdutória sobre *O capital*, Haug chega mesmo a dizer, em defesa da perspectiva trans-histórica da teoria do valor, que “*nada se altera desde os tempos de Homero*, ou desde há milênios antes dos mesmos, ainda que o seu estatuto social [da forma valor – CMB], bem como o estatuto das formas que se vão edificando em cima dela, com destaque para a forma do preço, passem por metamorfoses enormes” (HAUG, 2005, p. 152 – destaque meu).

desenvolve livremente *com base na produção capitalista*” (MEGA, II. 6, p. 499 – destaque meu).

Polêmicas à parte, as diferenças entre Marx e Engels não devem ser subestimadas, algo que pode ser observado pela comparação entre o manuscrito do Livro III (publicado pela MEGA2 em 1992) e o Livro III tal como editado por Engels (1894). Marx, por exemplo, não deixa dúvidas de que, “no caso das categorias mais simples *do modo de produção capitalista*, da mercadoria e dinheiro, nós já salientamos o caráter mistificador” (MEGA, II. 4.2, pp. 848-9 – destaque meu). No entanto, em seu processo de edição, Engels altera o sentido da frase ao acrescentar e demarcar a análise da mercadoria e do dinheiro à produção mercantil, isto é, à “produção simples de mercadorias”: “no caso das categorias mais simples do modo de produção capitalista, e *mesmo da produção mercantil*, ao examinar a mercadoria e o dinheiro, nós já salientamos o caráter mistificador” (MEW, 25, p. 835 – destaque meu)¹¹.

Note-se que, a partir dessa linha de raciocínio, mercadorias e dinheiro já não são mais as categorias mais simples do modo de produção capitalista, mas da produção mercantil. Como destaca Brentel, Engels entende a lei do valor da referida “produção simples de mercadorias” no sentido de “um comércio de permuta realmente pré-monetário, em que os atos de troca são mais ou menos diretamente orientados pela quantidade de trabalho” (BRENTTEL, 1989, p. 144). Por isso mesmo, não é mera casualidade que, ao deslocar a forma-valor para o período pré-capitalista, esse tipo de leitura apareça como o principal adversário de Backhaus em sua tentativa de reconstrução da crítica da economia política.

Ainda assim, o “historicismo” de Engels não constitui a única fonte que alimenta as reflexões do aluno de Adorno. Diante das exposições mais ou menos fragmentárias de Marx e das variações na exposição da forma-valor¹², Backhaus não hesita dizer: “resta, portanto, um *desideratum* urgente da pesquisa marxista em *reconstruir por inteiro a teoria do valor*” (BACKHAUS,

¹¹ Naturalmente, existem outros exemplos da interpretação histórica de Engels. Em *Anti-Dühring*, após citar a famosa referência acerca da inversão das leis de propriedade que regem a produção de mercadorias em leis da apropriação capitalista – “a lei da apropriação ou lei da propriedade privada, fundada na produção e na circulação de mercadorias, transforma-se, obedecendo sua dialética própria, interna e inevitável, em seu direto oposto” (MEGA, II. 6, p. 538) –, Engels sustenta que essa “fase” corresponde à “história do desenvolvimento da burguesia” (ENGELS, 2015, p. 192).

¹² Existem seis exposições da forma-valor, todas diferentes entre si: (i) a primeira, tal como aparece em *Para a crítica da economia política* (1859); (ii) a segunda, na primeira edição do Livro I de *O capital* (1867); (iii) a terceira, na versão popularizada, incluída como anexo à primeira edição do Livro I; (iv) a quarta, igualmente divergente das anteriores, na segunda edição do Livro I de *O capital* (1872); (v) uma quinta exposição na tradução francesa do Livro I, revisada e corrigida pelo próprio Marx e (vi) a sexta, tal como aparece na autocrítica feita em *Complementos e alterações à primeira edição*, texto publicado pela primeira vez em 1987. Daí a enorme importância da hercúlea organização e nova redação do Livro I a partir dessas diferenças, feita por Thomas Kuczynski (2017).

1997, p. 42 – destaque meu). Este é o solo em que a distinção entre a “leitura lógica” e a “leitura histórica” se enraizará.

2. Marx contra Marx: o canto do cisne da reconstrução categorial

Em se tratando dos debates que ocorreram em solo alemão na década de 1970, a assim chamada “reconstrução da crítica da economia política” possui um sentido bastante preciso. Trata-se do pressuposto de que entre os diversos textos de Marx existiria um discurso unitário e correto que, por sua vez, permitiria uma reconstrução apta a tanto afastar as interpretações equivocadas da teoria marxiana como reverter seu processo de popularização (HEINRICH, 2017, p. 16). Essa hipótese tem como corolário a expectativa de que *O capital* seria a “obra final”, isto é, como se os manuscritos que compõem o projeto da crítica da economia política seguissem uma linha qualitativa ascendente entre os textos marxianos que culminasse na melhor e definitiva versão.

De modo geral, a principal referência dessa notória e recorrente expectativa remete aos trabalhos de Backhaus, notadamente em *Dialética da forma-valor* (1997), livro que reúne artigos que apresentam e desenvolvem o projeto de pesquisa do autor¹³. Como já salientado, o principal adversário da “leitura lógica” era a leitura historicista da crítica da economia política efetuada por Engels, principalmente no que diz respeito à tese da “produção simples de mercadorias”. Por tal razão, o importante aqui não é expor uma análise detalhada da obra de Backhaus, mas enfatizar como a mudança de postura desse autor em relação aos estudos históricos – e, conseqüentemente, uma reavaliação da contribuição de Engels – abre portas para a compreensão dos diversos níveis de abstração que compõem o estudo da reprodução social capitalista e seus respectivos limites, uma abertura que, como será destacado, não se deixa entrincheirar pela oposição lógico ou histórico.

Considere-se, primeiramente, o texto *Para a dialética da forma-valor* (1969). Nele Backhaus faz uma espécie de apresentação de seu programa de pesquisa, tendo como ponto de partida uma análise da recepção da crítica da economia política em diversos autores. Nesse momento é salientando como a teoria marxiana do valor é geralmente distorcida na mera “enumeração de hipóteses sociológicas e econômicas” (BACKHAUS, 1997, p. 41), algo

¹³ O desenvolvimento das reflexões de Backhaus parte de sua leitura, por volta de 1963, da primeira edição (1867) de *O capital*, na biblioteca de Hermann Brill, um político social-democrata que falecera alguns anos antes. Segundo Hoff, o texto era raramente conhecido naquele período, pelo menos na Alemanha Ocidental. As conseqüências da leitura – em especial, as diferenças na exposição da forma-valor – constituíram uma espécie de guia para a elaboração conceitual de Backhaus (HOFF, 2009, p. 83).

intimamente associado aos déficits de compreensão da forma-valor no marxismo então hegemônico. No entanto,

[A] recepção inadequada da análise da forma de valor não pode ser atribuída apenas a uma certa cegueira problemática dos intérpretes. A inadequação de suas representações provavelmente só pode ser entendida partindo da suposição de que Marx não deixou para trás uma versão completa de sua teoria do valor-trabalho (BACKHAUS, 1997, p. 42).

Backhaus refere-se à existência das já mencionadas diferenças na exposição da forma-valor, o que traria a “necessidade urgente” de reconstruir totalmente a teoria do valor (BACKHAUS, 1997, p. 42). Com isso ele esperava destrinchar a contribuição da análise da forma-valor para a teoria marxiana da sociedade a partir de três aspectos: ela seria (i) a interface entre sociologia e teoria econômica para a construção de uma teoria da sociedade; (ii) a base para uma crítica da ideologia e a para a construção de uma teoria específica do dinheiro; e (iii) a premissa para se compreenderem as relações entre as relações de produção e a “superestrutura” no âmbito de uma teoria da sociedade (BACKHAUS, 1997, p. 57).

Mas é a partir da década de 1970 que Backhaus aprofunda essas questões. Entre 1974 e 1997 aparecem os famosos *Materiais para a reconstrução da teoria marxiana do valor*, divididos em quatro partes – primeira (1974), segunda (1975), terceira (1978) e quarta (1997). As duas primeiras possuem uma narrativa comum, qual seja, a construção de um discurso crítico tanto a Engels como ao marxismo que o sucedeu. Assim, na *Primeira parte* Backhaus inicia suas considerações analisando algumas críticas feitas à teoria do valor de Marx, para então salientar que a literatura marxista “não era de modo algum capaz de refutar convincentemente todas as objeções do outro lado; ela mesma não está livre de *graves deficiências de interpretação*” (BACKHAUS, 1997, p. 69 – destaque meu). E qual seria a razão dessa “grave deficiência”?

Segundo Backhaus, isso estava intimamente associado ao “erro fundamental” de Engels ao interpretar equivocadamente os três primeiros capítulos de *O capital* nos termos de uma “produção simples de mercadorias”, tal como destacado no item anterior. Consequentemente, ao seguir essa interpretação, “a teoria *marxista* do valor teve que bloquear a compreensão da teoria *marxiana* do valor” (BACKHAUS, 1997, p. 69 – destaques no original). Isso teve como consequência primária a formação de um cenário em que atuam as distintas versões da análise da forma-valor e os mais diversos erros interpretativos, de tal modo que “os estudiosos marxistas se viram incapazes de definir o significado de seus próprios conceitos básicos da teoria do valor de uma maneira universalmente vinculante” (BACKHAUS, 1997, p. 72). Desse modo, não chega a ser surpreendente que Backhaus resuma a contribuição da

teoria marxista do valor ressaltando uma vez mais a diferença entre Marx e marxistas:

A teoria *marxista* do valor ficou presa ao terreno da teoria *pré-marxiana*, e sua estrutura conceitual poderia ser definida como uma versão apenas terminologicamente nova da teoria do valor-trabalho dos *ricardianos de esquerda* (BACKHAUS, 1997, p. 74 – destaque no original).

Esse tipo de compreensão traz uma consequência importante, qual seja, a expectativa de que “o texto de Marx é, em si mesmo, incompreensível e, na melhor das hipóteses, *acessível somente à filologia especializada de Marx*” (BACKHAUS, 1997, p. 70 – destaque meu). Assim, a ênfase nos erros da tradição marxista vinculada a Engels e o destaque à reconstrução filológica do núcleo da crítica da economia política denotam um pressuposto fundamental: a existência de um discurso correto e coerente no texto marxiano, como já indicado, acessível somente a especialistas.

Ora, este é justamente o principal objeto da *Segunda parte*, que tem início destacando como as teorias marxistas do valor possuem uma “afinidade estrutural” com as teorias subjetivas do valor. E qual seria essa afinidade? Segundo Backhaus, ambas ignoram a conexão entre forma-valor e dinheiro e, portanto, constituem “teorias pré-monetárias do valor” em que “a indiferença à teoria monetária e à forma não-dialética do desenvolvimento conceitual são basicamente apenas dois aspectos da mesma coisa” (BACKHAUS, 1997, p. 93). É a partir deste momento que Backhaus passa a enfatizar o caráter monetário da teoria marxiana do valor, no preciso sentido de que a crítica da economia política deveria ser entendida como uma crítica a todas as abordagens pré-monetárias (BACKHAUS, 1997, p. 94). Daí a retomada do argumento de que o “núcleo racional” da teoria *marxista* do valor seria uma “variante determinada da teoria do valor dos ricardianos de esquerda” (BACKHAUS, 1997, p. 94).

Backhaus procura justificar esse argumento salientando que a “função do valor” teria sido reduzida à mera regulação da relação de troca entre mercadorias. Consequentemente, “para a apresentação do conceito de valor, parece ser completamente irrelevante se os valores são expressos como preços monetários e se a troca é mediada pelo dinheiro ou não” (BACKHAUS, 1997, p. 95). Assim, ainda que os adeptos da teoria da “produção simples de mercadorias” façam uso de conceitos dialéticos, Backhaus não vê nisso mais do que uma mera “construção verbalmente dialética” (BACKHAUS, 1997, p. 97) que substitui a derivação conceitual do dinheiro por uma hipótese histórica acerca de seu surgimento.

Daí sua insistência na tese de que o material histórico só poderia ser compreendido e ordenado pela lógica. Mas não só, já que o autor chega a dizer que “se as interpretações de Engels fossem seguidas, as montanhas da dialética de Marx teriam dado à luz a nada mais do que um rato” (BACKHAUS, 1997, p.

112 – destaque meu)¹⁴. Portanto, não chega a ser surpreendente a suspeita levantada por Backhaus de que Engels possivelmente não tenha compreendido adequadamente o sentido da exposição dialética marxiana das categorias da crítica da economia política (BACKHAUS, 1997, p. 113).

No entanto, o que realmente chama a atenção é a mudança de postura observada na *Terceira parte* de suas reflexões acerca da alegada “necessidade urgente” de reconstrução da teoria marxiana do valor. Aqui Backhaus informa ao leitor que tomou conhecimento de algumas passagens de Marx e Engels que não se enquadravam nem lógica, nem historicamente, o que trouxe uma vez mais a problemática da primazia de uma ou outra abordagem (BACKHAUS, 1997, p. 131). Diferentemente de momentos anteriores, agora Backhaus admite que existe “uma incerteza *da parte de Marx* sobre a origem e validade dos termos que ele usa”. Consequentemente, seria necessário “rever fundamentalmente o conceito de ‘reconstrução’ subjacente às duas primeiras partes dos *Materiais*” (BACKHAUS, 1997, p. 132 – destaque meu).

Isso significa que há uma alteração na “imputação” dos chamados erros de interpretação. Se antes Backhaus advogava pela existência de uma leitura correta da obra marxiana, algo que seria obtido pela reconstrução lógica da apresentação categorial, agora é o próprio estatuto da crítica da economia política que é questionado. Uma vez constatada uma “certa incerteza” em Marx – ou seja, a não clareza quanto ao caráter lógico ou histórico de determinadas passagens –, então os equívocos interpretativos têm origem no próprio Marx:

[À] luz das passagens anteriormente ignoradas no texto, *esta interpretação “lógica” revelou-se uma simplificação injustificável do problema da “apresentação” /.../. O conteúdo teórico crítico e monetário forma apenas um componente da teoria do valor de Marx, de modo que a peculiaridade problemática dessa teoria do valor só é compreendida quando se mantém um olho no componente oposto, sua intenção “histórico-lógica”. Apenas o reconhecimento de certas ambiguidades [Zweideutigkeiten] transmite uma imagem adequada da teoria marxiana do valor* (BACKHAUS, 1997, p. 133 – destaque meu).

Note-se bem: aquilo que constituía a forma de descobrimento do discurso correto e coerente de Marx aparece agora como uma “simplificação injustificável”. Mais que isso, já que Backhaus também aponta a necessidade de se reconhecerem as “ambiguidades”¹⁵ de Marx. Ora, as consequências desse tipo de posicionamento afetam profundamente o conteúdo das Partes I e II dos *Materiais*, algo que não passa despercebido pelo próprio autor.

¹⁴ Backhaus faz referência aqui à expressão de Horácio: *parturiente montes, nascetur mus*, isto é, “a montanha pariu um rato”, utilizada para descrever situações em que o resultado esperado é decepcionante frente à expectativa criada.

¹⁵ É importante não confundir a tese das “ambiguidades” (Backhaus) com a tese das “ambivalências” (Heinrich).

Com isso se compreende o argumento de que a interpretação lógica poderia negar a interpretação histórica, mas que esta também poderia negar aquela. Assim, o impasse entre esses dois modelos interpretativos deveria ser entendido “como uma indicação de que o problema metodologicamente tão importante da interpretação ‘lógica’ e ‘histórica’ foi resolvido de forma instável *pelo próprio Marx*” (BACKHAUS, 1997, p. 136 – destaque meu). Isso significa uma mudança radical de postura frente às primeiras considerações apresentadas nas páginas anteriores, o que pode ser observável pela própria advertência feita por Backhaus: se a interpretação lógica de *O capital* ignorasse as referidas “ambiguidades”, ela correria o risco de se tornar uma “nova ortodoxia”, um “novo dogmatismo de uma filologia marxiana” em que o texto marxiano seria considerado “sacrossanto” (BACKHAUS, 1997, p. 138).

Como se vê, o canto do cisne da tentativa de reconstrução filológica constitui um verdadeiro réquiem para a distinção entre “lógico” ou “histórico” como chave de leitura da crítica da economia política. Consequentemente, percebe-se como Engels já não é mais o “rato”, ao mesmo tempo em que Marx já não aparece como a “montanha”. Tal como destacado por Backhaus, “o próprio texto marxiano dá motivos para argumentar com Marx contra qualquer interpretação marxista e, finalmente, também *com Marx contra Marx*” (BACKHAUS, 1997, p. 139 – destaque meu).

Se assim for – e isto é fundamental para a problemática construída ao longo deste artigo –, então cai por terra a possibilidade de toda e qualquer reconstrução da forma-valor e sua verve anti-Engels, algo que Backhaus também admite. Primeiramente, salientando que o principal problema em Marx já não seria o da “variabilidade” e dos “erros de exposição”, mas a manifestação destes como “problemas objetivos insuficientemente resolvidos, defeitos da análise material” (BACKHAUS, 1997, p. 144). E, em segundo lugar, sustentando que Marx se viu incapaz de articular de modo suficientemente claro e distinto “sua própria descoberta por meio dos conceitos econômico-filosóficos por ele utilizados, os quais pertenciam a diferentes modelos teóricos” (BACKHAUS, 1997, p. 144).

Diante dessas novas reflexões, quais seriam as consequências desse giro compreensivo para o embate entre Marx e Engels? Se a expectativa inicial acreditava poder desvendar um discurso correto e coerente da obra marxiana a partir dessas determinações formais, seria o reconhecimento da importância da leitura histórica um aceite da historização da forma-valor? Seria correto, tal como postula Engels, considerar que “a lei do valor *vigorou* por um período de cinco a sete milênios” (MEGA, II, 14, p. 333 – destaque meu)?

Em hipótese alguma. A contribuição da leitura “lógica” está justamente na crítica à tese da “produção simples de mercadorias”, revelando com isso o amálgama existente entre valor, forma-valor e dinheiro no capitalismo. Mesmo Blackledge concorda com os críticos – dentre os quais se destacam,

além de Backhaus, Arthur e Heinrich –, afirmando que Engels “entendeu muito mal a teoria do valor de Marx de uma forma que teve implicações teóricas e políticas profundamente deletérias para o marxismo do século XX” (BLACKLEDGE, 2019, p. 166).

Ainda assim, é indisputável a limitação e a reavaliação do projeto originário de Backhaus. Se a análise da forma-valor continua fundamental, ela perde o estatuto de centro de gravidade a partir do qual todas as questões subjacentes à crítica da economia política poderiam ser resolvidas. Por essa razão, Backhaus agora admite que o próprio Marx mescla análises lógicas e históricas. Portanto, “esses novos problemas [referentes à contribuição dos estudos históricos – CMB] estão em condição de relativizar a *reconstrução* ‘lógica’ da teoria do valor, transformando-a em uma interpretação” (BACKHAUS, 1997, p. 155 – destaque no original). Neste movimento – da “reconstrução” à “interpretação” –, Backhaus chega mesmo a dizer, em uma nota de rodapé particularmente importante, que suas reflexões de 1969 – quando destacava a “necessidade urgente de reconstruir por inteiro a teoria do valor” (BACKHAUS, 1997, p. 42) – nada mais seriam do que a manifestação de uma “*pretensão ingênua*” (BACKHAUS, 1997, p. 220, n. 32 – destaque meu).

De todo modo, diante da própria mudança de postura de Backhaus, a *Quarta parte dos Materiais* tenta desvendar a possível conexão entre as leituras lógicas e históricas. Aqui entra em cena um exame minucioso não só das edições de *O capital*, mas também dos *Grundrisse* e de *Para a crítica da economia política*. Se o “Rascunho” de 1857-8 e a primeira edição (1867) de *O capital* jogariam a favor de uma interpretação lógica, o prefácio do texto de 1859 e a segunda edição (1872) de *O capital* encampariam uma interpretação histórica. Assim, essa análise teria como condão provar que “em Marx e Engels o ‘lógico’ e o ‘histórico’ se combinam de diferentes maneiras” (BACKHAUS, 1997, p. 229). Essa “combinação”, no entanto, nada diz acerca da pergunta: como se relacionam o lógico e o histórico na exposição categorial dialética?

Backhaus não consegue encaminhar uma resposta satisfatória a essa questão, mesmo após percorrer inúmeros textos de Marx e Engels. Ele até considera a hipótese de que a história não seria uma mera “ilustração” do desenvolvimento categorial dialético, mas uma “prova” deste, para logo então descartar essa possibilidade (BACKHAUS, 1997, pp. 258-9). Não por acaso, após idas e vindas, Backhaus observa a conexão entre “lógica” e “história” como um “*problema irresolúvel* da construção marxiana da teoria do valor”, em que as distintas versões deixadas por Marx manifestariam sempre novas tentativas de estabelecer alguma relação lógico-histórica (BACKHAUS, 1997, p. 297 – destaque meu). Aparentemente, então, o projeto inicial de reconstruir a teoria marxiana do valor pela correta interpretação da forma-valor desemboca num beco sem saída. Tendo reconhecido a importância da análise da forma-valor para uma crítica das teorias pré-monetárias do valor, a

discussão sobre a conexão entre crítica da economia política e teoria da sociedade – tão cara a Backhaus em seus primeiros escritos – parece ter seu desenvolvimento interrompido.

Ocorre que as coisas não são tão simples. De fato, Backhaus termina suas reflexões salientando como as críticas de Marx a Smith – a respeito da confusão entre desenvolvimento categorial e histórico – podem ser direcionadas ao próprio Marx, de tal modo que a construção de uma teoria social a partir deste resta profundamente prejudicada. Mas o último parágrafo da *Parte IV* também esboça uma saída. Diante de todas as reflexões que marcam o percurso dos *Materiais para uma reconstrução da teoria marxiana do valor*, notadamente a reconsideração dos estudos históricos, Backhaus agora diz: “isto implica a necessidade de uma *reconstrução crítica*” (BACKHAUS, 1997, p. 297 – destaque meu). Mas qual seria o sentido desta nova reconstrução?

Somente uma frase a mais é apresentada por Backhaus até o término do livro, onde se lê: “isso só pode significar que a teoria de Marx é ‘decomposta e recomposta em uma nova forma para que possa assim atingir o fim que ela mesma se pôs’” (BACKHAUS, 1997, p. 297). Assim, essa nova reconstrução crítica implicaria desmontar e refazer a crítica da economia política, não mais a partir de uma crítica imanente – tal como desenvolvida pela apresentação categorial das determinações formais do modo de produção capitalista –, mas a partir de uma aproximação à intersubjetividade como critério normativo. Isso porque o trecho citado por Backhaus – “desmontada e refeita em uma nova forma para melhor atingir o objetivo que estabeleceu para si mesma” – vem de *Para a reconstrução do materialismo histórico*, escrito por Jürgen Habermas¹⁶ em 1976 (BACKHAUS, 1997, p. 298).

Ora, os impasses decorrentes da tentativa de Backhaus de reconstruir a análise da forma-valor parecem constituir uma espécie de “Cavalo de Tróia” do chamado “giro antiprodutivista da teoria social” (GONÇALVES, 2014), caracterizado sobretudo pelo retorno do idealismo. Por isso mesmo, é fundamental apontar os dois pontos principais que constituem o principal legado da reflexão iniciada pelo aluno de Adorno. O primeiro tem como base as duas primeiras partes dos *Materiais*, intimamente associadas à ênfase na conexão interna entre a teoria do valor e a teoria do dinheiro. Isso significa a compreensão da crítica da economia política como uma crítica das teorias pré-monetárias do valor, sejam elas marxistas ou não. O segundo ponto, por sua

¹⁶ Como destaca Habermas já no início de suas reflexões: “a falta de clareza imperou desde o início sobre os fundamentos normativos da teoria social de Marx /.../. As melodias do socialismo ético foram tocadas sem êxito até o fim: uma ética filosófica que não se limita a enunciados metaéticos só pode encontrar lugar ainda hoje se conseguir *reconstruir os pressupostos e procedimentos comunicativos universais de justificação de normas e valores*” (HABERMAS, 2016, p. 28 – destaque meu).

vez, decorre da guinada compreensiva presente nas duas últimas partes dos *Materiais*. Se a análise da forma-valor, apesar de permanecer fundamental, já não pode ser vista como o centro a partir do qual gira uma reconstrução da obra marxiana, isso significa que ela mesma constitui somente um nível de abstração da crítica da economia política, distinto, por exemplo, do estudo histórico de uma sociedade capitalista em particular.

Consequentemente, a possibilidade de uma saída normativa – uma abertura posta pelo próprio Backhaus, ainda que ele mesmo não a siga – está longe de ser uma necessidade. Pelo contrário, não se trata aqui de desmontar a crítica da economia política em virtude do “problema insolúvel” acerca da relação entre o lógico e o histórico, mas de delimitar seus respectivos âmbitos de problematização e sua conexão em uma ciência integrada da reprodução social capitalista. Nesse sentido, a análise da forma-valor e seu desenvolvimento conceitual até as formas mais concretas podem ser compreendidos como manifestação da crítica da economia política em sua “médica ideal” (MEGA, II. 4.2, p. 853), tal como colocado por Marx no Livro III¹⁷.

Mas não só. Como o próprio Marx destacava já nos *Grundrisse*, “o nosso método indica os pontos onde a análise histórica tem de ser introduzida” (MEGA, II. 1.2, p. 369). No entanto, não se trata apenas de uma indicação, já que no *Urtext* Marx faz uma advertência decisiva, e ainda hoje pouco reconhecida: “a forma dialética de apresentação só é correta *se conhece seus limites*” (MEGA, II. 2, p. 91 – destaque meu). Mais do que uma separação entre leituras – lógica ou histórica –, aqui se manifesta uma distinção referente aos distintos níveis de abstração que atravessam uma teoria crítica da sociabilização capitalista. No entanto, isso não significa que não existam dificuldades “históricas” no próprio Marx, notadamente no âmbito de sua análise do dinheiro, tema que, como destacado, orientou grande parte das críticas destinadas a Engels.

3. Engels com Marx: aprofundando a temática dos níveis de abstração

Uma dificuldade considerável atravessa *O capital*, qual seja, a fundamentação do sistema monetário em uma mercadoria que seria dinheiro

¹⁷ Em *Resultados do processo imediato de produção* – texto que originalmente seria a “ponte” entre o Livro I e II –, Marx também qualifica sua abordagem como “pura”. Ao discutir a relação entre fluidez do capital e versatilidade do trabalho – um axioma da economia política clássica –, Marx salienta: “a fim de apresentar as leis da economia política *na sua pureza*, é feita abstração destas fricções, tal como na mecânica pura é feita abstração de fricções particulares que têm de ser ultrapassadas em cada caso particular da sua aplicação” (MEGA, II. 4.1, p. 88 – destaque meu).

[*Geldware*]¹⁸: “a dificuldade não está em compreender o que é mercadoria, mas em descobrir como, por que e por quais meios a mercadoria é dinheiro” (MEGA, II. 6, p. 120). Diante da queda de Bretton Woods, que pôs fim ao ouro como lastro do dólar, isto é, fazendo com que o sistema monetário não dependesse mais de uma mercadoria, o que fazer com a premissa acima destacada? Seria possível encontrar outra fundamentação para o sistema monetário que não seja pressupondo historicamente uma mercadoria-dinheiro como base de seu desenvolvimento conceitual?

Aqui é interessante notar como no *Urtext* encontra-se outra delimitação acerca da fundamentação do dinheiro:

O processo de produção burguesa apreende primeiro a circulação do metal como um órgão tradicional acabado, que se transforma gradualmente, mas que retém sempre a sua construção básica. A questão, portanto, do porquê o ouro e a prata servem como material do dinheiro ao invés de outras mercadorias, vai além dos limites do sistema burguês. (MEGA, II. 2, p. 39)

Diferentemente do argumento sustentado em sua principal obra, nesse momento Marx explicitamente se move pela narrativa dos “limites” do sistema burguês. Ora, não parece ser trivial que o dinheiro deva ser uma mercadoria X, e não Y, algo que Marx procurou destrinchar ao longo dos anos. Ainda que a partir da segunda edição de *O capital* se encontre a referida identificação entre dinheiro e mercadoria, é importante notar um registro distinto dessa questão tanto em *Para a crítica da economia política* como na primeira edição de *O capital*. A diferença na abordagem está relacionada a uma determinação formal importante para a teoria monetária do valor, e posteriormente abandonada por Marx: a sugestiva “forma genérica” [*Gattungsform*].

Em se tratando do texto de 1859, em particular no que se refere à análise do dinheiro, Marx sustenta:

Contrariamente às mercadorias que apenas representam a existência independente do valor de troca, o trabalho social geral, a riqueza abstrata, o ouro é a *existência material da riqueza abstrata* /.../. O ouro é a riqueza universal como indivíduo. (MEGA, II. 2, p. 188 – destaque no original)

Se o “ouro é a riqueza universal como indivíduo”, então o dinheiro não é apenas um termo genérico abstrato, mas também – isto é, ao mesmo tempo

¹⁸ Esta não é a única questão problemática envolvendo o dinheiro na crítica da economia política, algo relacionado à tese de Gerhard Göhler acerca da “redução dialética” (GÖHLER, 1980, p. 160). Em *Para a crítica da economia política* e na primeira edição de *O capital*, a forma-dinheiro não é desenvolvida a partir da análise da forma-valor, mas surge como resultado do processo de troca, exposto no segundo capítulo, um nível de abstração distinto daqueles – a relação de troca e a relação de valor entre mercadorias – tratados no primeiro capítulo do Livro I. Daí a presença da “forma IV” na edição de 1867 (MEGA, II. 5, p. 43), abandonada nas edições posteriores.

– a materialização da riqueza abstrata, um elemento concreto que está no mesmo plano das mercadorias individuais. Trata-se, assim, de um universal que efetivamente também é individual, algo que Marx havia captado na primeira edição alemã de *O capital* – em uma passagem igualmente excluída das edições posteriores – com a sugestiva analogia:

Na forma III, que é a segunda forma invertida e que está, portanto, contida nela, a tela aparece, pelo contrário, como a *forma genérica* [*Gattungsform*] do equivalente para todas as outras mercadorias. É como se ao lado e além dos leões, tigres, lebres e todos os animais efetivamente reais, que agrupados constituem as diferentes raças, espécies, subespécies, famílias etc. do reino animal, existisse também o *animal*, a encarnação individual de todo o reino animal. Tal indivíduo que compreende em si mesmo todas as espécies efetivamente existentes da mesma coisa é um *universal*, como o *animal*, *Deus* e assim por diante. (MEGA, II. 5, p. 37 – destaques no original)¹⁹

Essa “forma genérica” é sem dúvida uma abstração real, cujo sentido permite uma melhor compreensão da problemática assertiva de que o dinheiro deve ser uma mercadoria. Note-se que esse “animal” não necessita ser, por exemplo, o leão, ou o tigre. O que está em jogo não é a identidade entre o gênero e as espécies, mas que aquele exista ao lado destes.

Ou seja, há a possibilidade de que ambos coincidam, algo que Marx tomava como sendo necessário. Tal como destacado por Heinrich,

Marx inicia a análise da forma de valor com o fato de que o valor de uma mercadoria é expresso no valor de outra mercadoria. O que ele demonstra não é que seja necessário que uma segunda *mercadoria* sirva como expressão de valor para a primeira, mas que esta expressão de valor é incompleta e deficiente, se estiver ligada a uma única mercadoria aleatória. *Por meio da expressão de valor de uma mercadoria em outra mercadoria*, Marx demonstra quais requisitos uma forma de valor deve atender para expressar adequadamente seu valor. *No entanto, que o portador desta forma de valor seja ele próprio uma mercadoria não foi evidenciado, mas assumido desde o início*. Embora a análise da forma de valor forneça as *determinações formais* do equivalente geral, ela não fornece um argumento sobre se o equivalente geral deve ou não ser uma mercadoria. (HEINRICH, 2017, p. 233 – destaques no original)

No entanto, no âmbito da crítica da economia política, isto é, tendo em vista seu nível de abstração na referida “média ideal”, a posição dessa identidade ultrapassa os já mencionados limites da apresentação dialética.

¹⁹ Um raciocínio próximo já se manifestava nos *Grundrisse*, momento em que Marx faz um paralelo com a álgebra: “por exemplo, a, b, c são números; números em geral; contudo, são números inteiros em relação à a/b, b/c, c/b, c/a, b/a etc., que, todavia, os pressupõem como elementos gerais” (MEGA, II. 1.2, p. 359).

Mesmo nos *Grundrisse*, ainda que sem se referir à “forma genérica”, Marx também salienta:

A mercadoria deve ser trocada por uma terceira coisa que, por sua vez, não seja ela mesma uma mercadoria particular, mas o símbolo da mercadoria como mercadoria, o próprio valor de troca da mercadoria; *portanto, que represente, digamos, o tempo de trabalho enquanto tal*, digamos, um pedaço de papel ou de couro que represente uma parte alíquota de tempo de trabalho. (MEGA, II. 1.1, p. 79 – destaques no original)

Não por acaso, a ideia de que o dinheiro existe “ao lado” das mercadorias já era aqui percebida. Por isso é dito que o valor de troca se apresenta no dinheiro não só como “mercadoria universal ao lado de todas as mercadorias particulares”, mas “simultaneamente /.../ como mercadoria particular (dado que possui uma existência particular) ao lado de todas as outras mercadorias”. Consequentemente, “aqui não se fala ainda, de modo algum, *do dinheiro fixado na substância* de um determinado produto” (MEGA, II. 1.1, p. 84 – destaques no original).

Por mais que nos *Grundrisse* essa percepção do dinheiro não seja desenvolvida a partir da análise da forma-valor, é importante atentar que

qualquer dinheiro (quer se trate de mercadorias com valor intrínseco ou não) é apenas um *representante* do “valor como tal” e, portanto, um “selo de valor”. Apenas neste sentido geral é que a categoria de dinheiro é o resultado do exame do processo de troca (HEINRICH, 2017, p. 236 – destaque no original).

Note-se que a ideia de representação está intimamente associada à análise formal. É ela que desenvolve a determinação decisiva do dinheiro, qual seja, a forma de equivalente geral. Por isso, aqui se percebe como a abordagem marxiana se distancia tanto do nominalismo como do metalismo. Nestes, a controvérsia gira em torno da pergunta “o que transforma o dinheiro em dinheiro, uma convenção social ou um valor intrínseco da coisa?”. Marx, por sua vez, aponta a necessidade de uma expressão independente de valor, uma manifestação que é tanto exteriorização quanto fetichização.

Naturalmente, o desenvolvimento histórico subjacente a essa necessidade “materializa” de distintos modos a referida expressão independente de valor. Assim, é importante atentar para a delimitação desse objeto no estudo do dinheiro tal como ele se apresenta na circulação simples de mercadorias, essa “esfera abstrata” (MEGA, II. 2, p. 68) da sociedade burguesa. No entanto, aqui a pergunta acerca da necessidade do dinheiro está localizada em um nível distinto de apresentação quando comparada à pergunta pela natureza do objeto que figura como dinheiro (HEINRICH, 2017, p. 237).

Como se vê, nesta ocasião entra em cena uma vez mais a importante ressalva de que “a forma dialética de apresentação só é correta *se conhecer seus limites*” (MEGA, II. 2, p. 91 – destaque meu), ainda que o próprio Marx os ultrapasse em determinados momentos. Por isso, é a desatenção a essas fronteiras que faz com que o desenvolvimento categorial do dinheiro fique por vezes refém da determinação histórica, tal como manifestado na análise do “dinheiro mundial”:

Ao deixar a esfera da circulação interna, o dinheiro se despe de suas formas locais de padrão de medida dos preços, de moeda, de moeda simbólica e de símbolo de valor, e *retorna à sua forma original de barra de metal precioso*. (MEGA, II. 6, p. 162 – destaque meu)

Mas é justamente o reconhecimento de que também em Marx o “lógico” é atravessado pelo “histórico” que permite questionar uma vez mais sua contraposição a Engels. É certo que existem diferenças fundamentais. Diante da sequência mercadoria-dinheiro-capital exposta no Livro I^o, pode-se dizer que Engels a aborda em termos históricos e, assim, mescla a dialética conceitual com a dialética histórica (ARTHUR, 1996, p. 183). Isso, no entanto, omite um texto sumariamente ignorado pela literatura, qual seja, a “sinopse” escrita por Engels em 1868, em que a necessidade do dinheiro é explicitamente desdobrada da análise da mercadoria, sem nenhum argumento histórico (MEW, 16, p. 247).

Marx, por sua vez, inicialmente a compreende como manifestação da circulação simples de mercadorias, isto é, como forma de aparecimento da totalidade da sociabilização capitalista, “esfera abstrata do processo global de produção burguês” (MEGA, II. 2, p. 68)²¹. Mas aqui também não se pode esquecer que o próprio Marx colocou a questão do valor igualmente em termos históricos no manuscrito do Livro III: “é bastante apropriado /.../ considerar os *valores* das mercadorias não só do ponto de vista teórico, mas também do histórico, como o *prius* dos preços de produção” (MEGA, II. 4.2, p. 252 – destaque no original).

Essas referências reforçam a mencionada suspeita de que a negação de Engels serve como instrumento de bloqueio à problematização de que a doutrina de Marx seria “omnipotente *porque ela é verdadeira. É completa e harmoniosa*, dando aos homens uma visão integral do mundo” (LW, 19, pp. 3-4 – destaque meu), tal como interpretado por Lênin em *As três fontes e as três*

²⁰ A delimitação é importante, já que a avaliação deve ter seu tom calibrado quando se leva em consideração a análise feita em *Para a crítica da economia política*. Como destaca Arthur, no final da década de 1950 “Marx não estava de forma alguma claro sobre a relação entre lógica e história; a questão tem muito a sensação de uma discussão exploratória” (ARTHUR, 1996, p. 185).

²¹ Note-se que a circulação simples de mercadorias, apesar de fundamental, só é exposta detalhadamente – o que inclui reflexões sobre sua “lei de apropriação” – nos *Grundrisse* e, sobretudo, no *Urtext*.

partes constitutivas do marxismo (1913). Na verdade, há entre Marx e Engels mais aproximações – ainda que estas demonstrem problemas comuns – do que franca contraposição, tal como sugerido nas reflexões iniciais de Backhaus.

Por isso mesmo, é particularmente importante a sistematização apresentada por Kozo Uno na década de 1960, ao apresentar três níveis de apreensão da sociedade capitalista: (i) a teoria pura [*genriron*]; (ii) a teoria dos estágios históricos capitalistas [*dankaiiron*]; e (iii) a análise empírica da atual situação da economia política em um estado qualquer [*genjô-bunseki*] (UNO, 2016, p. 236), sendo que “a lógica interna do capitalismo só pode ser rigorosamente compreendida pela teoria pura econômica, que por sua vez é distinta da teoria das etapas do desenvolvimento capitalista” (UNO, 2016, pp. 31-2)²².

A partir dessa perspectiva, a reflexão de Engels acerca da transformação histórica pode ser compreendida como a tentativa de uma “teoria da história econômica” (HOLLANDER, 2011, p. 111), algo que se situa no nível do *dankaiiron*. Isso fica particularmente claro quando se atenta para a carta que Engels enviou a Werner Sombart (11 de março de 1895). Após salientar a importância da análise de Marx sobre as leis econômicas e a equalização da taxa de lucro, Engels pergunta: “mas como esse processo de equalização realmente se deu? Esse é um ponto muito interessante sobre o qual o próprio Marx tem pouco a dizer” (MEW, 39, p. 428). E, logo após, pondera:

Todo o modo de pensar de Marx não é tanto uma doutrina, mas um método. Ele fornece, não tanto dogmas prontos, mas auxílios para uma investigação mais profunda e o método *para* tal investigação. Aqui, então, está um trabalho a ser feito que o próprio Marx não tentou em seu primeiro rascunho. /.../ Uma exposição efetivamente histórica deste processo – que, embora reconhecidamente exigindo uma grande quantidade de pesquisa, oferece a perspectiva de resultados correspondentemente gratificantes – seria um complemento muito valioso para o *Capital*. (MEW, 39, pp. 428-9 – destaque no original)²³

²² Ainda assim, é importante reconhecer que a fundamental problemática dos níveis de abstração foi possivelmente colocada pela primeira vez por Lênin, em um artigo de 1899. No texto *Novamente sobre o problema da teoria da realização*, o líder da Revolução Russa destaca a diferença entre o “ideal do capitalismo” e sua “realidade efetiva” (LW, 4, p. 77). O “novamente” deve-se ao fato de Lênin já ter abordado a temática em *Nota sobre o problema da teoria dos mercados*: a propósito da polêmica entre o Sr. Tugan-Baranowski e o Sr. Bulgakow, escrito no final de 1898 e publicado em janeiro de 1899 (LW 4, p. 45).

²³ É digno de nota que na mesma carta Engels restringe o alcance da “lei do valor”. Se em *Lei do valor e taxa de lucro* a “produção simples de mercadorias” tem uma validade milenar, aqui Engels diz o seguinte: “eu deveria delimitar [o conceito de valor – CMB] historicamente, confinando-o expressamente à fase econômica na qual, só por si, tem e poderia ter havido qualquer questão de valor até agora – às formas sociais em que existe troca de mercadorias e produção de mercadorias; o comunismo primitivo não conhecia nenhum valor” (MEW, 39, p. 427).

Como se vê, o “historicismo” de Engels não é uma substituição ou inversão de *O capital*, mas um complemento que pode ter a crítica da economia política em sua “média ideal” como seu pressuposto. Essa possibilidade, no entanto, depende cada vez mais de pesquisas que consigam amalgamar o ímpeto filológico da “nova leitura de Marx” à “nova leitura de Engels”.

Considerações finais

Em uma carta a Maxim Maximowitsch Kowalewski (abril de 1879), Marx não deixou de destacar a importância de “distinguir o que um determinado autor realmente diz do que ele acredita dizer” (MEW, 34, p. 506). Apesar da seletividade de grande parte da literatura marxista na aplicação dessa regra, as recentes discussões acerca das ambivalências do aparato conceitual marxiano prometem bons frutos. Ainda que “poucos marxistas estejam prontos para aceitar a possibilidade de tais contradições nos escritos econômicos maduros de Marx” (SOTIROPOULOS; MILIOS; LAPATSIORAS, 2013, p. 35), esta é uma abertura particularmente importante. No presente artigo, procurei demonstrar como ela pode ser produtivamente movimentada contra as narrativas que sustentam a existência de uma contraposição entre Marx e Engels.

Após inicialmente apresentar uma retomada dos argumentos que caracterizam o “historicismo” de Engels – notadamente, a resenha de *Para a crítica da economia política* e o texto *Lei do valor e taxa de lucro* –, destaquei tanto a influência que o conceito de “produção simples de mercadorias” teve enquanto chave de leitura da crítica da economia política, como sua cristalização enquanto “leitura histórica” de *O capital*, principal adversária da “leitura lógica”. Logo depois, recuperei a argumentação desenvolvida por Backhaus, principalmente no que se refere à alegada “necessidade urgente” de reconstrução da teoria marxiana do valor. Tendo apresentado os argumentos desenvolvidos em *Materiais para a reconstrução da teoria marxiana do valor*, enfatizei a mudança de postura no tocante à contribuição de Engels para a crítica da economia política. Nesse contexto, se a análise da forma-valor já não podia ser vista como o eixo a partir do qual giraria a reconstrução da obra marxiana, isso significou que ela mesma estava restrita a um nível de abstração específico – a análise na “média ideal” ou *genriron* –, não se confundindo com o estudo histórico da sociedade capitalista – situado no nível do *dankaïron*.

Esses argumentos serviram como base para aprofundar os desafios da distinção lógico/histórico no próprio Marx. Após discutir um dos aspectos problemáticos na exposição do dinheiro no Livro I, demonstrei como a “presença” historicista de Engels no próprio Marx aponta para a necessidade

de incorporação dos estudos dos níveis de abstração que atravessam a sociabilização capitalista como objeto de pesquisa. Nesse sentido, a tão criticada “transformação histórica” engelsiana aparece como um desenvolvimento analítico que não apenas difere da “pureza” subjacente à dialética categorial como a pressupõe. Assim, o reconhecimento dos “limites” da “média ideal”, de um lado, e a construção de um amálgama conceitual que vincule os níveis macro, meso e micro, do outro, ainda constituem um dos principais desafios para a construção de uma teoria marxista da sociedade.

Referências bibliográficas

- ARTHUR, Christopher. “Engels as interpreter of Marx’s economics”. In: ARTHUR, C. (Ed.). *Engels today. A centenary appreciation*. London/New York: Macmillan Press, 1996, pp. 173-209.
- BACKHAUS, Hans Georg. *Dialektik der Wertform: Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*. Freiburg: Ca ira, 1997.
- BLACKLEDGE, Paul. *Friedrich Engels and modern social and political theory*. New York: State University of New York Press, 2019.
- BRENTEL, Helmut. *Soziale Form und ökonomisches Objekt: Studien zum Gegenstands - und Methodenverständnis der Kritik der politischen Ökonomie*. Frankfurt am Main: Westdeutscher Verlag, 1989.
- ELBE, Ingo. *Marx im Westen: die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*. Berlin: Akademie Verlag, 2010.
- ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- GÖHLER, Gerhard. *Die Reduktion der Dialektik durch Marx. Strukturveränderungen der dialektischen Entwicklung in der Kritik der politischen Ökonomie*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1980.
- GONÇALVES, Guilherme Leite. Marx está de volta. *Revista Direito & Práxis*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, pp. 301-41, 2014.
- HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Ed. Unesp, 2016.
- HAUG, Wolfgang Fritz. *Vorlesungen zur Einführung ins “Kapital”*. Berlin: Argument, 2005.
- HEINRICH, Michael. *Die Wissenschaft vom Wert: Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 2017.
- HOFF, Jan. *Marx global. Zur Entwicklung des internationalen Marx-Diskurses seit 1965*. Akademie Berlin: Verlag, 2009.
- HOLLANDER, Samuel. *Friedrich Engels and Marxian political economy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- KANGAL, Kann. *Friedrich Engels and the “Dialectics of nature”*. Switzerland:

Palgrave Macmillan, 2020.

KAUTSKY, Karl. *Karl Marx' ökonomische Lehren*. Stuttgart/Berlin, 1887.

KUCZYNSKI, Thomas (Hg.). *Karl Marx. Das Kapital*. Kritik der politischen Ökonomie. Ester Band. Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals. Hamburg: VSA Verlag, 2017.

LENIN, W. I. *Werke*. Band 4. Berlin: Dietz, 1955 (= LW, 4).

_____. *Werke*. Band 21. Berlin: Dietz, 1960 (= LW, 21).

_____. *Werke*. Band 19. Berlin: Dietz, 1977 (= LW, 19).

MANDEL, Ernest. "Introduction". In: MARX, Karl. *Capital: a critique of political economy v. 1*. New York: Penguin Books, 1976.

MARX, Karl. *Ökonomische Manuskripte 1857/1858*. In: K. Marx and F. Engels, Gesamtausgabe (MEGA), Zweite Abteilung, Band 1, Teil 1, Berlin: Dietz Verlag, 1976 (= MEGA, II. 1.1).

_____. *Ökonomische Manuskripte und Schriften 1858-1861*. In: K. Marx and F. Engels, Gesamtausgabe (MEGA), Zweite Abteilung, Band 2, Berlin: Dietz Verlag, 1980 (= MEGA, II. 2).

_____. *Ökonomische Manuskripte 1857/1858*. In: K. Marx and F. Engels, Gesamtausgabe (MEGA), Zweite Abteilung, Band 1, Teil 2 Berlin: Dietz Verlag, 1981 (= MEGA, II. 1.2).

_____. *Das Kapital. Erster Band (1867)*. In: K. Marx and F. Engels, Gesamtausgabe (MEGA), Zweite Abteilung, Band 5, Berlin: Dietz Verlag, 1983 (= MEGA, II. 5).

_____. *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Ester Band (Hamburg 1872)*. In: K. Marx and F. Engels, Gesamtausgabe (MEGA), Zweite Abteilung, Band 6, Berlin: Dietz Verlag, 1987 (= MEGA, II. 6).

_____. *Ökonomische Manuskripte 1863-1867*. In: K. Marx and F. Engels, Gesamtausgabe (MEGA), Zweite Abteilung, Band 4, Teil 1, Berlin: Dietz Verlag, 1988 (= MEGA, II. 4.1).

_____. *Ökonomische Manuskripte 1863-1867*. In: K. Marx and F. Engels, Gesamtausgabe (MEGA), Zweite Abteilung, Band 4, Teil 2, Berlin: Dietz Verlag, 1992 (= MEGA, II. 4.2).

_____. *Manuskripte und Redaktionelle Texte zum Dritten Buch des 'Kapitals' 1871 bis 1895*. In: K. Marx and F. Engels, Gesamtausgabe (MEGA), Zweite Abteilung, Band 14, Berlin: Dietz Verlag, 2003 (= MEGA, II. 14).

_____. *Kritik der Politischen Ökonomie. Dritter Band*. In: K. Marx and F. Engels, Gesamtausgabe (MEGA), Zweite Abteilung, Band 15, Berlin: Dietz Verlag, 2004 (= MEGA, II. 15).

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Werke*. Band 16. Berlin: Dietz Verlag, 1962 (= MEW, 16).

_____. *Werke*. Band 25. Berlin: Dietz Verlag, 1964 (= MEW, 25).

_____. *Werke*. Band 34. Berlin: Dietz Verlag, 1966 (= MEW, 34).

_____. *Werke*. Band 39. Berlin: Dietz Verlag, 1968 (= MEW, 39).

MEEK, Ronald. *Studies in the labour theory of value*. New York/London: Monthly Review Press, 1973.

RIGBY, Stephen. *Engels and the formation of Marxism: history, dialectics and revolution*. New York: Manchester University Press, 1992.

SOTIROPOULOS, D.; MILIOS, J; LAPATSIORAS, S. *A political economy of contemporary capitalism na its crisis: demystifying finance*. London/New York: Routledge, 2013.

UNO, Kozo. *The types of economic policies under capitalism*. Leiden/Boston: Brill, 2016.

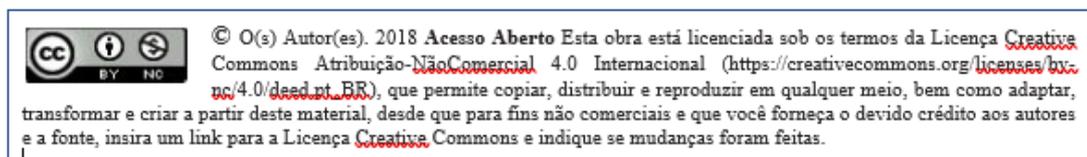
VOLLGRAF, Carl-Erich. "Marx's further work on capital after publishing v. i: on the completion of Part II of the MEGA2". In: VAN DER LINDEN, M.; HUBMANN, G. (Ed.). *Marx's Capital: an unfinished project?* Leiden/Boston: Brill, 2018.

Como citar:

BARREIRA, César Mortari. Engels contra Marx? Do lógico/histórico aos níveis de abstração. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 26, n. 2, pp. 110-33, jul./dez. 2020.

Data do envio: 31 ago. 2020

Data do aceite: 2 nov. 2020



A questão do fim do estado: confluências e divergências nas análises de Marx e Engels

Felipe Ramos Musetti¹

Resumo: O presente artigo pretende analisar o modo como Marx e Engels abordam, criticamente, a relação entre estado moderno e sociedade civil-burguesa, procurando focar na particularidade do tratamento de cada autor à questão do papel do estado na transição da sociedade burguesa para a sociedade comunista.

Palavras-chave: Marx; Engels; estado; política; Comuna; revolução.

The question of the end of the state: confluences and divergences in the analysis of Marx and Engels

Abstract: This article analyzes Marx and Engels's critical approach of the relationship between modern state and civil-bourgeois society, seeking to focus on the particularity of each author's treatment of the role of the state in the transition from bourgeois to communist society.

Keywords: Marx; Engels; state; politics; Commune; revolution.

Introdução

Na história do pensamento ocidental, dificilmente se encontra uma parceria tão profícua como a formada por Marx e Engels. Como se sabe, a amizade entre ambos constituiu uma relação colaborativa que se estendeu para muito além do campo intelectual. Na vasta correspondência trocada entre eles, pode-se, facilmente, verificar a profundidade do laço afetivo que os unia, o que remete à pertinência das observações de Paul Lafargue, genro de Marx, quando salientou que “Dinheiro, saber – tudo era dividido entre eles /.../ Engels estendeu sua amizade a toda a família de Marx: tratava como suas as filhas de Marx, e elas o consideravam um segundo pai. Essa amizade perdurou no além-túmulo” (*apud* HUNT, 2010, p. 138). Não menos

¹ Doutorando pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). *E-mail:* felipermusetti@gmail.com.

pertinente é a última parte do relato de Lafargue, no sentido de estender a amizade de ambos para o período posterior à morte de Marx. Bastaria mencionar que, não fosse o decisivo trabalho editorial de Friedrich Engels, jamais viriam a público os Livros II e III de *O capital*, uma vez que Marx não conseguiu concluir a redação dos manuscritos em vida². No “Prefácio” ao *Anti-Dühring*, Engels relata como, após a morte de Marx, postergou uma série de empreendimentos teóricos pessoais para ocupar-se da tarefa de editar os trabalhos inconclusos do Mouro (cf. ENGELS, 2015b).

Considerada a dedicação de Engels para levar adiante projetos inconclusos do falecido amigo, tampouco é negligenciável que algumas das mais célebres obras que conformam o pensamento marxiano foram escritas em quatro mãos – *A ideologia alemã* e o *Manifesto comunista* –, de modo que a identificação da contribuição particular de cada autor nem sempre é facilmente reconhecida. Ademais, mister ressaltar a contribuição oculta de Engels nos textos de autoria exclusiva de Marx, o que pode ser verificado, por exemplo, nas cartas endereçadas ao Mouro sobre o golpe de Luís Bonaparte, na França de 1848, as quais tiveram passagens decisivas incorporadas na letra de *O 18 de brumário de Luís Bonaparte* (cf. ENGELS, 2010, p. 503). Inversamente, sabe-se que o *Anti-Dühring*, de autoria exclusiva de Engels, foi lido para Marx antes de ser publicado³.

A intensa troca de ideias e afetos que marca a relação de amizade entre Marx e Engels delimita o cenário das dificuldades na análise do pensamento independente de cada autor. Ciente de tais dificuldades, o presente texto pretende acompanhar os principais movimentos da crítica de Marx e Engels à política, de modo a apontar os pontos fundamentais de convergência, bem como algumas diferenças significativas evidenciadas na comparação de textos independentes de ambos. A amplitude da temática, bem como sua complexidade, impede o tratamento exaustivo, neste espaço, das obras de Marx e Engels, razão pela qual a proposta deste artigo se restringe a salientar, no itinerário de desenvolvimento do pensamento de ambos, os principais movimentos argumentativos que versam, especificamente, sobre a questão do fim do estado⁴. Nesse percurso, procurar-se-á considerar o processo de desenvolvimento da crítica dos autores ao estado e à política até a redação do

² Sobre a discussão sobre o impacto das intervenções de Engels para clarear ou obscurecer as posições marxianas originais, cf. Krätke (2015).

³ O *Anti-Dühring* contou, inclusive, com a contribuição de Marx na redação de “algumas páginas da série de artigos que se centravam na economia política” (NETTO in ENGELS, 2015b, p. 14), editadas por Engels antes da publicação.

⁴ Com isso, não se negligencia a importância da crítica econômica, sobretudo tal como exposta em *O capital*, para a formação do pensamento político de Marx e Engels. Ademais, é possível supor, sem temer grandes equívocos, que escritos como *A guerra civil na França* e *Crítica do programa de Gotha* incorporam, dentro dos limites de seus enfoques temáticos, os principais resultados da crítica econômica desenvolvida, anteriormente, em *O capital*.

Manifesto comunista, no qual se apresenta, pela primeira vez, um programa de transição, que atribui função específica ao estado na dissolução da sociedade burguesa e edificação da sociedade comunista. Em seguida, analisa-se como o desenvolvimento contraditório do capitalismo que sucedeu às revoluções de 1848, bem como a experiência da Comuna de Paris, impactam a apreensão marxiana da questão do fim do estado, produzindo uma concepção para a qual o proletariado, uma vez conquistado o poder político, não pode utilizar o estado para os seus próprios fins. Observar-se-á, por fim, como tal concepção não é compartilhada, em sua integralidade, por Friedrich Engels, que se pronuncia em sentido contrário em alguns momentos decisivos de sua obra própria. Assim, espera-se esclarecer certa ambiguidade presente no trato de Engels à questão do estado moderno, sem, com isso, diminuir o peso e a importância desse autor apaixonante para a formulação da crítica à sociedade civil-burguesa.

A crítica da política no processo formativo de Marx e Engels

No que se refere ao pensamento marxiano, importa anotar que sua particularidade se define pela posição crítica em relação à filosofia hegeliana, cujos primeiros traços aparecem em *Crítica da Filosofia do direito de Hegel*, redigida em 1843. Os chamados “Manuscritos de Kreuznach”⁵ marcam o momento no qual Marx submete à crítica rigorosa a principal referência filosófica que orientava o seu pensamento – a filosofia de Hegel –, consubstanciando os primeiros passos de uma posição teórica própria. A gênese da crítica marxiana da política coincide, assim, com o início da formação do pensamento original de Marx, cuja especificidade se define na rejeição radical à razão especulativa – sob forte influência de Feuerbach –, bem como à concepção positiva do estado, secular na história da filosofia política, no sentido de considerá-lo instância realizadora do *interesse geral* da sociedade⁶.

⁵ Esclarece-se que a obra intitulada *Crítica da Filosofia do direito de Hegel* é composta de manuscritos inacabados, que nunca foram publicados durante a vida do autor. Também é conhecida como “Manuscritos de Kreuznach”, em referência à cidade onde o texto foi produzido.

⁶ O percurso analítico adotado neste artigo – que passa pela formação da especificidade da crítica marxiana, em 1843, para acompanhar seus desdobramentos até a redação da *Crítica do programa de Gotha*, em 1875 – revela que, sobretudo no que se refere à crítica marxiana do estado e da política, há uma continuidade evidente no desenvolvimento do pensamento marxiano ao longo de todo o período, não obstante a ocorrência de aprimoramentos decisivos. A esse respeito, o equívoco de clivar o desenvolvimento da crítica marxiana pela oposição entre o “jovem Marx” e o “Marx da maturidade” foi devidamente enfatizado em Chasin (2009), juntamente com a importância crucial da *Crítica da Filosofia do direito de Hegel* (1843) no itinerário de formação do pensamento próprio de Marx.

O contexto de tal ruptura no itinerário formativo de Marx é descrito pelo próprio autor. No conhecido “Prefácio de 1857” à obra *Contribuições à crítica da economia política*, Marx relata que, nos anos de 1842-3, na qualidade de redator da *Rheinische Zeitung (Gazeta Renana)*, viu-se, pela primeira vez, “na embaraçosa obrigação de opinar sobre os chamados interesses materiais”, razão pela qual aproveita sua saída do periódico, em 1843, para “deixar a cena pública” e se recolher ao gabinete de estudos. Ainda segundo o filósofo alemão, o primeiro trabalho empreendido para resolver as dúvidas que o assaltavam “foi uma revisão crítica da *Filosofia do direito*, de Hegel, trabalho cuja introdução apareceu nos *Anais franco-alemães*, publicados em Paris em 1844” (MARX, 2008, pp. 46-7). Importa reter, motivado pelo embaraço surgido nas primeiras tentativas de discorrer sobre os “interesses materiais”, o primeiro acerto de contas com a filosofia hegeliana resulta em significativa mudança no pensamento marxiano, sobremaneira no que se refere a sua compreensão do estado político.

Tal mudança é sintetizada pelo próprio Marx, que, discorrendo sobre os resultados de sua revisão crítica da filosofia hegeliana do direito, assevera que:

as relações jurídicas, bem como as formas de estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, em suas totalidades, condições estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e franceses do século 18, compreendia sob o nome de “sociedade civil”. Cheguei também à conclusão de que a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na economia política (MARX, 2008, p. 47).

Tal conclusão, atingida com a redação dos “Manuscritos de Kreuznach”, é aprofundada nos textos subsequentes, sobretudo em *Sobre a questão judaica* e “*Crítica da Filosofia do direito de Hegel – Introdução*”, publicados em 1844, nos *Anais franco-alemães*. Ambos reforçam a concepção negativa da política desenvolvida por Marx, estruturada pela identificação da relação orgânica entre sociedade burguesa e estado moderno. Em contraste radical com a pretensão de aperfeiçoar o aparato estatal conforme às exigências da Razão – presente nos artigos da *Gazeta Renana*⁷–,

⁷ De modo a explicitar a redação dos “Manuscritos de Kreuznach” como ponto de virada no processo formativo de Marx, registre-se, em poucas linhas, a transformação da concepção marxiana do estado. Em artigo intitulado “Debates sobre a lei referente ao furto de madeira”, publicado na *Gazeta Renana*, em 1842, evidencia-se no pensamento de Marx a defesa do estado racional no período que antecede à mencionada revisão crítica da filosofia hegeliana. Ao analisar projeto de lei penal que criminalizava a coleta de madeira pelos camponeses, a argumentação marxiana, de modo geral, critica a irracionalidade do dispositivo legal, que sacrifica o seu “dever universal de dizer a verdade” para garantir os interesses particulares dos proprietários de terra. Em outros termos, convencido que a criminalização da prática camponesa pressupunha a sobreposição dos interesses mesquinhos dos proprietários fundiários em detrimento do interesse geral da sociedade, Marx identifica o problema na

Marx argumenta que o estado atinge sua “verdadeira forma definitiva” com a dissolução da sociedade feudal e a formação da sociedade burguesa, de modo que, longe de anular as diferenças fáticas produzidas pelo movimento da propriedade privada, o estado “existe tão somente sob o pressuposto delas” (MARX, 2010, p. 40). Em outras palavras, atentando para a “contradição entre o estado e seus *pressupostos* gerais” (MARX, 2010, p. 38), a crítica marxiana observa que o estado político pleno corresponde à comunidade ilusória exigida pela sociedade burguesa e seus elementos, à medida que o desenvolvimento da propriedade privada moderna corresponde à plena separação entre o indivíduo – que se expressa, concretamente, na figura do *bourgeois* egoísta – e a sua vida genérica, que se expressa no estado moderno como “soberania fictícia” e “universalidade irreal”. Nesse sentido, Marx observa a correlação entre a realização plena do estado e a emancipação do espírito egoísta da sociedade burguesa frente às amarras políticas que obstavam seu movimento (cf. MARX, 2010, p. 52). Frise-se que, para Marx, longe de solucionar os conflitos estruturantes da sociedade burguesa, o estado é produzido por eles, os tem como pressuposto, razão pela qual a superação da propriedade privada implica, igualmente, a superação do estado (cf. MARX, 2010, p. 54).

Ademais, em “*Crítica da Filosofia do direito de Hegel – Introdução*”, o proletariado é identificado como a classe que, como produto autêntico da sociedade burguesa, concentra nas suas próprias condições de vida a necessidade da emancipação humana, de modo que, quando “anuncia a *dissolução da ordem social existente* apenas declara o *mistério da sua própria existência*, uma vez que é a *efetiva* dissolução desta ordem” (MARX, 2006b, p. 156). A efetiva necessidade de superação da ordem burguesa se expressa, concretamente, na existência do proletariado, que, ao exigir “a *negação da propriedade privada*, apenas estabelece como *princípio da sociedade* o que a sociedade já elevava a princípio do proletariado e que este já involuntariamente encarna enquanto resultado negativo da sociedade” (MARX, 2006b, p. 156). Uma vez que encarna, involuntariamente, a negação da propriedade privada, o proletariado torna-se o *coração* da emancipação humana, que supera o estado e a política.

Para os objetivos deste artigo, a arquitetônica da crítica marxiana da

imperfeição do estado, que se deixa corromper ao degenerar sua universalidade em prol de interesses privados. Segundo o autor, “o estado assegurará o interesse privado dos senhores na medida em que este puder ser garantido por meio de leis racionais e medidas preventivas racionais” (MARX, 2017, pp. 119-20). Não se trata de questionar a contradição entre estado e seus pressupostos gerais, mas a irracionalidade de leis e medidas preventivas que corrompem a universalidade do estado. Para uma análise detida da configuração do pensamento marxiano no período da *Gazeta Renana*, cf. Eidt (1998).

política, ainda que exposta em termos gerais⁸, é importante para indicar o peso da crítica à política no pensamento de Marx no período de 1843-4, momento de sua chegada à Paris, onde, no verão de 1844, após encontro marcado por bebedeiras no Café de la Régence, iniciaria sua parceria com Friedrich Engels. Filho de industrial, Engels optou por passar um tempo na cidade francesa quando retornava de Manchester a sua casa, em Barmen, após período trabalhando na empresa do pai (cf. HUNT, 2010, pp. 91-133). Trazia consigo o material que comporia sua célebre obra, *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, que seria redigida em sua cidade natal e publicada em 1845. Engels narra que, “quando visitei Marx em Paris no verão de 1844, nossa concordância cabal em todos os campos teóricos ficou evidente e nosso trabalho em conjunto data dessa época” (*apud* HUNT, 2010, pp. 137-8). Tal relato é, de certo modo, corroborado pela descrição de Marx, no Prefácio de 1859, onde afirma que “Friedrich Engels /.../ chegou por outro caminho /.../ ao mesmo resultado que eu” (MARX, 2008, pp. 48-9). Como se sabe, o encontro de ambos em Paris resultou em dias intensos de debates e na primeira obra conjunta – *A sagrada família* –, para a qual Engels, antes de seguir viagem e retornar a Barmen, deixou sua importante contribuição.

Obra destinada ao acerto de contas com a filosofia especulativa dos irmãos Bauer, *A sagrada família* retoma temas centrais dos textos anteriores de Marx, sobretudo no que se refere à relação entre estado e sociedade civil-burguesa, desenvolvida em *Sobre A questão judaica*. Os autores asseveram que:

assim como o estado antigo tinha como fundamento natural a escravidão, o estado moderno tem como base natural a sociedade burguesa e o homem da sociedade burguesa, quer dizer, o homem independente, entrelaçado com o homem apenas pelo vínculo do interesse privado e da necessidade natural inconsciente, o escravo do trabalho lucrativo e da necessidade egoísta, tanto da própria quanto da alheia (MARX; ENGELS, 2011, p. 132).

De modo a reter o essencial, salienta-se a concepção, compartilhada por Marx e Engels, da relação de complementariedade entre, de um lado, o estado moderno como comunidade abstrata e, de outro, a sociedade burguesa, estruturada de tal modo que a vinculação dos homens entre si é estabelecida pelo “interesse privado” e pela “necessidade natural inconsciente”. O texto d’*A sagrada família* explicita a compreensão dos autores acerca da gênese do estado, compreendido como mediação alienada entre indivíduo e comunidade exigida pela lógica contraditória da sociedade burguesa, que dissolve os privilégios medievais e, com isso, constitui “uma coletividade exclusiva mais reduzida”, pois não vincula os homens entre si

⁸ Realizou-se uma análise detida da crítica marxiana da política no período de 1843-4 em Musetti (2014, pp. 43-63). O caráter negativo da politicidade em Marx é rigorosamente desenvolvido em Chasin (2000).

“nem sequer através da *aparência* de um nexos geral”. A forma acabada do estado moderno corresponde, assim, à consolidação da moderna propriedade privada e da forma de intercâmbio a ela correspondente, marcada pela “guerra de todos os indivíduos, uns contra os outros, já apenas delimitados entre si por sua *individualidade*” (MARX; ENGELS, 2011, p. 135). Nesse sentido a afirmação dos autores, segundo a qual “a antítese entre o *estado representativo democrático* e a *sociedade burguesa* é a culminação da antítese clássica entre a comunidade pública e a escravidão” (MARX; ENGELS, 2011, p. 135). Diante do círculo vicioso que abrange estado moderno e propriedade privada como dimensões solidárias entre si, Marx e Engels defendem a superação da sociedade burguesa pelo proletariado, que “não pode libertar-se a si mesmo sem suprasumir suas próprias condições de vida”, tampouco “suprasumir suas próprias condições de vida sem suprasumir *todas* as condições de vida desumana da sociedade atual, que se resumem em sua própria situação” (MARX; ENGELS, 2011, p. 49). O proletariado encarna, pois, a possibilidade histórica objetiva de superação da sociedade burguesa e do estado:

O proletariado executa a sentença que a propriedade privada pronuncia sobre si mesma ao engendrar o proletariado, do mesmo modo que executa a sentença que o trabalho assalariado pronuncia sobre si mesmo ao engendrar a riqueza alheia e a miséria própria. /.../ Não se trata do que este ou aquele proletário, ou até mesmo do que o proletariado inteiro pode *imaginar* de quando em vez como sua meta. Trata-se *do que* o proletariado *é* e do que ele será obrigado a fazer historicamente de acordo com o seu *ser*. Sua meta e sua ação histórica se acham clara e irrevogavelmente predeterminadas por sua própria situação de vida e por toda a organização da sociedade burguesa atual. (MARX; ENGELS, 2011, pp. 48-9)

É certo que o fragmento textual destinado à questão do estado em *A sagrada família* foi redigido por Marx, que, conforme relata Engels, estendeu significativamente o tamanho da obra original após seu retorno a Barmen (cf. HUNT, 2010, p. 140). Não obstante, dificilmente se poderia contestar a concordância dos autores acerca dos principais pontos da crítica da política, reforçada pelo autor de *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* nas poucas passagens da obra dedicadas ao tema. Engels explicita a compreensão da relação orgânica entre estado e sociedade burguesa, ao aduzir, em estilo próprio, sobre o papel do estado na luta entre burguesia e proletariado, a qual, segundo o autor, é constitutiva da contradição entre capital e trabalho que estrutura a sociedade burguesa⁹. De acordo com a letra de *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*:

⁹ Demonstrando precoce compreensão da contradição fundamental que estrutura a sociedade burguesa, Engels se expressa da seguinte forma: “a relação entre o industrial e o operário não é uma relação humana: é uma relação puramente econômica – o industrial é o

O proletariado é desprovido de tudo – entregue a si mesmo, não sobreviveria um único dia, porque a burguesia se arrogou o monopólio de todos os meios de subsistência, no sentido mais amplo da expressão. Aquilo de que o proletariado necessita, só pode obtê-lo dessa burguesia, cujo monopólio é protegido pela força do estado. Eis por que o proletariado, de direito e de fato, é escravo da burguesia, que dispõe sobre ele de um poder de vida e de morte. Ela lhe oferece os meios de subsistência, mas em troca de um “equivalente” – seu trabalho; e chega ao ponto de lhe dar a aparência de agir segundo sua própria vontade, de estabelecer livremente com ela um contrato, sem constrangimentos, como se o proletariado fosse o autor de seu próprio destino. Bela liberdade, que deixa ao proletariado, como alternativa à aceitação das condições impostas pela burguesia, a chance de morrer de fome, de frio, de deitar-se nu e dormir como um animal selvagem. (ENGELS, 2015, p. 118)

Conforme argumentação engelsiana, o estado garante, no plano do direito, a escravidão do proletariado pela burguesia no plano fático. Mais adiante, discorrendo sobre a “livre concorrência e o regime do *laissez-faire* e *laissez-aller*”, Engels salienta que, embora “seu ideal seria operar numa ordem social privada de estado, na qual cada um pudesse explorar livremente o próximo”, a sociedade burguesa “não pode dispensar o estado, já que não teria como conter o proletariado sem ele” (ENGELS, 2015, p. 309). Com efeito, ainda que não se encontre, nas primeiras obras de Engels, uma extensa reflexão acerca do estado moderno (sobretudo quando se compara à importância do tema nas primeiras formulações de Marx), as referências contidas em *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, ainda que poucas e dispersas ao longo do texto, indicam a concordância com os termos fundamentais da crítica à política que desenvolveria junto com Marx. Tal concordância é registrada n’*A ideologia alemã*, redigida em quatro mãos durante a temporada que Marx e Engels residiram em Bruxelas, em 1846, bem como no *Manifesto comunista*, de 1848.

Em *A ideologia alemã*, os autores voltam a investigar a gênese do estado, identificando sua origem no surgimento da divisão do trabalho, das classes sociais e da propriedade privada, cujo desenvolvimento separa os interesses particulares dos interesses gerais e produz a necessidade histórica da política como “comunidade ilusória”. Para Marx e Engels:

é precisamente dessa contradição do interesse particular com o interesse coletivo que o interesse coletivo assume, como *estado*, uma forma autônoma, separada dos reais interesses singulares e gerais e, ao mesmo tempo, como comunidade ilusória (MARX; ENGELS, 2009, p. 37).

Ao demarcar a gênese da política na divisão do trabalho, os autores consolidam a concepção da sociedade burguesa como ponto de maturação da separação entre indivíduo e vida genérica, na qual, “por meio da emancipação

‘capital’, o operário é o ‘trabalho’” (ENGELS, 2015, p. 308).

da propriedade privada em relação à comunidade, o estado se tornou uma existência particular ao lado e fora da sociedade civil” (MARX; ENGELS, 2009, p. 75). A estrutura argumentativa desenvolvida por Marx, desde 1843, é mantida, no sentido de considerar o estado como produto da autonomização da vida social dos indivíduos, que passa a se contrapor a eles como um poder estranho. Não obstante, conforme salientam os autores d’*A ideologia alemã*, tal autonomia do estado, como poder estranho diante da sociedade civil, é apenas relativa, à medida que, por meio dele, a burguesia dá “a seu interesse médio uma forma geral” (MARX; ENGELS, 2009, p. 75). De acordo com Marx e Engels, por ser “a forma na qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns”, o estado “sintetiza a sociedade civil inteira de uma época”, de tal modo que “todas as instituições coletivas são mediadas pelo estado” e “adquirem por meio dele uma forma política” (MARX; ENGELS, 2009, p. 76). Em suma, como produto da alienação entre indivíduo e comunidade que encontra forma maturada na moderna sociedade burguesa, o estado se autonomiza frente à sociedade civil, tornando-se poder independente que, não obstante, cumpre a função de preservar o interesse médio da burguesia, ao fazer “a ingerência e a contenção *práticas*” dos conflitos que ameaçam o conteúdo particular – a propriedade privada – que o estado generaliza como interesse geral¹⁰. Ademais, ao mediar todas as instituições coletivas da sociedade, o estado atribui-lhes forma política, que coincide, nesse sentido, com a comunidade ilusória conformada no movimento de generalização do interesse particular da burguesia como interesse geral. A contradição que fundamenta o estado constitui determinada forma política, que, por sua vez, não se esgota no estado, haja vista que, enquanto a forma política perpassa todas as instituições coletivas mediadas pelo estado, este concentra função específica de ingerência e contenção das práticas que ameaçam os interesses materiais que visa a preservar.

Em *A ideologia alemã*, Marx e Engels desdobram argumentação que sublinha a necessidade de superação da sociedade burguesa e, com ela, o estado e a política, concebidos negativamente, como instâncias não resolutivas dos conflitos sociais¹¹. Conforme salientam os autores, a liberdade pessoal se torna possível apenas em comunidade, ou, mais especificamente, na substituição da comunidade aparente [*scheinbare Gemeinschaft*]

¹⁰ Registre-se a complementariedade, em *A ideologia alemã*, das duas dimensões do estado moderno na sociedade burguesa: de um lado, poder autônomo, impessoal, que cumpre a função de preservar os fundamentos da sociedade burguesa; de outro, instrumento de dominação de classe, à medida que a preservação da propriedade privada pressupõe, de modo geral, a manutenção da dominação da burguesia sobre o proletariado.

¹¹ Segundo Marx e Engels, “todas as lutas no interior do estado /.../ não são mais do que formas ilusórias – em geral, a forma ilusória da comunidade – nas quais são travadas as lutas reais entre as diferentes classes” (MARX; ENGELS, 2009, p. 37).

encarnada pelo estado pela comunidade real [*wirklichen Gemeinschaft*], que subordina o desenvolvimento humano “a um plano geral de indivíduos livremente associados” (MARX; ENGELS, 2009, p. 69) e, por conseguinte, prescinde do estado e da política. Nos termos *d’A ideologia alemã*, “na comunidade real, os indivíduos obtêm simultaneamente sua liberdade na e por meio da associação” (MARX; ENGELS, 2009, p. 64), diferentemente dos “sucedâneos da comunidade existentes até aqui, no estado etc.”, nas quais “a liberdade pessoal existia apenas para os indivíduos desenvolvidos nas condições da classe dominante e somente na medida em que eram indivíduos dessa classe” (MARX; ENGELS, 2009, p. 64).

Não obstante, uma vez que a luta pela conquista da emancipação humana tem como ponto de partida a sociedade burguesa – e o estado moderno que lhe corresponde –, segue-se que:

toda a classe que almeje à dominação, ainda que sua dominação, como é o caso do proletariado, exija a superação de toda a antiga forma de sociedade e a superação da dominação em geral, deve primeiramente conquistar o poder político, para apresentar seu interesse como interesse geral, o que ela no primeiro instante se vê obrigada a fazer (MARX; ENGELS, 2009, p. 37).

Com efeito, Marx e Engels desenvolvem, em *A ideologia alemã*, uma crítica ao estado e à política, na qual convivem a concepção radicalmente negativa da política, de um lado, e a necessidade da conquista do poder político como momento incontornável da revolução social, de outro. Em outros termos, mantendo posição que apreende a política como instância não-resolutiva – e, nesse sentido, reforçando a impossibilidade de solucionar os conflitos da sociedade civil por meio da política –, os autores destacam que o proletariado é obrigado a conquistar o poder político, haja vista que o terreno objetivo no qual sua luta é travada pressupõe a sociedade burguesa e o estado moderno, que atribui forma política a todas as instituições coletivas. Destarte, a ação prática do proletariado, direcionada para efetivar seu interesse objetivo em superar a sociedade burguesa e, com ela, toda a dominação de classes, deve englobar a necessidade de conquista do poder político, sem perder de vista, contudo, o caráter alienante do estado e da política, que se autonomizam frente à sociedade civil para cumprir sua função de permitir o livre movimento da propriedade privada.

No *Manifesto comunista*, Marx e Engels apresentam uma primeira formulação programática para realizar a conquista do poder político pelo proletariado. Os autores insistem que “o poder político é o poder organizado de uma classe para a opressão da outra” (MARX; ENGELS, 2011b, p. 59), mas reconhecem que o primeiro passo da transformação da sociedade burguesa pressupõe a “elevação do proletariado a classe dominante”, para que “sua supremacia política” possa servir “para arrancar pouco a pouco todo o capital

da burguesia”. Tal movimento, identificado pelos autores do *Manifesto* como “a conquista da democracia” (MARX; ENGELS, 2011b, p. 58), deveria conduzir o processo de dissolução das relações que estruturam a dominação de classe, de tal modo que, “quando, no curso do desenvolvimento, desaparecerem os antagonismos de classes e toda a produção for concentrada nas mãos dos indivíduos associados, o poder público perderá o seu caráter político” (MARX; ENGELS, 2011b, p. 59).

Note-se que os lineamentos básicos da crítica de Marx e Engels à política permanecem inalterados, sobretudo no que se refere ao vínculo indissociável entre o caráter político do poder público e os antagonismos de classes que atravessam a sociedade burguesa. Os autores são explícitos ao afirmarem que, uma vez superadas as classes sociais pela associação livre dos indivíduos, desaparece a necessidade do poder político. Sem embargo, durante o complexo itinerário de transformação da sociedade existente, a conquista do poder político é necessária para encaminhar as práticas dissolutivas, através das quais a classe trabalhadora “destrói violentamente as antigas relações de produção”, bem como “as condições de existência dos antagonismos entre as classes”. Por conseguinte, destrói também “as classes em geral e, com isso, sua própria dominação como classe” (MARX; ENGELS, 2011b, p. 59).

O ponto a ser salientado, de modo a concluir este tópico, se refere ao modo como Marx e Engels concebem, concretamente, a conquista do poder político pela classe trabalhadora. Para os autores do *Manifesto*, a supremacia política do proletariado será utilizada “para centralizar todos os instrumentos de produção nas mãos do estado”, de modo a “aumentar o mais rapidamente possível o total das forças produtivas” (MARX; ENGELS, 2011b, p. 58). A organização do proletariado como classe dominante é identificada, nesse passo, à posse do poder estatal e na sua utilização para controlar os instrumentos de produção, de modo a implementar “intervenções despóticas no direito de propriedade e nas relações de produção burguesas”, bem como outras medidas que “no desenrolar do movimento ultrapassarão a si mesmas e serão indispensáveis para transformar radicalmente todo o modo de produção” (MARX; ENGELS, 2011b, p. 58). A importância da utilização do poder estatal na transição para a organização dos indivíduos livremente associados transparece nas dez medidas revolucionárias que encerram a seção II do *Manifesto*, à medida que ao menos três delas se referem, explicitamente, a um papel ativo do estado na transformação das relações burguesas. Nesse ponto, o texto do *Manifesto comunista* se aproxima da letra engelsiana em *Princípios básicos do comunismo*, redigido em 1847, onde se lê que o “domínio político do proletariado” estabelece uma “*Constituição democrática do estado*”, bem como implementa medidas que atacam “diretamente a propriedade privada” e asseguram “a existência do

proletariado” (ENGELS, 2020). Após elencar 12 medidas, no interior das quais se destaca o papel ativo do estado na transformação da sociedade, Engels aduz que “o proletariado ver-se-á obrigado a seguir sempre para diante, a concentrar cada vez mais nas mãos do estado todo o capital, toda a agricultura, toda a indústria, todo o transporte, toda a troca” (ENGELS, 2020). Não se defende, pois, apenas o uso do estado, mas sua intensificação durante a transição para a sociedade comunista.

Não se pretende, neste espaço, analisar detidamente as diferenças entre os termos de *Princípios básicos do comunismo* e a redação final do *Manifesto comunista*. A comparação entre ambos interessa apenas para indicar que a defesa de uma centralização dos instrumentos de produção nas mãos do estado, tal como exposta no *Manifesto*, pode ter sofrido uma influência decisiva da pena engelsiana, haja vista que o autor se manifesta em termos muito similares em texto próprio, redigido poucos meses antes. Contudo, tal indício não tem força conclusiva e tampouco deve obscurecer o fato de que a autoria do *Manifesto* é tributada a ambos, o que invalida qualquer insinuação de discordância por parte de Marx frente às proposições enunciadas no texto. Registre-se, assim, que no início de 1848, Marx e Engels identificavam a conquista do poder político pelo proletariado com a posse e uso do aparato estatal no processo transformativo que conduz à dissolução da sociedade burguesa e à edificação de “uma associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos” (MARX; ENGELS, 2011b, p. 59). Observa-se, a seguir, a importância do ano de 1848 para o desenvolvimento da sociedade burguesa, bem como para a concepção de Marx e Engels acerca do estado.

A forma política enfim encontrada: o desmonte do estado na análise marxiana da Comuna de Paris

Quase simultaneamente à publicação do *Manifesto comunista*, as revoluções de 1848, denominadas por Hobsbawm como “Primavera dos povos” (cf. HOBBSAWM, 2009, pp. 27-50), eclodiram e se espalharam por vários territórios do continente europeu. Compreendendo, rapidamente, a importância dos processos revolucionários de 1848 na gênese da moderna sociabilidade do capital (cf. CLAUDÍN, 1985), Marx e Engels procuraram intervir ativamente nos rumos da realidade alemã, ao mesmo tempo em que acompanharam com especial atenção os desdobramentos dos levantes em Paris, tornada, mais uma vez, epicentro do terremoto revolucionário que assolou a Europa. Na Alemanha, os amigos centraram seus esforços na atuação jornalística da *Nova Gazeta Renana*, na qual publicaram diversos artigos contendo análises rigorosas da luta de classes em 1848 (cf. COTRIM,

2007). Vale anotar que Engels participou ativamente nas barricadas de Elberfeld, bem como de alguns combates na campanha de Baden, dos quais destaca-se a batalha da fortaleza de Rastatt, relatada em *Die deutsche Reichsverfassungskampagne* (cf. ENGELS, 2020b). Não obstante, após o desfecho conservador dos levantes populares na França e na Alemanha, ambos buscaram exílio na Inglaterra, onde acabaram por se estabelecer nas décadas seguintes.

Não há como negligenciar o impacto das revoluções de 1848 nas obras de Marx e Engels, sobretudo no que se refere à reflexão de ambos acerca da relação entre política e luta de classes. São conhecidas as importantes análises de Marx acerca da particularidade francesa, registradas em *A luta de classes na França* e *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, bem como a extensa reflexão engelsiana sobre o bonapartismo alemão, desenvolvida, sobretudo, em *Sobre o papel da violência na história*¹². Para os objetivos desta seção, importa acompanhar, em linhas gerais, o desenvolvimento independente do pensamento político marxiano, procurando observar como o desenvolvimento do problema acerca do uso revolucionário do estado é impactado pela experiência de 1848 e pela Comuna de Paris¹³.

Frise-se, de início, que as análises desenvolvidas em *A luta de classes na França* e *O 18 de brumário de Luís Bonaparte* são retomadas no texto sobre a Comuna de Paris, também de sua autoria, intitulado *A guerra civil na*

¹² Sobre a extensa reflexão engelsiana sobre o bonapartismo, cf. Assunção (2015).

¹³ Reitera-se que, tendo em vista o escopo do presente artigo, não seria possível expor, com o rigor necessário, os desenvolvimentos decisivos da crítica marxiana da economia política que culminariam na publicação de *O capital*, em 1867. Ainda que a repercussão de tais desenvolvimentos na maturação da crítica marxiana da política seja inegável, intenta-se priorizar escritos nos quais se destaca o tema do uso revolucionário do estado, como *A guerra civil na França* e *Crítica do programa de Gotha*. Vale registrar, tais textos foram redigidos após a elaboração da crítica econômica madura de Marx e, nesse sentido, incorporam os seus principais desdobramentos. Ademais, a continuidade da reflexão sobre os processos revolucionários franceses – compreendida, sobretudo, nas obras *As lutas de classe na França* (1850), *O 18 de brumário de Luís Bonaparte* (1852) e *A guerra civil na França* (1871) – ao longo de todo o desenvolvimento do pensamento marxiano indica o equívoco dos intérpretes que, ao exaltar os resultados da maturação da crítica econômica de Marx em *O capital*, ofuscam os seus “textos políticos” de análise concreta da luta de classes. Destarte, tais textos registram a relevância, na obra madura de Marx, de categorias como luta de classes, interesse de classe, exploração, propriedade privada etc., sobretudo no que se refere ao tema do estado. Nesse preciso sentido, poder-se-ia discordar de Moishe Postone, quando, em sua argumentação, opõe ao que considera ser procedimento crítico do marxismo tradicional – a crítica da posição [*standpoint*] do trabalho, que entende a dominação do capital essencialmente “em termos de dominação de classe, enraizada na propriedade privada dos meios de produção” – a sua “crítica social do trabalho no capitalismo”, que caracteriza a forma de dominação mais fundamental da sociedade capitalista como “uma forma de dominação abstrata, impessoal, estrutural, que subjaz à dinâmica histórica do capitalismo” (POSTONE, 2006, p. 68). Não obstante os méritos da investigação do autor, aponta-se que a análise detida de *A guerra civil na França* e *Crítica do programa de Gotha* revelam que tais “formas de crítica”, distinguidas por Postone, são dimensões complementares no interior da cientificidade marxiana.

França. Tais escritos, embora destinados à análise de uma conjuntura específica, apresentam desdobramentos decisivos para os principais elementos da crítica marxiana da política, sobretudo no que se refere à necessidade da conquista do poder político por parte do proletariado, enfatizada em *A ideologia alemã* e no *Manifesto comunista*. Ademais, permitem identificar indícios de uma importante mudança da concepção de Marx sobre o papel do estado na luta do proletariado contra o capital, tal como exposta no *Manifesto comunista*, redigido conjuntamente com Engels.

Em *A guerra civil na França*, Marx retoma reflexão acerca da gênese do estado moderno, presente em seu pensamento desde sua *Crítica da Filosofia do direito de Hegel*, redigida em 1843. Tal como esboçado nos “Manuscritos de Kreuznach”, a crítica marxiana reconhece a origem do estado moderno “nos tempos da monarquia absoluta”, quando “serviu à nascente sociedade da classe média como uma arma poderosa na luta contra o feudalismo”. Não obstante, coube à “enorme vassoura da Revolução Francesa do século XVIII” a função de varrer “todo tipo de restos medievais”, de modo a limpar “o solo social dos últimos estorvos que se erguiam ante a superestrutura do edifício do estado moderno” (MARX, 2011b, p. 54). No *Primeiro rascunho* que originou o texto final de *A guerra civil na França*, Marx desdobra a argumentação ao aduzir que a Revolução Francesa de 1789, “com sua tarefa de fundar a unidade nacional (de criar uma nação)”, consolida um processo iniciado pela monarquia absoluta: “a centralização e organização do poder do estado”, de modo a “expandir a circunferência e os atributos do poder estatal, o número de seus instrumentos, sua independência e seu poder sobrenatural sobre a sociedade real, poder que, de fato, tomou o lugar do céu sobrenatural medieval e seus santos” (MARX, 2011b, p. 125). Como resultado do movimento de formação do estado moderno, “todo interesse singular engendrado pelas relações entre grupos sociais foi separado da própria sociedade, fixado e tornado independente dela e a ela oposto na forma do interesse estatal” (MARX, 2011b, pp. 125-6).

A continuidade com a reflexão desenvolvida no itinerário que culmina em *A ideologia alemã* é evidente, no sentido de compreender o estado moderno como produto da cisão entre interesse particular e interesse geral consolidada pela Revolução Francesa. O ponto central da análise marxiana, não obstante, consiste na notável mudança sofrida pelo caráter político do estado, à medida que ganha forma a moderna luta de classes, a luta entre capital e trabalho, cuja maturação se explicita nas revoluções de 1848. Segundo Marx, ainda que o estado “fora sempre o poder para a manutenção da ordem, isto é, da ordem existente da sociedade e, portanto, da subordinação e exploração da classe produtora pela classe apropriadora”, ele sofre uma marcante mudança quando a sociabilidade do capital deixa de ser uma força revolucionária contra o feudalismo para atingir seu ponto de

maturação. De um lado, à medida que a ordem do capital “foi aceita como uma necessidade incontroversa e incontestada”, o poder estatal “pôde assumir um aspecto de imparcialidade” (MARX, 2011b, p. 170), naturalizando a moderna subordinação de classes como “ordem incontestável das coisas”. De outro lado, “com a entrada da própria sociedade em nova fase, a fase da luta de classes”, o poder estatal, como força pública organizada do estado, desenvolve cada vez mais “seu caráter de instrumento do despotismo de classe, de engrenagem política voltada a perpetuar a escravização social dos produtores da riqueza por seus apropriadores, do domínio econômico do capital sobre o trabalho” (MARX, 2011b, p. 170). Note-se que, tal como em *A ideologia alemã*, o caráter de instrumento de classe do estado convive, simultaneamente, com sua dimensão de poder impessoal do capital sobre o trabalho, razão pela qual garante o domínio dos apropriadores mantendo a aparência de imparcialidade¹⁴. Não obstante, os vínculos entre a comunidade ilusória do estado e o movimento do capital são explicitados quando efetivada a completa dissolução da sociabilidade feudal, que acaba por intensificar o antagonismo entre capital e trabalho.

Embora gestada ao longo do itinerário histórico do I Império à Monarquia de Julho, o marco de tal mudança significativa no caráter político do estado é constituído pelas revoluções de 1848 na França, mais especificamente pelo significado das jornadas de junho na luta do trabalho contra o capital. Recorde-se que, conforme análise desenvolvida em *A luta de classes na França* e *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, a Revolução de Fevereiro, que derrubou a Monarquia de Julho e proclamou a “República com instituições sociais”, configura a repetição farsesca da tragédia encarnada pela Revolução Francesa de 1789, quando o triunfo da burguesia sobre a monarquia absoluta dos Bourbon representou a vitória da sociedade moderna em luta contra a sociedade feudal. Para Marx, o contraste entre 1789 e 1848 se define pela função que cada processo revolucionário desempenha no processo de formação das bases estruturais da sociedade burguesa: de um lado, a Revolução Francesa de 1789 expressou a potência revolucionária da sociedade burguesa contra uma estrutura social

¹⁴ Mesmo sem poder desenvolver detalhadamente, poder-se-ia indagar sobre a pertinência da reflexão de Michael Heinrich, ao sugerir que a crítica madura de Marx à economia política problematiza uma suposta “concepção instrumentalista de estado” – isto é, o estado como meio de dominação de classe – para priorizar uma análise do estado como um poder sem sujeito, que opera para assegurar os fundamentos da sociedade capitalista. Sem descartar completamente o caráter de classe do estado, Heinrich enfatiza que ele “deve ser uma força discreta, independente, à medida que tem que compelir todos os membros da sociedade a se reconhecerem mutuamente como proprietários privados” (HEINRICH, 2012, pp. 199-218). Ainda que não inteiramente equivocada, o limite da argumentação se encontra, justamente, na oposição de duas dimensões do estado que, para a análise marxiana, sempre foram complementares: de um lado, é expressão política do poder impessoal do capital, de outro, instrumento da classe dominante para a manutenção de seu poder sobre as demais classes.

predominantemente feudal, circunstâncias que permitiram uma coincidência real e efetiva entre o interesse particular da burguesia em formação e o interesse geral das demais classes exploradas; de outro lado, a Revolução de Fevereiro realiza-se em contexto histórico marcado pela maturação do modo de produção regido pelo capital, razão pela qual resultou na versão prosaica da república burguesa, que sacrificou os interesses do proletariado que a erigiu – “as ilusões sociais da Revolução de Fevereiro” – para garantir a manutenção das relações de produção vigentes. O desfecho dos levantes revolucionários no massacre dos insurgentes de junho explicita, de uma vez por todas, o compromisso do estado com o despotismo do capital, evidenciando que, “na Europa, as questões em pauta iam além da alternativa ‘República ou Monarquia’” (MARX, 2011, p. 36).

Ao retomar a gênese do estado no itinerário das revoluções francesas, a crítica marxiana atenta para o processo de maturação da relação-capital e seu impacto na luta de classes, observando que a consolidação das modernas relações de produção, após completa dissolução dos entulhos feudais, repercutem na função conservadora que passa a ser desempenhada pela burguesia e, conseqüentemente, pelo estado, mesmo na forma republicana. O rápido desgaste do Governo Provisório erigido na Revolução de Fevereiro, bem como seu desfecho no massacre das jornadas de junho, revelaram que a República Social pretendida pelos trabalhadores era impossível nos marcos do estado moderno, uma vez que este explicitara sua relação orgânica com o movimento de reprodução do capital. Em outras palavras, evidenciava-se que a melhoria das condições de vida do proletariado “permaneceria uma *utopia dentro* da república burguesa, uma utopia que se converteria em crime assim que fizesse menção de se tornar realidade” (MARX, 2012, p. 64). No *Segundo rascunho d’A guerra civil na França*, ao retomar a análise das revoluções de 1848 na França, Marx anota que, “durante o período da República Parlamentar, o poder estatal tornou-se, enfim, o confesso instrumento da guerra, empregado pela classe apropriadora contra a massa produtora do povo” (MARX, 2011b, p. 171). Assim, ao derrotar a Monarquia de Julho e proclamar a República, as jornadas de fevereiro de 1848 se inseriram no rol das revoluções que “apenas aperfeiçoaram a maquinaria estatal, em vez de se livrar desse pesadelo sufocante” (MARX, 2011b, p. 126). Diferentemente, nas jornadas de junho, “quando o proletariado fez do seu túmulo o berço da *república burguesa*, obrigou-a simultaneamente a vir à frente em sua forma pura, ou seja, como o estado cujo propósito confesso é eternizar o domínio do capital, a escravidão do trabalho” (MARX, 2012, p. 64).

A análise marxiana das jornadas parisienses de fevereiro e junho explicita o significado das revoluções de 1848 na gênese do estado. Este tem o seu “caráter político” transformado quando, por exigência das transformações econômicas, deixa de ser “arma poderosa” da burguesia

contra o feudalismo para explicitar-se como “poder nacional do capital sobre o trabalho” e “máquina do despotismo de classe” (MARX, 2011b, p. 55). Em outras palavras, ao se firmar através de uma contrarrevolução do capital contra o trabalho, a república burguesa despia-se das ilusões heroicas cultivadas pela Revolução Francesa de 1789, quando os interesses da burguesia revolucionária coincidiam, materialmente, com os interesses das demais classes. Com efeito, os massacres de junho marcam a realização prosaica da república burguesa e evidenciam a contradição fundamental do estado moderno nos marcos da maturação do modo de produção do capital, definida pelo movimento no qual a universalidade da forma republicana é degenerada pelo seu compromisso com a manutenção da propriedade privada, de tal modo que, no período de 1848 a 1851, a república francesa gesta em seu seio a forma estatal que é sua própria negação, a *ditadura bonapartista*. Em *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, observando o recrudescimento político do estado francês na passagem da República à ditadura bonapartista, Marx é explícito ao afirmar que “aquela república nada perdeu além de sua aparência de respeitabilidade. A França atual estava integralmente contida na república parlamentar. Bastava uma estocada de baioneta para estourar a bolha e fazer com que o mostrengo saltasse aos olhos” (MARX, 2011, p. 138).

A análise marxiana do processo revolucionário francês de 1848 é decisiva para delimitar a natureza do estado moderno no contexto de maturação do modo de produção do capital. O desfecho, em 1851, pelo retorno do estado “ao domínio despudoradamente simples da espada e da batina”, revelou que a forma republicana se mantém apenas enquanto for eficiente para conter os conflitos da sociedade civil e manter o bom funcionamento das relações burguesas. O *18 de brumário* mostra que, quando a República se torna um obstáculo para o movimento do capital (como ocorre nos desdobramentos de 1848), o estado acaba por explicitar, politicamente, o despotismo de classe que impera nas relações sociais que lhe servem de fundamento. Nesse sentido, o triunfo do bonapartismo na França, em 1851, significa, para Marx, a vitória “*do poder sem fraseologia sobre o poder da fraseologia*” (MARX, 2011, p. 139). O golpe de Luís Bonaparte, em suma, mostrava, no plano do estado, o caráter despótico do domínio do capital sobre o trabalho, no plano social.

Em *O 18 de brumário*, Marx anota que o governo do segundo Bonaparte consoma independência do estado face à sociedade civil. Tal ideia é retomada em *A guerra civil na França*, onde se lê que “o estado parasita recebeu seu último desenvolvimento apenas durante o II Império”. Isso se evidencia na própria mediocridade de Bonaparte: segundo Marx, “o poder governamental, com seu exército permanente, sua burocracia a dirigir tudo, seu clero embrutecedor e seu servil tribunal hierárquico, crescera tão

independente da própria sociedade que um aventureiro grotescamente medíocre /.../ era o suficiente para governá-lo” (MARX, 2011b, p. 126). Com efeito, o II Império explicita a natureza do estado como expressão política do poder impessoal do capital sobre o trabalho: com Luís Bonaparte, o poder estatal humilhou “sob seu jugo até mesmo os interesses das classes dominantes, cuja farsa parlamentar ele substituiu por *Corps législatifs* autoeleitos e senados autopagos, sancionados em seu governo absoluto pelo sufrágio universal, pela reconhecida necessidade de manter a ‘ordem’” (MARX, 2011b, p. 126). Em outros termos, o bonapartismo mostrava que a função do estado em preservar o domínio da propriedade privada se impõe independentemente de sua composição ou forma de governo, de modo a transcender, inclusive, os interesses particulares das diferentes frações da burguesia, que, sob o Segundo Império, perdem a participação política direta no Parlamento e submetem-se à “forma que finge ser o poder superior da sociedade” (MARX, 2011b, p. 127). Nesse sentido, ao apresentar-se como representante de toda a sociedade em defesa da ordem e, concretamente, produzir uma “rápida centralização do capital pela expropriação da classe média e pelo alargamento do abismo entre a classe capitalista e a classe trabalhadora” (MARX, 2011b, p. 171), o imperialismo de Luís Bonaparte se constitui como “a forma mais prostituída e, ao mesmo tempo, a forma acabada do poder estatal”, desenvolvido pela sociedade burguesa “como meio de sua própria emancipação do feudalismo e que a sociedade burguesa madura acabou transformando em meio para a escravização do trabalho pelo capital” (MARX, 2011b, p. 56).

Importa anotar, não obstante, que, na condição de “última e suprema expressão” do poder estatal, o II Império jamais foi concebido por Marx como ponto de chegada definitivo das metamorfoses do estado – no sentido de não ser mais possível o retorno à forma republicana –, mas como forma maturada da relação entre estado e capital. Vale lembrar, a esse respeito, que as análises marxianas do governo de Luís Bonaparte registradas em *A guerra civil na França* foram redigidas após a sua derrocada na guerra franco-prussiana, a qual resultou na captura do imperador francês e na proclamação da república, novamente, em Paris, no dia 4 de setembro de 1870. Nesse sentido, cabe cautela ao precisar o sentido do bonapartismo como “último desenvolvimento” do estado na argumentação marxiana, de modo a afastar interpretações apressadas e equivocadas, que insinuam um suposto otimismo desacertado de Marx¹⁵. Em *A guerra civil na França*, o argumento marxiano

¹⁵ Nesse ponto específico, aponta-se a infelicidade da argumentação de Mészáros, quando discorre que “a avaliação otimista de Marx sobre a Comuna de Paris /.../ estava associada a uma caracterização igualmente otimista do II Império bonapartista como ‘a última expressão daquele poder de estado’, a ‘última forma possível de domínio de classe [burgues]’ e o ‘último triunfo de um estado separado e independente da sociedade’” (MÉSZÁROS, 2007, p.

é explícito no sentido de apresentar o II Império como a maturação da relação orgânica entre estado e capital, que tem como consequência a explicitação da função estatal como poder relativamente autônomo, voltado à proteção das relações sociais burguesas. Em poucas palavras, com Luís Bonaparte, o poder estatal aparece “em sua forma acabada e mais prostituída, em sua suprema e mais pérfida realidade” (MARX, 2011b, p. 172). Nesse preciso sentido o bonapartismo é “a última forma de desenvolvimento do estado”.

Para Marx, “a antítese direta do Império era a Comuna” (MARX, 2011b, p. 56), na exata medida em que foi “uma revolução não contra essa ou aquela forma de poder estatal, seja ela legítima, constitucional, republicana ou imperial” (MARX, 2011b, p. 127). Enquanto o retorno da forma republicana no dia 4 de setembro “foi apenas a reivindicação da *República* contra o grotesco aventureiro que a havia assassinado”, a Comuna de Paris mirou a “reassunção, pelo povo e para o povo, de sua própria vida social”, razão pela qual, opondo-se à relação incestuosa entre estado e capital explicitada no II Império, “foi uma revolução contra o estado mesmo, este aborto sobrenatural da sociedade” (MARX, 2011b, p. 127). Discorrendo sobre as metamorfoses do estado no desenvolvimento da sociedade burguesa, a argumentação marxiana salienta que, embora se diferenciem na forma, República e bonapartismo correspondem às “lutas insignificantes entre as formas executiva e parlamentar da dominação de classe”, que se limitaram a transferir o poder estatal “de uma fração das classes dominantes para a outra” (MARX, 2011b, p. 127). A diferença radical da Comuna se constitui, assim, no seu movimento de “revolta contra ambas essas formas” e, nesse sentido, não contribui para o aperfeiçoamento do estado, mas para “destruir essa horrenda maquinaria da dominação de classe ela mesma” (MARX, 2011b, p. 127). Com efeito, para Marx, a Comuna foi a “direta negação” do bonapartismo e, por conseguinte, “o início da Revolução Social do século XIX” (MARX, 2011b, p. 127).

Registre-se, desse modo, que a análise marxiana em *A guerra civil na França* concebe o bonapartismo como a forma acabada do estado moderno – no sentido de explicitar sua dimensão de “poder nacional do capital sobre o trabalho” –, cuja negação é a Comuna, que “era essencialmente um governo da classe operária, o produto da luta da classe produtora contra a classe apropriadora, a forma política enfim descoberta para se levar a efeito a emancipação econômica do trabalho” (MARX, 2011b, p. 59). Salientado o núcleo da argumentação de Marx, importa observar a importância de *A guerra civil na França* no desenvolvimento da crítica marxiana da política, tendo em

342). Para uma crítica dessa posição de Mészáros, que culmina por sustentar a necessidade do estado operário na transição para a sociedade comunista, cf. Cotrim (2007).

vista, sobretudo, a importância dos processos revolucionários franceses na formação do estado moderno. Ao se referir à Comuna como “forma política enfim descoberta”, Marx demarca sua diferença em relação à experiência fracassada da República Social pretendida pelos trabalhadores em fevereiro de 1848, a qual evidenciou o caráter ilusório da reivindicação de uma forma estatal republicana como solução para atenuar as contradições oriundas da relação capital-trabalho. Conforme a argumentação marxiana, a “República Social” conquistada pelos trabalhadores em fevereiro de 1848 “não expressava senão a vaga aspiração de uma república que viesse não para suprimir a forma monárquica da dominação de classe, mas a dominação de classe ela mesma”. Enquanto a República Social de fevereiro expressou a ilusão da busca pela superação da dominação de classe no interior do estado, a Comuna foi “a forma positiva dessa república” (MARX, 2011b, p. 56), à medida que transcende o universo limitado das formas estatais para se afirmar como organização política do “autogoverno dos produtores”. A Comuna é, nesse sentido, a realização prática das promessas que a forma republicana está, estruturalmente, impossibilitada de cumprir: “a República deixou de ser o nome de uma coisa do passado. Ela foi impregnada com um novo mundo” (MARX, 2011b, p. 123). Ainda nas palavras de Marx:

Todos os elementos vitais da França reconhecem que uma república só é possível na França e na Europa como uma “República Social”, isto é, uma república que desapropria o capital e a classe dos proprietários rurais da máquina estatal para que esta seja assumida pela Comuna, que declara francamente que a “emancipação social” é o grande objetivo da República e, assim, garante essa transformação social pela organização comunal. A outra república não pode ser mais do que o terrorismo *anônimo* de todas as frações monárquicas, da coalizão dos legitimistas, orleanistas e bonapartistas, tendo como meta final a instauração de um Império *quelconque*, o terror anônimo do domínio de classe que, uma vez realizado o seu trabalho sujo, resultará sempre em um império! (MARX, 2011b, p. 137)

Note-se que, de acordo com o argumento marxiano, a Comuna comprova o que o massacre dos trabalhadores em junho de 1848 havia demonstrado: que a República Social pretendida pelos trabalhadores, capaz de se sobrepor ao antagonismo entre capital e trabalho, apenas se realiza fora dos marcos do estado. Após listar numerosas transformações significativas realizadas pela Comuna no sentido de desmontar a máquina estatal, Marx aponta que, justamente por prescindir do poder centralizado do estado, por ser “o povo agindo para si mesmo e por si mesmo” (MARX, 2011b, p. 108), a organização comunal “dotou a República de uma base de instituições realmente democráticas” (MARX, 2011b, p. 59). Com efeito, a importância decisiva da Comuna de Paris para a crítica marxiana da política reside no seu caráter de “forma política da emancipação social” (MARX, 2011b, p. 131), que

substitui o estado como força artificial usurpadora do poder social da sociedade, com vistas à “reabsorção, pela sociedade, pelas próprias massas populares, do poder estatal como suas próprias forças vitais em vez de forças que a controlam e subjugam” (MARX, 2011b, p. 129). Em suma, a Comuna se constitui como forma política não-estatal, a partir da qual o proletariado pode levar adiante o processo de sua emancipação, cuja consequência é a abolição de todas as classes.

A organização comunal se apresenta, assim, como resposta prática ao problema formulado pela crítica marxiana, à medida que avança na compreensão do caráter negativo da política moderna: de um lado, a identificação do estado como instância não-resolutiva que, na condição de comunidade ilusória, tem como principal função a perpetuação da relação-capital, a despeito da forma específica que assume (República ou bonapartismo); de outro lado, a necessidade da conquista do poder político pelo proletariado, haja vista que o ponto de partida de sua emancipação apenas pode ser a luta de classes no interior da sociedade burguesa, que, por sua vez, pressupõe a mediação alienada da política como complemento necessário da cisão entre indivíduo e comunidade produzida pela propriedade privada. Conforme a análise marxiana de *A guerra civil na França*, a Comuna seria, justamente, a forma organizacional do proletariado, uma vez conquistado o poder político. Destarte, Marx é cuidadoso ao salientar que a Comuna não era a forma definitiva da superação do capital, mas a forma enfim encontrada pelos trabalhadores para a conquista do poder político, bem como para levar adiante as transformações necessárias para a transformação da sociedade. De acordo com a letra marxiana:

Tal é a *Comuna – a forma política da emancipação social*, da libertação do trabalho da usurpação dos monopolistas dos meios de trabalho, sejam estes meios criados pelos próprios trabalhadores ou dados pela natureza. Assim como a máquina e o parlamentarismo estatal não são a vida real das classes dominantes, mas apenas os órgãos gerais organizados de sua dominação –, assim também a Comuna não consiste no movimento social da classe trabalhadora e, portanto, no movimento de uma regeneração geral do gênero humano, mas sim nos meios organizados de ação. A Comuna não elimina a luta de classes, através da qual as classes trabalhadoras realizam a abolição de todas as classes e, portanto, de toda [dominação de] classe (porque ela não representa um interesse particular, mas a liberação do “trabalho”, isto é, a condição fundamental e natural da vida individual e social que apenas mediante usurpação, fraude e controles artificiais pode ser exercida por poucos sobre a maioria), mas ela fornece o meio racional em que essa luta de classe pode percorrer suas diferentes fases da maneira mais racional e humana possível. Ela pode provocar violentas reações e revoluções igualmente violentas. Ela inaugura a *emancipação do trabalho* – seu grande objetivo –, por um lado, ao remover a obra improdutiva e danosa dos parasitas estatais, cortando a fonte que sacrifica uma

imensa porção da produção nacional para alimentar o monstro estatal, e, por outro lado, ao realizar o verdadeiro trabalho de administração, local e nacional, por salários de operários. Ela dá início, portanto, a uma imensa economia, a uma reforma econômica, assim como a uma transformação política. (MARX, 2011b, p. 131)

A passagem citada do *Primeiro rascunho* é precisa ao delimitar a natureza da Comuna e seu lugar na crítica marxiana da política: ela não se confunde com o “movimento social da classe trabalhadora” e, por conseguinte, “não elimina a luta de classes”, mas “fornece o meio racional” no qual essa luta pode ser travada com vistas à abolição de todas as classes, justamente por “remover a obra improdutiva e danosa dos parasitas estatais”. Marx expõe que “a classe trabalhadora não esperava milagres da Comuna” (MARX, 2011b, p. 60), tampouco possuía uma “utopia já pronta para introduzir *par décret du peuple*”. Segundo a análise d’*A guerra civil na França*, os trabalhadores “sabem que, para atingir sua própria emancipação, /.../ terão de passar por longas lutas, por uma série de processos históricos que transformarão as circunstâncias e os homens”. A organização comunal seria o meio político para “libertar os elementos da nova sociedade dos quais a velha e agonizante sociedade burguesa está grávida” (MARX, 2011b, p. 60). Reitera-se, a potencialidade da Comuna reside na sua condição de “forma política completamente flexível” (MARX, 2011b, p. 59), não-estatal, à medida que “a dominação política dos produtores não pode coexistir com a perpetuação de sua escravização social”. Com efeito, a Comuna, enquanto forma que substitui o “monstro estatal”, não coincide com a realização do *télos* último da revolução social – a emancipação humana –, mas serve “como alavanca para desarraigar o fundamento econômico sobre o qual descansa a existência das classes e, por conseguinte, da dominação de classe” (MARX, 2011b, p. 59). Trata-se, em suma, da forma política enfim encontrada para o processo de conquista do poder político do proletariado, cujo objetivo final é a edificação da nova sociedade – o comunismo –, a partir da velha sociedade burguesa.

De modo a demarcar a importância das análises marxianas da Comuna de Paris no desenvolvimento de sua crítica da política, aponta-se, brevemente, que a reflexão acerca da forma política da emancipação social é desdobrada nos últimos textos de Marx, sobretudo em *Crítica do programa de Gotha* e nos excertos do *Resumo crítico de “Estatismo e anarquia”, de Mikhail Bakunin*, redigidos no período de 1874-5. Em *Crítica do programa de Gotha*, o filósofo alemão retorna ao problema de como desenvolver a sociedade comunista tal como “ela acaba de sair da sociedade capitalista, portanto trazendo de nascença as marcas econômicas, morais e espirituais herdadas da velha sociedade de cujo ventre ela saiu” (MARX, 2012b, p. 29). Salienta, em seguida, a necessidade da permanência de certas formas

políticas e jurídicas que, embora radicalmente transformadas, são herdadas da velha sociedade burguesa e continuam a operar enquanto a moderna divisão do trabalho (sua base material) não for completamente superada¹⁶. Ademais, discorrendo, especificamente, sobre o papel do estado, argumenta que “entre a sociedade capitalista e a comunista, situa-se o período da transformação revolucionária de uma na outra. A ele corresponde também um período político de transição, cujo estado não pode ser senão a *ditadura revolucionária do proletariado*” (MARX, 2012b, p. 43).

Embora não seja explícita, na letra marxiana de *Crítica do programa de Gotha*, a vinculação entre concepção marxiana de *ditadura revolucionária do proletariado* e a *forma política da emancipação social* desenvolvida pela Comuna de Paris, os excertos do *Resumo crítico de “Estatismo e anarquia”, de Mikhail Bakunin*, contribuem de modo decisivo para precisar o modo como a crítica de Marx apreendia o “período político de transição”. Evidenciando o sentido de *ditadura do proletariado* como “o proletariado organizado como classe dominante”, o filósofo alemão rebate as críticas de Bakunin, que, apoiando-se nos aportes de Marx e Engels registrados no *Manifesto comunista*, acusa-os de defensores de um estado popular e aproxima a noção marxiana de *ditadura do proletariado* à concepção de Blanqui, denunciando-a como “governo do povo por meio de um número escasso de líderes seletos (eleitos) pelo povo” (apud MARX, 2012b, p. 114). Respondendo ao crítico russo, Marx salienta que a dificuldade reside no fato de que a transformação radical da sociedade burguesa pressupõe um período árduo de transição, no qual o proletariado, “durante o período de luta para derrubar a antiga sociedade, ainda age com base na antiga sociedade e, por conseguinte, continua a se mover entre formas políticas que mais ou menos pertenciam àquela sociedade” (MARX, 2012b, p. 116). Não obstante, Marx denuncia Bakunin por querer imputar-lhe a defesa de um “estado popular” que, em realidade, era feita por Liebknecht e considerada uma “bobagem” pelo pensamento marxiano.

Ademais, ao precisar a concepção de ditadura do proletariado – o proletariado organizado como classe dominante –, Marx afasta, definitivamente, a identificação com o estado popular, ou com o governo de uma minoria privilegiada, como queria Bakunin. Para a crítica marxiana, a ditadura do proletariado quer dizer, apenas, “que os proletários, em vez de combater individualmente as classes economicamente privilegiadas, adquiriram força e organização suficientes para empregar meios comuns de coerção contra elas”, o que, por sua vez, refere-se ao emprego de “meios econômicos que suprimam seu próprio caráter assalariado, portanto seu

¹⁶ Marx analisa, mais detidamente, a permanência de um direito ainda marcado por limitações burguesas (cf. MARX, 2012b, pp. 29-32).

caráter de classe” (MARX, 2012b, p. 113). Mais adiante, discorrendo sobre como seria possível o governo da sociedade pelo proletariado organizado, Marx aduz que “a questão começa com o autogoverno da Comuna”, explicitando a permanência, em seu pensamento, das contribuições da Comuna de Paris para a crítica da política.

A análise da forma política enfim encontrada, presente em *A guerra civil na França*, mantém, assim, sua importância decisiva para o amadurecimento da crítica marxiana da política, à medida que apresenta uma solução específica para o problema da necessidade da conquista do poder político pelo proletariado, que se distancia da defesa de uma centralização dos instrumentos de produção nas mãos do estado, tal como exposta no *Manifesto comunista*. Para Marx, a forma política descoberta pelos *communards*, com seu caráter flexível, responde à necessidade de conquista do poder político pelos trabalhadores, evitando, ao mesmo tempo, que a dominação política dos produtores coexista com a perpetuação de sua escravização social, o que fatalmente ocorre com a manutenção do estado, uma vez considerado seu vínculo orgânico com a manutenção do capital, independentemente de sua composição ou forma. Com efeito, fica claro, para Marx, que a classe trabalhadora, mesmo no período transicional instaurado pela revolução, não pode usar a máquina estatal para os seus próprios fins, mas substituí-lo pela forma política que permita, efetivamente, a desconstrução da relação-capital.

O uso do estado nos últimos escritos de Engels

Em 24 de junho de 1872, cerca de um ano após a derrota da Comuna de Paris, Marx e Engels escrevem, conjuntamente, um revelador Prefácio ao *Manifesto comunista*, contendo uma curta avaliação do conteúdo do texto, vinte e cinco anos após sua primeira publicação. Atentando para o desenvolvimento das relações de produção capitalistas nas décadas seguintes a 1848, os autores observam que, “por mais que tenham mudado as condições nos últimos 25 anos, os princípios gerais expressados nesse *Manifesto* conservam, em seu conjunto, toda a sua exatidão”, ainda que “certos detalhes” possam ser melhorados. Os autores atestam, assim, a validade das determinações gerais extraídas da gênese da sociedade burguesa, das quais se destacam, entre outras, a constatação que “o executivo no estado moderno não é senão um comitê para gerir os negócios comuns de toda a classe burguesa” (MARX; ENGELS, 2011b, p. 42), bem como a delimitação do poder político como “poder organizado de uma classe para a

opressão de outra”¹⁷ (MARX; ENGELS, 2011b, p. 59). O ponto a ser destacado, não obstante, é a posição de Marx e Engels em relação à “aplicação prática” dos princípios gerais, que, segundo a própria letra do *Manifesto*, “dependerá, em todos os lugares e em todas as épocas, das condições históricas vigentes” (MARX; ENGELS, 2011b, p. 71).

A consideração dos autores acerca da “aplicabilidade” dos princípios gerais do *Manifesto* importa, particularmente, à medida que, além de afastar o emprego mecânico dos princípios gerais (em detrimento da diferença específica de cada formação social), repercute na avaliação retrospectiva dos autores em relação às “medidas revolucionárias propostas no final da seção II”, nas quais destacavam a necessidade programática de “centralizar todos os instrumentos de produção nas mãos do estado” (MARX; ENGELS, 2011b, p. 58), como se viu. Em 1872, Marx e Engels salientam que “não se deve atribuir importância demasiada às medidas revolucionárias propostas no final da seção II” (MARX; ENGELS, 2011b, p. 71), esclarecendo que “hoje em dia, esse trecho seria redigido de maneira diferente em muitos aspectos” (MARX; ENGELS, 2011b, pp. 71-2). Mais além, os autores chegam a afirmar que, “em certos pormenores, esse programa está antiquado”, destacando dois fatores fundamentais para sustentar tal asserção: i) “o desenvolvimento colossal da indústria moderna desde 1848”, bem como “os progressos correspondente da organização da classe operária”; e ii) “a experiência prática adquirida, primeiramente na revolução de fevereiro e, mais ainda, na Comuna de Paris, onde coube ao proletariado, pela primeira vez, a posse do poder político, durante quase dois meses” (MARX; ENGELS, 2011b, p. 72).

O destaque às experiências da revolução de fevereiro e da Comuna de Paris não são casuais. Conforme a análise marxiana dos processos revolucionários franceses, as jornadas de fevereiro e a Comuna de Paris demonstraram que, não obstante a necessidade de conquista do poder político pelo proletariado, a demanda dos trabalhadores por uma República Social não poderia ser efetivada no interior do estado moderno. De acordo com Marx, a potencialidade da Comuna de Paris se constitui à medida que encontrou, enfim, uma forma política não-estatal capaz de realizar os anseios que a revolução de fevereiro manifestou, confusamente, nos marcos da

¹⁷ Cabe insistir, nesse ponto, que os termos do “Prefácio” de 1872 ao *Manifesto comunista* revelam a permanência, na obra madura de Marx (e Engels), da concepção do estado como instrumento de dominação de classe. Tal concepção, reiterada após a publicação da crítica da economia política em *O capital*, não exclui, de modo algum, a complexidade da análise marxiana do estado, apreendido, também e simultaneamente, como forma política que expressa o poder impessoal do capital sobre o trabalho e que subjuga as próprias classes dominantes. Conforme salienta Sartori, “o comitê de que fala Marx tem uma materialidade e uma estrutura burocrática, inclusive. Por meio dele não se impõem simplesmente os interesses burgueses – há de se falar de ‘assuntos comuns de toda a burguesia’, reconhecendo-se, pois, que não se trata de uma classe social homogênea e com interesses simples de serem equacionados” (SARTORI, 2012, p. 33).

república burguesa. Nesse sentido, os autores do *Manifesto comunista* retomam, em 1872, a letra marxiana d'A *guerra civil na França*, argumentando que “a Comuna de Paris demonstrou, especialmente, que ‘não basta que a classe trabalhadora se apodere da máquina estatal para fazê-la servir a seus próprios fins’” (MARX; ENGELS, 2011b, p. 72). Considerado o teor da análise marxiana em *A guerra civil na França*, pode-se afirmar, sem temer grandes equívocos, que a retomada da experiência da Comuna no Prefácio ao *Manifesto comunista*, de 1872, feita no contexto em que os autores salientam “certos pormenores” antiquados da parte programática, indica uma revisão da necessidade de “centralizar os instrumentos de produção nas mãos do estado”, tal como expresso na primeira publicação do *Manifesto*, em fevereiro de 1848. Os autores pretendem, em suma, rever a parte programática que se refere à conquista do poder político pelo proletariado, de modo a incorporar os aportes marxianos expostos em *A guerra civil na França*, na qual Marx registra a necessidade de combinar a conquista do poder político pela classe trabalhadora com o desmonte do “poder estatal centralizado”. Tal revisão conflui com a assertiva marxiana a Kugelmann, em carta de 17 de abril de 1871, na qual o autor d'A *guerra civil na França*, discorrendo sobre a Comuna de Paris, aduz que “a luta da classe trabalhadora contra a classe dos capitalistas e seu estado entrou, com a luta parisiense, em nova fase” haja vista que a Comuna “conquistou um novo ponto de partida de importância histórico-mundial” (MARX, 2011b, p. 209).

Embora a autoria desse importante Prefácio ao *Manifesto comunista* pertença a ambos os autores, Engels, em alguns de seus escritos independentes, parece destoar dos termos da importante advertência marxiana em relação à impossibilidade do uso do estado para os fins da classe trabalhadora. Isso pode ser observado em carta a Theodor Cuno, redigida poucos meses antes do Prefácio supramencionado, na qual Engels, contrapondo-se ao anarquismo de Bakunin, acusa-o de considerar o *estado* “como principal mal a ser abolido”, negligenciando “o capital e, por conseguinte, o antagonismo de classe entre capitalistas e trabalhadores assalariados que surgiu no desenvolvimento da sociedade” (ENGELS, 2020c). A pertinente observação de Engels se refere à ausência, em Bakunin, de uma concepção acerca da relação orgânica entre estado e movimento do capital, presente nas elaborações de Marx e Engels desde o início da colaboração teórica entre ambos. Não obstante, ainda que se possa dar razão a Engels ao acusar “a completa abstenção de toda a política” pressuposta na concepção bakuniniana de estado – em contraste com a concepção marxiana, para a qual a luta de classes é uma luta política –, o autor de Barmen parece dar pouca importância à necessidade do desmonte do poder centralizado do estado uma vez conquistado o poder político pelo proletariado, ressaltada por Marx na análise da Comuna de Paris. Ao contrário, Engels apresenta uma

concepção para a qual a dissolução do estado seria efetivada, aparentemente, como consequência natural do longo processo de superação do capital. Em suas palavras, se “aboli o capital, a apropriação do conjunto dos meios de produção nas mãos de uns poucos, e o estado cairá por si próprio” (ENGELS, 2020c).

Note-se que, mesmo compartilhando com Marx a autoria do Prefácio de 1872 ao *Manifesto comunista*, Engels esboça posição distinta em escritos próprios, no sentido de dar menos importância aos ensinamentos da Comuna de Paris para o problema do fenecimento do estado. Essa diferença – sutil, porém plena de consequências – é reiterada nos textos subsequentes e se traduz em certa ambiguidade no que se refere à tematização do fim do estado em meio à conquista do poder político pelo proletariado, tal como Marx desenvolve em *A guerra civil na França*. Observe-se, nesse sentido, a argumentação engelsiana em *Sobre a autoridade*, de 1873, também em polêmica com os anarquistas, considerados antiautoritários. Conforme Engels:

Todos os socialistas estão de acordo em que o estado político, e com ele a autoridade política, desaparecerão como consequência da próxima revolução social, isto é, do fato de que as funções públicas perderão o seu caráter político, passando a ser simples funções administrativas, destinadas a zelar pelos verdadeiros interesses sociais. Mas os antiautoritários exigem que o estado político autoritário seja abolido de um golpe, mesmo antes de terem sido destruídas as condições sociais que o fizeram nascer. Pedem que o primeiro ato da revolução social seja a abolição da autoridade. Já alguma vez viram uma revolução, estes senhores? (ENGELS, 1976, p. 121)

Não obstante o pano de fundo subjacente ao texto engelsiano, constituído pelo embate político com os anarquistas e pela contenda em torno do “princípio de autoridade”, importa destacar, para os fins deste artigo, a mesma linha argumentativa tracejada na carta a Cuno, que desloca o momento do desmonte da máquina estatal para o final do processo da revolução social, quando, nos mesmos termos do *Manifesto comunista*, “as funções públicas perderão o seu caráter político”. Queda-se ausente da reflexão engelsiana a sofisticada articulação presente na análise marxiana em *A guerra civil na França*, que, sem desconsiderar o processo histórico de longas lutas que se interpõe entre o início da revolução social e a dissolução completa das relações de produção do capital, caracteriza a Comuna como forma política que se constitui, fundamentalmente, à medida que desmonta o poder centralizado do estado, para se afirmar como “meio racional” pelo qual a luta de classes pode percorrer o árduo processo histórico de superação da relação-capital.

A ambiguidade do tratamento engelsiano ao problema do desmonte do estado, tal como desenvolvido por Marx, aparece mais explicitamente em sua

carta a August Babel, redigida em 1875, na qual, criticando a noção de “estado popular livre”, de Liebknecht, Engels faz ressoar os aportes marxianos, aduzindo que “dever-se-ia ter deixado de lado todo esse palavreado sobre o estado, sobretudo depois da Comuna, que já não era um estado em sentido próprio” (ENGELS, 2012, p. 56). Compreendendo e concordando, à primeira vista, com a análise marxiana da Comuna de Paris, o autor de Barmen continua, não obstante, em sentido distinto:

Não sendo o estado mais que uma instituição transitória, da qual alguém se serve na luta, na revolução, para submeter violentamente seus adversários, então é puro absurdo falar de estado popular livre: enquanto o proletariado ainda *faz uso* do estado, ele o usa não no interesse da liberdade, mas para submeter seus adversários e, a partir do momento em que se pode falar de liberdade, o estado deixa de existir como tal. Por isso, nossa proposta seria substituir, por toda a parte, a palavra *estado* por *Gemeinwesen*, uma boa e velha palavra alemã, que pode muito bem servir como equivalente do francês *commune*. (ENGELS, 2012, p. 56)

Sublinha-se que, embora alinhada com a crítica marxiana no que se refere aos lineamentos gerais da relação orgânica entre estado moderno e sociedade burguesa, bem como à necessidade de superação do estado na constituição de uma sociedade comunista, a análise de Engels, logo após destacar a importância da experiência da Comuna na formação de uma organização política “que já não era um estado em sentido próprio”, segue a insistir na ideia do estado como instituição “da qual alguém se serve na luta, na revolução, para submeter violentamente seus adversários”. Nesse sentido, mantém a concepção para o qual o proletariado “*faz uso do estado*”, ainda que “não no interesse da liberdade, mas para submeter seus adversários”. Ademais, a proposta engelsiana de substituir a palavra estado por *Gemeinwesen* – comunidade –, com vistas a encontrar na língua alemã um termo correspondente à Comuna francesa, embora indique a percepção do autor acerca da importância da Comuna de Paris na gênese do estado, permanece uma solução consideravelmente aquém da apreensão marxiana da Comuna como a forma política da emancipação social¹⁸. Para Marx, a Comuna, que se distingue do estado, tampouco se identifica com a comunidade [*Gemeinwesen*], categoria que, na argumentação marxiana, refere-se à dimensão comunitária da existência, frente a qual o homem se

¹⁸ Deve-se considerar que a proposta engelsiana de substituir a palavra estado por *Gemeinwesen* se insere em contexto específico, envolvendo a recepção crítica de Marx e Engels diante do *Programa de Gotha*. Não obstante, para os fins desta argumentação, acredita-se que a proposta engelsiana permanece reveladora de certa ambiguidade na compreensão da Comuna como forma política não-estatal, responsável por consolidar o poder político do proletariado, ao mesmo tempo em que permite o desmonte do poder estatal centralizado.

aliena à medida que se desenvolvem a propriedade privada e o estado moderno¹⁹.

Sintomático, nesse sentido, que o próprio Engels, em seus textos sobre o processo de transformação da sociedade burguesa, jamais se refere ao estado como *Gemeinwesen*. No *Anti-Dühring*, redigido em 1878, o autor de Barmen volta a insistir na necessidade do uso do estado [*Staat*] pelo proletariado, após a conquista do poder político, para concentrar nele a propriedade dos meios de produção. Ao discorrer sobre o processo revolucionário que supera a sociedade burguesa, Engels descreve um primeiro momento da revolução social no qual “o proletariado assume o poder do estado e transforma os meios de produção primeiramente em propriedade do estado”, argumentando que, “desse modo, ele próprio se extingue como proletariado, desse modo, ele extingue todas as diferenças e antagonismos de classes e, desse modo, ele também extingue o estado enquanto estado” (ENGELS, 2015b, p. 316). Com efeito, embora não seja contestável para Engels que “a sociedade livre não pode utilizar ou tolerar nenhum ‘estado’ entre ela e seus membros”, o autor do *Anti-Dühring* parece indicar, em sua argumentação, que o estado é desmontado aos poucos, quase que naturalmente e por si, à medida em que se dissolvem as relações estruturantes do capital. É o que se entende na afirmação segundo a qual, “de esfera em esfera, a intervenção do poder estatal nas relações sociais vai se tornando supérflua e acaba por desativar-se” (ENGELS, 2015b, p. 316).

Como se vê, ainda que concordem com os principais elementos da crítica de Marx à política, no que se refere ao papel do estado na transformação das relações de produção burguesas, as asserções engelsianas negligenciam a advertência marxiana, segundo a qual o proletariado não pode se servir da máquina estatal para os seus próprios fins. Nota-se uma visível diferença de tratamento, por parte de Engels, ao tema do papel do estado no processo de transição revolucionária. Tal diferença se mostra, sobretudo, na particularidade das apreensões de Marx e Engels sobre a Comuna de Paris. Mais especificamente, percebe-se nos escritos de Marx a preocupação de identificar na Comuna uma “forma política flexível”, capaz de levar adiante a luta do proletariado contra as estruturas de dominação da sociedade burguesa, com vistas à construção da sociedade comunista – a verdadeira comunidade –, na qual, nos termos do *Manifesto comunista*, o poder público perde o seu caráter político. Nesse sentido, as reiteradas manifestações de Marx destacando que a Comuna conquistou um novo ponto

¹⁹ Nesse sentido, para Marx, a Comuna é forma política intermediária que se interpõe entre o desmonte da maquinaria estatal, que se inicia com a conquista do poder político pelo proletariado, e a comunidade real [*wirkliche Gemeinschaft*], que se realiza com o fim das classes sociais, eliminando a necessidade de qualquer forma política para gerir os interesses comuns da sociedade.

de partida de importância histórico-mundial. Nos escritos de Engels, a ênfase atribuída à necessidade de uso do estado pelo proletariado que conquista o poder político configura um tratamento ambíguo à questão, que ora se aproxima das elaborações marxianas, ora se contrapõe explicitamente à advertência sobre a impossibilidade do uso do estado pelo proletariado, respaldada por Engels no Prefácio ao *Manifesto comunista*, redigido junto com Marx, em 1872.

Em carta a Philpp Von Patten, de 18 de abril de 1883, Engels volta a se contrapor, literalmente, ao prefácio que escreveu com Marx ao *Manifesto*. Novamente em polêmica com os anarquistas, o autor de Barmen reconhece o estado como “organização cujo principal objeto sempre foi assegurar, com força armada, a sujeição econômica da maioria trabalhadora pela minoria rica” (ENGELS, 2010b, p. 10). Contudo, ao versar, especificamente, sobre a transição para a sociedade comunista, Engels considera uma “gradual dissolução” que teria apenas como “resultado final” o desaparecimento definitivo do estado, argumentando que o estado seria “a única organização que a classe trabalhadora vitoriosa encontra pronta para uso”, ainda que possa exigir certa “adaptação para as novas funções” (ENGELS, 2010b, p. 10). O melhor amigo de Marx continua em sentido contrário à advertência contida no Prefácio de 1872 ao *Manifesto comunista*, aduzindo que desmontar o estado após a conquista do poder político pelo proletariado significaria “destruir o único organismo por meio do qual a classe trabalhadora vitoriosa pode exercer o seu novo poder conquistado para reprimir os seus inimigos capitalistas e levar adiante a revolução econômica da sociedade”. Engels chega a argumentar, ainda, que, sem a utilização do estado pelo proletariado para conter os inimigos da revolução, a vitória termina em derrota e massacre da classe trabalhadora, tal como ocorreu na Comuna de Paris! Com efeito, em sentido oposto à advertência marxiana, Engels remete à Comuna como exemplo negativo, para ilustrar o perigo do desmonte do estado na conquista do poder político pelo proletariado. Como se vê, a carta de Engels a Philpp Von Patten conforma o momento no qual o autor de Barmen se contrapõe aos aportes marxianos de modo mais nítido. Explicitando um curioso contraste com a letra do “Prefácio” ao *Manifesto comunista* que redigiu com Marx, em 1872, Engels afirma, enfaticamente, que “o proletariado deverá, primeiramente, possuir a força política organizada do estado e, com sua ajuda, eliminar a resistência da classe capitalista” (ENGELS, 2010b, p. 10), sustentando tal proposição com referência ao final da seção II do *Manifesto* (justamente a parte do texto que, junto com Marx, afirmara estar, em muitos aspectos, antiquada).

Registre-se, desse modo, diferenças importantes no tratamento de Engels à questão do fim do estado, quando comparado aos aportes de Marx, que, desde a análise da Comuna de Paris, insiste na impossibilidade de a

classe trabalhadora fazer uso do estado para os seus próprios fins. Os textos de Engels, diferentemente, configuram certa ambiguidade no tratamento do tema, ora se aproximando da letra marxiana, ora se opondo explicitamente a ela²⁰. Ilustrativo de tal ambiguidade é a “Introdução” que o autor de Barmen escreve para *A guerra civil na França*, de Marx, na qual Engels se manifesta em sentido mais próximo da argumentação marxiana, referindo-se ao estado como “um mal que o proletariado vitorioso herda na luta pelo domínio da classe e cujos piores aspectos o proletariado, assim como a Comuna, não pode evitar eliminar o mais prontamente possível”. Em seguida, Engels reforça o que Marx havia afirmado nos excertos do *Resumo crítico de “Estatismo e anarquia”, de Mikhail Bakunin*, salientando que a Comuna de Paris “foi a ditadura do proletariado” (ENGELS, 2011, p. 197).

Com efeito, observa-se que a letra engelsiana, diferentemente da marxiana, apresenta oscilações quando se refere ao desmonte do estado na revolução social. Tais oscilações são evidenciadas nos momentos da obra engelsiana em que, mesmo após a experiência da Comuna de Paris, o autor defende explicitamente o uso do estado para atingir os fins do proletariado. Na obra de Marx, não se encontra nada similar. Ao contrário, após a experiência da Comuna, o Mouro se manifesta em sentido contrário ao uso do estado pelo proletariado nos momentos em que esse tema é abordado. Evidencia-se, pois, as particularidades nas argumentações de Marx e Engels acerca do fim do estado, o que, de modo algum, obscurece a profícua pareceria de ambos.

Referências bibliográficas

ASSUNÇÃO, Vânia Noeli Ferreira de. “A religião da burguesia”: aportes engelsianos à crítica de Marx ao bonapartismo. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, n. 20, Ano X, out. 2015.

CHASIN, José. *A determinação ontonegativa da politicidade*. *Revista Ensaio Ad Hominem* n. 1, t. III – *Política*. Santo André: Ad Hominem, 2000, pp. 129-162.

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

²⁰ Tal diferença é apontada por Sartori, quando destaca: “ao passo que Marx, em *Guerra civil na França*, afirma com todas as palavras que os ‘agentes estatais mesmos’ se conformam enquanto ‘arrogantes senhores do povo’ /.../, sendo a política estatal real e efetivamente uma forma de ‘excrecência parasitária’, /.../ Engels traz a posição bem mais mediada segundo a qual ‘o proletariado vencedor deve reconstruir o antigo aparelho burocrático do estado, administrativamente centralizado, antes de procurar utilizá-lo para seus próprios fins’. /.../ Portanto, embora trate do fenecimento do estado, tal qual Marx em suas últimas obras, o autor do *Anti-Dühring* faz isto de modo muito menos decidido que o autor de *O capital*” (SARTORI, 2016, p. 388).

CLAUDÍN, Fernando. *Marx, Engels y la revolución de 1848*. Madrid: Siglo XXI, 1985.

COTRIM, Livia Cristina de Aguiar. *Marx – política e emancipação humana 1848-1871*. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

EIDT, Celso. *O estado racional: lineamentos do pensamento político de Karl Marx nos artigos da Gazeta Renana (1842-1843)*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Belo Horizonte, Belo Horizonte, 1998.

ENGELS, Friedrich. “Sobre a autoridade”. In: *Marx e Engels – textos v. II*. São Paulo: Edições sociais, 1976.

_____. “Carta a Marx de 3 de dezembro de 1851”. In: *Collected Works v. 38*. Londres: Lawrence & Wishart, 2010a.

_____. “Engels to Philipp Van Patten. 18 April 1883. In: *Collected Works v. 47*. Londres: Lawrence & Wishart, 2010b.

_____. “Introdução à *Guerra civil na França*, de Karl Marx”. In: MARX, Karl. *A guerra civil na França*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. “Carta a August Babel, de 18-28 de março de 1875”. In: MARX, Karl. *Crítica do programa de Gotha*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. Tradução: B. A. Schumann. São Paulo: Boitempo, 2015a.

_____. *Anti-Dühring*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015b.

_____. *A origem da família, da propriedade privada e do estado*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2019.

_____. *Princípios básicos do comunismo*. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1847/11/principios.htm>>, acessado em 20 ago. 2020a.

_____. *Die deutsche Reichsverfassungskampagne*. Disponível em: <http://www.mlwerke.de/me/me07/me07_109.htm>, acessado em: 20 ago. 2020b.

_____. “Carta a Theodor Cuno de 24 de janeiro de 1872”. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1872/01/24.htm>>, acessado em: 20 ago. 2020c.

HEINRICH, Michael. *An introduction to the three volumes of Karl Marx’s Capital*. Translated by Alexander Locascio. New York: Monthly Review Press, 2012.

HOBSBAWM, Eric. *A era do capital*. Trad. Luciano Costa Neto. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

HUNT, Tristram. *Comunista de casaca: a vida revolucionária de Friedrich Engels*. Trad. Dinah Azevedo. Rio de Janeiro: Record, 2010.

KRÄTKE, Michael. O problema Marx-Engels: por que Engels não falseou O

capital marxiano. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, n. 20, Ano X, out. 2015.

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2006a.

_____. “*Crítica da Filosofia do direito de Hegel – Introdução*”. In: *Crítica da Filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2006b.

_____. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. *Sobre A questão judaica*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010a.

_____. *Nova Gazeta Renana*. Trad. Lívia Cotrim. São Paulo: Educ, 2010b.

_____. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *As lutas de classes na França*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. *A guerra civil na França*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011b.

_____. *Crítica do programa de Gotha*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012b.

_____. *Os despossuídos: debates sobre a lei referente ao furto da madeira*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã – Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2009.

_____. *A sagrada família*. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011a.

_____. *Manifesto comunista*. Trad. Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2011b.

MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia*. Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2007.

MUSETTI, Felipe Ramos. *Da república social à ditadura bonapartista – a crítica da política em ‘O 18 de brumário de Luís Bonaparte’*. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

POSTONE, Moishe. *Time, labor, and social domination: a reinterpretation of Marx’s critical theory*. Cambridge University Press, 2006.

SARTORI, Vitor Bartoletti. Apontamentos sobre o estado, sociedade civil-burguesa e revolução em Marx. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, n. 14, Ano VIII, jan. 2012.

_____. Friedrich Engels e a moral frente ao fenecimento do estado. *Revista Direito & Práxis*, v. 7, n. 15, pp. 376-408, 2016.

Como citar:

MUSETTI, Felipe Ramos. A questão do fim do estado: confluências e divergências nas análises de Marx e Engels. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 26, n. 2, pp. 134-67, jul./dez. 2020.

Data do envio: 31 ago. 2020

Data do aceite: 29 nov. 2020

| | |
|---|---|
|  | <p>© O(s) Autor(es). 2018 Acesso Aberto Esta obra está licenciada sob os termos da Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt_BR), que permite copiar, distribuir e reproduzir em qualquer meio, bem como adaptar, transformar e criar a partir deste material, desde que para fins não comerciais e que você forneça o devido crédito aos autores e a fonte, insira um link para a Licença Creative Commons e indique se mudanças foram feitas.</p> |
|---|---|

Estado dos capitalistas ou estado do capital? Linhas de recepção do conceito de estado de Engels no século XX¹

Ingo Elbe²

Resumo: O artigo identifica uma ambiguidade no pensamento político de Friedrich Engels. Por um lado, algumas de suas formulações conferiram substrato a concepções limitadoras da compreensão do estado no modo de produção capitalista, tais como, em polos opostos, o marxismo tradicional da tradição leninista e a social-democracia sustentada em Hans Kelsen. Em contrapartida, ao lado da visão do “estado dos capitalistas”, há em Engels também uma percepção do “estado do capital” que permitiria dar conta da forma política do capitalismo de modo teoricamente mais fundamentado.

Palavras-chave: teoria política; filosofia do direito; Friedrich Engels; marxismo.

State of capitalists or state of capital? Reception lines of the state concept of Engels in the 20th century

Abstract: This article identifies an ambiguity in the political thought of Friedrich Engels. On the one hand some of his formulations provided a basis for conceptions that limited the comprehension of the state in the capitalist mode of production, such as the opposed visions of the traditional Marxism-Leninism and of the social democracy theorized by Hans Kelsen. On the other hand one might find in Engels, besides the view of a “state of the capitalists”, a perception of the “state of the capital” which could explain the political form of capitalism with a theoretically sounder understanding.

Keywords: political theory; philosophy of law; Friedrich Engels; Marxism.

No início do século XX, o movimento socialista dos trabalhadores viu-se diante da questão quanto à postura que se deveria assumir diante do estado, com o qual se havia confrontado na política cotidiana, e do qual, se

¹ Título original: Staat der Kapitalisten oder Staat des Kapitals? Rezeptionslinien von Engels' Staatsbegriff im 20. Jahrhundert. In: SALZBORN, Samuel. "...ins Museum der Altertümer": Staatstheorie und Staatskritik bei Friedrich Engels. Baden-Baden: Nomos, 2012, pp. 155-181. Tradução de André Vaz.

² Privatdozent na Universidade de Oldenburgo (Alemanha).

era o caso de manter uma perspectiva "revolucionária", era preciso ter um conceito que permitisse, enfim, imaginar alternativas sociais. Os textos daquele que dá nome à influente "escola marxiana" não continham uma teoria do estado acabada, ainda que uma tal teoria estivesse prevista nos planos da construção da *crítica da economia política* de Marx (MARX, 2008, p. 47). As reflexões de Engels sobre teoria do estado preencheram essas lacunas e marcaram decisivamente as concepções de estado dos teóricos socialistas do século XX.

Inobstante encontremos em Engels definições de estado ainda altamente contraditórias, que variam entre as fórmulas "estado do capital / capitalista global ideal" e "estado dos capitalistas / capitalista global real", a recepção na segunda metade do século XX acolheu em geral esta última, e a partir daí desenvolveu ou uma teoria crítica ao estado autoproclamada "ortodoxa", ou, usando tais fórmulas como pretexto, um conceito alternativo e afirmativo do estado. A seguir, inicialmente serão apresentadas, a partir de Vladimir Ilitch Lênin e Hans Kelsen, elaborações paradigmáticas dessas concepções, que se relacionam a Engels como imagens simétricas. A reflexão sobre esses modelos de pensamento socialista sobre o estado não representa interesse ultrapassado; ela reflete modos ainda hoje correntes de concepções sobre o estado que perambulam como fantasmas na qualidade de fragmentos teóricos e ideologias cotidianas através de panfletos e práticas da esquerda. Num terceiro momento, deverá ser finalmente esboçado o propósito fundamental de uma linha de recepção [do pensamento de Engels], que – com exceção do precursor Evguêni Pachukanis – surgiu somente a partir dos anos 1970, e assumiu a definição do estado como "estado do capital" e "capitalista global ideal", e pela qual se toma o rumo de uma elaboração das implicações teóricas acerca do estado e do direito diretamente a partir da crítica marxiana da economia.

Ambas as abordagens aqui apresentadas como clássicas e paradigmáticas enfrentaram a principal questão política do movimento dos trabalhadores na e logo depois da I Guerra Mundial: o estado capitalista, a nação ou, no mínimo, determinadas formas estatais democráticas devem ser caracterizadas como "estado de todo o povo", ou são todos "instrumentos da classe dominante"? Lênin responde a tal questão no último sentido; Kelsen e a maioria da social-democracia, no primeiro³. A linha instrumentalista e de conteúdo fixo [*inhaltsfixierte*] do pensamento engelsiano acerca do estado serve, com isso, tanto ao comunista revolucionário Lênin quanto ao reformista social-democrata Kelsen como modelo "da" teoria do estado marxista. No centro desse conceito de estado encontram-se as seguintes assunções fundamentais, que exporei com base em sua recepção, sistematização e crítica:

³ Nos anos 1930, também o leninismo acolhe o mote do estado popular. Essa mudança tem pouco que ver com Lênin (cf. ELBE, 2008, pp. 385-91).

A forma da vontade estatal é evidente; é seu conteúdo de classe que deve ser desvendado e criticado (ENGELS, 2012b, p. 157); o estado se revela então como instrumento da classe economicamente dominante para a opressão dos explorados (ENGELS, 2012a, pp. 215-6). A verificação da imprescindibilidade do estado é enfocada diretamente nas classes.

Com isso, as formas do domínio de classe e do estado são histórico-universalmente niveladas: “O” estado é um poder público que está presente em todas as sociedades de classe, e constitui uma dominação “política”, a ser diferenciada da “econômica” (ENGELS, 2012a, pp. 214-5).

O caráter de classe do estado, sua relação funcional com a economia é concebida de modo personalista e teórico-manipulativo” (ENGELS, 2012a, p. 215).

A autonomização do estado é uma ilusão, mas que se torna real em situações excepcionais (ENGELS, 2012a, p. 215).

I. Estado dos capitalistas

As reflexões teóricas de Lênin sobre o estado, sobretudo a obra *O estado e a revolução*, de 1917/1918, são de significado decisivo para a posterior tradição do “marxismo-leninismo”, e se dirigem explicitamente contra a afirmação do estado por parte da socialdemocracia de seu tempo. Em correspondência quase textual com Engels (2012a, p. 214), Lênin compreende o estado inicialmente como aparato de força especializado, dirigido por especialistas em dominação (LÊNIN, 2019, p. 353), aparato que consiste em “grupos especiais de homens armados, que têm à sua disposição as prisões etc.” (LÊNIN, 2011, p. 40).

Para ele, são condições históricas para a especialização de um aparato desse tipo, por um lado, um nível de produtividade que possibilite um mais-produto (LÊNIN, 2019, p. 353) e, por outro, o surgimento de um antagonismo “inconciliável” de classes (LÊNIN, 2011, p. 37), que divide a sociedade “em grupos de pessoas, algumas das quais se apropriam permanentemente do trabalho alheio” (LÊNIN, 2019, p. 351).

A imprescindibilidade de uma dominação de classe regulada pelo estado é fundamentada a partir dessa contradição entre classes. Isso parece, se seguimos Lênin, levar permanentemente os subalternos a “protesto e revolta” (LÊNIN, 2011, p. 138), o que, sem o monopólio estatal da violência, conduziria as classes a um “armamento espontâneo”, e finalmente a deflagrarem a “luta armada” entre si (LÊNIN, 2011, p. 41). A condição para isso é um processo de exploração explícito que é tido como ilegítimo pelos explorados, pois estes se confrontariam sem “absurdas ilusões e fantasias” com os supostamente “desnudados, abertamente explícitos processos de expropriação e apropriação da economia capitalista” (LÊNIN, 1963b, p. 417). O estado é definido então como instrumento da classe economicamente

dominante para a opressão dos explorados (LÊNIN, 2011, pp. 37-9; 42-5); ele é, como Lênin cita a partir de Engels, sua autoridade principal em termos de teoria do estado, “estado da classe mais poderosa, da classe economicamente dominante, classe que, por intermédio dele, se converta também em classe politicamente dominante e adquire novos meios para a repressão e exploração da classe oprimida” (ENGELS, 2012a, pp. 215-6, também citado em LÊNIN, 2011, p. 44).

Chama a atenção a orientação histórico-universal, igualmente recolhida de Engels, desse paradigma de teoria do estado que deixa esmaecidos os contornos de conceitos centrais: em especial, escapa a diferença entre, por um lado, a apropriação direta do mais-produto sob violência e sua apropriação especificamente econômica e, por outro, a função do monopólio da violência física. No estado de direito capitalista, segundo Lênin, é certo que “todos são iguais perante a lei”. Dessa afirmação, porém, ele não extrai nenhuma consequência – seria possível perceber o deslocamento de sentido na frase seguinte: “A lei protege todos por igual; protege a propriedade dos que a possuem contra os ataques das massas que [não possuem] nenhuma propriedade” (LÊNIN, 2019, p. 356). “Todos”, “proprietários”, “massa sem propriedade”: o sujeito de direito é reduzido aos possuidores dos meios de produção. Já na próxima página, portanto, Lênin subentende na máxima antifeudal “da liberdade para os proprietários” (LÊNIN, 2019, p. 356) – o que aqui, uma vez que a classe trabalhadora é compreendida como destituída de propriedade, só pode referir-se aos proprietários dos meios de produção. Embora, portanto, também Lênin conheça diferenças de forma no que se refere ao domínio de classe, e faça menção à específica igualdade moderna de todos os cidadãos perante a lei, a liberdade no modo de produção capitalista parece-lhe sempre, “mais ou menos, o que foi nas repúblicas da Grécia antiga: uma liberdade de senhores fundada na escravidão” (LÊNIN, 2011, pp. 134-5)⁴.

A forma mediada de exploração específica do modo de produção capitalista, em que a coerção física exerce um papel totalmente distinto do que na Antiguidade, é eliminada por decreto; a liberdade burguesa é desmascarada como evidente “preconceito” (LÊNIN, 2019, p. 359), com o que Lênin segue o diagnóstico de desmistificação de Marx e Lênin no *Manifesto* (MARX; ENGELS, 2015, pp. 42-3; 49-5)⁵. A apropriação violenta e direta do mais-produto na escravidão serve, para Lênin, como modelo para assertivas generalizantes como esta: “É impossível obrigar a maior parte da sociedade a trabalhar em forma sistemática para a outra parte da sociedade sem um

⁴ O fato de que democracia e isonomia na Antiguidade apenas valiam para os senhores de escravos, e não para os escravos (as mulheres são ignoradas por Lênin [2019, pp. 353-4]) é referido como “fato fundamental”, que “deita mais luz do que qualquer outro sobre o problema do estado, e apresenta a nu a natureza do estado” (LÊNIN, 2019, p. 354).

⁵ Aqui a exploração nua e crua é vislumbrada como característica do capitalismo. Isso só será modificado em Marx a partir da teoria da mistificação da vida cotidiana capitalista, que Lênin, no entanto, ignorou (cf. PROJEKT KLASSENANALYSE, 1972, pp. 74-5).

aparelho permanente de coerção” (LÊNIN, 2019, pp. 353-4). No capitalismo, porém, não é mais essa coerção direta que compele ao mais-trabalho. O estado assegura aqui unicamente as relações de propriedade, cuja coerção estrutural reproduz a exploração. Por fim, o conceito de força pública, que Lênin extrai de Engels, é altamente problemático para descrever formas antigas e feudais de dominação, já que lá, apesar da parcial diferenciação de agentes da dominação, vigem amplamente os princípios da posse pessoal do poder⁶ e da unidade entre violência (ou ameaça de violência) física e apropriação dos produtos do trabalho alheio. Não pode tratar-se, em absoluto, de um monopólio “público” da violência, que se confronta com uma “sociedade” despolitizada⁷.

A conquista de poder sobre os subalternos permanece, na concepção “hipotético-repressiva”⁸ de Lênin, puramente externa e sob a forma de violência (LÊNIN, 2011, pp. 138-40). Os subalternos são sempre tidos, portanto, mais ou menos como inimigos públicos da ordem sustentada na violência. “A história”, segundo Lênin, “está cheia de *constantemente* tentativas das classes oprimidas de se libertarem da opressão” (LÊNIN, 2019, p. 355 – grifo IE)⁹. A própria dominação torna-se extremamente personalista, enquanto “poder de uns poucos milionários sobre toda a sociedade” (LÊNIN, 2019, p. 358)¹⁰, como disposição direta de uma minoria sobre o mais-trabalho das massas e sobre o poder do estado. Sob esse ponto de vista, não há lugar sistemático para a coerção estrutural e o domínio anônimo do capital, em cujo âmbito também os dominantes só podem exercer dominância heterônoma.

Especialmente por sua explicação teórico-manipulativa do caráter de classe da violência democrático-burguesa, fica claro que Lênin compreende o estado burguês não como estado do capital, mas dos capitalistas. Uma vez

⁶ Cf. Hoffmann: “dominação pessoal significa /.../ uma relação direta de dominação entre as pessoas, sustentada na violência – diversamente de uma dominação mediada econômica (venda de força de trabalho) ou juridicamente (domínio da lei)” (1996, p. 532).

⁷ Cf., a respeito da unidade entre dominação e expropriação nas sociedades pré-capitalistas, Gerstenberger (1990, pp. 497-532); Teschke (2007, pp. 63-9; 93).

⁸ Foucault (1988) entende por isso uma concepção específica da forma de eficácia do poder, pela qual este é concebido no sentido de um “regime de proibição” sustentado no aparato central de poder, que se confronta externamente aos dominados como instância limitadora e geradora de impotência.

⁹ Cf., contrariamente, Godelier (1984, pp. 163-6), que mostra que uma condição para ordenamentos duradouros de dominação é a construção desta como dominação a serviço dos dominados. É certo que Lênin leva em conta, em outro ponto, também a “escravidão /.../ espiritual” (LÊNIN, 2020, p. 123) dos oprimidos, mas ela é tida sempre como mentira, fraude e dissimulação, que prescindiria de qualquer realidade e, sobretudo, “poderia contar sempre com a ignorância e os preconceitos das camadas populares mais atrasadas” (LÊNIN, 1963a, p. 232).

¹⁰ O que inicialmente parece uma expressão de agitação, recebe consagração teórica na abordagem do estado capital-monopolista, de que Lênin é cofundador: substituição da dominação anônima da lei do valor pela dominação pessoal “de um punhado de capitalistas monopolistas” sobre toda a sociedade. Conferir Jordan (1974), numa crítica à abordagem do estado capital-monopolista.

que em momento algum ele se lança à empreitada de esclarecer a forma específica da dominação de classe regulada pelo estado no capitalismo, necessariamente passa-lhe despercebida também a relação imanente do conteúdo de classe com sua forma – a da força coerciva pública, que domina por meio de leis gerais e abstratas. O estado capitalista, segundo Lênin, “nega” seu caráter de classe e afirma “exprimir a vontade do povo todo” (LÊNIN, 2019, p. 356). Mas isso não seria mais do que um expediente fraudulento – já o porquê de tal expediente funcionar é algo que permanece obscuro. O caráter de classe do estado e da legalidade burguesa é obstinadamente assumido por Lênin, dito de modo mais exato, concebido de modo puramente personalista: O estado seria “atado à burguesia por milhares de fios”. Isso deveria ficar claro sobretudo pela corrupção, mecanismos de exclusão, possibilidades formais insuficientes de participação, pauperização do proletariado, a “experiência /.../ [de] cada trabalhador” (LÊNIN, 2011, p. 64) com a repressão aberta, por parte do estado, contra greves¹¹, e revoltas do proletariado (cf. LÊNIN, 1977a, p. 14; 1918a, pp. 45; 64; 86; 133-5; 1929, pp. 473-4; 477-8). São os “desvelamentos da relação entre ‘operações’ financeiras e a alta política” que “demonstram o real fundamento sobre o qual se sustenta a direção do estado na sociedade capitalista” (LÊNIN, 1963a, p. 231). A reflexão sobre o caráter de classe do estado é, portanto, uma tarefa jornalística, e não científica. Também aqui Lênin se baseia sobretudo na consideração de Engels de que, na república democrático-burguesa, a riqueza exerceria seu poder “de modo indireto”, o que nesse contexto não significa nada além de “nos bastidores”, ou seja, na forma “da corrupção direta dos funcionários públicos” e da “aliança entre governo e bolsa de valores” (ENGELS, 2012a, p. 217, também citado em LÊNIN, 2011, p. 45).

Permanece obscuro, assim, como esse caráter de classe pode assumir até mesmo a forma do estado democrático de direito. A concentração exclusiva no caráter de classe¹² se deve, entre outros motivos, à empreitada engelsiana no sentido de uma teoria materialista do estado, que Lênin segue fielmente: Engels constata em *Ludwig Feuerbach* que o fato de, nas sociedades de classe, serem todas as necessidades articuladas através da vontade estatal constituiria “o lado formal da coisa, que se compreende por si mesma”. A questão principal de uma teoria materialista do estado seria, ao revés, apenas “o conteúdo desta vontade puramente formal – seja do

¹¹ “Qualquer tentativa dos operários por atingir a menor melhoria efetiva da sua situação provoca imediatamente a guerra civil”; a “burguesia /.../ contrata soldados e reprime a greve” (LÊNIN, 2019, p. 359). Aqui não só apenas se está fazendo referência a um fenômeno histórico – a ausência de um sistema tarifário / de lutas dos trabalhadores institucionalizadas e juridicamente reguladas – como essência (capitalista) do estado. Pelo uso da expressão “soldados” (mercenários), fica também claro que Lênin não leva a sério o caráter público da organização moderna da força. Para falar com Pachukanis: em Lênin, o estado se transmuta em aparato privado da classe dominante.

¹² Cf. Arndt: “com a afirmação de que o estado seria instrumento da dominação de classe, a teoria do estado se move no típico nível da crítica da economia, quando identifica o fato da exploração, mas seu mecanismo de funcionamento ainda não está desvendado” (1985, p. 90).

indivíduo ou do estado – e saber de onde provém este conteúdo e por que é precisamente isso o que se deseja, e não outra coisa” (ENGELS, 2012b, p. 157).

Uma vez que Lênin confunde democracia com sua forma política (cf. SCHÄFER, 1994, p. 73) e a vincula a violência estatal, igualdade formal burguesa, divisão de poderes e princípio parlamentar-representativo¹³, também ela se sujeita à crítica (LÊNIN, 2011, p. 128) – mas não, frise-se, o princípio majoritário e os órgãos representativos *per se* (cf. LÊNIN, 2011, [respectivamente] pp. 128; 86). Lênin constrói, com isso, uma limitada correspondência entre república democrática e capitalismo: “A democracia corresponde à livre concorrência. A reação política corresponde ao monopólio” (LÊNIN, 1984, p. 13). À parte a absurdidade histórica dessa colocação, Lênin consegue também aqui vincular-se à tese, derivada igualmente da pena de Marx e Engels, da democracia como forma final, do regime autoritário-bonapartista como forma de existência conservadora última da dominação burguesa (cf. MARX, 2011b, pp. 36-7). Se isso representa uma ruptura fundamental com a ortodoxia socialdemocrata, Lênin recorrerá então em outro ponto, porém, ao modelo de fundamentação de tal ortodoxia. Ele afirma subitamente que a república democrática contradiria logicamente o capitalismo “porque ‘oficialmente’ iguala o rico e o pobre. Isto é uma contradição entre o sistema econômico e a superestrutura política” (LÊNIN, 1984, p. 15), contradição que só poderia ser superada através de corrupção e do entrelaçamento pessoal entre estado e capital financeiro. A mediação entre liberdade/igualdade política e não-liberdade/desigualdade econômica segue, portanto, um enigma para Lênin. Além disso, ele deveria também considerar a base econômica como contradição com a base econômica, porque também aqui, com as determinações do processo de troca, entram em cena os momentos de equivalência¹⁴ entre todos os proprietários e de ausência de dependência econômica, o que, no entanto, como demonstrado, é por ele ignorado.

A ignorância relativamente às determinações da estatalidade democrática de direito e a completa confusão na compreensão da emancipação política têm também consequências para o conceito de Lênin de estatalidade de transição e de democracia socialista, em relação aos quais, no entanto, não nos aprofundaremos aqui (cf. ELBE, 2008, pp. 370 ss; SCHÄFER, 1994, pp. 71 ss). Porém, deve ao menos ser mencionado que o

¹³ Cf., sobre os pontos, na ordem em que foram elencados: Lênin (2011, pp. 128; 150, 84-5; 83-6). Para a crítica da democracia representativa (cf. LÊNIN, 2011, pp. 83-4), Lênin serve-se claramente do argumento crítico republicano radical da vontade popular não representável em Rousseau (1999, p. 114): no intervalo de alguns anos, o povo tem a liberdade de escolher seus ‘representantes’ e “[assim que estes são eleitos,] ele é escravo, não é nada”.

¹⁴ O autor utiliza a expressão “Gleich-Gültigkeit”, o que constitui um jogo de palavras. Literalmente, trata-se de “validade igual”, ou seja, “equivalência”, tal como traduzido no texto. Mas o termo remete ao substantivo “Gleichgültigkeit”, que significa “indiferença”. [NT]

modelo centralizado de Lênin de educação popular e de planejamento econômico no socialismo representa um coerente desdobramento da tese engelsiana do estado capitalista desenvolvido como "capitalista global real" (ENGELS, 2015, p. 314), que cada vez mais suprimiria a anarquia da produção¹⁵: uma vez que, para Lênin, o "capitalismo monopolista" já é tido como época da dissolução da dominação da lei do valor, as instituições do "capitalismo monopolista de estado", sobretudo do "comunismo de guerra" alemão imperial e da produção em massa taylorista, para ele apresentam-se *economicamente* como modelos da economia socialista: já no capitalismo seriam verificáveis amplo planejamento estatal e uma forma direta de divisão social do trabalho, não mais mediada pelo valor, assim como uma simplificação de funções administrativas e de setores dispositivos de atividades (cf. LÊNIN, 2011, pp. 80-2; 88-9; 111-2; 152-3). Com isso, o socialismo pode ser compreendido simplesmente como um capitalismo de estado posto a serviço do proletariado¹⁶.

II. Estado no capitalismo

Hans Kelsen, socialdemocrata moderado e corresponsável pela Constituição Federal austríaca de 1920, posiciona-se contrariamente à teoria do estado engelsiana sobretudo em seu escrito *Marx ou Lassalle* (1924). Na sequência, abordarei superficialmente o conceito teórico-jurídico de estado de Kelsen, para em seguida apresentar sua compreensão de estado, exemplificativa do estatismo socialdemocrata, e como ela se desenvolve em contraposição à abordagem instrumentalista de Engels/Lênin.

É necessária a diferenciação entre as compreensões política e jurídico-teórica do estado, porque há aqui uma discrepância: o *juspositivismo* kelseniano supõe que a validade jurídica é independente estabelecimento conteudístico de metas. “Toda e qualquer finalidade social pode ser perseguida” do “modo específico do direito” – o da vinculação de um

¹⁵ Engels deixa clara, com isso, uma restrita compreensão da produção privada capitalista. Na Crítica do projeto de programa de Erfurt (ENGELS, 1982), escreve ele: “Eu conheço uma produção capitalista como forma de sociedade, como fase económica; [conheço] uma *produção privada* capitalista como um *fenômeno* que sobrevém desta ou daquela maneira no interior desta fase. Que significa, portanto, produção *privada* capitalista? Produção pelos empresários isolados, e esta torna-se já cada vez mais uma exceção. Produção capitalista através de *sociedades por ações* já não é nenhuma produção *privada*, mas produção por conta associada de muitos. E, se passarmos das sociedades por ações aos *trusts*, que dominam e monopolizam ramos inteiros da indústria, então, acaba não apenas a *produção privada*, mas também a ausência de *planejamento*”.

¹⁶ A Alemanha no ano de 1918 é por ele considerada como “a «última palavra» da grande técnica capitalista moderna e da organização planificada, *subordinada ao imperialismo Jünker-burguês*. Ponde de lado as palavras sublinhadas, colcai em vez de estado militar, Jünker, burguês, imperialista, *também um estado*, mas um estado de outro tipo social, de outro conteúdo de classe, o estado soviético, isto é, proletário, e obtereis *toda* a soma de condições que dá como resultado o socialismo.” (Cf. LÊNIN, 1977b, p. 332)

comportamento tido por indesejado a um ato considerado negativo, sobretudo um ato de coerção estatal. “O direito não é caracterizado como finalidade, mas como um determinado meio.” (KELSEN, 2008, p. 43)¹⁷ Isso se aplica ao estado, uma vez que este nada mais é do que um ordenamento jurídico. O direito é, portanto, uma norma de coerção e uma técnica social. A obrigação jurídica não se fundamenta na moralidade ou na utilidade do conteúdo da norma, e nesse ponto Kelsen se diferencia consideravelmente de Lassalle, sua principal influência no campo da política. O indivíduo é, ao contrário, “juridicamente obrigado a uma determinada conduta quando uma oposta conduta sua é tornada pressuposta de um ato coercitivo (como sanção)” (KELSEN, 2009, p. 133). O direito tem a função de produzir um “estado social desejado” pela instância legislativa, de modo que “ao comportamento humano que representa a oposição contraditória a tal estado /.../ é vinculado, como consequência, um ato coercivo” (KELSEN, 2008, p. 40). Com isso, sublinha-se expressamente que “todo e qualquer conteúdo” pode “ser direito” (KELSEN, 2008, p. 74). No que tange à compreensão *política* do estado de Kelsen, ao revés, trata-se de uma definição mais precisa do conteúdo das tarefas do estado, definição que, em sua perspectiva juspositivista, é rejeitada e ultrapassa os limites de uma teoria descritiva.

Contrariamente a entendimentos que vinculam a unidade do estado à identidade natural ou a interações empíricas, Kelsen sublinha inicialmente o caráter normativo do vínculo estatal. Só com isso se permitiria falar numa ordem estatal duradoura. Todos os outros princípios de ordenamento produziriam no máximo aglomerações efêmeras de massas ou práticas não compatíveis com os critérios de estado, por exemplo o comércio exterior. A atuação estatal seria definível apenas juridicamente. Ele recusa um conceito de estado que se supõe “por trás” do direito – um estado que, embora criador de direito, não seja ele mesmo compreendido juridicamente. É que os atos do estado são ações que partem de indivíduos determinados. Elas podem ser atribuídas ao estado, o que nada significa além de que são ações de indivíduos normativamente autorizados. A diferença entre a ação de um indivíduo enquanto policial ou guerrilheiro só pode ser verificada pela referência a tais normas:

[O] estado apenas é existente nos atos do estado, que são atos postos por indivíduos e são atribuídos ao estado como pessoa jurídica. E tal atribuição apenas é possível com base em normas jurídicas que regulam especificamente estes atos. Dizer que o estado cria o direito significa apenas que indivíduos, cujos atos são atribuídos ao estado com base no direito, criam o direito. Isto quer dizer, porém, que o direito regula a sua própria criação (KELSEN, 2009, p. 346).

Kelsen diferencia entre imputação e atribuição. A primeira é definida como “ligação normativa de dois fatos” (KELSEN, 2009, p. 167 p. 425 – nota

¹⁷ Ele observa que mesmo a função de pacificação não integra necessariamente o direito (KELSEN, 2009, p. 225).

de rodapé n. 11) e caracteriza a norma jurídica: ‘se ocorre A, então *deve ser* B, em que B é um ato de coerção estatal’. Atribuição, ao revés, designa a vinculação do comportamento de um indivíduo com a comunidade, ficticiamente concebida como pessoa. Se o estado é o ordenamento jurídico, então nenhum estatal é ato extrajurídico. É conceitualmente excluída a possibilidade de injusto estatal (KELSEN, 1962, p. 234). Que o estado seja uma ordem jurídica, e com isso normativo-coerciva, não significa que com isso se descreva uma coerção empírica, mas que um ordenamento normativo declara que, sob determinadas condições, *deve ser* exercida coerção física (KELSEN, 1962, p. 82). Isso porque a coação *puramente* fática não constitui coerção estatal, pois somente um ato de coerção *normativamente ordenado* pode ser identificado como estatal. Uma vez que a pura violência ("ser") não pode fundamentar a validade da norma ("o que objetivamente deve ser"), só uma outra norma pode fazê-lo. As normas que conferem significado jurídico a um fato são criadas por um ato jurídico, que por sua vez "recebe de outra norma seu significado" (KELSEN, 2008, p. 19). Não um fato, mas a coincidência com o conteúdo de uma norma é o que transmuta um ato empírico em ato jurídico. A norma, por seu turno, se constituiu por um ato empírico, que coincide com o conteúdo de uma outra norma, que com isso transforma tal ato num ato jurídico etc. Isso leva a uma dinâmica regressiva, caso não se suponha uma última norma, que por sua vez não é posta: a norma fundamental. Esta é pressuposta por todo aquele que *pretenda* interpretar um ordenamento coercitivo como direito. Essa interpretação de um ato coercivo como direito, no entanto, não é obrigatória, pois Kelsen rejeita todo critério normativo *de conteúdo* pré-positivo (ou seja, não estabelecido empiricamente). Com isso, falta o paradigma com o qual um ato coercivo específico possa ser comparado e, portanto, ser reputado válido. *A todo* ato coercivo pode ser concedido caráter normativo, por meio da suposição da norma fundamental, de cunho exclusivamente formal¹⁸. Com isso, segundo Kelsen, o ato coercivo não é *considerado* puramente efeito do indivíduo físico que o executa, mas é atribuído ao estado enquanto ordenamento jurídico válido. A obediência a atos estatais, assim, não é obediência à vontade fática de uma pessoa concreta, mas ao estado enquanto ordem normativa coerciva anônima. Mas isso não diz ainda nada sobre o estado burguês, já que para Kelsen toda ordem coerciva, quando interpretada juridicamente, deve basear-se numa norma fundamental "dominante". Seu conceito de forma jurídica é explicitamente a-histórico.

O estado é, por certo, um ordenamento jurídico, mas nem todos os ordenamentos jurídicos são estado. O ordenamento jurídico estatal diferencia-se dos outros pelo fato de que aqui normas jurídicas são criadas e aplicadas por órgãos em divisão funcional de tarefas, pela qual tais atos são de certa maneira centralizados. Por exemplo, a jurisdição e a execução do

¹⁸ A validade objetiva se torna, com isso, subjetiva: anarquismo epistemológico (cf. ELBE, p. 2.011).

direito são tarefas de órgãos qualificados como tribunais ou unidades da administração. Em ordenamentos jurídicos pré-estatais, ao contrário, os "próprios membros da comunidade [jurídica]" (KELSEN, 2009, p. 358) são dotados de poderes, a) através dos costumes, de criar normas jurídicas, b) de exercer justiça pelas próprias mãos, c) de prestar assistência, isto é, de estatuir sanções no caso de ações criminosas por si próprio identificadas.

Em qualquer ordem estatal, segundo Kelsen, uma classe não é submetida às outras imediatamente, mas todas são subsumidas ao ordenamento normativo. Nesse sentido, impera sempre a norma, que por sua vez é um conteúdo (conceito) propositivo não empírico do pensamento empírico. Uma norma tem por conteúdo que algo *deve* acontecer. Ela é "um ato intencional [de vontade] dirigido à conduta de outrem" (KELSEN, 2008, p. 6). O ato de vontade é um fato empírico; a norma, enquanto conteúdo de sentido daquele ato, é um dever ser. E "o estado nada mais é do que um conceito, um conceito de ordenamento!" (KELSEN, 1962, p. 91). A ordem jurídica estatal não é regularidade de comportamento no sentido da observação de atos costumeiros, de uma média empírica ou de uma probabilidade de ações. No ser empírico, Kelsen vislumbra unicamente "um caos, uma sequência sem lógica" de vontades humanas, cuja unidade só pode ser construída por intermédio da "unidade *ideal* do estado" que, por sua vez, de modo totalmente neokantiano, "é constituída através do *conhecimento científico*" (KELSEN, 1962, p. 123). O estado é o conteúdo de sentido de ações, ao passo que a probabilidade de ocorrência do comportamento realmente orientado àquele sentido permanece fora de consideração (e depois, porém, deve ser novamente recuperada como *condição* de validade jurídica):

enquanto apenas conteúdo de sentido /.../ ou esquema interpretativo /.../, o estado "existe" tanto ou tão pouco quanto o teorema de Pitágoras: sua "existência" é sua *validade*, e nisso ele é *essencialmente* distinto da factualidade das ações cujo sentido ele é (KELSEN, 1962, p. 160).

O estado é, portanto, um complexo de "coisas do pensamento normativas" (KELSEN, 1962, p. 73). Estas podem, por intermédio da *representação* da norma, motivar o querer empírico dos homens, e assim tornar-se efetivas. O *poder* estatal é, desta forma, a "força /.../ motivante de certas representações normativas" (KELSEN, 1962, p. 89) que leva os homens a exercer coerção física sobre outros, e não o arsenal de armas e as prisões, ou os grupos de homens que têm isso à sua disposição. Com isso, Kelsen critica implicitamente a definição de Lênin, retirada de Engels, da violência estatal como reunião de "homens armados" e de "materiais acessórios, prisões e instituições coercivas de toda espécie" (ENGELS, 2012a, pp. 215-6; LÊNIN, 2011, p. 40). A violência estatal nada mais é do que a *efetividade* idealmente mediada do ordenamento jurídico centralizado. Para Kelsen, portanto, o estado é, assim como Deus, algo que, para ser negado, devemos apenas tirá-lo da cabeça: "A existência de Deus", no sentido em que mesmo o ateu deve admiti-la,

é a mesma “existência” do estado que o anarquista combate, consistindo na força motivadora de certas representações normativas. Assim, Deus e estado só existem se e na medida em que alguém crê neles, e são aniquilados - junto com seus imensos poderes que saturam a história universal - quando o espírito humano se liberta de tais crenças (KELSEN, 2012, p. 52).

Kelsen, nesse mesmo ponto, elogia expressamente o "anarquismo como mera crítica do conhecimento" de Max Stirner, com sua "dissolução da /.../ hipostasia do estado" (KELSEN, 1962, p. 239 - nota de rodapé) e seu reconhecimento do modo de ser do estado enquanto "fantasma /.../ ficção" (KELSEN, 2012, p. 52). Nesse sentido posso "eu, que realmente sou eu", a qualquer momento remover do estado "comedor de grama /.../ sua pele de leão" (STIRNER apud KELSEN, 1962, p. 239 - nota de rodapé)¹⁹.

Com isso, movemo-nos, entretanto, na esfera de validade autossuficiente da norma, porquanto para Kelsen uma validade da norma é assumida subjetivamente, por meio da *aceitação* da norma fundamental. Por outro lado, existem sistemas coercitivos efetivos, e Kelsen *decide* por atribuir a estes e somente estes o caráter jurídico(-estatal): ele transforma um mínimo de efetividade em *condição* de validade de uma ordem coerciva. Caso se aceite esse critério, não sobra muito do anarquismo epistemológico. Mas este é em todo caso irrelevante para ordenamentos coercitivos fáticos: certamente, é correto que ordens coercitivas só podem ser efetivas se as pessoas de alguma forma as assimilam (uns porque elas lhes são úteis ou eles as consideram sagradas; outros porque, por medo da sanção, agem em conformidade), mas isso não diz nada sobre os as origens e as bases sobre as quais uma ordem coercitiva surge numa forma histórica específica. As

¹⁹ Trecho estendido da passagem de Stirner citada por Kelsen (STIRNER, Max. *O único e sua propriedade*. [1845] Trad. João Barrento. Lisboa: Antígona, 2004, p. 177-178): Um estado existe sem que eu tenha de fazer nada por isso: eu nasço nele, cresço nele, tenho os meus deveres para com ele e tenho de lhe “prestar homenagem”. Por sua vez, o estado recebe-me na sua “graça”, e eu vivo dela. Assim, a existência autônoma do estado fundamenta a minha dependência, a sua “naturalidade”, o seu organismo, exigem que a minha natureza não cresça livremente, mas se lhe ajuste. Para que ele se possa desenvolver de forma natural, aplica-me a mim a tesoura da “cultura”; dá-me uma instrução e uma educação que lhe servem a ele, mas não a mim, e ensina-me, por exemplo, a respeitar as leis, a não agir contra a propriedade do estado (isto é, propriedade privada), a venerar uma autoridade, divina e terrena, etc.; em suma, ensina-me a ser irrepreensível, exigindo com isso que eu “sacrifique” a minha singularidade própria a algo de “sagrado” (e muitas coisas podem ser sagradas, por exemplo a propriedade, a vida dos outros, etc.). Nisso consiste o tipo de cultura e formação que o estado me pode dar: educa-me para eu ser uma “ferramenta útil”, um “membro útil da sociedade”. Todo o estado tem de fazer isso, tanto o popular como o absolutista ou constitucional. Tem de fazê-lo enquanto nós continuarmos a insistir no erro de que ele é um eu, o que o autoriza a atribuir a si próprio o nome de uma “pessoa moral, mística ou estatal”. É esta pele de leão do eu que Eu, que sou verdadeiramente eu, tenho de arrancar a esse imponente comedor de cardos. Em quantos roubos, de toda a espécie, não tive eu de consentir ao longo da história do mundo, concedendo a Sol, Lua, estrelas, gatos e crocodilos a honra de passarem por eus; depois veio Jeová, Alá e Nosso Senhor e ofereci-lhes também o presente do eu; e vieram famílias, tribos, povos e por fim até a humanidade, e todos foram honrados com o nome de eus; e veio o estado, a Igreja, com a pretensão de serem eus, e eu deixei-me ficar calmamente a olhar. [NT]

condições de reprodução socioestruturais do estado permanecem aqui ocultas, e o discurso abstrato do 'tirem o estado da cabeça' não serve a ninguém que viva numa ordem coercitiva histórico-específica²⁰.

Certamente Kelsen está muito distante de avaliar um "anarquismo ético-político" que "nega absolutamente toda validade às normas coativas obrigatórias" (KELSEN, 2012, p. 52). Ao revés, ele não enxerga, a partir do instinto natural egoísta do homem, qualquer outra possibilidade de vida em conjunto que não por intermédio de uma tal ordem coercitiva, isto é, ele reintroduz as condições materiais do estado enquanto condições antropológicas. Não seriam condições específicas de reprodução material, mas a eterna natureza humana que faria o estado necessário. A "natureza do homem" produziria espontaneamente "exploração econômica", e deveria ser, por meio do estado, "permanentemente refreada" (KELSEN, 1931, p. 467). Nesse ponto, não há nada de extraordinário na afirmação de Kelsen de que o estado seria obra dos homens e "da essência do estado, conseqüentemente, não se pode derivar nada que vá contra o homem" (KELSEN, 2012, p. 52). Isso só pode dizer respeito a estados específicos, não ao estado enquanto tal. Com isso, entretanto, novamente se deduz indiretamente algo sobre o estado no contraste com o homem: 'você não *pode* existir sem estado (ou no mínimo sem ordem coercitiva)!'.

Já vimos, na contradição entre anarquismo voluntarista da validade (cada um decide por si se uma ordem coercitiva é direito/estado) e antropologismo da coerção (ordens coercitivas brotam inevitavelmente da natureza humana), que Kelsen, apesar de todos os esforços no sentido da pureza metodológica de sua teoria do direito, não consegue deixar de se apresentar como teórico político. Se ele também abdicasse de tais assertivas materiais mínimas sobre os fundamentos, origens e funções de ordens coercitivas, ele permaneceria preso ao nirvana teórico da validade – o estado seria então, na realidade, pouco diferenciável do teorema de Pitágoras.

Kelsen via a função da ordem normativa estatal em domar a natureza a-social dos homens e protegê-los uns dos outros, sobretudo da exploração e da violência. Com essas definições, ele abertamente se posiciona na disputa política no seio da socialdemocracia europeia após a I Guerra Mundial. Na compreensão tradicional do marxismo a respeito do estado, em tal período, dois modelos se contrapõem: para Engels e Lênin, como visto, o estado é entendido como instrumento da classe economicamente dominante para a

²⁰ Enquanto o anarquismo epistemológico se satisfaz com a assertiva de que "se ninguém acreditar no estado, ele não existirá", a teoria materialista do estado investiga a razão de não ser mero acaso que as pessoas acreditem no estado e produzam uma ordem coercitiva. O segredo reside na formulação: as pessoas "têm de conferir à sua *vontade condicionada por essas relações** [sociais específicas] bem determinadas uma expressão geral como vontade do estado, como lei" (MARX; ENGELS, 2007, p. 318, grifos IE).

*N.T.: na edição da Boitempo por nós referenciada, comete-se um equívoco na tradução da palavra *Verhältnisse* utilizada por Marx e Engels originalmente, que foi vertida para "condições" (e não "relações", como é o correto).

opressão dos explorados. A forma específica da organização moderna da violência é ignorada, ou desqualificada como preconceito burguês. A socialdemocracia majoritária, ao revés, compreende o estado como instância de proteção dos subjugados, ferramenta para um desenvolvimento cultural superior do homem e garantia do bem-estar geral (cf. LASSALLE, 1963, pp. 235-6). A forma neutra do estado moderno, sua autonomia relativa, é posta de lado não como ilusão, mas é tida como encarnação da moralidade geral. Kelsen, apesar de rejeitar em absoluto o “páthos” moral, defende a segunda posição.

Ele considera *O estado e a revolução*, de Lênin, a autêntica interpretação da "teoria do estado" marxiana: ele a teria "reconstituído" por meio de seu escrito (KELSEN, 1967, p. 264). Ou seja, ele imputa a Marx uma compreensão instrumentalista do estado, segundo a qual o estado teria "servido exclusivamente à exploração de uma classe pela outra" (KELSEN, 1967, p. 266), representaria apenas "um comitê executivo dos capitalistas" (KELSEN, 1967, p. 268), e até mesmo "só poderia ser a classe proprietária" (KELSEN, 1967, p. 293). Kelsen compartilha essa compreensão do estado com marxistas de seu tempo; ele coloca apenas um sinal negativo. Em especial após a I Guerra Mundial, contudo, essa tendência se impõe também no marxismo ortodoxo da II Internacional, o que Kelsen observa com satisfação. Ele cita, para fins de comprovação, Kautsky, Bauer, Renner, Hilferding, Cunow²¹ e também Engels. Com isso, Kelsen demonstra, em parte, uma visão acerca dos problemas teóricos do estado mais clara que a dos chamados socialdemocratas: em especial, Kelsen reconhece corretamente a "posição claudicante" de Engels (KELSEN, 1967, p. 277 - nota de rodapé) entre instrumentalismo estatal (estado como meio não independente) e diagnóstico de autonomização (estado como instância relativamente autônoma, mediadora e localizada sobre as classes). Engels fala de independência apenas momentânea do estado, por meio de contrapesos entre as classes, que ele, por outro lado, qualifica como aparência: o estado seria "ferramenta" direta da classe dominante. Somente "por exceção", há períodos nos quais a violência estatal, em contexto de "equilíbrio" entre classes, "como mediador aparente, adquire certa independência momentânea relativamente em face das classes" (ENGELS, 2012a, p. 216). Isto é, seu diagnóstico de autonomização é sustentado puramente em termos da sociologia dos grupos e referido a tendências bonapartistas de autonomização do executivo, que descrevem algo essencialmente mais específico que a autonomia relativa do estado. Kelsen reconhece também, mais claramente que os mais entusiasmados estatistas radicais do austromarxismo de direita, que a questão não pode versar sobre um equilíbrio de forças entre classes na Áustria do pós-guerra (KELSEN, 1967, p. 287) e, por outro lado, que a ideia

²¹ Renner afirma que “já se verifica hoje o núcleo do socialismo em todas as instituições do estado capitalista” (*apud* KELSEN, 1967, p. 272). Cunow finalmente conclui que hoje seria verdadeiro o seguinte: “O estado somos nós” (*apud* KELSEN, 1967, p. 290).

do estado como estado popular não estaria sociologicamente correta somente com a existência de um governo de coalizão burguês-socialdemocrata, como pensa Otto Bauer (cf. KELSEN, 1967, pp. 274-5)²²: contrariamente à compreensão do estado como instrumento da classe dominante, Kelsen fala afinal no "colapso" da "teoria política marxista" (KELSEN, 1967, p. 271), deflagrado pelas tendências socialistas estatais, pela organização sindical do proletariado (KELSEN, 1967, p. 286), pelas crescentes possibilidades de participação política - até a composição do governo, na Alemanha e na Áustria, por partidos proletários (KELSEN, 1967, pp. 275-6; 290) - e pelo nacionalismo de massas na I Guerra Mundial (KELSEN, 1967, pp. 268-9).

Agora estaria claro que o estado *jamaís* seria puro instrumento de uma classe, mas havia sempre se revelado “um instrumento útil para proteger os despossuídos contra exploração demasiadamente severa” (KELSEN, 1967, p. 267). O ordenamento jurídico estatal seria uma estrutura de um compromisso que “produz um *equilíbrio* de forças entre as classes” (KELSEN, 1967, p. 266), que deveria em geral ser também aceito pelos dominados, de modo que os instrumentos coercivos do estado, colocados em primeiro plano de maneira unilateral por Engels/Lênin, possam ser afinal utilizados²³ e, assim, seja tal ordenamento compreendido como resultante de uma “relação social de forças” (KELSEN, 1967, p. 274). Também aqui são novamente sublinhadas a relacionalidade [NT: *Relationalität*] e a idealidade do estado, em contraposição à representação de sua coisalidade [NT: *Dinghaftigkeit*] e de seu caráter de fortaleza. Assim, o marxismo não conseguiria explicar a “tendência imanente [dos órgãos estatais] a se autonomizar” (KELSEN, 1967, p. 268). Kelsen “fundamenta” essa tendência de modo psicologista-metafísico, a partir de um “desejo por poder que é indestrutível e independente de todas as condições econômicas /.../, e que domina o desenvolvimento de todas as instituições conduzidas pelos homens”, bem como a partir de “ethos” preventivo de revoluções da burocracia, que induziria à atenuação da oposição entre as classes e colocaria os funcionários do estado em “oposição /.../ aos capitalistas” (KELSEN, 1967, p. 268). O estado seria, assim, “estado não somente dos possuidores, mas também /.../ dos despossuídos” (KELSEN, 1967, p. 269), “também um estado dos proletários” (KELSEN, 1967, p. 274), o que seria ainda fortalecido por meio de sua reivindicação de representar o ideal nacional. Isso porque os despossuídos nunca seriam “tão despossuídos

²² Bauer reconhece na fase do governo de coalizão austríaco após a Primeira Guerra Mundial a seguinte situação: “tratou-se de uma república na qual nenhuma classe era forte o suficiente para dominar as demais, e com isso todas as classes deviam compartilhar o poder estatal entre si. Então, todas as classes do povo tinham de fato sua participação no poder estatal, a efetividade do estado era de fato a resultante das forças de todas as classes do povo; desse modo, podemos designar essa república como república popular” (*apud* KELSEN, 1967, pp. 275-6).

²³ Cf. Kelsen: “também a ‘violência’ opera, em última instância, através do espírito” (1967, p. 285).

/.../ que não possuíssem sua nacionalidade e estivessem decididos a manter essa posse" (KELSEN, 1967, p. 269).

Mesmo que isso seja "um bem imaginário", para os proletários, entretanto, seria uma realidade psíquica, um bem pelo qual eles estariam até mesmo dispostos a dar a vida. Também o nacionalismo é antropologizado: Kelsen fala do "instinto" de submissão e de autoeliminação do homem. Além disso, o irremediável "*desejo por poder*" buscaria sempre novas "máscaras" (KELSEN, 1962, p. 25), para satisfazer sua necessidade de poder e importância e para submeter indiretamente os outros, pois estes estão submetidos à autoridade do mesmo modo que nós mesmos, e indiretamente é possível exaltar a si mesmo como parte da respectiva comunidade através de soberba religiosa ou de glorificação nacional (KELSEN, 2012, p. 41). Uma vez que o estado, portanto, já traria em si essas tendências "popular-estatistas", tratar-se-ia apenas de fortalecer tais tendências por vias reformistas, a fim de satisfazer às demandas do proletariado²⁴.

A teoria do estado de Kelsen funde uma euforia em torno da direção - ele fala das "ilimitadas possibilidades que o estado oferece em termos de técnica social" (KELSEN, 1967, p. 270) - com um sociologismo no que toca ao conteúdo das normas jurídicas do estado - ele fala de uma resultante de interesses de grupos e remete a autonomização do estado a tendências psicológicas ou conscientemente estratégicas. Mas, se houvesse um impulso do homem por poder que levasse à autonomização do político, então deveria existir em todas as épocas uma organização de poder autônoma, "independente" (KELSEN, 1967, p. 268) e ao lado das relações 'econômicas', o que não é o caso. Por certo, dificilmente pode-se negar que haja uma aspiração por poder por parte dos funcionários do estado e um imperativo organizatório de autopreservação. Isso pressupõe apenas aquilo que Kelsen pretende explicar a partir por meio do impulso ao poder: a existência das instituições a serem preservadas. Afora isso, coloca-se a questão de se a tomada em conta das necessidades proletárias, se compromissos entre interesses burgueses e dos trabalhadores ou se a presença de partidos do proletariado no parlamento ou no governo alteram algo a respeito do caráter burguês do estado.

O que Kelsen aqui chama de conteúdo das normas jurídicas é exatamente aquilo que, em Marx, constitui a forma do estado burguês, seu caráter de poder público "que não pertence a ninguém em particular, que está acima de *todos* e que se endereça a *todos*" (PACHUKANIS, 2017, p. 148). Essa forma escapa a Kelsen devido à carência de uma teoria econômica que pudesse explicá-la a partir das específicas relações de troca de mercadorias, e é por ele reduzida a uma teoria de disputa de interesses entre grupos sociais. Kelsen ontologiza normativamente a forma jurídica numa esfera de validade

²⁴ Kelsen explica o suposto posicionamento crítico ao estado por parte dos primeiros socialdemocratas a partir do caráter avesso a reformas e antidemocrático do império (KELSEN, 1967, p. 287).

autossuficiente (a norma deve sempre imperar), e ela deve ser *a posteriori* materialmente preenchida por interesses – os conteúdos histórico-específicos são reduzidos a uma soma de conteúdos de vontade e de interesses particulares. Dito de outro modo: assim como Lênin, Kelsen compreende o caráter burguês do estado moderno como expressão da predominância de interesses de classe burgueses, não como forma institucional de separação/relação entre política e economia. Se outros interesses que não os da classe burguesa encontram também acesso ao estado, então, segundo esse ponto de vista, está fundamentalmente colocado em questão o caráter de classe do estado, e liberado o caminho para a ideologia do estado popular²⁵. E, com isso, o sóbrio juspositivista Kelsen se transmuta em social-democrata estatista, que, como alternativa a Marx, recomenda Ferdinand Lassalle aos ideólogos de uma substância moral do estado²⁶ e de um nacional-socialismo²⁷.

III. Estado do capital

Nem a doutrinação de Engels por Lênin, nem a crítica a Engels por Kelsen podem dar uma resposta satisfatória à clássica questão formulada por Pachukanis em 1924:

Por que o aparelho de coerção estatal não se constitui como aparelho privado da classe dominante, mas se destaca deste, assumindo a forma de um aparelho de poder público impessoal, separado da sociedade? (PACHUKANIS, 2017, p. 143)

Pachukanis reconhece, portanto, que, com o estado moderno, apropriação econômica e dominação política se dissociam, e a detenção do domínio se torna despersonalizada. O estado é "um da classe dominante particular e independentes /.../, que figura como força impessoal" (PACHUKANIS, 2017, p. 144). A tradição da teoria da forma, ligada a Pachukanis, relaciona-se, logo, também à definição de Engels do estado como "estado do capital" e "capitalista global ideal". Essa definição compreende o estado não como ferramenta da burguesia, mas como uma

²⁵ A respeito do dogma da estrutura externa ao sistema [*systemfremden* – NT] do estado democrático como estado somente *no* capitalismo (cf. BUSCH-WEßLAU, 1990, pp. 96-101). Também os críticos do revisionismo Kautsky e Luxemburgo compartilharam, conforme a isto, a posição de seus opositores no que tange ao suposto caráter exterior ao sistema [*systemfremden*] da democracia (pp. 110-1). Criticamente a Kautsky, cf. também Projekt Klassenanalyse (1976, pp. 84-104).

²⁶ Cf. Lassalle: "a finalidade do estado não é, portanto, a de proteger apenas a liberdade pessoal e a propriedade do indivíduo isolado, com as quais este, segundo o pensamento da burguesia, já ingressa no estado ingressa; a finalidade do estado é a de, ao revés, através dessa associação, colocar os indivíduos no posição de alcançar essas finalidades e um tal nível de existência que eles enquanto indivíduos jamais puderam alcançar, capacitá-los a exigir um conjunto de formação, poder e liberdade que para eles enquanto indivíduos seria simplesmente inalcançável" (1963, p. 235).

²⁷ Kelsen afirma isto (1967, pp. 294 ss) de bom grado.

organização que a sociedade burguesa monta para sustentar as condições exteriores gerais do modo de produção capitalista contra ataques tanto dos trabalhadores como de capitalistas individuais (ENGELS, 2015, p. 314).

Com essa indicação a respeito da função, porém, ainda não é esclarecida a forma específica da estatalidade moderna.

A teoria da forma do estado indaga por que a coerção direta assume duradouramente o formato de uma força monopolizada, extraeconômica e pública, que domina por meio de leis abstratas e gerais; por que essa violência reproduz a dominação do capital e, todavia, é reconhecida como neutra e legítima. Não é exigido que se exponha uma história do estado moderno, ou que se "expliquem" suas práticas a partir da funcionalidade destas para a economia. A análise "não precisa repassar o curso da história, mas /.../ expor as formas na relação em que 'logicamente' figuram, isto é, na relação em que elas /.../ se reproduzem sob as condições de uma formação social /.../ específica" (BLANKE *et al.*, 1974, p. 65). A separação entre política e economia vale, assim, tanto como "consequência quanto como pressuposto" (BLANKE *et al.*, 1974, p. 69 - nota de rodapé) desse sistema. Investiga-se a reprodução perene da separação [*Diremtion* – NT] da economia e da política sobre as próprias bases do modo de produção capitalista, e busca-se a análise da relação sistemática de momentos necessários e mutuamente sustentados de um ciclo de reprodução: não há economia sem política, não há política sem economia. A sociedade civil, segundo os teóricos da forma, necessita do estado na forma de sua separação em face dela mesma, separação que é ao mesmo tempo a forma da relação constitutiva do estado para com tal sociedade. Trata-se de explicar tanto a autonomização real quanto o laço em comum constitutivo da política e da economia.

Os teóricos da forma reconhecem que partir diretamente das relações de classe leva necessariamente a que se desperceba a forma específica da organização moderna do poder. Ao contrário, dever-se-ia começar com a maneira *histórico-específica* dos processos materiais de reprodução no capitalismo: com a sociabilização do trabalho *mediada pela troca* e a exploração do mais-trabalho. Com isso, a esfera de circulação funciona como único ponto de partida possível para uma explicação do estado. A relação entre forma mercadoria e forma estatal é concebida como mediada pela forma jurídica. A reconstrução dessa "relação genética e identidade estrutural entre valor e direito" (BLANKE *et al.*, 1974, p. 73), ou melhor, entre valor e direito/estado, orienta-se, portanto, fortemente pelas reflexões de Pachukanis.

A relação de troca das mercadorias é entendida como "relação de mediação coisal-econômica [*sachlich-ökonomischer* - NT]" (BLANKE *et al.*, 1974, p. 70), como relação especificamente social entre coisas, relação em que as coisas são postas por pessoas. As pessoas relacionam-se aí apenas por

meio dessas coisas sociais, enquanto representantes de mercadorias²⁸. A relação social dos possuidores de mercadorias é mediada pelos produtos do trabalho; eles não estão, no que tange à socialização de seus trabalhos, em relação social direta uns com os outros. A relação de valor, enquanto relação social entre coisas e autonomizada no dinheiro, implicaria uma relação social específica, indireta das pessoas, já que, afinal, as coisas “não podem ir por si mesmas ao mercado” (MARX, 2013, p. 159). Ao mesmo tempo em que a relação de valor, no que tange à constituição da forma econômica – como abstração *real* – seria mantida independentemente da vontade dos homens (cf. BLANKE *et al.*, 1974, p. 70), ela conteria uma relação específica de vontade dos possuidores de mercadoria uns com os outros, para reciprocamente relacionar os produtos de seus trabalhos como *mercadorias*, isto é, para trocá-los, e não deles se apropriar pela violência.

A "forma valor deve, portanto, 'do lado subjetivo', encontrar uma forma adequada que permita unir os proprietários privados enquanto sujeitos" (BLANKE *et al.*, 1974, p. 68); as relações 'coisais' dos produtos do trabalho só têm lugar quando "os indivíduos se comportam de modo adequado ao movimento do valor" (BLANKE *et al.*, 1974, p. 73). Uma abstração real dos valores de uso e dos trabalhos concretos exigiria, também, uma abstração real dos homens enquanto indivíduos concretos com propriedades diversificadas, o que constituiria os indivíduos como sujeitos de direito iguais. Enquanto representantes de mercadorias de igual valor e com livre movimento, os homens se reconhecem mutuamente como proprietários privados livres e iguais de seus produtos, e o expressam no acordo de vontades mutuamente vinculante, no contrato como "figura jurídica originária" (BLANKE *et al.*, 1974, p. 71): eles são, em igual medida, possuidores de mercadorias, têm absoluto poder de disposição sobre a própria mercadoria; não existe coerção extraeconômica para que seja realizada a troca, mesmo com possuidores de mercadorias determinados, e pode-se obter apenas um título de propriedade por meio da alienação do próprio título. A forma abstrata do direito deve-se à "forma da relação do trabalho social" (BLANKE *et al.*, 1974, p. 70)²⁹, mediada por coisas. Quando Marx, então, diz que o conteúdo do direito define a forma jurídica, ou que esta expressa aquela³⁰, apenas fala de como esse conteúdo, a relação econômica, exhibe uma forma específica: a do valor como forma de sociabilização de trabalhos privados-dissociados e de produtos, relação que tem de reproduzir-se na relação de troca dos atores. De forma alguma pode

²⁸ Cf. Marx: "os indivíduos confrontam-se apenas como proprietários de valores de troca, e como tais deram-se reciprocamente uma existência objetiva através de seu produto, as mercadorias. Sem essa mediação objetiva, eles não têm relação uns com os outros" (1980, p. 53).

²⁹ Cf. também a definição de forma jurídica de Cerroni, como "forma da relação de vontade dos indivíduos isolados, que através da real mediação das coisas são postos socialmente em relação uns com os outros" (1974, p. 91).

³⁰ Marx (2013, p. 159) fala também no reflexo do conteúdo através da forma jurídica.

com isso estar-se referindo a que um particular interesse de classe ou uma vontade particular diretamente se erija em direito, como se supôs na teoria jurídica soviética (cf. ELBE, 2008, pp. 388-9).

Já no nível do processo de troca, deveria ser constatado o caráter contraditório do interesse comum dos possuidores de mercadorias como “universalidade dos interesses egoístas” (MARX, 2011a, p. 188): a forma de socialização, a forma da troca de equivalentes seria para os produtores privados isolados apenas meio para os fins de perseguição de seus interesses particulares. A apropriação da propriedade alheia seria definida como conteúdo, ou melhor, como motivo da socialização.

[O] interesse comum, que aparece como motivo do ato como um todo, é certamente reconhecido como *fact* por ambas as partes, mas não é motivo enquanto tal, ao contrário, atua, por assim dizer, por detrás dos interesses particulares refletidos em si mesmos, do interesse singular contraposto ao do outro. (MARX, 2011a, p. 187)

Do fato da socialização indireta, seguir-se-ia, portanto, a tendência espontânea dos possuidores de mercadorias à violação das leis de apropriação da troca de mercadorias³¹. Na forma jurídica do contrato, na qual os atores mutuamente se reconhecem como proprietários privados e seria “vinculadamente fixado o acordo das relações de vontade de ambos os possuidores de mercadorias em relação à forma do ato de troca”, não seria ainda “revogada [*aufgehoben* – NT] a contrariedade de interesses dos possuidores de mercadorias resultante da contradição entre valor de uso e valor de troca” (LÄPPLE, 1976, pp. 126-7). A reprodução material dos indivíduos em relações mediadas pela troca implicaria, portanto, exigências contraditórias de comportamento, que necessitariam de uma forma de movimento. Pachukanis constata que, entre os sujeitos do mercado coagidos à concorrência devido ao ordenamento da propriedade privada,

[nenhum] deve ser capaz de surgir na qualidade de reguladora do poder da relação de troca, mas, para isso, é preciso uma terceira parte, que encarne aquela garantia mútua que os possuidores de mercadorias na qualidade de proprietários dão um ao outro e que são, conseqüentemente, as regras personificadas pela sociedade de possuidores de mercadorias (PACHUKANIS, 2017, p. 150).

Aos proprietários de mercadorias defronta-se sua própria racionalidade de cooperação sob condições antagônicas, enquanto instância coerciva especial.

A forma jurídica estaria, no estado, por meio de uma força coercitiva extraeconômica, codificada (“certeza jurídica quanto ao conteúdo”) e

³¹ Cf. Läßple (1976, p. 126), bem como Marx e Engels: a atitude do possuidor de mercadorias “para com as instituições de seu regime” é a seguinte: “ele as transgride sempre que isso é possível em todo caso particular, mas quer que todos os outros as observem” (MARX; ENGELS, 2007, p. 181). Os possuidores de mercadorias têm, portanto, “de conferir à sua vontade condicionada por essas relações bem determinadas uma expressão geral como vontade do estado, como lei” (MARX; ENGELS, 2007, p. 318).

garantida ("certeza quanto à execução"³²), o que constituiria as funções legislativa e executiva do estado. Essa violência seria extraeconômica, pois a coerção que ela exerceria sobre os sujeitos de direito deveria estar situada fora das coerções coisais da circulação (dependência recíproca dos atores em divisão do trabalho na produção privada, redução objetiva do trabalho individual-concreto à medida social média do trabalho abstrato, coerção "voluntária" à venda da força de trabalho), para que ainda possa se falar em troca (BLANKE *et al.*, 1974, pp. 169-70). A apropriação não pode, portanto, suceder mediada pela violência; a violência tem de ser monopolizada para além do campo de disposição dos guardiães de mercadorias isolados, numa instância destacada e, se necessário, coagir violentamente à eliminação da violência direta na economia³³. A lei geral (em oposição ao privilégio no feudalismo), a norma geral é a forma das medidas legislativas e executivas estatais. Esta norma geral atua como princípio formal do estado, que seria adequado às relações jurídicas anônimas da esfera da circulação, na qual os indivíduos se inter-relacionam apenas como representantes de mercadorias de igual valor: "seu pressuposto é a igualdade abstrata, portanto seu efeito não pode ser outro que não um efeito igual para todos" (BLANKE *et al.*, 1974, p. 79). Regras estatais têm, por conseguinte, de assumir uma forma geral-abstrata, normas devem ter validade sem consideração à pessoa concreta, medidas estatais devem incidir em nome dessa forma legal, enquanto dominação sem sujeito (BLANKE *et al.*, 1974, pp. 72-3). Sublinha-se que a *realidade* da forma abstrata-geral do estado de direito – seu caráter de poder coercivo *extraeconômico* que reina sobre *todos* os possuidores de mercadorias *em igual medida* por meio de normas *gerais* e em nome dessa forma legal – não desaparece pela consideração das relações de classe, e não se revela como névoa puramente ideológica. As determinações da circulação simples (M-D-M), das quais provém a reconstrução da forma estatal, seriam também determinações reais da relação de capital conceitualmente desenvolvida (D-M-D'); as "modificações internas de função que surgem com a emergência do capital não alteram em nada essa forma exterior" (BLANKE *et al.*, 1974, p. 73).

Devido à unidade [*Ineinanders* - NT] dialética - não reconhecível empiricamente por força da mistificação do salário (MARX, 2013, p. 611) – de liberdade/igualdade no nível da circulação e ausência de liberdade/desigualdade no nível da produção, o estado burguês preservaria seu caráter duplo, como estado de classe e estado de direito que, *em virtude* de sua função de estado de direito, de *verdadeira* garantia neutra do *status* de proprietário privado de *todos* os possuidores de mercadorias, garantiria ao mesmo tempo as condições de reprodução da relação de classes:

³² Ambas as expressões em Blanke *et al.* (1974, p. 72 - nota de rodapé n. 47).

³³ "(...) segurança jurídica como exigência básica produz a coerção extraeconômica" (BLANKE *et al.*, 1974, p. 72).

Garantia de propriedade, que se refere à propriedade de mercadoria, significa portanto, primariamente, garantia da forma determinada do processo de produção, da *relação do capital*. A partir da forma do direito, não se pode perceber, no todo, qualquer mudança de função. Quanto à forma, é propriedade = propriedade (e também isso não é uma “ilusão”! O poder coercitivo extraeconômico protege também o direito de propriedade da força de trabalho). Em termos de conteúdo, porém, a proteção da *propriedade do capital* significa, ao mesmo tempo, proteção da *dominação* do capital sobre o trabalho assalariado. (BLANKE *et al.*, 1974, p. 75)

O direito positivo pode, por conseguinte, ser compreendido como forma de mediação e de movimento da relação de classes: o ato de troca sob forma jurídica soluciona o problema específico dessa formação da “conjugação de produtores e meios de produção sobre a base de sua separação” (TUSCHLING, 1976, p. 16), e de maneira tal que, através da forma específica de conjugação, essa separação é continuamente reproduzida. Isso se tornaria possível na medida em que o direito abstrai das determinações, em termos de conteúdo, dos possuidores de mercadorias e de seus valores de uso, e a ambas as partes do ato de troca ‘trabalho assalariado-capital’,

tão logo sejam considerados como vendedores /.../, atribua-se a apropriação do valor de uso da mercadoria alienada de um ao outro – ao trabalhador assalariado, portanto, o valor de uso da mercadoria equivalente, e ao capitalista o valor de uso da força de trabalho (TUSCHLING, 1976, p. 36).

Por meio disso, estaria garantida ao capitalista tanto a qualidade gratuita do trabalho de preservar o valor dos meios de produção, como também a parte material geral dos produtos do mais-valor produzido – e assim a reprodução da separação entre produtores e meios de produção como resultado do processo de produção capitalista. Uma vez que o trabalhador, por meio do ato de troca e sua forma contratual, teria concordado em “ceder ao comprador o valor de uso de sua mercadoria temporariamente, assim como o vendedor /.../ de todas as outras mercadorias promete ceder ao comprador o valor de uso da mercadoria por outra equivalente” (TUSCHLING, 1976, p. 37), não teria ele, igualmente, qualquer pretensão jurídica ao produto por ele produzido.

Com essas poucas observações, foram expostos unicamente os alicerces básicos abstratos da argumentação analítico-formal³⁴. Deve, contudo, ter ficado claro que esse conceito, por si, pode resgatar a ideia de Engels a respeito do estado *do capital* e, com isso, evitar tanto a consideração isolada e a entronização da forma abstrata-geral do estado na socialdemocracia quanto a consideração isolada de seu particular conteúdo de classe por Engels e Lênin. Estes não conseguem explicar como o conteúdo de classe assume a forma do estado de direito; aquela não consegue explicar

³⁴ Cf., mais minuciosamente, Elbe (2008, pp. 319-442), em especial quanto à crítica da tese kelseniana de que o estado social seria uma parcela de socialismo no capitalismo.

como essa forma reproduz necessariamente o conteúdo de classe. Fica também claro que, na perspectiva analítico-formal, o caráter “burguês” do estado é estabelecido num nível muito mais profundo que o do exercício interessado de influência ou das relações políticas de força.

Referências bibliográficas

- ARNDT, Andreas. *Karl Marx: Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie*. Bochum: Akademie Verlag, 1985.
- BLANKE, Bernhard; JÜRGENS, Ulrich; KASTENDIEK, Hans. Zur neueren marxistischen Diskussion über die Analyse von Form und Funktion des bürgerlichen Staates: Überlegungen zum Verhältnis von Politik und Ökonomie. *Probleme des Klassenkampfes*. Zeitschrift für politische Ökonomie und sozialistische Politik 14/15, pp. 51-102, 1974.
- BUSCH-WEßLAU, Johannes. *Der Marxismus und die Legitimation politischer Macht*. Frankfurt a.M./New York: Campus, 1990.
- CERRONI, Umberto. *Marx und das moderne Recht* [ed. ital. 1962]. Frankfurt a.M.: Fischer, 1974.
- ELBE, Ingo. *Marx im Westen: Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*. Berlin: Akademie Verlag, 2008.
- _____. Die ‘Herrschaft der Norm’ – Eigentum, Recht und Staat in der reinen Rechtslehre Hans Kelsens. In: _____; S. Ellmers (Org.). *Anonyme Herrschaft: Zur Struktur moderner Machtverhältnisse*. Münster: Westphälisches Dampfboot, 2011.
- ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do estado* [1884]. Trad. Leandro Konder. São Paulo: Expressão Popular, 2012a.
- _____. *Anti-Dühring: a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring*. [1878] Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015.
- _____. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã [1886]. *Germinal: Marxismo e Educação em Debate*, Salvador, v. 4, n. 2, pp. 131-66, dez. 2012b.
- _____. *Para a crítica do projecto de programa social-democrata de 1891*. [1891-1901] Trad. José Barata-Moura. 1982. Disponível em <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1891/06/29.htm>>. Acessado em: 8 jul 2020.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade* v. I: a vontade de saber. [1976] Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- GERSTENBERGER, Heide. *Die subjektlose Gewalt: Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt*. Münster: Westphälisches Dampfboot 1990.
- GODELIER, Maurice. *Natur, Arbeit, Geschichte: Zu einer*

universalgeschichtlichen Theorie der Wirtschaftsformen. Hamburg: Junius, 1984.

HOFFMANN, Jürgen. *Politisches Handeln und gesellschaftliche Struktur: Grundzüge deutscher Gesellschaftsgeschichte*. Münster: Westphälisches Dampfboot, 1996.

JORDAN, Dirk. Der Imperialismus als monopolistischer Kapitalismus: Zur Imperialismus-Analyse Lenins als Basis der Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus. In: EBBINGHAUSEN, Rolf (Org.). *Monopol und Staat: Zur Marx-Rezeption der Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974, pp. 212-42.

KELSEN, Hans. Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Staatsauffassung. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 66/1931, pp. 449-521, 1931.

_____. [1928] *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff: Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht*. Aalen: Scientia Verlag, 1962.

_____. Deus e estado. [1922] Trad. Andityas Matos e Betânia Caixeta. In: MATOS, Andityas (org.). *Contra o absoluto: perspectivas críticas, políticas e filosóficas na obra kelseniana*. Curitiba: Juruá, 2012, pp. 37-53.

_____. *Marx oder Lassalle: Wandlungen in der politischen Theorie des Marxismus*. [1924] Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1967.

_____. *Reine Rechtslehre: Studienausgabe der 1. Auflage [1934]*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

_____. *Teoria pura do direito*. [1960] Trad. João Baptista Machado. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

LÄPPLE, Dieter. Zum Legitimationsproblem politischer Herrschaft in der kapitalistischen Gesellschaft. In: EBBINGHAUSEN, Rolf (Org.). *Bürgerlicher Staat und politische Legitimation*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976, pp. 106-70.

LASSALLE, Ferdinand: Arbeiterprogramm. [1863] In: HIRSCH, Helmut (Org.). _____. *Ferdinand Lassalle: Eine Auswahl für unsere Zeit*. Bremen: Carl Schünemann, 1963, pp. 194-239.

LÊNIN, Vladimir I. *A revolução proletária e o renegado Kautsky*. [1918] 1977a. Disponível em <<https://www.dorl.pcp.pt/images/classicos/t28to44.pdf>>. Acessado em: 8 jul. 2020.

_____. Acerca do infantilismo "de esquerda" e do espírito pequeno-burguês. [1918] 1977b. Disponível em <<https://www.marxists.org/portugues/lenin/1918/05/05.htm>>. Acessado em: 8 jul. 2020.

_____. As três fontes e três partes componentes do marxismo. [1913]. Trad. Eric Fischuk. In: *LÊNIN 150*. São Paulo: Expressão Popular, 2020. Disponível em <<https://www.expressaopopular.com.br/loja/wp-content/uploads/2020/04/Lenin-150-Expressão-Popular.pdf>>. Acessado em: 8 jul. 2020.

_____. Bürgerliche Geldleute und Politiker [1913]. In: _____. *Werke* Bd. 1. Berlin: Dietz Verlag, 1963a, pp. 231-2.

_____. Der ökonomische Inhalt der Volkstümlerrichtung und die Kritik an ihr in dem Buch des Herrn Struve [1894]. In: _____. *Werke* Bd. 1. Berlin: Dietz Verlag, 1963b, pp. 339-528.

_____. *O estado e a revolução*. [1917] Campinas: Navegando, 2011.

_____. Sobre o estado. [1919] *Germinal: Marxismo e Educação em Debate*, Salvador, v. 11, n. 3, pp. 348-360, dez. 2019.

_____. *Sobre uma caricatura do marxismo e sobre o "economismo imperialista"*. [1916] 1984. Disponível em <<https://www.dorl.pcp.pt/images/classicos/T23TO03.pdf>>. Acessado em: 8 jul. 2020.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política* [1859]. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. Fragment des Urtextes von „Zur Kritik der politischen Ökonomie“. [1858] In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *MEGA II/2*. Berlin: Dietz Verlag, 1980.

_____. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858*. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011a.

_____. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. [1852] Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011b.

_____. *O capital: crítica da economia política. Livro 1*. [1873] Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. [1846] Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Manifesto comunista*. [1848] Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2005.

PACHUKANIS, Evguiéni. *Teoria geral do direito e marxismo*. [1924] Trad. Paula Vaz de Almeida. São Paulo: Boitempo, 2017.

PROJEKT KLASSENANALYSE. *Leninismus: neue Stufe des wissenschaftlichen Sozialismus? Zum Verhältnis von Marxscher Theorie, Klassenanalyse und revolutionärer Taktik bei W.I. Lenin*. Berlin: VSA, 1972.

_____. *Kautsky: Marxistische Vergangenheit der SPD?* Berlin: VSA, 1976.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. [1762] Trad. Antonio de Pádua Danesi. *O contrato social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SCHÄFER, Gert. *Gewalt, Ideologie und Bürokratismus: Das Scheitern eines Jahrhundertexperiments*. Mainz: Decaton Verlag, 1994.

TESCHKE, Benno. *Mythos 1648: Klassen, Geopolitik und die Entstehung des europäischen Staatensystems*. Münster: Westphälisches Dampfboot, 2007.

TUSCHLING, Burkhard. *Rechtsform und Produktionsverhältnisse: zur materialistischen Theorie des Rechtsstaates*. Köln/Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt, 1976.

Como citar:

ELBE, Ingo. Estado dos capitalistas ou estado do capital? Linhas de recepção do conceito de estado de Engels no século XX. Trad. André Vaz. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 26, n. 2, pp. 168-93, jul./dez. 2020.

Data do envio: 22 jul. 2020

Data do aceite: 9 ago. 2020



© O(s) Autor(es). 2018 Acesso Aberto Esta obra está licenciada sob os termos da Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt_BR), que permite copiar, distribuir e reproduzir em qualquer meio, bem como adaptar, transformar e criar a partir deste material, desde que para fins não comerciais e que você forneça o devido crédito aos autores e a fonte, insira um link para a Licença Creative Commons e indique se mudanças foram feitas.

Engels, etnógrafo do capitalismo?

Lucas Parreira Álvares¹

Resumo: O presente artigo tem por objetivo contrapor as formulações que advogam em defesa da posição de que *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* é uma obra fruto de uma investigação “etnográfica”. Para tanto, através de uma análise imanente investigaremos o processo de pesquisa que permeou a produção desta obra de Engels e seus textos suplementares. O argumento é que embora seja possível extrair desta obra certos elementos semelhantes às etnografias contemporâneas, o ato de reduzir a obra *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* nesses marcos implica em uma traição aos próprios pressupostos da investigação de Engels.

Palavras-chave: Etnografia; capitalismo; Friedrich Engels; observação participante.

Engels, capitalism's ethnographer?

Abstract: The purpose of this article is to oppose the formulations that advocate in defense of the position that *The condition of the working class in England* is a work resulting from an “ethnographic” investigation. Therefore, through an immanent analysis we will investigate the research process that permeated the production of this work by Engels and its supplementary texts. The argument is that although it is possible to extract from this work certain elements similar to contemporary ethnographies, the act of reducing the work *The situation of the working class in England* in these milestones implies a betrayal of the very assumptions of Engels' investigation.

Keywords: Ethnography; capitalism; Friedrich Engels; participant observation.

Em novembro de 1842, Friedrich Engels parte da Alemanha para a Inglaterra com uma missão inusitada para aquele jovem que arriscava alguns traços poéticos e estava bastante envolvido com os círculos intelectuais alemães. Sua ida ao país anglicano tinha como justificativa um estágio na empresa *Ermen & Engels*, uma fábrica de algodão cujo nome revela a associação de sua família. Mais que um “estágio”, tratou-se de um momento

¹ Doutorando em antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: lucasparreira1@gmail.com.

decisivo no itinerário intelectual de Engels: nos 21 meses em que fez parte da empresa, acentuou consideravelmente seus estudos e pôde viver de perto as intempéries que envolviam os trabalhadores da produção fabril. Como resultado de suas investigações e observações, publicou uma obra capaz de desnudar os segredos da ordem capitalista, levar a público dimensões concretas da sociabilidade vigente e compartilhar com outros trabalhadores a necessidade de superação da sociedade adjetivada por aquele modo de produzir. Nascia, em 1845, *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*.

A composição desta obra e textos a ela complementares, impõe alguns caminhos que contribuem para sua apreensão. O corpo do texto em si, onde é exposta a investigação de Engels é apenas uma de suas faces. O livro foi originalmente escrito em alemão, mas no mesmo ano de sua primeira publicação, Engels escreveu um texto suplementar direcionado aos trabalhadores ingleses: impresso de maneira externa ao corpo do texto, a dedicatória “Às classes trabalhadoras da Grã-Bretanha” foi enviada a partidos, movimentos de trabalhadores e políticos. Nela, já há alguma dimensão do interesse de Engels com sua obra; o público a que ela se dirige; e as intenções que estão nela subjacentes. Também, os prefácios de Engels às edições estadunidense (1887), inglesa (1892) e alemã (1892), oferecem materiais que possibilitam a análise sobre as particularidades existentes nesta importante investigação. Desse modo, a investigação que aqui se inicia terá como referência primária o corpo do texto original de Engels e os demais materiais suplementares que contribuem para entendimento do todo.

A situação da classe trabalhadora na Inglaterra é uma obra que provocou constantes disputas “metodológicas”. Em função das particularidades que constituem sua investigação, o caráter informativo e analítico desta obra a coloca em uma posição “seminal” para a história econômica, a sociologia e uma série de ciências humanas e sociais aplicadas surgidas ou repaginadas ao longo do século XIX (COTRIM; SOUZA, 2018, p. 15). Com o desenvolvimento das ciências parcelares, diversos intérpretes tentaram reivindicar para si a fração de Engels que cabia a seus respectivos campos de conhecimento. Não bastasse o balizamento nos marcos disciplinares, o objetivo passou a ser a categorização desta obra complexa no interior de subcampos acadêmicos. Desde então, *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* já foi anunciada como uma obra de “sociologia urbana” (cf. RIBEIRO, 2019), e frequentemente é tida como a primeira “etnografia urbana” (cf. PATTERSON, 2014; MAGUBANI, 1985; KATZNELSON, 1992).

O objetivo deste artigo é contrapor as formulações que advogam em favor da posição de que *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* é um trabalho etnográfico. Para tanto, centraremos nossa investigação no processo que envolveu a produção desta obra de Engels e seus textos suplementares. A partir das determinações contidas nesta importante obra, levaremos adiante algumas proposições que podem se tornar um convite para uma resposta às associações enunciadas que ainda provocam inquietações àqueles que tentaram desvendar as razões e os limites investigativos de um dos principais pensadores do século XX e que possui, em sua biografia, contribuições inestimáveis que constituem versos da “poesia do futuro”.

O primeiro destino de nosso breve itinerário anunciado corresponde ao entendimento de algumas especificidades da investigação de Engels que culminou na obra *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*.

No fatídico “Prefácio” à *Contribuição à crítica da economia política*, um dos mais citados textos de Karl Marx e onde se encontra alguma de suas “citações célebres” - como ironizava Althusser - o autor diz que “não se julga o indivíduo pela ideia que de si mesmo faz” (MARX, 2008, p. 48). Pede passagem uma investigação que confronte esta citação de Marx aos pressupostos da pesquisa etnográfica, mas o intuito de trazer tal “citação célebre” neste momento é o cometimento de uma aparente heresia: apresentar o que Engels disse de seu próprio trabalho. Mas isso, não de maneira descolada de sua investigação, mas sim, pela confrontação do que ele diz fazer com o que de fato fez.

Ao falar de sua própria obra, Engels reflete sobre adjetivações de sua pesquisa, suas intenções e até mesmo algumas questões pessoais que atravessaram seu trabalho. É momento de investigarmos três dimensões que comportam a pesquisa de Engels que culminou com a obra em questão. São elas: 1) a pesquisa de documentos oficiais e não oficiais; 2) a pesquisa por observação e relação direta; 3) a dimensão moral suscitada pela experiência de campo.

Durante 21 meses, tive a oportunidade de conhecer de perto, por observações e relações pessoais, o proletariado inglês, suas aspirações, seus sofrimentos e suas alegrias – ao mesmo tempo em que completava minhas observações recorrendo às necessárias fontes originais. Tudo que vi, ouvi e li está reelaborado neste livro. (ENGELS, 2010, p. 41)

Logo no seu prefácio, Engels nos brinda com algumas informações de sua investigação. A primeira delas é que sua experiência junto aos trabalhadores da fábrica *Ermen & Engels* durou 21 meses, ou seja, quase dois anos inteiros. As documentações que comprovam a estadia de Engels em Manchester entre novembro de 1842 ao fim de agosto de 1844 coincidem com o período no qual o autor afirma ter pesquisado a condição do trabalho e dos trabalhadores na fábrica inglesa.

A observação ofereceu ao trabalho de Engels uma adjetivação singular frente a outras investigações anteriores (cf. PARKINSON, 1841; GASKELL, 1833) que tentaram, cada qual a seu modo, apreender os nexos entre os quais os trabalhadores ingleses eram envolvidos. No entanto, Engels não propõe uma primazia da observação frente a outras formas de investigação. Por isso assumiu que ao mesmo tempo em que sua relação com os operários produzia informações imediatas, era fundamental recorrer às “necessárias fontes originais” para completar suas observações.

Nesse aspecto, há uma correspondência íntima entre o que Engels diz de sua obra e o que ele de fato fez. Engels dispôs de uma série de informações de origem concreta e estatística. Se orientando por investigações anteriores e por uma série de documentos oficiais (como “relatórios sobre a condição de

mulheres e crianças na atividade agrícola”, “relatórios sobre a condição sanitária dos trabalhadores ingleses” etc.), pôde se utilizar de materiais quantitativos acerca do número de prisões por crimes penalmente qualificados entre 1805 e 1842 (ENGELS, 2010, p. 168), o aumento considerável da exploração nas minas de carvão (ENGELS, 2010, p. 56), e a densidade demográfica nos principais distritos industriais (ENGELS, 2010, p. 53); também se utilizou de métodos cartográficos, desde uma antiga planta de Manchester que denunciava as falibilidades de sua arquitetura urbanística (ENGELS, 2010, pp. 87-92), até mapas que orientavam o cálculo da ventilação – ou da ausência desta – nas residências operárias (ENGELS, 2010, pp. 98-9).

A profundidade da investigação de Engels revela uma versatilidade notável deste autor no tratamento dos mais variados recursos à sua disposição. É interessante perceber que Engels demonstra um apetite insaciável pelas implicações que, no decorrer desses quase dois anos inteiros, sua investigação suscitou. A imprevisibilidade é sempre um elemento presente nas pesquisas de campo, e provavelmente Engels certamente não devia antever que a “ventilação das residências operárias” fosse um dos aspectos relevantes que sua investigação enunciaria. É comum que os escopos de pesquisas sejam alterados em razão das dinâmicas colocadas no campo, e a convivência com os operários, em seus mais distintos recintos, impôs a ele uma necessidade de se aprofundar em algo que estava geograficamente distante da linha de montagem, mas que intercedia diretamente na condição de saúde do trabalhador fabril.

Pode parecer inusitado insistir nesse argumento, mas subjacente a ele encontra-se adjetivações que compõe a especificidade de sua pesquisa. Engels percebeu com primazia que “todas as grandes cidades têm um ou vários ‘bairros de má fama’ onde se concentra a classe operário” – o que, a propósito, evidencia a associação entre a expansão de agrupamentos urbanos frente à incidência da produção capitalista. Duas das “grandes cidades” por meio das quais Engels se utilizou como exemplo ilustrativo são Londres e Manchester, no entanto, a exposição de sua obra revela que o tratamento dado por esse autor a essas cidades foi distinto. Vejamos, portanto, como Engels lida com a ventilação nos bairros operários em Londres em comparação com o modo que lida nas residências de Manchester.

Referente a capital inglesa, Engels demonstra que “a ventilação na área [residências operárias] é precária, dada a estrutura irregular do bairro e, como nesses espaços restritos vivem muitas pessoas, é fácil imaginar a qualidade do ar que se respira nessas zonas operárias” (ENGELS, 2010, p. 70) – não é de se espantar que o bairro com o qual Engels se utilizou de recurso ilustrativo fosse conhecido como “ninho dos corvos” [*rookery*]. Já ao se referir a Manchester, após fazer uma extensa descrição das condições precárias da residência dos operários, Engels confessa: “relendo a descrição que apresentei, devo confessar que, longe de ser exagerada, é muito débil para evidenciar a imundície, a degradação e o desconforto dessa área que abriga, pelo menos, entre 20 e 30 mil habitantes” e que sua “estrutura urbana é um desafio a qualquer princípio de ventilação, salubridade e higiene”. Logo em seguida, completa: “Basta vir até aqui para saber de quão pouco espaço para mover-se, de quão pequena quantidade de ar – e que ar! – para respirar necessitam os

homens e em que tão baixo nível de civilidade eles podem sobreviver quando obrigados pela necessidade” (ENGELS, 2010, pp. 95-6).

Com as informações sobre as condições precárias das habitações urbanas em Londres e a baixa circulação de ar nos bairros operários, Engels, que se dispôs de dados estatísticos e cartográficos para apresentar tal conclusão, afirma que “é fácil imaginar a qualidade do ar que se respira nessas zonas operárias”. Diferente do ar dos bairros operários de Manchester, cujo tratamento é distinto: “basta vir até aqui para saber /.../ quão pequena [é a] quantidade de ar – e que ar!”. Ou seja, diferente daquele, este ar Engels respirou, e por meio dos apetites da sensibilidade pôde extrair conclusões sobre a péssima condição do ar que os operários respiram em seus ambientes de morada – “e que ar!”.

A consulta aos dados estatísticos, através dos documentos oficiais, parecia não corresponder à dimensão das pretensões e expectativas de Engels. Insaciável, a diferença entre o tratamento dado à circulação de ar nos diferentes bairros operários revela como a observação de Engels contribuiu para o desenvolvimento de sua pesquisa e a conseqüente investigação. Nas palavras do autor, em uma dedicatória redigida para os próprios trabalhadores ingleses que foram seus interlocutores de pesquisa, Engels afirma que *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* é

uma obra na qual me esforcei por apresentar aos meus compatriotas alemães um quadro fiel de vossas condições de vida, de vossos sofrimentos e lutas, de vossas esperanças e perspectivas. Vivi entre vós tempo bastante para alcançar o conhecimento de vossas condições de existência, às quais consagrei a mais séria atenção, examinando os inúmeros documentos oficiais e não oficiais que tive a oportunidade de consultar. Contudo, não me contentei com isso: não me interessava um conhecimento apenas abstrato de meu tema – eu queria conhecer-vos em vossas casas, observar-vos em vossa vida cotidiana, debater convosco vossas condições de vida e vossos tormentos; eu queria ser uma testemunha de vossas lutas contra o poder social e político de vossos opressores (ENGELS, 2010, p. 37).

Há certa modéstia nessa afirmação de Engels, pois ele definitivamente não foi apenas uma “testemunha” das condições de vida e das lutas dos operários contra o poder opressivo. Ele participou avidamente dos meios de vida e de trabalho dos operários. A presença deste autor nos bairros pobres de Manchester é apenas um exemplo de que ele realmente conviveu de perto com seus interlocutores através de observações e relações sociais. Em suma, a posição de Engels sobre sua pesquisa corresponde, mais uma vez, ao que ele efetivamente fez.

Há um contraste entre a vida que levava na Alemanha em comparação à que passou a ter na Inglaterra. Nos enleios de uma família bem afortunada, pôde frequentar na infância um ginásio de ótima reputação; sempre esteve diante de círculos artístico e intelectuais e, mesmo que desde jovem tenha manifestado certas resistências a seus meios de vida, não deixou de receber de seus progenitores uma solicitude constante e preocupada, fruto, por óbvio, do fato de que Engels era o herdeiro designado da atividade empresarial da família (STEDMAN-JONES, 1979, p. 388). Era de se esperar que o ato de

frequentar espaços distintos daqueles que normalmente compunham seu cotidiano destilasse espanto à sua família.

Há uma dimensão do afeto que também perpassa a investigação de Engels. Os quase dois anos de pesquisa junto aos trabalhadores da fábrica *Ermen & Engels* representava uma renúncia à vida que tinha à sua disposição, que pode ser entendida também como um “acerto de contas” com seu passado.

Eis como procedi: renunciei ao mundanismo e às libações, ao vinho do Porto e ao champanhe da classe média, e consagrei quase exclusivamente minhas horas vagas ao convívio com simples operários – e estou, ao mesmo tempo, feliz e orgulhoso por ter agido assim. Feliz, porque vivi muitas horas alegres dedicando-me a conhecer vossa verdadeira existência, horas que, de outro modo, seriam dissipadas em conversas fúteis e em cerimônias entediadas; e orgulhoso, porque desse modo pude fazer justiça a uma classe de homens oprimidos e caluniados e à qual, apesar de todos os seus defeitos e de todas as dificuldades de sua situação, só podem recusar estima aqueles que têm alma de negociante inglês; orgulhoso, também, porque assim tive oportunidade de defender o povo inglês do inelutável e crescente desprezo produzido no continente pela política brutalmente egoísta, bem como pela conduta geral, de vossa classe média dominante. (ENGELS, 2010, p. 37)

A experiência vivida em campo pode significar o divisor de águas sobre como o pesquisador se enxerga no mundo. O compromisso com a investigação, e conseqüentemente com os interlocutores, “é importante para conhecer as pessoas intimamente, ver e compreender os conflitos e contradições entre eles e, o mais importante, desafiar nossas próprias ideias e premissas” (SHAH, 2017, p. 51). Talvez Engels já tivesse projetado as conseqüências que esses quase dois anos na *Ermen & Engels* poderiam causar em seu percurso intelectual e nas suas relações familiares. Mas a renúncia aos vinhos e champanhes de classe média aparentemente valeram a pena. Conforme afirmou 40 anos depois de sua primeira estadia naquela cidade, “vivendo em Manchester, por assim dizer eu pegara com as mãos que os fatos econômicos, que até então a historiografia desprezara ou menosprezara, constituem uma força histórica decisiva” e que “eles formam a base dos atuais contrastes de classe” (ENGELS *apud* STEDMAN JONES, 1979, p. 394). E nesse processo as visões, os sons e os cheiros tiveram papel decisivo para o aprimoramento de suas conseqüentes investidas críticas à economia política, a seu modo e a contrapelo.

O segundo destino de nosso itinerário passa pela delimitação do que normalmente é conhecido como “pesquisa etnográfica”, prática que, contemporaneamente, pode ser enunciada como a coluna vertebral do conhecimento antropológico.

O mais notório exemplo de uma produção etnográfica, cujo alcance ainda ressoa além das aulas de Introdução à Antropologia, é *Argonautas do Pacífico Ocidental*, de Bronislaw Malinowski. A investigação romântica deste

intelectual nas Ilhas Trobriand – arquipélago próximo da costa oriental da Nova Guiné – não é a primeira etnografia sob a órbita do conhecimento antropológico, mas não há dúvidas de que foi consagrada como a mais influente para as linhagens teóricas que a sucederam.

Quando há algum interesse em conhecer o modo de investigação dos trabalhos clássicos, a “Introdução” desta obra de Malinowski é um texto incontornável. *Argonautas* foi publicado no ano de 1921, época em que a antropologia se definia por investigar “sociedades tribais”, “sociedades primitivas”, “sociedades indígenas” e “sociedades selvagens” – termos que carregavam certa valoração acerca das caracterizações dessas formas sociais. Na famosa “Introdução”, onde Malinowski inaugura uma espécie de “padrão expositivo” das grandes monografias antropológicas, reservando um lugar reflexivo às experiências metodológicas do antropólogo frente a sua experiência em campo, este investigador indica que os objetivos da pesquisa etnográfica podem ser alcançados através de três caminhos:

1. A organização da tribo e a anatomia de sua cultura devem ser delineadas de modo claro e preciso. O método de documentação concreta e estatística fornece os meios com que podemos obtê-la.
2. Este quadro precisa ser completado pelos fatos imponderáveis da vida real, bem como pelos tipos de comportamento, coletados através de observações detalhadas e minuciosas que só são possíveis através do contato íntimo com a vida nativa e que devem ser registradas nalgum tipo de diário etnográfico.
3. O *corpus inscriptionum* – uma coleção de asserções, narrativas típicas, palavras características, elementos folclóricos e fórmulas mágicas – deve ser apresentado como documento da mentalidade nativa. (MALINOWSKI, 1978, p. 33)

Trazendo seus princípios metodológicos a um grau maior de abstração, Malinowski resume os três diferentes caminhos que se utilizou para a investigação dos trobriandeses ao afirmar que, “em breves palavras, o objetivo [da pesquisa etnográfica] é o de apresentar o ponto de vista dos nativos, seu relacionamento com a vida, *sua* visão de *seu* mundo” (MALINOWSKI, 1978, pp. 33-4). Tal enunciação pode sugerir uma falibilidade da teoria frente ao trabalho etnográfico de campo, mas Malinowski (1978, p. 23) assegura que não, pois “o pesquisador de campo depende inteiramente da inspiração que lhe oferecem os estudos teóricos”.

É claro que quando pensamos no contexto dos trobriandeses do princípio do século XX, as categorias utilizadas por Malinowski sob influência de seu trabalho de campo não correspondem aos dilemas do capitalismo inglês investigado por Engels. Malinowski trabalhou com uma forma social cujo “tempo de trabalho socialmente necessário” não atingia um terço das fábricas inglesas; uma sociedade onde não podia existir movimento operário porque sequer existia operariado; em que a produção social dos meios de vida era coletiva e em escala infinitamente menor que aquela desempenhada na grande indústria da Inglaterra. Em suma, Malinowski investigou a organização social

dos trobriandeses, e com isso, os elementos que saltaram aos olhos do antropólogo inglês foram distintos daqueles empreendidos por Engels na primeira metade do século XIX em uma fábrica inglesa. O etnógrafo se interessou pela dinâmica do *kula*, um sistema de troca intertribal característico de povos do leste da Nova Guiné; pelo processo técnico de confecção de uma canoa pelos trobriandeses; pelas expressões mitológicas e cerimoniais daquele povo; e por outras determinações características e específicas dos nativos das Ilhas Trombriand.

Os interesses da investigação de Engels eram absolutamente distintos: ele identificou as condições precárias do proletariado; as dinâmicas migratórias provocadas pelo trabalho; a relação entre a extração de matéria-prima, a agricultura e a produção fabril; além, é claro, dos processos de organização de classe por parte dos movimentos operários frente à sua sujeição imposta pela burguesia. O objetivo aqui não passa por uma valoração de um trabalho sobre o outro. Na verdade, queremos enfatizar que, estabelecendo as devidas mediações, pode parecer que a investigação de Engels “cumpre”, a seu modo, as diretrizes enunciadas por Malinowski em sua fatídica “Introdução”.

Em *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, Engels: 1) delineou de modo claro e preciso, com documentação concreta e estatística, a organização dos operários fabris, seja no contexto de suas dinâmicas de trabalho ou mesmo nas atividades de organização de classe; 2) não há dúvidas de que Engels completa o quadro de fontes estatísticas oficiais com os “fatos imponderáveis da vida real”, já que a presença de Engels no cotidiano dos trabalhadores o possibilitou, levando às últimas consequências seus apetites sensíveis, um conhecimento aprofundado das condições de vida e de existência desses operários; 3) e por mais que a terceira diretriz de Malinowski pareça distante da realidade fabril da Inglaterra do século XIX, podemos notar que a religiosidade, as credences e outras expressões subjetivas foram importantes a Engels, porém, com a razão inversa: Engels percebeu que “o Deus deste mundo é o dinheiro” (ENGELS, 2010, p. 154) e que na medida em que se acentua a pobreza dos operários, cresce o desprezo por soluções e respostas místicas.

Até certo ponto, a ilação segundo a qual a pesquisa de Engels cumpre os requisitos de Malinowski não parece nenhum exagero. Uma investigação etnográfica no contexto urbano da Inglaterra oitocentista altera o escopo da “Introdução” de *Argonautas*, mas ainda assim, a condição de Engels frente àquela “comunidade” de trabalhadores da fábrica *Ermen & Engels* o propiciou uma interação sensível a partir da experiência imediata que lhe foi conferida. Além disso, Engels não reduziu sua investigação à dimensão descritiva: produziu e coletou dados; acessou documentos; e não fez *tábula-rasa* do conhecimento previamente existente, mencionando trabalhos anteriores que foram caros à sua investigação. O acesso de Engels a espacialidades destinadas a trabalhadores – seja na fábrica ou em ambientes externos, como bares, moradias e festas – o alçou ao chão dos dramas pessoais, das reivindicações, dos dilemas, e das demais intempéries que orbitavam o cotidiano dos operários ingleses do século XIX.

No entanto, será que tal aproximação pode significar, por sua vez, que Engels produziu uma “pesquisa etnográfica”? Quais as implicações desse enquadramento e por que tal associação provoca certo incômodo?

Por fim, o destino final de nosso breve itinerário será composto por alguns apontamentos sobre as consequências de enquadramento etnográfico da obra *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, de Friedrich Engels.

Vimos anteriormente que a obra de Engels em questão é distinta frente às investigações precedentes e documentos oficiais que dispuseram, cada qual a seu modo, compreender especificidades das dinâmicas capitalistas no alvorecer da grande indústria. Isso, pois Engels qualificou sua pesquisa não só com uma admirável e diversa fonte de materiais quantitativos, cartográficos, oficiais; ele também usufruiu da aptidão sensível da observação e relação junto a seus interlocutores, o que o propiciou experimentar as sensações e as dinâmicas que envolviam o operariado fabril naquele contexto. Certas semelhanças entre a pesquisa de campo realizada por Engels e as especificidades da etnografia tornaram-se um convite para que alguns intérpretes advogassem em defesa da posição de que a obra *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* pode ser considerada uma pesquisa etnográfica (cf. PATTERSON, 2014; MAGUBANI, 1985; KATZNELSON, 1992).

Houve uma “inflexão epistemológica”² na Antropologia durante as décadas de 60 e 70 do século XX na qual o “o que pesquisar” cedeu lugar ao “como pesquisar”. Esta sequer é uma posição oriunda de pensadores marxistas na Antropologia, mas sim, de um dos mais importantes nomes da antropologia hegemônica: Clifford Geertz (cf. 2001), responsável por propor uma “antropologia interpretativa/hermenêutica”, que por sua vez inspirou diretamente as tradições pós-modernas neste campo de conhecimento. Marcada por investigações sobre formas sociais “primitivas” – adjetivo que corretamente foi extirpado de seu glossário – a antropologia passou a se constituir como uma disciplina cuja razão de ser encontra lugar no seu modo de investigação: a etnografia e sua indissolúvel “observação participante”.

Essa inflexão epistemológica da antropologia se expressa no fato de que um campo de saber que tinha sua especificidade assegurada a partir do âmbito e dos caminhos a serem investigados, passou a guiar-se predominantemente por um elemento constitutivo do modo pelo qual a pesquisa deve ser realizada. Essa mudança abriu o leque antropológico – sobretudo no tocante às possibilidades de investigação de nossa própria sociabilidade ocidental – e passou a se distinguir de outros campos das ciências humanas e sociais não pelo objeto desse campo de conhecimento, mas sim pela suposta especificidade do trabalho desempenhado pelo antropólogo.

É verdade que não é unânime a posição segundo a qual a antropologia se reduz à etnografia³, mas também é notório como as novas possibilidades

² Não intentamos, neste artigo, defender ou criticar esse desvio significativo no escopo da antropologia. Para uma exposição mais atenta sobre o que aqui é chamado de “Inflexão Epistemológica”, conferir Álvares (2018).

³ Tim Ingold sugere que o objetivo da etnografia é “descrever as vidas de outras pessoas para além de nós mesmos, com uma precisão e sensibilidade afiada por uma observação detalhada e por uma prolongada experiência em primeira mão”. Delimitando sua posição, Ingold

etnográficas encontraram respaldo nos caminhos trilhados pela história do pensamento antropológico nas últimas décadas. Mauro W. B. Almeida (2003, p. 9) tem razão quando diz que “a antropologia está em baixa, mas a etnografia está em alta”; que “antropologia da pobreza” soa pretensioso e *démodé*, mas que “etnografia da pobreza” parece soar bem aos ouvidos. Este antropólogo nota com precisão que a disciplina antropológica abdicou da ambição teórica – tão cara entre seus fundadores modernos – em favor da ideia de fazer descrições sem teoria. Essa face etnográfica se assemelha à comparação feita por Marisa Peirano (2014, p. 383) ao sugerir que a etnografia desvinculada da ambição teórica se assemelha a “uma descrição jornalística, ou a uma curiosidade a mais no mundo de hoje”, o que parece pouco frente a uma pretensão que almeja refinamento teórico.

Os dados da Antropologia derivam, em última instância, da observação daquilo que é investigado. O ato de observar e descrever as características presentes em determinada sociedade tribal, por exemplo, é o tipo de trabalho que metamorfoseia o pesquisador em etnógrafo (ÁLVARES, 2019, p. 94). No entanto, a tarefa de observar, descrever e interpretar não é fruto do surgimento da antropologia enquanto campo de conhecimento autônomo. É possível observar, desde a história antiga, a descrição feita por determinado povo acerca de outras culturas. Se fosse esse o critério, os escritos de Heródoto a respeito dos persas poderiam ser caracterizados como escritos “etnográficos” – embora tal ilação adquira contornos visivelmente irrazoáveis.

Somente no entardecer do século XV há uma tentativa de sistematização do modo de compreender outros povos e expressões culturais. No entanto, essa prática ainda era desempenhada por exploradores, aventureiros e missionários, e essa forma de trabalho ainda não exprimia a profundidade e complexidade das etnografias contemporâneas (CONKLIN, 1988, p. 154) – Tampouco era utilizado esse termo para se referir a esse tipo de investigação: a origem do termo “etnografia”, do ponto de vista das ciências humanas e sociais, se origina no ano de 1826 através do geógrafo italiano Adriano Balbi por meio de seu *Atlas etnográfico global*. Todavia o termo “etnografia” ainda não tinha nenhum vínculo com o modo pelo qual tal prática foi absorvida pelo conhecimento antropológico: a utilização feita por Balbi se referia à classificação de grupos humanos através de suas características linguísticas.

Como vimos, foi a clássica monografia *Argonautas do Pacífico Ocidental* que propiciou a Malinowski o reconhecimento, pela literatura antropológica, como o autor responsável por refinar a chamada “pesquisa etnográfica” nos moldes como tal empreendimento é atualmente reconhecido por este campo de saber. No entanto, Malinowski reconhecia as limitações impostas a esse tipo de estudo: “na etnografia, o autor é, ao mesmo tempo, o seu próprio cronista e historiador; suas fontes de informação são,

argumenta que “aquilo contra o que eu me oponho não é à etnografia enquanto tal, mas ao seu retrato como fim último da antropologia. Creio que a antropologia, ao sucumbir à etnografia, desviou-se do seu propósito apropriado”, o que “impediu os esforços antropológicos de contribuir para o debate de grandes questões de nosso tempo e comprometeu o papel da academia”. Em função disso, Ingold constata que a etnografia “não é um método”, o que não inviabiliza o fato de que ela possui seus próprios métodos, seus procedimentos e seus modos de trabalhar (INGOLD, 2017, pp. 224-5).

indubitavelmente, bastante acessíveis, mas também extremamente enganosas e complexas” (1978, pp. 18-9). Além disso, também nota que há uma propensão de que as impressões digitais do etnógrafo marquem sua pesquisa, pois é “frequentemente imensa a distância entre a apresentação final dos resultados da pesquisa e o material bruto das informações coletadas pelo pesquisador através de suas próprias observações, das asserções dos nativos, do caleidoscópio da vida tribal” (1978, p. 19).

Convém ressaltar que a aproximação da pesquisa etnográfica com o conhecimento antropológico teve motivações adversas às quais ela normalmente é empreendida nas Universidades e empresas contemporâneas. Há uma motivação colonial impregnada na origem da produção etnográfica sob os matizes do conhecimento antropológico. “A colonização não é um fenômeno do século XIX. Entretanto, essa foi a primeira vez em que se teve a oportunidade de estudar sistematicamente os povos que foram colonizados” (ÁLVARES, 2018, p. 109). A investigação de Malinowski moldou, por algum tempo, as formas de fazer pesquisa etnográfica. No entanto, as origens inglesa e francesa da etnografia estiveram assumidamente vinculadas às intenções coloniais. Os primeiros etnógrafos, desvencilhados do conhecimento geográfico e sob a forma como hoje os conhecemos, eram também funcionários a serviço do poder colonial (cf. LECLERC, 1973). Nas palavras de Hunter (*apud* LECLERC, 1973, p. 32), um desses representantes, “estudamos as populações das terras baixas como jamais algum conquistador estudou ou entendeu uma raça conquistada”; “conhecemos a sua história, os seus hábitos, as necessidades, fraquezas até mesmo os seus preconceitos” e, assim, “este conhecimento último fornece-nos a base dessas indicações políticas que, sob a designação de previdência administrativa, de reforma em tempo útil, dão satisfação à opinião pública”.

O conhecimento antropológico e o marxismo são filhos de um mesmo tempo histórico, contudo, nascem por interesses divergentes: a Antropologia surge como uma necessidade da ordem burguesa colonial; já o marxismo, como reação a essa ordem (ÁLVARES, 2019, p. 218). Sopesar essa relação é um exercício importante se quisermos pensar as implicações que a investigação de Engels sobre a *Situação da classe trabalhadora na Inglaterra* pode suscitar aliada aos marcos desta ciência parcelar, cuja fragmentação e especialização foi também uma exigência dos desejos da expansão do capitalismo. Também as motivações que constituíram as ciências parcelares foram confrontadas pelo próprio Engels que, décadas após a publicação de sua obra em questão, afirmou que “desde o momento em que cada ciência tem que prestar contas da posição que ocupa no quadro universal das coisas e do conhecimento dessas coisas, já não há margem para uma ciência especialmente consagrada ao estudo das concatenações universais” (ENGELS, 2011, p. 24).

É possível extrair do texto de Engels alguns elementos condizentes com o modo pelo qual entendemos as adjetivações da chamada “etnografia”. No entanto, podemos ser impelidos a cair nas armadilhas do capitalismo. Nesse sentido, e para concluir, vale elencar alguns motivos demonstrativos de que as implicações de tal posição sobressaem a eventuais vantagens: 1) as intenções originárias da etnografia moderna são antagônicas às pretensões de Engels. Ao

passo que a etnografia se origina como um utensílio frente ao domínio capitalista sobre outros povos, a obra *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* representa um grito do operariado em sua luta contra a burguesia; 2) o advento da etnografia sob a órbita do conhecimento antropológico é também uma reprodução, no interior das ciências, dos desejos e anseios da ordem capitalista; ao passo que tal fragmentação de conhecimento foi também denunciada e confrontada por Engels; 3) as investigações da tradição marxista devem prezar pela apreensão da totalidade dos fenômenos sociais, ao passo que o movimento que a etnografia tem percorrido, desde suas origens, tem sido pelo vetor oposto. Reduzir a complexa e importante obra de Engels nos marcos de um subcampo de conhecimento é, antes de qualquer outra coisa, uma traição a seus próprios anseios.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Mauro W. B. Relativismo antropológico e objetividade etnográfica. *Campos*, Curitiba, n. 3, pp. 9-29, 2003.
- ÁLVARES, Lucas Parreira. Para uma crítica da razão antropológica [parte I]. *Práxis Comunal*, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, 2018.
- _____. Para uma crítica da razão antropológica [parte II]. *Práxis Comunal*, Belo Horizonte, v. 2, n. 1, 2019.
- CONKLIN, Harold C. “Etnografia”. In: LLOBERA, José R. (Org.) *La antropología como ciencia*. 2. ed. Barcelona: Editorial Anagrama, 1988, pp. 153-66.
- COTRIM, Felipe; SOUZA, L. E. S. de. O jovem Engels e o esboço da crítica da economia política, de 1844. *Anais da VII Conferência Internacional de História Econômica e IX Encontro de Pós Graduação em História Econômica*. São Paulo: 2018, pp. 1-26.
- ENGELS, Friedrich. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. Trad. B. A. Schumann. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.
- _____. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. Disponível em: <<https://pcb.org.br/portal/docs/dosocialismoutopico.pdf>>. Acesso em: 2011.
- GASKELL, Peter. *The manufacturing population of England*. Londres: 1833.
- GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- INGOLD, Tim. Antropologia versus etnografia. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 26, v. 1, pp. 223-9, 2017.
- KARTZNELSON, Ira. *Marxism and the city*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- LECLERC, Gérard. *Crítica da antropologia: ensaio acerca da história do africanismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1973.
- MAGUBANI, Bernard. Engels: *The condition of the working class in England in 1844 and the housing question (1872) revisited; Their relevance for urban anthropology*. *Dialectical Anthropology*, n. 10, pp. 42-68, 1985.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Florestan

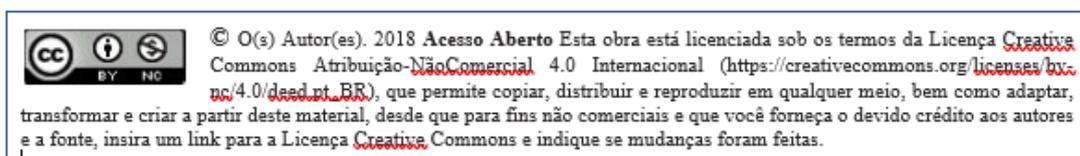
- Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- PARKINSON, R. *On the present condition of the labouring poor in Manchester*. 3. ed. Londres-Manchester, 1841.
- PATTERSON, Thomas C. *Karl Marx, antropólogo. E-book*. Madrid: Ediciones Belaterra, 2014.
- PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 377-91, Dec. 2014.
- RIBEIRO, Wallace Cabral. As grandes cidades e suas contradições: a sociologia urbana de Friedrich Engels. *Revista Outubro*, n. 32, 1. sem. 2019
- SHAH, Alpha. Ethnography? Participant observation, a potentially revolutionary praxis. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, n. 7 (1): 45-59.
- STEDMAN-JONES, Gareth. “Retrato de Engels”. In: HOBBSWAM, E. (Org.). *História do marxismo*, v. 1, pp. 377-422, 1979.

Como citar:

ÁLVARES, Lucas Parreira. Engels, etnógrafo do capitalismo? *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 26, n. 2, pp. 194-206, jul./dez. 2020.

Data do envio: 31 ago. 2020

Data do aceite: 20 out. 2020



A superação dos pilares do marxismo de Friedrich Engels na obra de György Lukács: rumo ao resgate do pensamento de Karl Marx

Vladmir Luís da Silva¹

Resumo: A obra de Friedrich Engels constitui momento ineludível na formação e apresentação do que veio a ser conhecido como marxismo. Nesse sentido, é uma das peças teóricas fundamentais na determinação do modo como a obra de Karl Marx foi recebida. Nosso intuito neste trabalho é mostrar a crítica desse marxismo particular na obra de György Lukács. Entendemos aqui que os esforços do filósofo húngaro constituem uma importante via de acesso ao verdadeiro sentido da obra marxiana.

Palavras-chave: Friedrich Engels; marxismo; dialética; método; ontologia.

The overcoming of the pillars of Friedrich Engels' Marxism in György Lukács' work: towards the rescue of Karl Marx's thought

Abstract: Friedrich Engels' work constitutes an unavoidable moment in the formation and presentation of what came to be known as Marxism. In this sense, it is one of the fundamental theoretical pieces in the determination of the way in which Karl Marx's work was received. Our aim in this work is to show a criticism of this particular Marxism in György Lukács' work. We assume here that the efforts of the Hungarian philosopher constitute an important access way to the true meaning of Marxian work.

Keywords: Friedrich Engels; Marxism; dialectics; method; ontology.

1

A trajetória intelectual de Lukács até chegar ao pensamento de Marx enquanto obra de natureza ontológica é marcada por um diálogo intenso com Engels. Trata-se, a nosso ver, de um ângulo privilegiado para a apreensão do caminho lukacsiano até a compreensão da obra marxiana enquanto pensamento de caráter ontológico. Não pensamos aqui em analisar em detalhe a virada ontológica do pensamento de Lukács ou mesmo seus

¹ Doutor pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Autor de *A "imagem do Brasil" na obra de Carlos Nelson Coutinho: a hipótese da "via prussiana" e da "revolução passiva"* (Novas Edições Acadêmicas, 2015). *E-mail:* vladmirluis@yahoo.com.br.

motivos, mas captar uma faceta que nos parece decisiva nesse processo. Ainda que nem sempre explícita, tal interlocução nos permite visualizar o complexo processo de superação que levou o pensador húngaro a alcançar uma interpretação do pensamento marxiano que julgamos bastante acertada². Trata-se de empreendimento que revela o verdadeiro significado da obra de Marx a partir do exercício da leitura imanente, permitindo assim a superação das velhas e já cristalizadas interpretações de caráter gnósio-epistemológico, isto é, as versões nas quais o pensamento marxiano é tomado primordialmente sob o prisma da teoria do conhecimento ou do método.

Não temos aqui a pretensão de realizar um escrutínio de toda a obra lukacsiana, mas apenas analisar alguns dos momentos nos quais o filósofo húngaro se posiciona em relação aos principais lineamentos engelsianos que dão forma ao marxismo. A escolha pelas ocasiões em que o interlocutor é Engels se dá pela sua importância na definição dos rumos interpretativos e mesmo constitutivos do pensamento de Marx. Trata-se, não custa lembrar, do primeiro e principal marxista, fundador de uma tradição predominante no interior das correntes teóricas e políticas vinculadas ao marxismo.

No desenvolvimento deste trabalho, tocaremos em diversos pontos controversos da história do marxismo, em especial as intrincadas relações entre as obras de Marx e Hegel. Trata-se de um complexo problemático bastante amplo e já discutido por vários autores, em diversos contextos. Nossa pretensão aqui é abordá-lo apenas na medida em que Lukács realiza uma contribuição importante. Também nos absteremos de esmiuçar o debate em torno do papel de Engels na construção do marxismo. Esboçamos um quadro dessa discussão em outra oportunidade (cf. SILVA, 2019, pp. 16-26). Por questões de espaço e inteligibilidade, focaremos no objeto específico constituído pelo diálogo de Lukács com Engels na busca da apreensão do sentido do pensamento de Marx.

² Ao sinalizarmos que a trajetória de Lukács é marcada por mudanças de rumo e escolhermos um de seus momentos para análise, não negamos que exista, em alguma medida, uma unidade estrutural no conjunto de sua obra. Com boa dose de razão, tanto Nicolas Tertulian (1999; 2002) quanto Guido Oldrini (no texto de apresentação ao volume II da edição brasileira da ontologia) insistiram nesta direção. Além de fazer o mesmo, István Mészáros ofereceu um esboço do quadro histórico e político que impulsionou as mudanças que constituem o objeto de nosso trabalho (cf. MÉSZÁROS, 2013). Também não sugerimos aqui que a obra de Lukács possa ser reduzida à conquista de uma posição marxista de natureza ontológica, mas apenas que a evolução que leva a essa última é importante para o resgate da obra marxiana. Nosso recorte tem em vista que o pensamento de Marx foi pervertido em diversos debates e lutas políticas e que o trabalho de Lukács é um ponto alto nas tentativas de explicitar seu sentido originário.

2

A primeira peça da galeria lukacsiana que tomamos para análise é um trabalho protomarxista, a saber, *História e consciência de classe* (1923), conjunto de ensaios nos quais o filósofo húngaro se debatia em busca de instrumental teórico propriamente marxista, mas ainda se via preso nas tramas da filosofia hegeliana³. Desde as páginas do prólogo, somos informados acerca do impulso que anima a empreitada do autor, a saber, captar o verdadeiro e único método para a compreensão e transformação da realidade. Mesmo quando analisa aspectos do pensamento de Rosa Luxemburgo e de Lênin, Lukács é insistente na afirmação de que o momento mais importante é a apreensão do momento metodológico: “trata-se /.../ – e essa é a convicção fundamental destas páginas –, de *compreender corretamente* a essência do método de Marx e de aplicá-lo corretamente, sem nunca ‘corrigi-lo’ em qualquer sentido que seja” (LUKÁCS, 2003, p. 53).

É também no prólogo que Lukács nos diz que suas rugas com Engels só ocorrem em nome de uma defesa do marxismo ortodoxo, isto é, quer a “explicação da doutrina de Marx *no sentido de Marx*.” A fixação do autor em relação ao âmbito propriamente epistemológico “é determinada, antes de mais nada, pela convicção de que a doutrina e o método de Marx trazem, *enfim*, o método correto para o conhecimento da sociedade e da história”. O núcleo da metodologia almejada é a dialética. No tocante aos serviços prestados pela *Lógica* de Hegel ao tratamento marxiano da economia política, o filósofo húngaro os interpreta não no sentido das relações filológicas entre os dois mestres alemães. Para Lukács, “não se trata das ideias de Marx sobre a importância da dialética hegeliana para o seu próprio método, mas do que esse método significa de fato para o marxismo”. Em seu entender, a referência marxiana a um “flerte” com “o modo de expressão” hegeliano em *O capital* “induziu frequentemente a considerar a dialética em Marx como um acréscimo estilístico superficial que, no interesse do caráter científico, deveria ser eliminado do método do materialismo histórico do modo mais enérgico possível” (LUKÁCS, 2003, pp. 54-6). Assim, o autor húngaro entende como tarefa fundamental resgatar o que “há de *metodologicamente fecundo*” no pensamento de Hegel, distinguindo-o cautelosamente do resto de seu sistema. Observe-se, de passagem, que essa distinção entre método revolucionário e sistema conservador em Hegel já era uma proposta feita por Engels.

A ideia nuclear do pensamento lukacsiano no período de *História e consciência de classe* é a da identidade de sujeito e objeto na figura do proletariado revolucionário. Tal seria a chave para a unificação de teoria e prática no processo da revolução. Sendo a dialética materialista revolucionária, trata-se “de investigar, tanto na teoria como na maneira como

³ Tendo em mente o vivo interesse de muitos autores importantes e leitores em geral por *História e consciência de classe*, é necessário dizer que, ao qualificá-la como obra “protomarxista”, não pretendemos negar os seus méritos, mas apenas sinalizar seu lugar na evolução do pensamento de Lukács. Fazemos isso a partir das próprias críticas feitas pelo filósofo ao livro de 1923, muitas delas reproduzidas no decorrer deste artigo.

ela penetra nas massas,” os “momentos” e “determinações que fazem da teoria, do método dialético, o veículo da revolução”. Apenas uma dada forma de relação entre a consciência e a realidade possibilitaria a união entre a teoria e a práxis. A esse respeito, Lukács escreve:

a conscientização precisa se transformar no *passo decisivo* a ser dado pelo processo histórico em direção ao seu próprio objetivo /.../. Somente quando a função histórica da teoria consistir no fato de tornar esse passo possível na prática; quando for dada uma situação histórica, na qual o conhecimento exato da sociedade tornar-se, para uma classe, a condição imediata da sua autoafirmação na luta; quando, para essa classe, seu autoconhecimento significar, ao mesmo tempo, o conhecimento correto de toda a sociedade; quando, por consequência, para tal conhecimento, essa classe for, ao mesmo tempo, sujeito e objeto do conhecimento e, portanto, a teoria interferir, de modo *imediate e adequado* no processo de revolução social, somente então a unidade da teoria e da prática, enquanto condição prévia da função revolucionária da teoria, será possível (LUKÁCS, 2003, pp. 65-6).

Ao contrário das demais classes sociais, o proletariado é capaz de alcançar o ponto de vista que lhe permite a compreensão da sociedade capitalista enquanto totalidade, superando o nível do imediato. Isto é, a dialética materialista, enquanto consciência de classe do proletariado, lhe permite compreender a si mesmo e, portanto, a totalidade da sociedade, limpando o terreno para a revolução. Desse modo, a teoria marxista se vincula de modo necessário ao processo de revolução, como sua condição prévia. O esclarecimento desta função da teoria ajuda a entender o método dialético. E aqui Lukács já lança uma leve censura contra Engels. Esse último negligenciou justamente a questão das interações entre sujeito e objeto. De fato, Engels descreve o método dialético enquanto oposto à metafísica, isto é, como procedimento no qual a rigidez dos conceitos é dissolvida e a passagem de uma determinação a outra é fluida. Aqui, conseqüentemente, a ação recíproca ocupa o lugar da causalidade rígida e unilateral da metafísica. Não obstante, Lukács vê problemas na descrição engelsiana:

Mas o aspecto mais geral dessa ação recíproca, *a relação dialética do sujeito e do objeto no processo da história*, não chega a ser mencionado, e muito menos colocado no centro (como deveria sê-lo) das considerações metodológicas. Ora, privado dessa determinação, o método dialético (malgrado a manutenção, puramente aparente, é verdade, dos conceitos “fluidos”) deixa de ser um método revolucionário. (LUKÁCS, 2003, p. 67)

Desse modo, ao ignorar a dialética de sujeito e objeto, Engels não capta a principal diferença entre os estudos guiados pela metafísica e pelo método dialético, a saber, que no primeiro há a prevalência de uma perspectiva contemplativa e no segundo o problema central é a transformação da realidade.

No entender de Lukács, outra falta cometida por Engels foi a de ter estendido indevidamente o método dialético ao conhecimento do âmbito da natureza. Contra essa postura, que é também a de Hegel, o filósofo húngaro considera importante a restrição de tal procedimento à realidade histórico-

social. Em sua visão, explicitada de modo bastante breve, “as determinações decisivas da dialética (interação entre sujeito e objeto, unidade de teoria e prática, modificação histórica do substrato das categorias como fundamento de sua modificação no pensamento etc.) não estão presentes no conhecimento da natureza” (LUKÁCS, 2003, p. 69). Como bem o observa Tertulian no posfácio ao texto *Reboquismo e dialética*, de Lukács, à época de *História e consciência de classe* esse autor esposava um “sociocentrismo” acentuado, que absolutizava a *mediação social* da consciência e, sobretudo, sua vocação transformadora”. Conseqüentemente, a recusa de uma dialética na natureza ou a afirmação de que essa esfera constitui uma “categoria social” não emerge tanto como “desconfiança em relação à autonomia ontológica da natureza”, mas sim enquanto “significativa resistência à ideia de uma relação direta, não afetada pela mediação social, do sujeito cognitivo para com a natureza” (TERTULIAN, 2015, p. 135).

A insistência de Lukács na importância da mediação social da consciência nos diversos processos o leva a formular uma crítica mais densa contra a teorização empreendida por Engels. Esse é criticado por suas considerações em torno da noção kantiana de “coisa em si”. De acordo com Engels, a práxis é capaz de converter qualquer coisa “em si” em coisa “para nós”, no sentido de que a atitude própria da indústria e da experimentação promove a reprodução humana de processos da natureza a partir das condições próprias dessa e também a sua submissão aos intuítos humanos. Por esse meio, poderíamos provar a correção de nossa concepção acerca de um fenômeno natural qualquer. Como exemplo, é arrolado aqui o caso da produção industrial da alizarina. De saída, Lukács afirma que é inapropriado contrapor, no sentido da filosofia hegeliana, as noções de em si e para nós, pois o velho filósofo alemão tomava ambas como equivalentes, residindo seu contraponto preferencialmente na ideia de um objeto “para si”:

Se alguma coisa é dada simplesmente “em si” isso significa para Hegel que é dada somente “para nós”. O contrário do “para nós ou em si” é, antes, o “para si”, essa espécie de posição em que o ser-pensado do objeto significa, ao mesmo tempo, a consciência que o objeto tem de si mesmo. (LUKÁCS, 2003, p. 278)

Na mesma direção, também é refutado o posicionamento engelsiano referente ao suposto limite cognitivo estabelecido por Kant. Na versão de Engels, Kant toma a coisa em si como barreira intransponível do conhecimento. De acordo com Lukács, o filósofo de Königsberg, “que partia metodicamente da ciência da natureza mais avançada da época, a astronomia de Newton, e moldara sua teoria do conhecimento justamente à medida desta e de suas possibilidades de progresso, admite, portanto, necessariamente a *possibilidade ilimitada de alargamento* desse método” (LUKÁCS, 2003, p. 278). A crítica kantiana tinha em vista, na verdade, uma especificação: nosso conhecimento refere-se aos fenômenos e não às coisas em si mesmas. Trata-se, assim, de “barreiras estruturais” do conhecimento que podemos adquirir.

A principal reprimenda de Lukács se dá, no entanto, pelo fato de Engels “designar como práxis – no sentido da filosofia dialética – a atitude própria da indústria e do experimento”. Para Lukács, “o experimento é justamente o comportamento contemplativo em sua forma mais pura”.

Denuncia-se aqui a natureza da atividade da observação científica, isto é, a redução do substrato material analisado a um “produto’ puramente racional”. Essa observação afasta os aspectos perturbadores e irracionais em prol da visualização o mais pura possível das leis visadas. Quanto à indústria, Lukács aponta a falta de consciência de seus agentes como fator decisivo. Como já observamos anteriormente, no esquema lukacsiano apenas o proletariado é capaz de superar a imediaticidade da sociedade reificada e alcançar a totalidade. Essa ausência de consciência dos setores dirigentes permite a prevalência de uma lei natural na sociedade capitalista. Assim, o filósofo húngaro conclui ser visível “no espírito do marxismo /.../, que a ‘indústria’, isto é, o capitalista como portador do progresso econômico, técnico etc., não age, mas sofre a ação, e que sua ‘atividade’ se esgota na observação e no cálculo exato do efeito objetivo das leis sociais naturais” (LUKÁCS, 2003, pp. 279-80). Essa desvalorização das formas mais básicas de ação sobre a natureza enquanto atividades meramente contemplativas por parte de Lukács deriva de sua compreensão de práxis, a saber, a ação emancipadora do proletariado revolucionário. Nos termos de Tertulian,

tentado mais fortemente a identificar a práxis com a práxis social revolucionária, ele tratava com certo distanciamento as formas mais elementares e mais modestas da práxis, chegando até a negar à experimentação e à indústria, exemplos utilizados por Engels, o caráter de práxis (TERTULIAN, 2015, p. 132).

Poucos anos depois da publicação de *História e consciência de classe*, Lukács resolveu responder a alguns de seus críticos, nomeadamente Abram Deborin e László Rudas. Composto provavelmente entre 1925 e 1926, o texto *Reboquismo e dialética* só veio à luz em meados da década de 1990. Nele, Lukács realiza a defesa dos principais momentos do livro de 1923 e retorna a alguns pontos de sua crítica a Engels. O filósofo húngaro parece ter voltado atrás ao menos em uma de suas reservas quanto aos posicionamentos engelsianos, a saber, a recusa da tese da dialética da natureza. De fato, Lukács parece ter relativizado essa negação. O autor nega que a dialética seja produto do desenvolvimento histórico-econômico da humanidade ou algo de caráter meramente subjetivo. Contundente, afirma:

Obviamente, a sociedade surgiu *a partir da natureza*. Obviamente, a natureza e suas leis já existiam *antes* da sociedade (portanto, antes dos seres humanos). Obviamente, *seria* impossível que a dialética se tornasse efetiva como *princípio objetivo de desenvolvimento* da sociedade se não estivesse ativa, se *não existisse objetivamente* já como princípio de desenvolvimento da natureza anterior à sociedade. (LUKÁCS, 2015, p. 91)

Apesar da relativização em causa, Lukács mantém-se firme na convicção, a nosso ver correta, de que a preexistência de uma dialética na natureza não impede que o desenvolvimento histórico faça surgir novas formas objetivas de movimento, novos fatores dialéticos. Ao mesmo tempo, enfatiza que o conhecimento do desenvolvimento da dialética natural só é possível com a mediação das “novas formas socialmente dialéticas”.

É, não obstante, no âmbito da manutenção de posições que Lukács gasta a maior parte de sua energia. É no interior desse esforço que temos a

reafirmação de certas críticas a Engels, inclusive com uma argumentação mais detalhada em relação ao livro de 1923. Novamente, a preocupação de Lukács é com o contexto no qual se torna possível a emergência de um conhecimento dialético:

do fato de que o próprio processo objetivamente real é dialético, de que a gênese e a vinculação reais dos conhecimentos que corretamente o refletem são igualmente dialéticas, nem de longe decorre que todo conhecimento sempre tenha de surgir *na forma de conhecimento do método dialético*. /.../ Depende da estrutura econômica da sociedade e da situação de classe nela assumida pelo cognoscente se e em que medida um contexto objetivamente dialético assumirá a forma dialética, se em que medida os homens *poderão* tomar consciência do caráter dialético do contexto em questão (LUKÁCS, 2015, pp. 97-8).

A preocupação de Lukács diante de seus adversários é com as interações de sujeito e objeto, a unidade de teoria e prática, isto é, quer enfatizar a gênese não só científica do método dialético, mas também seu contexto histórico-social. Esse é o espírito que anima a retomada da polêmica contraposição entre as noções de “em si” e “para nós”, de um lado, e “para si”, de outro. Para Lukács, os conhecimentos sobre a natureza se dão na forma do correlato “em si – para nós”, ao passo que aqueles referentes à história baseiam-se no fato de que a própria matéria impele à forma do “ser para si”. Consequentemente, as formas de ação que tem por objeto direto a natureza (experimento e indústria) são consideradas inferiores à práxis atinente à transformação social. Daí o autor explicar que nunca negou que o experimento e a indústria convertem a coisa em si em coisa para nós, mas apenas que tal transformação não refutava as extravagâncias kantianas.

Para Lukács, a refutação oferecida por Engels só seria eficaz caso o agnosticismo de Kant se referisse à “incognoscibilidade pura e simples do mundo exterior” ou ao “caráter de aparência subjetivo do conhecimento”. No entanto, na filosofia kantiana afirma-se categoricamente a cognoscibilidade do campo dos fenômenos objetivos, cujo estatuto jamais pode ser reduzido ao da simples aparência. Lukács também afirma que é possível ser um agnóstico no âmbito filosófico sem levar o agnosticismo em conta no comportamento prático, no caso, produzir a alizarina. Assim, é necessário refutar Kant no campo da filosofia. E Engels de fato enveredou por este caminho ao recorrer à crítica Hegeliana à noção de coisa em si: “se conhecerdes todas as propriedades de uma coisa, conhecereis a própria coisa; nesse caso, nada resta além do fato de que a referida coisa existe fora de nós” (HEGEL *apud* LUKÁCS, 2015, p. 112). O pressuposto da posição de Hegel era a fluidificação dialética das interações entre sujeito e objeto, em oposição à sua apreensão metafísica em Kant. Para Lukács, “Hegel rejeita acima de tudo a representação de que as propriedades da coisa seriam algo meramente subjetivo”. Além de evidenciar o caráter contraditório do entendimento de Kant por meio da afirmação do devir como momento preponderante, Hegel também comprova “que esse entendimento constitui uma estrutura do conhecimento que necessariamente surgiria em determinado estágio da apreensão humana do mundo” (LUKÁCS, 2015, p. 113). Isto é, a crítica hegeliana possui caráter não apenas dialético, mas também genético.

Não obstante, Lukács aponta uma limitação grave no empreendimento hegeliano, a saber, seu caráter meramente lógico. Isto é, não há em Hegel “uma gênese *concreta* dessa filosofia, não existe uma gênese *histórica*”. No entender de Lukács, apenas o materialismo histórico seria capaz de oferecer a concretização histórica das conquistas hegelianas e de “provar que a concepção de realidade de Kant não é só uma postura possível diante da realidade, mas a consequência concreta de uma situação de classe concreta”. Desse modo, a refutação filosófica assume a forma da tomada de consciência de si por parte do proletariado, ou seja, a aclaração da dialética do “fenômeno” de que fala Kant “constitui um produto da transformação do ser social, à qual tanto o experimento quanto a indústria devem sua existência, que se torna consciente na consciência de classe do proletariado – igualmente um produto desse desenvolvimento – na forma do para si”. Assim, o experimento só pode valer como exemplo de refutação da coisa em si para aqueles que, como Engels, já estão cientes dessa refutação no materialismo histórico. Se não for adepto desse último, nem mesmo o experimentador é capaz de chegar ao conhecimento correto, pois “o experimento em que a coisa em si se converte em coisa para nós só é dialético em si; para revelar seu *caráter dialético para nós*, é preciso que um elemento novo seja acrescido: justamente o materialismo histórico” (LUKÁCS, 2015, pp. 113-4). Para o filósofo húngaro, a limitação do experimento ao âmbito do imediato é ainda mais flagrante quando tal categoria é aplicada ao estudo da sociedade e da história. Nessas áreas, o experimento perde o rigor típico de seu emprego nas ciências naturais e tem aguçado o seu caráter contemplativo.

Na defesa de suas posições, Lukács lembra que para Marx a refutação filosófica das extravagâncias filosóficas ocorre apenas por meio da “práxis transformadora”. A questão que passa a norteá-lo, então, é a de saber se o experimento pode constituir uma práxis desse tipo. Sua resposta dá conta de que o filósofo alemão não veria a atividade observadora de um trabalhador como “atividade crítico-prática” exatamente pelo fato de a solução dos mistérios filosóficos só ocorrer “na prática humana e *na compreensão* dessa prática” (MARX *apud* LUKÁCS, 2015, p. 118). O destaque para a compreensão é de Lukács, que a vê somente “no conhecimento da totalidade do processo histórico-social, ou seja, no materialismo histórico”. Assim, o acento da argumentação lukacsiana está mesmo no tornar-se consciente do trabalhador, na apreensão do contexto global de sua atuação. As atividades do experimentador e do trabalhador industrial se dão em processos dialéticos objetivos. Contudo, são processos dialéticos apenas em si, carentes da categoria “superior” do “para si”, o materialismo histórico enquanto consciência de classe do proletariado. Quanto aos que comandam a indústria capitalista, isto é, proprietários de capital, engenheiros, capitães etc., Lukács observa que estão presos ao momento imediato, ao agnosticismo, haja vista sua impossibilidade de ascender à compreensão da totalidade com o desenvolvimento do capitalismo. São objetos desse processo, não seus sujeitos.

Ao final de seu escrito, Lukács dá a entender que sua crítica à exposição de Engels não ocorre por uma discordância de princípios. Diferentemente do que havia feito em sua juventude, o velho Engels elaborou

uma exposição que não continha todos os passos necessários para o domínio do método dialético. Como tinha claro para si o caminho percorrido, considerou-o óbvio demais para uma explicação detalhada. Nos termos do filósofo húngaro, “*para* Engels, essa omissão, em algumas passagens, das mediações que lhe foram possibilitadas por seu conhecimento dialético e que objetivamente fazem parte desse conhecimento, constitui um episódio” (LUKÁCS, 2015, p. 126). Trata-se, portanto, de um lapso, o qual só justificou a reprimenda lukacsiana em função de sua ampliação e sistematização posteriores.

Deve-se observar nos textos de *História e consciência de classe* e de sua defesa, além do espírito hegeliano que anima toda a crítica e que o próprio autor denunciaria em 1967, o fato de que, embora Lukács desfira pesados ataques a aspectos decisivos do empreendimento engelsiano de interpretar o pensamento de Marx, realiza-os na esfera gnósio-epistemológica. Isto é, embora Lukács se contraponha abertamente a Engels, o faz exatamente no campo em que esse último colocou o máximo de seus esforços em relação à interpretação do pensamento marxiano. Se restar alguma dúvida quanto a isso, basta lembrar as palavras com as quais Lukács descrevia a essência do marxismo:

O marxismo ortodoxo não significa /.../ um reconhecimento sem crítica dos resultados da investigação de Marx, não significa uma “fé” numa ou noutra tese, nem a exegese de um livro “sagrado”. Em matéria de marxismo, a ortodoxia se refere antes e exclusivamente ao *método*. Ela implica a convicção científica de que, com o marxismo dialético, foi encontrado o método de investigação correto, que esse método só pode ser desenvolvido, aperfeiçoado e aprofundado no sentido dos seus fundadores, mas que todas as tentativas para superá-lo ou “aperfeiçoá-lo” conduziram somente à banalização, a fazer dele um ecletismo – e tinham necessariamente de conduzir a isso. (LUKÁCS, 2003, p. 64)

Assim, temos em Lukács uma exaltação do método como a essência do marxismo ortodoxo, um momento totalmente descarnado em relação aos múltiplos elementos da realidade socioeconômica. Além disso, é necessário atinar para a origem do método dialético. Trata-se, como não poderia deixar de ser, de uma herança hegeliana, tal como fora estabelecido por Engels em sua recensão de 1859 ao livro *Contribuição à crítica da economia política*, de Marx. Lukács é explícito na afirmação da origem do método adotado por Marx:

A categoria da totalidade, o domínio universal e determinante do todo sobre as partes constituem a essência do método que Marx recebeu de Hegel e transformou de maneira original no fundamento de uma ciência inteiramente nova. /.../ Somente com Marx a dialética hegeliana tornou-se, segundo a expressão de Herzen, uma “álgebra da revolução”. (LUKÁCS, 2003, pp. 105-6)

De fato, Lukács toma o método dialético de Marx como herança de Hegel. Vê no “materialismo histórico” de Marx “a dialética posta sobre seus próprios pés” (LUKÁCS, 2015, p. 113).

Esse entendimento é desenvolvido em um texto de meados da década de 1950, *Introdução a uma estética marxista*. Dedicado ao problema geral da

categoria da particularidade na estética, Lukács destinou especial atenção às formulações filosóficas dessa questão em diversos filósofos, especialmente Kant, Schelling, Hegel e autores da tradição clássica do marxismo. Nos múltiplos esforços desses pensadores, Lukács vê afirmar-se, paulatinamente, uma reflexão cada vez mais consistente acerca da dialética das relações entre as categorias da universalidade, da particularidade e da singularidade. Independentemente dos muitos méritos do texto em questão, Lukács toma como suposto (não provado) que o pensamento próprio de Marx parte de uma lógica, elaborada a partir da assimilação da lógica hegeliana. Nesse sentido, afirma que:

No exílio londrino, quando escrevia a primeira versão do *Capital* e redigia a *Contribuição à crítica da economia política*, Marx se ocupou com renovada intensidade da lógica de Hegel; em 1858, nasce o projeto de elaborar concisamente, em um breve escrito, aquilo que havia de racional na obra de Hegel. (LUKÁCS, 1968, p. 74)

A lacuna observada leva Lukács a lamentar que, “infelizmente, não possuímos a lógica projetada por Marx; não podemos saber, portanto, com segurança, qual seria a sua atitude em face da estrutura da lógica de Hegel, que, como é sabido, se baseia sobre esta dialética de singular, particular e universal”. No mesmo sentido, lastima o fato de que tenha “sido impossível a Marx realizar o plano de extrair o núcleo racional da lógica de Hegel. Aquilo que presentemente estamos sublinhando, captando-o passo a passo em suas obras econômicas, estaria em nossa frente com inequívoca clareza” (LUKÁCS, 1968, pp. 95; 100). Assim, apesar de não possuir o material próprio à comprovação da existência de uma lógica hegeliana em Marx, Lukács julga ver indícios favoráveis nas análises econômicas desse último⁴.

Na argumentação de Lukács, as evidências da presença de uma lógica de inspiração hegeliana em Marx são constituídas, inicialmente, por alusões a estudos e planos de trabalho. Para o filósofo húngaro, é evidente pelos manuscritos de *Contribuição à crítica da economia política* que Marx se ocupava com a questão da dialética das categorias de singularidade, particularidade e universalidade enquanto problema que “diz respeito à estrutura lógica da totalidade da obra”. Nesse sentido, “na introdução, aflora o projeto de tratar a relação de produção, de distribuição, etc., segundo o modelo da lógica de Hegel. É verdade que esta ideia é rechaçada: ‘Ora, esta é certamente uma conexão, mas superficial’, diz Marx” (LUKÁCS, 1968, p. 95). Não satisfeito, Lukács aduz mais uma ideia não levada a efeito por Marx:

No curso de elaborações posteriores, surge todavia um esboço, que ordena as várias espécies e tendências de desenvolvimento do capital como representação de universalidade, particularidade e singularidade. É isto de dois modos: não somente a divisão fundamental parte de suas relações, como também esta tríade se repete no interior de cada rubrica. (LUKÁCS, 1968, pp. 95-6)

⁴ Não pretendemos aqui uma avaliação do conjunto dos posicionamentos de Lukács acerca do problema da relação entre lógica e pensamento marxiano. Uma discussão exaustiva dos méritos e limites do tratamento dessa questão nos escritos lukacsianos pré-ontologia encontra-se na obra de J. Chasin (cf. 2009, pp. 139-219).

O filósofo húngaro defende ainda que em vários momentos de *O capital* pipocam trechos eivados pela dialética das categorias de universalidade, particularidade e singularidade, tal como o seguinte:

Se considerarmos o *trabalho tomado em si mesmo*, podemos designar a divisão da produção social em seus grandes gêneros, agricultura, indústria, etc., como *divisão do trabalho em geral*; a divisão destas classes de produção em espécies e subespécies, como *divisão do trabalho em particular*; e, finalmente, a divisão do trabalho dentro de uma oficina como *divisão do trabalho em detalhe*. (MARX *apud* LUKÁCS, 1968, p. 96)

É, não obstante, na dedução da forma valor que Lukács vê a evidência decisiva da presença da referida dialética na crítica econômica de Marx. Os diversos passos dessa dedução corresponderiam aos momentos da singularidade, da particularidade e da universalidade. Nesse sentido, “em Marx, a primeira etapa é ‘a forma de valor simples, singular, ou seja, acidental’”. O filósofo húngaro destaca aqui que a singularidade é colocada ao lado da casualidade, movimento que confere concretude ao problema das relações recíprocas das categorias. Lukács é contundente na afirmação da natureza histórica da concretização aqui realizada. Em seus termos, “simplicidade, singularidade e – conjuntamente a elas – casualidade da forma do valor caracterizam sua gênese histórica, o tipo e a estrutura do estágio inicial. Por isso, toda palavra deve ser rigorosamente entendida em seu significado histórico”. Nessa passagem, o autor húngaro cita Hegel como uma espécie de arrimo da suposta concepção de Marx. Para o filósofo idealista, “o novo se apresenta na história primeiro sob uma forma abstratamente simples e só gradualmente se realiza sob uma forma explicitada no curso do desenvolvimento histórico”. Frise-se, Lukács toma aqui a descrição inicial da forma valor como expressão de um “grau não desenvolvido do intercâmbio econômico”, em que a casualidade “designa o caráter imediato, socialmente não desenvolvido, dos atos de troca nesta etapa” (LUKÁCS, 1968, pp. 96-7).

Focado em uma suposta dimensão histórica da exposição de Marx, o filósofo húngaro prossegue: “os caminhos do pensamento para o conhecimento são reflexos do processo de desenvolvimento objetivo (no caso concreto: da economia). Por isso, o próximo grau da dedução é o da forma total, ou explicitada, do valor” (LUKÁCS, 1968, p. 98). Tem-se aqui a afirmação do momento da particularidade, historicamente posterior ao da singularidade. Trata-se do passo analítico no qual Marx observa que “a *forma natural determinada* de cada uma destas mercadorias é uma *forma particular de equivalência* ao lado de muitas outras”. Tal apontamento vale também para o trabalho que produz as mercadorias: “os *múltiplos gêneros de trabalho determinado, concreto, útil*, contidos nos diferentes grupos de mercadorias contam tanto como outras formas particulares de realização ou de manifestação de *trabalho humano como tal*” (MARX *apud* LUKÁCS, 1968, p. 98).

Não obstante, há na etapa de desenvolvimento referente à particularidade uma “má-infinitude”, isto é, os diversos tipos de mercadoria e de trabalho figuram ao lado uns dos outros, sem que um deles seja

apresentado como equivalente geral. A superação dessa limitação se dá no momento da universalidade, com a apresentação da forma universal do valor. Novamente, temos um processo histórico:

esta extrema generalização, esta elevação da forma do valor ao grau da autêntica universalidade, não é um produto do pensamento econômico: este não é senão o reflexo daquilo que ocorreu realmente no curso do desenvolvimento histórico da economia (LUKÁCS, 1968, p. 99).

Assim, após ter seguido os passos da dedução da forma valor em Marx, Lukács julga não ter mais obstáculos para sentenciar: “vemos como a explicitação da forma do valor, devida ao desenvolvimento econômico real, eleva-se – na realidade objetiva – da singularidade à universalidade através da particularidade” (LUKÁCS, 1968, p. 99).

Nesse ponto, devemos tecer algumas considerações críticas. Em primeiro lugar, como bem o observou J. Chasin, temos nos referidos posicionamentos de Lukács uma “*certeza incerta*” quanto à existência de uma lógica de extração hegeliana em Marx. Isto é, ao falar alternadamente de uma ausência de manifestação explícita, de esboços descartados e de fragmentos dialéticos como evidência do vínculo em questão, Lukács permite que visualizemos que se trata de uma tese assumida sem arrimos apropriados na obra marxiana⁵. Nesse sentido, cumpre assinalar que as manifestações de Marx acerca da dialética hegeliana não vão no sentido defendido por Lukács. Na carta a que Lukács se refere como evidência da existência de um projeto de lógica em Marx, tem-se, na verdade, o seguinte:

No *método* de tratamento, o fato de ter por mero acidente voltado a folhear a *Lógica* de Hegel me prestou um grande serviço. /.../ Se alguma vez tornar a haver tempo para esse tipo de trabalho, gostaria muito de tornar acessível à inteligência humana comum, em dois ou três cadernos de impressão (algo entre 30 e 50 páginas), o que é *racional* no método que Hegel descobriu, mas que ao mesmo tempo envolveu em misticismo /.../. (MARX *apud* CHASIN, 2009, pp. 179-80)

De saída, cumpre observar que não há nessa carta enviada a Engels (16 jan. 1858) nada tão pretensioso quanto um projeto conciso de escrutínio da lógica ou uma afirmação de uma dívida geral com Hegel, mas sim o apontamento de que no método de tratamento Marx se valeu de aspectos da lógica hegeliana. Da leitura da mesma carta, é possível depreender que o “núcleo racional” aí aludido refere-se, antes de tudo, às “formas gerais de movimento” da dialética, isto é, as relações de universalidade, particularidade e singularidade. No mesmo sentido, o revolucionário alemão diz no posfácio à segunda edição de sua obra máxima: “em *O capital*, sobre a teoria do valor, andei coqueteando [*kokettierte*] aqui e acolá com os seus [Hegel] modos

⁵ Em outro texto da mesma época, Lukács buscava apoio em Lênin para afirmar a presença de elementos lógicos de extração hegeliana na obra de Marx: “embora Marx não nos tenha deixado nenhuma *Lógica* (com letra maiúscula), deixou-nos a lógica de *O capital*. /.../ Em *O capital*, foram aplicadas a uma única ciência a lógica, a dialética e a teoria do conhecimento /.../ do materialismo, que recolheu de Hegel o que nele havia de precioso e o desenvolveu ulteriormente” (LÊNIN *apud* LUKÁCS, 2007, p. 181).

peculiares de expressão [*Ausdrucksweise*].” No mesmo posfácio, Marx diz ser “necessário distinguir o método de exposição formal do método de pesquisa. A pesquisa tem de captar detalhadamente a matéria, analisar as suas várias formas de evolução e rastrear sua conexão íntima”. Atento à sequência e importância relativa dos dois procedimentos, o filósofo sentencia: “só depois de concluído esse trabalho [de pesquisa] é que se pode expor adequadamente o movimento real” (MARX *apud* CHASIN, 2009, pp. 180-1)⁶.

Em segundo lugar, deve-se observar que, justamente por estar desatento à distinção marxiana entre os procedimentos investigativo e expositivo, Lukács tende a confundi-los na análise da dedução da forma valor. O resultado é a suposição de que singularidade, particularidade e universalidade correspondem a etapas do processo histórico, seguidas rigorosamente na exposição de Marx. Isto é, Lukács defende que na crítica marxiana as formas simples, explicitada e universal do valor equivalem não a etapas *expositivas*, mas sim ao próprio decurso da história efetiva, ou, nos termos contundentes de Chasin, “a indistinção lukacsiana entre processo expositivo e processo analítico de realidade acaba por conduzir à surpreendente conclusão de que a processualidade global da realidade econômica é silogística” (CHASIN, 2009, p. 184).

Torna-se visível que o entendimento exposto até aqui não é obra exclusiva de Lukács quando esse cita favoravelmente a seguinte posição de Lênin: “não se pode compreender perfeitamente o *Capital* de Marx, notadamente o primeiro capítulo, se não se estudou a fundo e se não se compreendeu *toda* a lógica de Hegel. Por isso, meio século depois, nenhum marxista compreendeu Marx” (LÊNIN *apud* LUKÁCS, 1968, p. 99). Para Lukács, Lênin estava correto ao enfatizar o aspecto que Marx utilizou da herança hegeliana, ou seja, a doutrina do silogismo.

Na falta de um posicionamento detalhado de Marx sobre a lógica de Hegel, Lukács recorre à recensão de Engels ao livro *Contribuição à crítica da economia política*, de Marx. O filósofo húngaro julga encontrar aí uma justa e sintética apreciação acerca das relações entre método lógico e história. Nesta que é a primeira peça na qual temos o esboço dos contornos definidores do modo como o pensamento marxiano seria interpretado posteriormente, Engels defende que o escrito marxiano de 1859 constituía um resultado dos estudos necessários ao desenvolvimento da “concepção materialista da história”. Do material lógico ao qual a crítica marxiana poderia se ligar, o trabalho de Hegel oferecia a vantagem de seu sentido histórico: “tanto abstrato e idealista na forma, tanto mais o desenvolvimento de seu pensamento ia sempre paralelo com o desenvolvimento da história mundial, e a última deve de fato ser apenas a prova do primeiro”. Engels destaca a capacidade de Marx como sendo o único apto a

⁶ Quanto à práxis investigativa propriamente dita, Marx é tão contundente na afirmação de sua diferença em relação a Hegel que nos limitamos aqui a uma citação: “meu método dialético, por sua fundamentação, não só é diferente do hegeliano, mas é também a sua antítese direta. Para Hegel, o processo do pensamento, que ele, sob o nome de ideia, transforma num sujeito autônomo, é o demiurgo do real, real que constitui apenas a sua manifestação externa. Para mim, pelo contrário, o ideal não é nada mais do que o material transposto e traduzido na cabeça do homem” (CHASIN, 2009, p. 181).

descascar [*herauszuschälen*] da lógica hegeliana o núcleo que abarca as descobertas reais de Hegel nesse campo, e de estabelecer o método dialético, despido de seu invólucro idealista, na forma simples, na qual se torna a única forma correta de desenvolvimento do pensamento (ENGELS, 1961, pp. 473-4).

Adquirido o método, tratava-se de encontrar o modo de tratamento científico para a crítica da economia política. Como colocá-la, historicamente ou logicamente? A resposta é citada e aprovada por Lukács:

O único método indicado era o lógico. Mas este não é, na realidade, senão o método histórico, despojado apenas da sua forma histórica e das contingências perturbadoras. Ali onde começa a história deve começar também a cadeia do pensamento, e o desenvolvimento ulterior desta não será mais do que a imagem reflexa, em forma abstrata e teoricamente consequente, da trajetória histórica; uma imagem reflexa corrigida, mas corrigida de acordo com as leis que fornece a própria trajetória histórica; e assim, cada fator pode ser estudado no ponto de desenvolvimento em que atingiu sua plena maturidade, sua forma clássica. (ENGELS *apud* LUKÁCS, 1968, p. 100)

Se, adicionalmente, observarmos que em sua recensão Engels dizia que tanto “na história, como em seu reflexo literário, o desenvolvimento em geral vai das relações mais simples para as mais complexas”, então fica mais claro de onde Lukács trouxe não só a ideia do vínculo lógico entre Hegel e Marx, mas também a tese confluyente do transcurso paralelo de história e lógica⁷.

Recorrendo novamente a Engels, mas agora na forma do escrito *Dialética da natureza*, Lukács toma sua “interpretação materialista” da doutrina hegeliana do juízo como exemplar acerca da relação dialética e histórica de universal, particular e singular. Se em Marx a sucessão histórica das categorias econômicas é sintetizada logicamente, Engels percorre o caminho inverso: “ele cita, corrigindo e uniformizando, um breve extrato da teoria do juízo de Hegel, a fim de descobrir /.../ o desenvolvimento histórico que está na base da sucessão das formas do juízo em Hegel, de um ponto de vista de princípio e realmente histórico”. Para Engels, a evolução do juízo do ser ao do conceito, passando pelo da reflexão, corresponde exatamente ao movimento histórico que vai do singular ao universal através do particular. Tal sequência seria válida para a evolução histórica de cada conhecimento particular. Para Lukács, ao simplificar e corrigir o decurso histórico, descartando as artificialidades de Hegel, Engels nos faria ver no movimento ascendente das formas do juízo a “ação de um irresistível impulso no desenvolvimento do pensamento humano, que vai do singular ao universal

⁷ Apenas para que fique registrado que nem sempre o pensamento de Lukács trilha um caminho reto em direção à verdade, mas que denota até mesmo recuos, nos parece importante observar que em um ensaio de 1926 (*Moses Hess e os problemas da dialética idealista*) o autor esboça uma posição que, a nosso ver, é mais compatível com a crítica marxiana: “Ele [Marx] não derivou a *sucessão das categorias* de sua *sequência lógica* ou de sua *sucessão histórica*, mas reconheceu ‘sua sucessão como determinada pela relação que elas têm umas com as outras na sociedade burguesa’” (LUKÁCS *apud* MÉSZÁROS, 2013, p. 62).

através do particular” (LUKÁCS, 1968, p. 101). Assim, sem mais, o filósofo húngaro toma a interpretação de Engels, atinente a uma dada teorização e declarada válida para o pensamento humano em geral, como equivalente ou similar ao procedimento de Marx, referente a um contexto totalmente distinto e muito mais restrito:

Tanto a dedução dialética da forma do valor em Marx quanto a interpretação da teoria hegeliana do juízo em Engels indicam, na realidade e na sua consciência aproximativamente adequada, um movimento irresistível, uma aspiração progressiva que conduz do puramente singular ao universal através do particular. (LUKÁCS, 1968, p. 102)

Explicitamente, Lukács recorre não a Marx em sua busca de bases textuais em favor da tese do vínculo lógico, mas sim ao “marxismo-leninismo” ou “materialismo dialético”, isto é, aos chamados clássicos do marxismo⁸. Como veremos mais à frente, na própria evolução de Lukács, a afirmação do transcurso paralelo de história e exposição não encontra respaldo na obra marxiana.

No período final de sua vida, Lukács rompeu de modo cabal com as posições inspiradas por Engels, ou, ao menos, com o tipo particular de reflexão que as animava. Um passo inicial no sentido desse rompimento pode ser visualizado no prefácio redigido em 1967 para o livro *História e consciência de classe*. Nesta que é uma revisão de muitas das posições do célebre conjunto de ensaios, Lukács condena o direcionamento idealista então conferido ao tratamento de diversas questões. Deixando de lado os detalhes, há que se observar que, no diagnóstico lukacsiano, havia naqueles textos uma tendência que ia “contra os fundamentos da ontologia do marxismo”. O equívoco central consistia em confluir com “tendências que compreendem o marxismo exclusivamente como teoria social ou como filosofia social e rejeitam ou ignoram a tomada de posição nele contida sobre a natureza”. A orientação do livro a esse respeito era clara: “em diversas passagens, a natureza é considerada como uma categoria social, e a concepção geral consiste no fato de que somente o conhecimento da sociedade e dos homens que vivem nela é filosoficamente relevante”. O efeito de tal concepção era importante na estrutura do livro, pois debilitava o delineamento da economia. A tentativa de explicar os fenômenos ideológicos a partir de sua base econômica era comprometida, pois a economia tornava-se estreita quando privada da “categoria marxista fundamental: o trabalho como mediador do metabolismo da sociedade com a natureza”. Desse modo, simultaneamente, desapareciam tanto a “objetividade ontológica da natureza, que constitui o fundamento ôntico desse metabolismo” quanto a “ação recíproca existente entre o trabalho considerado de maneira autenticamente

⁸ Confirma-se aqui o que Chasin já sinalizava na avaliação de Lukács acerca da dialética de Hegel, a saber, que o filósofo húngaro “deixa entrever que, de algum modo, Marx está ou poderia estar, em última análise, apoiado numa *lógica* enquanto sustentação operatória de sua prática científica, ou, pelo menos, que uma *lógica* poderia legitimar as formas de sua reflexão” (CHASIN, 2009, p. 165).

materialista e o desenvolvimento dos homens que trabalham” (LUKÁCS, 2003, pp. 14-6)⁹.

A negligência em relação ao metabolismo do ser humano com a natureza acaba por debilitar o tratamento lukacsiano da práxis. Em sua ânsia de combater o caráter contemplativo do pensamento burguês, o filósofo húngaro conferia àquela noção um tom excessivo, referente à transformação revolucionária da realidade, algo que “correspondia à utopia messiânica própria do comunismo de esquerda da época, mas não à autêntica doutrina de Marx”. Naquele período, Lukács “não percebia que, sem uma base na práxis efetiva, no trabalho como sua protoforma e seu modelo, o caráter exagerado do conceito de práxis acabaria se convertendo num conceito de contemplação idealista” (LUKÁCS, 2003, p. 17). E aqui temos uma revisão relativa da polêmica com a tese engelsiana referente à indústria e à experimentação como casos típicos de demonstração da práxis como critério de verdade da teoria. De Fato, Lukács admite que, desde a época de seu célebre livro, ficou claro

que o terreno da práxis (sem modificação de sua estrutura básica) se tornou, no curso do seu desenvolvimento, mais extenso, complexo e mediado do que no simples trabalho, motivo pelo qual o simples ato de produzir o objeto pode tornar-se o fundamento da efetivação imediata e verdadeira de uma hipótese teórica e, nessa medida, servir como critério de sua correção ou incorreção (LUKÁCS, 2003, pp. 18-9).

Isto é, ao admitir que o trabalho e suas formas complexas constituem uma práxis autêntica, Lukács é levado a uma concordância com a tese segundo a qual as formas do primeiro podem ser válidas para a comprovação de uma hipótese cognitiva. Não obstante, a sugestão de Engels de pôr fim à teorização kantiana da “coisa em si” por meio da práxis imediata não se sustenta. O filósofo húngaro argumenta que, nessa forma, o trabalho pode ser realizado com base em teorias que não captam a essência da realidade. Em seus termos, “o próprio trabalho pode muito facilmente permanecer no âmbito da mera manipulação e passar ao largo – de modo espontâneo ou consciente – da solução da questão a respeito do em-si, ignorá-la total ou parcialmente”. O próprio Kant percebia essa possibilidade ao remeter a objetividade do conhecimento para a esfera dos simples fenômenos. O mesmo faz o neopositivismo, com sua tentativa de eliminar da ciência qualquer questão referente à realidade. A solução para o dilema colocado por Engels exige, de acordo com Lukács, que a práxis eleve-se “acima desse imediatismo, permanecendo práxis e tornando-se cada vez mais abrangente” (LUKÁCS, 2003, p. 19).

⁹ Os limites de seu livro de 1923 tornam-se claros para Lukács já nos anos 1930, quando aprofundou seus estudos sobre a obra de Marx, especialmente em decorrência da descoberta dos manuscritos juvenis desse último. Falando de sua longa e complexa transição ao marxismo, o filósofo húngaro observa o seguinte: “meu livro *História e consciência de classe* (1923) mostra nitidamente este período de transição. Malgrado a tentativa, agora consciente, de ‘superar’ Hegel em nome de Marx, problemas decisivos da dialética foram resolvidos de modo idealista (dialética da natureza, teoria do reflexo etc.)” (LUKÁCS, 2008, p. 40).

Assim, ainda que reconheça que sua argumentação era equívoca no livro de 1923, com a negação do status de práxis à experimentação e à indústria, Lukács reafirma a pertinência de sua crítica ao posicionamento de Engels. Isto é, finalmente Lukács encontrou os argumentos corretos para refutar a tese engelsiana. Os erros anteriores eram, na opinião tardia do filósofo húngaro, manifestações da “influência da herança hegeliana, que não foi elaborada de modo coerente pelo materialismo e, por isso, também não foi suprimida nem preservada” (LUKÁCS, 2003, p. 20). E já aqui vemos que, mesmo admitindo a defesa equivocada de um “hegelianismo exacerbado” (e estrutural) em seu velho livro, atinente à tese do proletariado como identidade de sujeito e objeto na história, Lukács mantém certas posições antigas. Central para nossas preocupações é a reafirmação da velha definição da ortodoxia em matéria de marxismo, ou seja, a preocupação exacerbada com o método dialético (cf. LUKÁCS, 2003, pp. 29-30). Mesmo que veja exageros hegelianos estruturantes em seu livro de 1923, Lukács mantém-se firme na velha afirmação do método como sendo a alma do marxismo, uma alma na qual avulta a herança hegeliana. Desse modo, cabe-nos salientar que no prefácio de 1967 o filósofo húngaro continua a se mover, ainda que a contragosto e mesmo realizando movimentos importantes na direção do marxismo, no campo gnósio-epistemológico, o qual foi primeiramente demarcado, grosso modo, por Engels em sua recensão de 1859.

Não obstante, é apenas nos escritos referentes ao tema da ontologia do ser social, publicados postumamente, que Lukács encaminha a sua solução derradeira para o tratamento do pensamento marxiano. Nos textos em questão, além de promover seu acerto de contas com a recensão engelsiana de 1859, o filósofo húngaro tece críticas a diversas teses de Engels, elaboradas em textos fundamentais para a formatação e interpretação do marxismo, tais como *A subversão da ciência pelo sr. Eugen Dühring* (mais conhecido como *Anti-Dühring*), *Dialética da natureza* e *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. Dado o nível de complexidade e desdobramento da argumentação desenvolvida por Lukács, na qual é frequente o recurso a repetições, vamos nos limitar aqui apenas a uma exposição breve dos pontos que dizem respeito ao pensamento de Engels, sem acompanhar em toda a sua extensão a linha teórica assumida pelo autor.

No conjunto teórico referente à ontologia, Lukács assinala de modo reiterado a contraposição entre a natureza ontológica da obra marxiana, dedicada ao problema do ser social, em sua objetividade e historicidade, e as variantes do posicionamento gnosiológico, as quais primam pelo afastamento dos problemas atinentes ao âmbito da realidade do campo filosófico. Para Lukács, em Marx as categorias referem-se a “formas de ser, a determinações da existência”. Ainda mais contundente é a sua seguinte afirmação:

nenhum leitor imparcial de Marx pode deixar de notar que todos os seus enunciados concretos, se interpretados corretamente, isto é, fora dos preconceitos da moda, são ditos, em última análise, como

enunciados diretos sobre certo tipo de ser, ou seja, são afirmações puramente ontológicas (LUKÁCS, 2012, p. 281)¹⁰.

Em sentido totalmente oposto, Lukács destaca, em especial, as manifestações do pensamento kantiano, do neokantismo e do neopositivismo. Assim, a contraposição entre a obra marxiana (ontológica), de um lado, e a teoria do conhecimento e a lógica, de outro, constitui um dos principais esforços da interpretação final do pensamento de Marx por parte do filósofo húngaro. Frise-se, o autor não afirma a inexistência do problema do conhecimento ou dos procedimentos para alcançá-lo no interior da obra marxiana, mas sim a sua subordinação necessária ao problema geral do ser. No procedimento metodológico marxiano, tal como adotado por ocasião da crítica da economia política,

o tipo e o sentido das abstrações, dos experimentos ideais, são determinados não a partir de pontos de vista gnosiológicos ou metodológicos (e menos ainda lógicos), mas a partir da própria coisa, ou seja, da essência ontológica da matéria tratada (LUKÁCS, 2012, p. 322).

Assinalando o destino perverso do pensamento de Marx logo após a sua morte, Lukács destaca os esforços de Engels e de Lênin contra a vulgarização coagulante daquele patrimônio. Ambos pretendiam promover uma interpretação elástica da autêntica dialética. No entanto, Lukács afirma que tais tentativas não eram marcadas por um rigor especial na distinção entre as obras de Hegel e de Marx. Assim, Engels

a respeito de algumas questões singulares importantes foi menos rigoroso e profundo do que Marx em sua crítica a Hegel, ou seja, acolheu de Hegel – naturalmente através de uma inversão materialista – praticamente sem alterações, algumas coisas que Marx, ao contrário, partindo de reflexões ontológicas mais profundas, refutou ou modificou radicalmente. A diferença que existe entre, por um lado, a superação inteiramente autônoma dos fundamentos da inteira filosofia de Hegel por parte do jovem Marx e, por outro, a superação de seu idealismo filosófico sob o influxo de Feuerbach por parte de Engels tem determinadas consequências também nas exposições posteriores de ambos (LUKÁCS, 2012, pp. 299-300)¹¹.

¹⁰ O acento lukacsiano no ser social não deve ser visto como uma recaída em suas posições de 1923. Atento ao pensamento marxiano, Lukács observa: “como para Marx a dialética não é apenas um princípio cognitivo, mas constitui a legalidade objetiva de toda realidade, uma dialética desse tipo não pode estar presente nem funcionar na sociedade sem ter tido uma ‘pré-história’ ontológica correspondente na natureza inorgânica e orgânica. A dialética concebida em termos ontológicos só tem sentido se for universal. Essa universalidade naturalmente não representa um singelo sinal de igualdade entre dialética na natureza e dialética na sociedade /.../”. O autor não perde a oportunidade para, mais uma vez, assinalar o caráter problemático de seu livro anterior a esse respeito: “me sinto no dever de declarar, neste ponto, que meu livro *História e consciência de classe*, publicado em 1923, contribuiu para despertar ilusões quanto à possibilidade de ser adepto do marxismo – no sentido filosófico – e, ao mesmo tempo, negar a dialética na natureza” (LUKÁCS, 2012, pp. 101-2).

¹¹ O diagnóstico lukacsiano é reiterado na versão final da ontologia, isto é, nos *Prolegômenos* (cf. LUKÁCS, 2010, p. 155). Em momento anterior de sua exposição, Lukács também assinala a limitação da crítica de Engels. O revolucionário alemão havia denunciado o caráter

Lukács oferece um exemplo claro da mescla imprópria de elementos dos pensamentos de Hegel e de Marx, a saber, o tratamento da categoria da “negação”. De acordo com o filósofo húngaro, Hegel, ao conceber as categorias de “ser-outro” e “ser para outro” como negação do “ser-em-si”, opera uma transferência da negação do âmbito da lógica para o da ontologia, isto é, a esfera da realidade. Engels adotou o procedimento hegeliano e, em seu *Anti-Dühring*, forneceu exemplos da negação. Entre eles, Lukács destaca o referente ao grão de cevada:

Tomemos um grão de cevada. Milhares desses grãos são triturados, fervidos e usados para fabricar a cerveja que é depois consumida. Mas, se um desses grãos de cevada encontrar as condições normais para ele, se cair num terreno propício, sob a influência do calor e da umidade, sofre uma alteração específica, isto é, germina; o grão enquanto tal morre, é negado, e, em seu lugar, desponta a planta que ele gerou, a negação do grão. (ENGELS *apud* LUKÁCS, 2012, p. 215)

Para Lukács, no plano ontológico temos propriamente a “destruição” de milhares de grãos. Apenas em um caso específico é que o ser do grão de cevada é levado ao seu ser-outro. As determinações particulares desse caso são desprezadas quando se usa a expressão geral “negação” para qualificar sua ocorrência e, ainda por cima, se obscurece o processo ao equipará-lo formalmente com outros qualitativamente distintos. Assim, a reprimenda de Lukács, apesar de breve, é contundente:

Engels, portanto, deveria ter feito uma distinção entre a negação ontológico-dialética e as inúmeras negações simplesmente lógico-formais; e é evidente que, para realizar tal distinção, não existem critérios formais de nenhum tipo, nem lógico nem gnosiológico, sendo preciso sempre recorrer ao próprio processo real concreto, ou seja, à realidade concreta; o momento distintivo é positivamente determinado, portanto, tão somente no plano ontológico. Subsumir esses fenômenos heterogêneos sob o termo lógico da “negação”, por conseguinte, não faz mais do que confundir as conexões, em vez de esclarecê-las. (LUKÁCS, 2012, p. 216)¹²

arbitrário das passagens de uma categoria ou de uma oposição a outra em Hegel. Para Lukács, no entanto, “a crítica correta e perspicaz de Engels infelizmente se restringe à ligação formal entre as categorias, e não aborda a questão ontologicamente mais importante do lugar ocupado pelas categorias no edifício lógico-hierárquico do sistema” (LUKÁCS, 2012, p. 224). A respeito de Lênin, com quem se inicia um “verdadeiro renascimento de Marx”, Lukács reafirma a correção em princípio de suas posições acerca da necessidade de se compreender toda a *Lógica* de Hegel para captar plenamente o sentido de *O capital* e, conseqüentemente, sobre a existência de uma lógica nessa última obra. No entanto, o filósofo húngaro não deixa de apontar a impropriedade, no sentido de Marx, de se estabelecer uma unidade indistinta entre lógica, dialética e teoria do conhecimento: “é certo, todavia /.../ que Marx não acolhe a unidade estabelecida no trecho citado de Lênin, que ele não apenas distingue nitidamente entre si a ontologia e a teoria do conhecimento, mas vê na ausência dessa distinção uma das fontes da ilusão idealista de Hegel” (LUKÁCS, 2012, pp. 300-1).

¹² Lukács mostra a impropriedade de todos os exemplos engelsianos do processo de negação da negação no plano ontológico (cf. LUKÁCS, 2010, pp. 166-70). A recusa da transposição da negação ao plano ontológico está presente até em mesmo nos momentos finais da vida de Lukács (cf. 1999, pp. 103-5).

Para o filósofo húngaro, “está claro que a negação não pode ter lugar numa ontologia autêntica” (LUKÁCS, 2012, p. 169). O fenômeno da negação não possui realidade no plano da natureza inorgânica. Na esfera orgânica, só está presente no caso da morte, em que há a regressão da matéria orgânica para o nível das leis físico-químicas. Já no nível superior do ser social, sua ocorrência legítima se restringe aos planos gnosiológico e lógico (cf. LUKÁCS, 2012, pp. 214; 245-6; 2010, pp. 159-64). Após criticar a “generalização lógica abstrata-universal da negação a momento fundamental de todo processo dialético” e o consequente obscurecimento da “particularidade do ser social” na lógica de Hegel, Lukács aponta que o próprio Engels parecia relativamente consciente da situação precária em que se colocava ao adotar procedimento similar ao do mestre idealista. Nas palavras de Lukács, “o próprio Engels /.../ aponta a problematidade ontológica da sua dedução logicista da negação da negação”. Isso transparece nas seguintes palavras, referentes a uma sequência de casos (distintos) de suposta “negação da negação”: “se afirmo de todos esses processos que são expressão da negação da negação, compreendo todos eles sob essa única lei do movimento e, precisamente por isso, deixo de lado a particularidade de cada processo singular específico” (ENGELS *apud* LUKÁCS, 2012, p. 218). A reprimenda lukacsiana é animada, novamente, pela preocupação quanto aos efeitos do rolo compressor da universalização logicista: “seria difícil, porém, encontrar uma lei verdadeiramente universal cujas formas de realização particulares, comparadas entre si, produzissem absurdos” (LUKÁCS, 2012, p. 218).

O filósofo húngaro assinala que em Marx a negação da negação praticamente não aparece. Sua única aparição relevante se dá em *O capital*, em uma passagem referente à acumulação primitiva. Nesse momento, a argumentação desenvolvida é estritamente econômica e descreve o processo histórico de expropriação da “propriedade privada individual, baseada no próprio trabalho”, e lança a perspectiva da “expropriação dos expropriadores”, isto é, a extinção da propriedade privada capitalista. Para Marx, essa segunda expropriação constitui uma negação da negação. Trata-se aqui, de acordo com Lukács, de “algo estilisticamente decorativo”, o qual nada tem a ver com a argumentação econômica. O filósofo recorre ao próprio Marx para explicar o sentido da referência, ao afirmar que nesse caso certamente vale

o comentário de Marx no prefácio da 2ª edição dessa obra afirmando que seu método dialético é “o oposto direto” do hegeliano, e que “coqueteou”, “aqui e ali, no capítulo sobre a teoria do valor com o modo de expressão que lhe era peculiar” (LUKÁCS, 2010, p. 157).

Nota-se, aqui e em diversos outros momentos (cf. LUKÁCS, 2010, pp. 152; 357; 2012, pp. 308-16), que Lukács finalmente atinou para a distinção marxiana entre os métodos de investigação e de exposição.

Continuamente, o autor húngaro chama a atenção para a denúncia de Marx contra a conversão hegeliana das “conexões reais da realidade” em “sequências ideais logicamente necessárias”. O movimento marxiano constitui, ao mesmo tempo, a crítica ao idealismo filosófico e o combate a “uma das fundamentações lógicas da filosofia da história”. Enquanto Hegel

trata o decurso histórico como resultado epistemológico necessário da sucessão das categorias lógicas, Marx, em direção totalmente distinta, concebe essas últimas como “formas de ser, determinações da existência”, que devem ser compreendidas ontologicamente, tal como são, no interior dos complexos onde existem e operam”. Assim, a lógica dos processos no interior dos quais as referidas categorias atuam de fato compõe um recurso valioso para o conhecimento dessas, mas nunca o fundamento real de seu ser. Segundo Lukács, a negligência dessa crítica de Marx a Hegel, independente de qualquer inversão materialista, leva a manter-se “não superado no interior do marxismo um motivo próprio do sistema hegeliano, e a historicidade ontológico-crítica do processo global se apresenta como filosofia logicista da história de cunho hegeliano” (LUKÁCS, 2012, pp. 371-2).

A percepção da radicalidade da crítica em pauta leva o filósofo húngaro a rever seu antigo acordo com uma tese basilar de Engels, justamente aquela que estabelecia uma ponte lógica entre Hegel e Marx. Como vimos anteriormente, esse vínculo foi defendido na resenha engelsiana de 1859, na forma de uma equivalência entre os caminhos lógico e histórico. Trazendo à baila exatamente o mesmo trecho que aprovava em sua *Introdução a uma estética marxista*, mas agora o qualificando como exemplo de queda no “fascínio da logicização hegeliana da história,” Lukács expõe o equívoco nuclear de Engels:

A oposição decisiva com a concepção de Marx reside no primado do “modo lógico de tratamento”, que é posto aqui como idêntico ao histórico, “só que despojado da forma histórica e das casualidades importunas”. A história despojada da forma histórica: nisso está contido sobretudo o recurso de Engels a Hegel. Na filosofia hegeliana, isso era possível: uma vez que a história, tal como toda a realidade, se apresentava apenas como a realização da lógica, o sistema podia despojar o acontecer histórico de sua forma histórica e reconduzi-lo à sua essência própria, ou seja, à lógica. Mas para Marx – e de resto também para Engels – a historicidade é uma característica ontológica não ulteriormente redutível do movimento da matéria, particularmente marcado quando, como é o caso aqui, trata-se apenas do ser social. As leis mais gerais desse ser podem também ser formuladas em termos lógicos, mas não é possível derivá-las da lógica ou reduzi-las a ela. Na passagem citada, Engels faz isso, o que já fica evidente pelo uso da expressão “casualidades importunas”; no plano ontológico, algo casual pode muito bem ser portador de uma tendência essencial, não importando se, da perspectiva da lógica pura, o acaso seja entendido como “importuno”. (LUKÁCS, 2012, p. 373)

Assim, Engels aproxima em demasia Hegel e Marx via extrapolação lógica, isto é, apreendendo como equivalentes os planos da história e da lógica, o que leva a uma subestimação do papel das casualidades na determinação dos processos. Para marcar a impropriedade da posição de Engels, Lukács recorre a uma passagem marxiana contida na célebre *Introdução de 1857*, deixando estabelecido que

Marx toma como ponto de partida, antes de tudo, que o lugar histórico de categorias singulares só pode ser compreendido em sua concretização histórica, na especificidade histórica que lhes é

fornecida pela respectiva formação, e não por meio de sua caracterização lógica, por serem definidas, por exemplo, como simples ou desenvolvidas (LUKÁCS, 2012, p. 373).

De passagem, Lukács aponta ainda para outro equívoco contido na interpretação de Engels, a saber, a definição marxiana de classicidade: “tal categoria, aplicável apenas a complexos totais, é entendida por Engels como propriedade de momentos singulares, em contraste com sua própria concepção posterior” (LUKÁCS, 2012, p. 373).

A nova postura de Lukács frente à tentativa indevida de se logicizar a obra de Marx é radical e provoca rupturas explícitas com momentos anteriores de sua própria trajetória. Como evidenciamos anteriormente, em meados dos anos 1950 Lukács via um projeto descartado de tratamento “segundo o modelo da lógica de Hegel” na indicação de Marx (feita na *Introdução* de 1857) quanto a uma “conexão superficial” de ordem silogística entre as categorias econômicas. Já na *Ontologia*, o filósofo húngaro percebe nessa passagem seu real sentido, isto é, a denúncia marxiana da insuficiência da análise pautada em aparatos lógicos:

Marx, antes de tudo, acerta contas com a variante hegeliana dessas falsas conexões, uma variante que – com o auxílio de universalidade, particularidade e singularidade entendidas em sentido lógico – pretendia estabelecer entre as citadas categorias econômicas um desenvolvimento de tipo silogístico. “Há, sem dúvida, aqui, um nexos, mas ele é superficial”, diz Marx; e mostra como o aparato lógico que produz a forma silogística funda-se apenas em traços superficiais, abstratos. (LUKÁCS, 2012, p. 330)

Ponto já presente no exposto acima, a subestimação engelsiana do papel do acaso é destacada por Lukács. Em Marx há um apontamento claro dos modos de atuação das casualidades: mutuamente compensadas no fluir da história em geral, elas influem no seu ritmo, às vezes na forma das qualidades casuais dos grandes personagens. É o que estabelece a seguinte passagem marxiana elencada por Lukács:

A história universal seria muito cômoda se a luta só fosse assumida quando houvesse chances infalivelmente favoráveis. De outro lado, ela teria uma natureza muito mística se as “casualidades” não desempenhassem nenhum papel. Essas casualidades naturalmente entram no curso geral do desenvolvimento e são compensadas por outras casualidades. Mas aceleração e retardamento dependem grandemente dessas “casualidades”, entre as quais figura também o “acaso” do caráter das pessoas que se encontram primeiro à frente do movimento. (LUKÁCS, 2010, p. 118)

Ao comentar o mesmo tema, Engels, apesar de caminhar no mesmo sentido de Marx na linha principal, acaba por desviar-se da afirmação da tendencialidade do curso histórico no plano geral. Engels havia relativizado o papel das figuras de Napoleão Bonaparte e de Marx, respectivamente, no curso da história francesa e da emergência do materialismo histórico, dizendo que a ausência desses personagens seria compensada pela presença de outros. Sobre Bonaparte, disse que “sempre se encontrou o homem quando se tornou necessário” e, sobre a teoria marxista, estabeleceu que seu tempo estava maduro “e ela *devia* ser descoberta”. Para Lukács, aqui Engels

“proclama – de modo ontologicamente simplista – uma necessidade excessiva que é estranha ao ser social, com exceção da economia em sentido mais estrito”. O filósofo húngaro contesta Engels observando que, de fato, outra pessoa poderia ter suprido a ausência de Bonaparte, “mas pode-se duvidar, justificadamente, de que ele possuísse as capacidades ‘casuais’ que transformaram Bonaparte naquela figura histórica cuja influência foi sentida em todo o século XIX” (LUKÁCS, 2010, pp. 118-9). Ainda mais grave é o caso da teoria marxista, uma vez que o próprio Engels chegou a duvidar se possuía as qualidades (casuais) para desempenhar o mesmo papel que o amigo nesse particular¹³.

Para sinalizar a evolução em pauta neste trabalho, devemos observar que, em *Reboquismo e dialética*, Lukács ainda seguia Engels no entendimento de que “para o método dialético – só para ele, todavia –, ‘casual’ de modo nenhum significa algo não necessário em termos causais. Pelo contrário, o acaso é a forma de manifestação de certo tipo de determinismo causal”. O autor húngaro censurava um de seus críticos com as seguintes palavras: “mesmo não conhecendo Hegel, o camarada Rudas poderia ter tomado ciência disso a partir de Engels, segundo o qual o acaso ‘não é mais que um dos polos de uma interdependência, da qual o outro se chama necessidade’” (LUKÁCS, 2015, p. 80). E na *Introdução a uma estética marxista* Lukács aprovava exatamente a tese de Engels de que sempre que foi necessário surgiu o homem para a ocasião (cf. LUKÁCS, 1968, pp. 108-9). Nesse texto, ainda considerava legítimo afirmar que na ciência pretende-se “superar o contingente na necessidade” (LUKÁCS, 1968, p. 268).

Voltando ao período da ontologia, podemos dizer o filósofo húngaro passa a ver com clareza as debilidades filosóficas na apreensão que Engels faz das posições de Marx. Para Lukács, ao combater vulgarizações em torno do entendimento marxista da relação entre base econômica e superestrutura, um esforço válido e necessário, Engels chega a expor traços essenciais do problema, mas falha ao tentar conferir ao seu empreendimento um “fundamento filosófico”. Em carta a Joseph Bloch, o revolucionário alemão havia observado o seguinte:

Segundo a concepção materialista da história, o fator determinante em última instância na história é a produção e a reprodução da vida real. Mais não foi afirmado, nem por Marx, nem por mim. Se agora alguém distorce isso no sentido de que o fator econômico seria o *único* fator determinante, transforma aquela proposição

¹³ É interessante observar aqui que, para o autor húngaro, é característico de “toda consideração ontológica” que o “centro fundante e a medida geral de toda diferenciação” é ocupado pelo ser, enquanto que “para a gnosiologia e para a lógica” a necessidade é o “centro determinante de tudo”. Na essência da obra de Marx, essa “fetichização da necessidade” não comparece (LUKÁCS, 2010, pp. 191; 194). A abordagem gnosiológica, por contradizer o fundamento ontológico de todo ser, isto é, a estrutura heterogênea da realidade, deforma a categoria da casualidade (cf. LUKÁCS, 2010, p. 196; 2012, p. 364). A crítica de Lukács é severa ao ponto de estabelecer um vínculo de continuidade entre a teorização de Engels e o stalinismo: “creio que é muito importante – e sem esta deformação o stalinismo não seria possível – que Engels e, com ele, alguns social-democratas tenham interpretado o decurso da sociedade do ponto de vista de uma necessidade lógica, em contraste com aquelas conexões sociais reais de que Marx fala” (LUKÁCS, 1999, p. 107).

numa frase vazia, abstrata, absurda. A situação econômica é a base, mas os diversos momentos da superestrutura /.../ exercem também a sua influência no curso das lutas históricas e, em muitos casos, determinam de modo preponderante a *forma* dessas lutas. Há uma interação de todos esses momentos, na qual, passando por essa quantidade infinita de casualidades, /.../ o movimento econômico termina por se impor como necessário. (ENGELS *apud* LUKÁCS, 2012, pp. 407-8)

De acordo com Lukács, a contraposição entre o conteúdo econômico e a forma superestrutural sugerida por Engels não esclarece a conexão ou a diferenciação entre ambos. Mesmo que tenha ressaltado de maneira acertada o problema da gênese das ideologias, da legalidade relativamente própria dessa gênese, Engels opera novamente com um instrumento intelectual impróprio, isto é, a “relação forma-conteúdo”. Trata-se aqui, na avaliação de Lukács, de uma “determinação de reflexão”, o que implica em sua inutilidade para tratar de complexos diversos. Em seus termos:

Isso significa que forma e conteúdo, sempre e em todos os casos, determinam ao mesmo tempo (e só ao mesmo tempo) o caráter, o ser-propriadamente-assim (inclusive a universalidade) do objeto singular, do complexo, do processo etc. Porém, justamente por isso é impossível que, na determinação de dois complexos reais diversos um do outro, um complexo figure como conteúdo e o outro como forma. (LUKÁCS, 2012, p. 408)¹⁴

Voltando ao problema da aproximação excessiva de Hegel e Marx operada por Engels, devemos registrar que Lukács a detecta também na concepção da relação entre as categorias de necessidade e liberdade. Ao tomar por base as considerações do mestre idealista, para quem “cega a necessidade só na medida em que não é compreendida”, Engels afirma o que segue:

A liberdade não reside na tão sonhada independência em relação às leis da natureza, mas no conhecimento dessas leis e na possibilidade proporcionada por ele de fazer com que elas atuem, conforme um plano, em função de determinados fins. Isso vale tanto com referência às leis da natureza externa quanto àquelas que regulam a existência corporal e espiritual do próprio homem /.../. Em consequência, liberdade da vontade nada mais é que a capacidade de decidir com conhecimento de causa. (ENGELS *apud* LUKÁCS, 2013, pp. 143; 145)

Para a crítica lukacsiana, essa passagem não dá conta da questão que Engels trata, a saber, a do trabalho em sua relação com a liberdade. A contraposição entre as categorias de necessidade e liberdade não resolve esse problema no plano ontológico. O processo teleológico que constitui o trabalho lida não apenas com a necessidade, mas com o todo da realidade, isto é, sua realização depende de outras categorias modais além da

¹⁴ De modo geral, as cartas compostas por Engels em seus últimos anos de vida visavam manter viva e íntegra a linha de Marx. No entanto, para Lukács, tais esforços foram inócuos (cf. LUKÁCS, 2012, p. 299; 2013, p. 629). De passagem, merece registro aqui que, em outro momento, Lukács assinala o “caráter predominantemente gnosiológico” do tratamento que Engels oferece da ideologia, o qual negligencia nesse fenômeno o peso do desenvolvimento social e dos conflitos nele atuantes (cf. LUKÁCS, 2013, pp. 479-82).

necessidade. Nos termos lukaesianos, “a realidade – vista aqui como realidade daqueles materiais, processos, circunstâncias etc. que o trabalho quer utilizar em determinado caso para sua própria finalidade – não se esgota, de modo algum, na necessidade de determinados nexos etc.” A limitação em causa decorre, em essência, do fato de Engels ter captado apenas os elementos idealistas imediatamente visíveis da determinação hegeliana, não viu “que Hegel, em consequência de seu sistema, atribuiu à categoria necessidade uma exagerada importância logicista e que, por isso, não percebe a particular peculiaridade da própria realidade” (LUKÁCS, 2013, pp. 145; 147). Nesse sentido, o filósofo húngaro destaca o papel das categorias de possibilidade, em suas modalidades objetiva e subjetiva, e acaso, seja esse positivo ou negativo para a realização do trabalho.

Não obstante, a determinação engelsiana da liberdade presente no trabalho padece de outro problema, relevado por Lukács em função do contexto histórico de sua formulação. A definição de Engels é apropriada para a liberdade que surge no trabalho. Contudo, escaparam-lhe as possíveis implicações de suas conexões com o contexto social mais amplo, não percebeu que o saber conquistado através do trabalho pode evoluir tanto em sentido positivo quanto negativo. Isto é, a “problematicidade” apontada por Lukács consiste na “divergência no possível desenvolvimento superior da compreensão, obtida mediante o trabalho, que pode tornar-se ciência genuína, apreensão do mundo ou mera manipulação tecnológica.” O filósofo húngaro insiste que também a manipulação mobiliza conhecimento de causa, de modo que esse último não é suficiente para fundamentar uma teoria da liberdade. Trata-se, na verdade, de saber qual é a direção geral dada ao conhecimento: “é esse fim da intenção e não unicamente o conhecimento de causa que fornece o critério real, o que significa que também nesse caso o critério deve ser buscado na relação com a própria realidade”. Observe-se, para efeitos de relativização da crítica, que para Lukács na época de Engels pareceu que a tentativa de manipulação consciente da ciência, reduzindo-a a uma “manipulação prática dos fatos”, “estava destinada definitivamente ao fracasso; o avanço das ciências naturais modernas e sua generalização em uma concepção de mundo científica pareciam irresistíveis” (LUKÁCS, 2013, pp. 148-50).

A crítica de Lukács tem por base uma distinção entre o trabalho originário e a forma de práxis que busca influenciar a ação de outros indivíduos. Ambos têm por base um conhecimento mais ou menos correto de conexões causais. No entanto, se o primeiro se realiza em um meio relativamente natural, visando transformá-lo, o segundo tem por matéria algo de caráter social, isto é, decisões alternativas de pessoas, um elemento heterogêneo e dinâmico por excelência. Embora lhes seja comum alguma dimensão de liberdade, Lukács destaca que há um salto qualitativo entre a liberdade limitada do trabalho, o “movimento livre na matéria”, e a “liberdade mais elevada e espiritualizada” da práxis social (cf. LUKÁCS, 2013,

pp. 150-7)¹⁵. A preocupação do autor húngaro com a dimensão social da liberdade nos parece em fina sintonia com a concepção de Marx:

Assim como o selvagem deve lutar com a natureza para satisfazer suas necessidades, para manter e reproduzir sua vida, assim precisa fazê-lo o civilizado, e ele precisa em todas as formas de sociedade e sob todos os possíveis modos de produção. Com seu desenvolvimento, amplia-se esse reino da necessidade natural, por causa das necessidades; mas ampliam-se ao mesmo tempo as forças produtivas que as satisfazem. A liberdade neste campo só pode consistir em que o homem socializado, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a natureza, colocando-o sob seu controle comum, em vez de serem por ele dominados como por um poder cego; em que o realizem com o mínimo esforço e sob as condições mais dignas e adequadas à sua natureza humana. (MARX, 2004, pp. 794-5)

Apenas para que fique registrada a novidade da postura de Lukács no conjunto de sua trajetória, devemos lembrar que, em texto já da segunda metade dos anos 1940, o autor ainda demonstrava plena concordância com a definição engelsiana de liberdade: “uma base da ética marxista é o reconhecimento de que a liberdade consiste na necessidade tornada consciente” (LUKÁCS, 2007, p. 75).

Já em tom conclusivo, observemos que no período da ontologia Lukács é explícito na recusa da ideia de um sistema filosófico no pensamento de Marx (cf. LUKÁCS, 2012, pp. 290; 296). Trata-se, aqui também, de um contraponto em relação à postura de Engels, pois esse, embora houvesse negado a possibilidade de sistemas filosóficos após Hegel, na prática acabou por dar a seus desenvolvimentos teóricos realizados no *Anti-Dühring* a forma de um sistema (cf. SILVA, 2019, pp. 79-88; 200-9). Também em passada ligeira, vale ressaltar que em seus escritos ontológicos Lukács gastou várias páginas para desdobrar a crítica já esboçada no prefácio de 1967, referente às formas do trabalho como critério de verdade da teoria, sempre ressaltando a relatividade histórica e social do critério da práxis (cf. LUKÁCS, 2010, pp. 41; 46; 59-60; 2012, pp. 28; 56-7; 2013, pp. 93-8).

3

Do exposto até aqui, podemos concluir que Lukács capta não só a impropriedade da aproximação excessiva entre os métodos de Hegel e Marx operada por Engels, mas esquadrinha suas repercussões no tratamento de questões essenciais para a compreensão do pensamento marxiano. Lukács

¹⁵ Na versão final de sua ontologia, Lukács voltou à carga contra a definição engelsiana da liberdade enquanto “capacidade de decidir com conhecimento de causa”: “isso é uma excelente descrição de determinados momentos importantes, decisivos, do processo de produção no sentido estrito, mas Engels não dá, aqui, nenhuma resposta aos complexos de problemas que são importantes na totalidade social, à questão acerca de como a maioria dos seres humanos, cuja atividade é necessária para uma determinada formação, reage a determinadas mudanças na produção, coisa de que depende, amplamente, o papel que a consciência (certa ou falsa) dos seres humanos tem do mecanismo causal do processo do qual participam ativa e passivamente” (LUKÁCS, 2010, p. 313).

afirma que colocar Hegel “materialisticamente de pé” é um movimento insuficiente realizado por Engels. Em certos momentos, esse último mantém-se em sintonia com a ontologia marxiana, mas em outros acolhe como válidos elementos da dialética hegeliana que Marx julgava im procedentes.

Esperamos que tenha ficado claro que a trajetória de Lukács até o pensamento autêntico de Marx é não só lenta, complexa e tortuosa, mas que é permeada por um interessante diálogo com Engels, tomado, na maior parte do tempo, voluntária ou involuntariamente, como referência clássica na apreensão da obra marxiana. Desse modo, a ruptura do filósofo húngaro com Engels constitui não apenas uma crítica a um referencial teórico fundamental, mas uma revisão cabal de algumas das próprias convicções filosóficas, além de ser um divórcio consciente em relação ao padrão dominante de reflexão na modernidade¹⁶.

Referências bibliográficas

- CHASIN, J. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- ENGELS, F. Karl Marx, “Zur Kritik der Politischen Ökonomie”: Ersters Heft, Berlin, Franz Duncker, 1859. In: *Marx-Engels Werke*. Berlin: Dietz Verlag, 1961, Band 13, pp. 468-77.
- LUKÁCS, G. *Introdução a uma estética marxista: sobre a categoria da particularidade*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1968.
- _____. *Pensamento vivido: autobiografia em diálogo*. Trad. de Cristina Alberta Franco. São Paulo/Viçosa: Ad Hominem/Editora da UFV, 1999.

¹⁶ Em nossa discussão, tratamos as versões da ontologia lukacsiana como equivalentes em seu conteúdo, pois entendemos que não há aí alterações significativas. Não ignoramos com isso as inovações para as quais chamam a atenção tanto os apresentadores da edição brasileira dos *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* (cf. VAISMAN; FORTES, 2010, pp. 27-31), quanto o autor de seu posfácio (cf. TERTULIAN, 2010, pp. 399 ss). De nossa parte, notamos que, na primeira versão da ontologia, a afirmação quanto à existência de uma contradição entre o método e o sistema de Hegel é adotada sem reservas por Lukács. A detecção de uma contradição entre sistema e método em Hegel é atribuída por Lukács não só a Engels, mas também a Lênin ou, genericamente, aos “clássicos do marxismo”. Nessa primeira versão, Lukács espousa a ideia de Engels segundo a qual Hegel pratica “um materialismo posto de cabeça para baixo” (cf. 2012, pp. 182-3; 194; 226; 231; 282). Nos *Prolegômenos*, esses aspectos são suavizados e o autor húngaro toma por arrimo preferencial a própria crítica de Marx à filosofia de Hegel (cf., por exemplo, LUKÁCS, 2010, p. 368). No entanto, como Vaisman e Fortes, entendemos ser precipitada a interpretação de que nos *Prolegômenos* Lukács tenha abandonado totalmente a ideia da presença de duas ontologias em Hegel (uma verdadeira e uma falsa). Também nos parece fundamental assinalar que, com seus *Prolegômenos*, Lukács não dá necessariamente uma solução acabada e definitiva para os problemas que aponta. Entendemos que muitas dimensões de sua obra constituem pontos para futuras investigações, em especial o problema da ética. Se Tertulian (1988 e 1999) e Oldrini (1995; 2008) parecem tomar como ponto pacífico o projeto lukacsiano de compor uma ética, Mészáros (2002, pp. 486-514; 875-81; 2013) aponta aí uma tentativa infrutífera de mediar o ser [*Sein*] e o dever ser [*Sollen*] da sociabilidade, um substituto inadequado das mediações políticas, as quais Lukács não pode desenvolver em função das vicissitudes de sua própria trajetória política e intelectual.

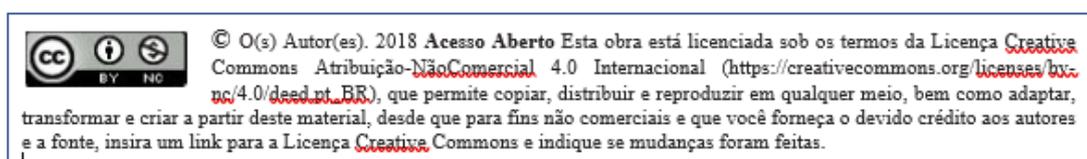
- _____. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodney Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.
- _____. *Socialismo e democratização: escritos políticos de 1956-1971*. Trad. C. N. Coutinho e J. P. Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.
- _____. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível*. Trad. Lya Luft e Rodney Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *Para uma ontologia do ser social v. I*. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. *Para uma ontologia do ser social v. II*. Trad. Nélio Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *Reboquismo e dialética: uma resposta aos críticos de História e consciência de classe*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015.
- MARX, K. Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Dritter Band. Zweiter Teil. In: MEGA II.15. Berlin: Akademie Verlag, 2004.
- MÉSZÁROS, István. *Para além do capital*. Trad. Paulo César Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002.
- _____. *O conceito de dialética em Lukács*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- OLDRINI, G. Lukács e o caminho marxista ao conceito de pessoa. *Práxis*, n. 3, Belo Horizonte, Projeto Joaquim de Oliveira, pp. 104-22, 1995.
- _____. Lukács e os dilemas da dialética marxista. *Crítica marxista*, São Paulo, ed. Revan, v. 1, n. 26, pp. 50-64, 2008.
- SILVA, Vladmir Luis da. *A sombra de Friedrich Engels: pela reabilitação do pensamento de Karl Marx*. Tese (Doutorado) – Unifesp, 2019.
- TERTULIAN, N. Lukács' *Ontology*. In: ROCKMORE, T. (Ed.). *Lukács Today: essays in Marxist philosophy*. Dordrecht: D. Reidel, 1988, pp. 243-73.
- _____. O grande projeto da ética. *Ensaio Ad Hominem*, n. 1, t. I – marxismo, Santo André, Estudos e Edições Ad Hominem, 1999, pp. 125-38.
- _____. Lukács hoje. In: PINASSI, M. O.; LESSA, S. (Orgs.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2002, pp. 27-48.

Como citar:

SILVA, Vladmir Luís da. A superação dos pilares do marxismo de Friedrich Engels na obra de György Lukács: rumo ao resgate do pensamento de Karl Marx. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 26, n. 2, pp. 207-34, jul./dez. 2020.

Data do envio: 10 maio 2020

Data do aceite: 21 nov. 2020



Un férreo lector de Engels: aproximaciones a la obra de José Ferraro

Jaime Ortega Reyna¹

Resumen: Este texto aborda de manera central la obra que produjo el filósofo mexicano-estadounidense Josep Ferraro. A partir de una exposición de su obra, se pone atención en la defensa que hizo de Frederick Engels en dos temas cruciales: la concepción del materialismo y de la dialéctica. Ferraro, hizo parte de una débil, pero constante estela de lectores de Engels en México, situación que también se aborda como parte del contexto global de recepción del compañero de Marx.

Palabras-clave: Engels; dialéctica; materialismo; filosofía en México.

Um leitor fiel de Engels: aproximações à obra de José Ferraro

Resumo: Este texto trata centralmente da obra do filósofo mexicano-americano Josep Ferraro. A partir de uma exposição de sua obra, é dada atenção à defesa de Friedrich Engels sobre duas questões cruciais: a concepção de materialismo e a dialética. Ferraro, fez parte de uma trilha fraca, mas constante de leitores de Engels no México, situação que também é abordada como parte do contexto global de recepção do companheiro de Marx.

Palavras-chave: Engels; dialética; materialismo; filosofia no México.

A staunch reader of Engels: approaches to the work of José Ferraro

Summary: This text deals centrally with the work produced by the Mexican-American philosopher Josep Ferraro. Based on an exhibition of his work, attention is paid to his defense of Frederick Engels on two crucial issues: the conception of materialism and dialectics. Ferraro, was part of a weak, but constant

¹ Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (México). Autor de *Leer El capital, teorizar la política* (UNAM, 2018) e *La incorregible imaginación: itinerarios de Althusser en América Latina y el Caribe* (Doble Ciencia, 2019). E-mail: jaime_ortega83@yahoo.com.mx.

trail of readers of Engels in Mexico, a situation that is also addressed as part of the global context of reception of Marx's companion.

Keywords: Engels; dialectics; materialism, philosophy in Mexico.

En *Asesinato en el Comité Central*, una novela policiaca del inolvidable ensayista Manuel Vázquez Montalbán, el detective Carvalho ingresa a una biblioteca en la que encuentra un libro de Friederich Engels:

se fue hacia la biblioteca llena de mellas y derrumbamientos, de libros deformes por un mal apyo o por la asfixia excesiva a que les sometían libros mayores. Eligió *El problema de la vivienda*, de Engels, del que le bastó leer “Tercera parte: observaciones complementarias acerca de Proudhon y el problema de la vivienda” para decidir que tenía bien merecido el fuego. Rompió el libro en tres pedazos, arrugó las páginas para airearlas y permitir la combustión y empezó a ordenar el edificio de teas y ramas sobre las ruinas de uno de los libros más insuficientes de Engels (VÁZQUEZ, 1981, p. 35).

Tal como en la novela, parece que gran parte del “marxismo occidental” operó de la misma forma con respecto al inseparable compañero de Karl Marx: tomó una hoja al azar, la leyó, le disgustó y condenó a Engels, no al olvido, pero sí a la hoguera de la crítica. Engels, consumido por el fuego –elemento de la naturaleza– es una imagen poderosa que involuntariamente Vázquez Montalbán nos regaló y que prefigura la relación del marxismo con el pensador: sus libros son considerados buenos, pero insuficientes frente a los de Marx; su trayectoria limpia, pero dañinos los efectos de su presencia y, sobre todo, cuestionable el significado de su legado.

Contrario a esta imagen novelesca, pero con fuerte presencia en el campo teórico, es que en este texto expondremos el trabajo de un *férreo engelsiano*: José Ferraro. Este autor es uno de los marxistas que han permanecido ocultos en las historizaciones de esta corriente y su desarrollo en América Latina. Afincado en México –aunque de origen norteamericano–, desarrolló una importante veta de investigación en torno a la crítica de la teología de la liberación y la impronta del marxismo guiada por la figura de Engels, cuya obra resguardó de los múltiples ataques a la que fue sometida. De manera global es posible considerar su obra como una defensa y anticrítica de Engels. Defensa, en la medida en que lo considera un autor con validez para el desarrollo de la crítica del capitalismo y anticrítica en la medida en que sus principales interlocutores son tanto los más famosos rivales del compañero de Marx en el siglo XX, como algunos menos

conocidos.

Este texto, amén de desarrollar una argumentación hacia esta forma particular de recepción y apropiación de la figura de Engels, también espera funcionar como un homenaje al profesor y filósofo, cuya obra ha sido descuidada por la historiografía que despliega argumentos sobre la historia del marxismo en América Latina y en México. Desarrollaremos nuestro acometido a lo largo de cuatro secciones. En la primera brindamos las coordenadas de crítica a la obra de Engels, es decir, el lugar en el que se ubica la discusión del autor en cuestión, en la segunda aportamos directrices sobre la presencia de Engels en México, finalmente, en la tercera ofreceremos datos importantes en torno a la figura de Ferraro; en la última ubicamos las discusiones en torno a Engels que hizo el autor que es nuestro centro de reflexión a partir de dos grandes temas: el materialismo y la dialéctica.

Es preciso decir en esta introducción que usamos *engelsianismo* de una manera distinta a la contribución de la obra teórica de Engels. La primera categoría remite, efectivamente, a lecturas positivistas que se amparan en fragmentos de la obra teórica de Engels, vertiente que operó en múltiples organizaciones políticas. Se trata del uso de fragmentos o segmento de su obra que se totalizaron, mostrando un pensamiento osificado y teleológico. Lo que se suele denominar *engelsianismo* es un sentido de época producido por la confianza en la ciencia y en la técnica que no pocos socialistas y comunistas compartieron a lo largo de la centuria pasada y que tiene expresión en la osificación teórica del “materialismo dialéctico” o las improntas que confiaron en la dupla entre progreso y necesidad histórica, así como en el tránsito de etapas bien definidas de un supuesto desarrollo histórico obligado.

La obra de Engels, como la del propio Marx, es, por supuesto, un campo de disputa. No hay un sentido cerrado ni único, mucho menos parámetros definibles para establecer una lectura correcta. Los puntos de tensión frente a los formatos más aceptados de la trayectoria crítica son variados. Efectivamente, es sabido que cuando Marx estudiaba ruso, Engels deseaba que avanzara en *El capital*, en un gesto de aparente privilegio de estudio del desarrollo de la universidad del despliegue de la forma mercantil sobre la especificidad de una situación que parecía resistir en el entramado del mundo comunitario y campesino. Igual sucede con su posición respecto a Irlanda, que, se sabe, cambió a lo largo de su vida, pasando de comentarios ofensivos a los habitantes de esa nación a un impulso de su lucha por la liberación nacional. En dado caso el *engelsianismo* como efecto de un cierto sentido común en la tradición socialista –cercana o afin al positivismo– no debe alejarnos de trabajar las obras teóricas más allá de las

formas de su recepción en determinadas circunstancias. Así, aunque a nombre de Engels se realizó un ejercicio de “positivización” del marxismo, porque había material disponible para hacerlo, ello no es indicativo de que Engels sea solo eso.

Defender a Engels

Desde la aparición de *Engels contra Marx* (BERMUDO, 1981) de José María Bermudo, se han producido en español, pocos, pero significativos trabajos que problematizan la relación de Engels con Marx y del primero con la tradición marxista occidental. En este apartado mencionaremos algunos de los principales textos que asumen una problematización en torno a Engels en una clave propositiva y no solo condenatoria. Esta es una forma de lectura obligada, en la medida que, frente a la amplia producción en torno a Marx, la que se ocupa específicamente de Engels es minoritaria, ello en gran medida porque dentro de la tradición del marxismo occidental, muchos de los vínculos y referentes practicaban, en distintos niveles, un *anti-engelsianismo* militante.

El texto de Bermudo abrió, para la tradición marxista producida en idioma español, un conjunto de líneas de investigación que pasaban desde la evaluación política, hasta la presencia de una concepción de la ciencia mucho más flexible. Enmarcado en las discusiones desatadas tras la emergencia del “althusserianismo”, el productivo filósofo español permitió visibilizar una constante en las filas del marxismo occidental: de Eduard Bernstein a Karl Kautsky, de György Lukács a Lucio Colletti, de Jean-Paul Sartre a Alvin Goudlner, la hipótesis es la misma: Engels es el responsable de las deformaciones científicas y ontologicistas que el marxismo experimentó. Su obra habría permitido el abandono de su lugar como “crítica de la sociedad” y habría impulsado un programa científico. En tiempos más recientes la popularización de las tesis de Maximilian Rubel –quien no es referido por Bermudo, pero que cuenta con seguidores dada su filiación proto-anarquista– siguen la misma idea: Engels es el fundador del monstruo ideológico, científico y ontologicista que es el “marxismo-leninismo”, es decir, de una noción cristalizada de tradición y por tanto de ortodoxia. En tanto que Marx habría sido mas cauto al diseñar un paradigma tan estable, dejando abierta la posibilidad de una “crítica” implacable de todo. Así, Stalin, la academia de ciencias de la URSS, Lysenko y todo despliegue perverso de aquella ideología de poder, habría sido sembrada, sin quererlo, por Engels.

Bermudo señaló claramente el eje central por el que atravesó esta discusión: la contraposición entre Engels y Marx, su separación y posterior

señalamiento de los males producidos por el primero sobre la herencia el segundo, nos ha dejado sin la posibilidad real de conocer los aportes específicos de Engels. El trabajo Bermudo navegó solitario durante un tiempo, en gran medida porque en la época de la “nueva izquierda” el joven Marx, el de los *Manuscritos de 1844* era el héroe, en tanto que el viejo Engels, tan comprometido con la ciencia de la naturaleza no podía ser sino el villano. Es importante volver a ese *Engels contra Marx*, pues marcó las profundidades del significado de la construcción del *engelsianismo*: su impacto político, pero también la interpretación negativa de quienes hicieron parte del marxismo occidental. Los temas son abordados en función de las trayectorias, por ejemplo, a la filosofía de la praxis la crítica en función de la reducción que hace del problema de la categoría de trabajo de Engels, tema que reaparecerá constantemente.

En tiempos más recientes dos trabajos más han aparecido, cerrando un círculo de problematización. Me refiero primero al trabajo de Martín Mazora *Marx discípulo de Engels* (MAZORA, 2017) que marcó bien el papel crucial del aporte con respecto a la “crítica de la economía política” y en general a la adopción del proyecto intelectual por parte del filósofo nacido en Tréveris: Marx era deudor de Engels, en más de un sentido. Mazora acompaña bien el esfuerzo de Bermudo, pues si el español demostró la tentativa engelsiana constitutiva del marxismo occidental, el del argentino elabora una hipótesis de nacimiento del marxismo distinta a la tradicional, incluida la de los marxistas anti-Engels. En este trabajo Engels no es un acompañante incómodo, ni tampoco un amigo pasivo, sino más bien un momento crucial en la construcción de una agenda de la “crítica de la economía política”.

En segundo lugar y paralelamente al trabajo de Mazora, en Cuba se ha insistido en una línea similar. Roney Piedra (PIEDRA, 2017) en *Marxismo y dialéctica de la naturaleza* aborda tópicos similares al trabajo de Bermudo, como lo son la crítica de la dialéctica de la naturaleza, la perspectiva no dogmática del concepto de materia, la no diferenciación entre las perspectivas de Marx y Engels en puntos clave, el papel del determinismo en su relación con la libertad, entre otros. Aunque no resulta del todo original en sus planteamientos –la mayor parte expuestos en el trabajo de Bermudo– lo cierto es que hay dos novedades. Primera, dentro del marxismo cubano, se trata de una línea de ruptura con los resquicios del “Diamat” y, por tanto, una manera más elaborada de conceptualizar la relación ser humano-naturaleza; por el otro, la actualización de los referentes críticos, estando en la mira no solo Jean Paul Sartre, György Lukács o Lucio Colletti entre los cuestionados, como en antaño, sino incluyendo a autores de gran notoriedad contemporánea como Néstor Kohan. La noción de una unidad Marx-Engels como

planteamiento teórico y político es algo que en Cuba ha sido una constante en el mediano plazo (HART, 2005, p. 45), como en una tradición que puede ubicarse hasta el Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana (MARTÍNEZ, 1968, p. 127).

Instantáneas de Engels en México

La ciudad de México no cuenta con ningún busto o estatua de Karl Marx, pero si se encuentra entre sus populosas calles un pequeño monumento dedicada a Engels. Asediado por el comercio callejero de una sociedad cuyo trabajo se organiza en gran medida sobre la base de la precariedad, aquella efigie expresa una cierta tradición de pensamiento. Por supuesto, la presencia de Engels en México va más allá de la osificación conmemorativa. Se ancla en intentos de reflexión teórica y de acción política, de manera discontinua y atravesada por las contradicciones propias de una sociedad como la mexicana, que, al igual que las latinoamericanas, tuvo que convivir entre una tendencia nacionalistas dominante y una cultura socialista subordinada o minoritaria.

El primer gran momento de recepción de Engels en México se da a través de la figura de Vicente Lombardo Toledano. Se trata de una lectura que produce un tipo de *engelsianismo*, en cuyo eje es una clave positivista de interpretar el desarrollo de las sociedades, ese que se ha construido como el enemigo clásico al marxismo humanista y crítico (GOULDNER, 1983). Efectivamente, Lombardo expresa lo que los críticos de Engels han querido ver como todo su contenido: una visión teleológica, cientificista y de traspaso de categorías de la naturaleza a la sociedad. Lombardo, dirigente sindical y político acomodaticio, ganó peso e influencia política en México al convertirse en el “marxista oficial” del régimen posterior a la revolución mexicana de 1910. Lombardo consideró que la ciencia y la técnica eran los elementos fundamentales para el desarrollo de la sociedad mexicana y que está solo podía ir de la mano de un estado modernizante. Por ello, apeló a que el marxismo debía ser una ciencia que buscara comprender y predecir los cambios y contradicciones en la línea del desarrollo técnico. Así, la dialéctica y el materialismo tomaban una forma evolucionista y el marxismo se convertía en un discurso sobre la necesidad del desarrollo de las fuerzas productivas. Un momento muy sugerente fue una discusión transmitida por radio y después transcrita en el libro *Marxismo y antimarxismo*, protagonizada entre opositores al marxismo de la época y Lombardo, en donde queda clara la posición de este: “no se ocupó del análisis de la filosofía de Marx, sino de la exposición de la filosofía de Engels” (MORUA, 2007, p. 663). El encuentro tuvo lugar a mediados de la

década de 1930, cuando el socialismo y el marxismo eran parte del discurso público, al calor la gran transformación en el estado que incorporó a las masas de obreros y campesinos al estado.

Por supuesto que Engels fue una presencia constante, como puede esperarse, en el Partido Comunista Mexicano. Su figura apareció en repetidas ocasiones en el legendario periódico *El Machete*, en donde se publicó en varias entregas textos como “Principios de comunismo”. También estuvo presente en las revistas teóricas que el partido alentó en la década de 1960. El historiador comunista Enrique Semo, por ejemplo, reseñó la aparición de “10 artículos inéditos de Engels” (VILLANUEVA, 1962, p. 61) en la revista teórica de aquel momento. Semo, reconocido historiador económico, presentó esto en una década en donde el estudio de la teoría apenas comenzaba a realizarse con seriedad. Posteriormente, él mismo dirigió una importante revista de nombre *Historia y Sociedad*, símbolo de la renovación teórica y política del comunismo mexicano. En ella se publicaron textos inéditos de Engels como parte de ese intento de ir a la teoría marxista a sus fuentes originarias.

Hacia finales de la siguiente década comenzaron a aparecer trabajos más especializados, marcados por un acercamiento entre el pensamiento marxista y los trabajos académicos. Es el caso del trabajo de Concepción Tonda aparecida en la efímera revista *Ítaca*, a propósito de la situación de las mujeres. Por su parte, Jorge Fuentes Morúa (FUENTES, 1991), realizó un estudio sobre los problemas de la urbanización, en donde distinguía que la concepción marxista incluía tanto a Marx como Engels. Estos trabajos, dispersos, hacen parte de una cultura política marxista que no se dejó llevar por el *anti engelsianismo* del marxismo occidental y que reivindicó la pertinencia del pensamiento del compañero de Marx para pensar, tanto el marxismo mismo, como algunos problemas específicos, como el de la dimensión urbana. Dentro de este entramado es pertinente señalar la obra de Josep Ferraro.

Josep Ferraro: un perfil intelectual

El 11 de octubre de 2006 apareció en la sección “Correo Ilustrado” del diario mexicano *La Jornada* un breve texto firmado por José María Martinelli, en él se informó de la muerte del profesor Joseph Ferraro. Además de la fecha de su deceso, se dan algunos datos sobre él, como el de que se trataba de un católico marxista que había combatido a los poderes eclesiales. Ferraro fue, además, un profesor en la carrera de sociología de una universidad importante en la ciudad de México: la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana.

Publicó una larga lista de obras a propósito de la teología y de crítica a la teología de la liberación, así como en torno al marxismo. En 1976 *San Juan de la Cruz y el problema místico : la necesidad de un nuevo concilio* (su tesis de doctorado en Filosofía por la Unam), en 1979 *Hacia un diálogo católico-marxista sobre la familia*, en 1985 *Durkheim y el totemismo en la religión contemporánea: un estudio sociológico sobre el Vaticano II*, en 1990 *La Anticoncepción: la necesidad de una revaluación católica*, en 1992 *Teología de la liberación: ¿revolucionaria o reformsita?*, en 1995 *Teología capitalista vs teología de la liberación: espiritualidad y compromiso político*, *Misticismo y liberación del pobre* y *Espiritualidad y compromiso político*, en 1997 *Misticismo y compromiso en el evangelio de San Juan*, en 2000 *Misticismo en las epístolas de San Pablo: la tradición*. En la primera década del siglo XXI apareció la compilación *Debates actuales en torno a la Teología de la Liberación* en dos volúmenes. Póstumamente *La lucha de la Iglesia contra el comunismo y el Vaticano II* en 2009.

En el campo de la investigación marxista en 1966 presentó su tesis de maestría titulada “Una estructura para una antropología marxista” que nunca fue publicada. En 1989 *Defensa de la propiedad en Marx y Engels*, en 1992 *Freedom and determination in history according to Marx and Engels* en la editorial norteamericana *Monthly Review*. Así mismo algunos artículos en revistas académicas, tales como el de 1978 “La teoría valor-trabajo según Marx y Santo Tomás y su aplicación en las relaciones de producción capitalistas” en la revista *Dianoia*, en 1987 “La naturaleza mediada y no mediada en Marx y Engels” en la revista *Iztapalapa*, en 1990 “El problema del humanismo en el Marx maduro” y en 2000 “Lukács y la dialéctica de la naturaleza de Engels”, estos dos últimos en los anuarios titulados *Polis* que editaba la Universidad Autónoma Metropolitana.

Sorprende que con este currículum se sugiera que el académico y filósofo aportara centralmente sobre Engels. Efectivamente, aunque de manera mucho menos intensa, sin embargo, Ferraro presenta un caso paradigmático de una defensa propositiva del aporte de Engels.

¿Qué tipo de marxismo?

Josep Ferraro fue un profesor universitario, recordado por su sencillez y profunda dedicación. Pero, además, como mostró el aparatado anterior, ocupó centralidad en los debates a propósito de la teología de la liberación. Además de todo ello, los últimos 25 años de su vida dedicó a desarrollar una amplia defensa de la teoría aportada por Engels. Ello requirió varias operaciones, en primer lugar,

la imposibilidad de separar a Marx de Engels; la segunda, la de evitar los reduccionismos a los que se sometía los trabajos y perspectiva de este último; la tercera, menos intensa, pero presente, sostener que Engels fue siempre un revolucionario.

Ubiquemos entonces, Ferraro desarrolló una perspectiva original, que no puede ser enclavada ni como crítica de la economía política –al estilo Bolívar Echeverría–, ni como filosofía de la praxis –aunque comparta algunos presupuestos, y mucho menos, ligada al althusserianismo. La historia del marxismo en México, ya iniciada en el trabajo panorámico de Carlos Illades (ILLADES, 2018), merece detenerse también en los rincones productivos, como es el caso de Ferraro. El autor compartió una perspectiva humanista del marxismo, pero de ninguna forma puede ser asimilado a la filosofía de la praxis.

¿De dónde proviene esta imposibilidad de asimilación a las principales corrientes teóricas? Primero, de que desarrolló una línea clásica, sobre la base de separarse de la vía implantada por Stalin en su definición de “Materialismo Dialéctico” y “Materialismo Histórico”. Ello quedó bien asentado en su *Introducción al pensamiento de Marx y Engels*, texto publicado en 1999 y que recoge gran parte de su perspectiva, aunque se encuentra diseñado como un instrumento para la enseñanza. En el trabajo en cuestión se distancia de aquella interpretación y elabora una que tiene como eje la distinción entre juventud y madurez, pero no a la manera de Althusser (al que critica débilmente, sobre la base de la crítica de Adam Schaff), pues ubica la persistencia de un humanismo persistente en el Marx maduro.

En general, podríamos decir que la perspectiva de Ferraro se alejó de cualquier noción trascendental y homogeneizante de la praxis. Pero tampoco pensó que *El capital* entregara la totalidad de las categorías para ejercer la crítica de la sociedad moderna. Su registro es más clásico, abordó los vínculos con el pensamiento idealista y el pensamiento materialista, separó lo económico –contenido en *El capital*– de lo político. Es decir, asumió que Marx-Engels son un todo que debe ser comprendido en sus diversos niveles. Su *Introducción al pensamiento de Marx y Engels* operó como ejercicio de establecimiento de las condiciones de producción del materialismo histórico, así como de comprensión de las raíces de la dialéctica marxista, tanto en el plano histórico –es decir, a partir de acontecimientos como la revolución industrial inglesa o la revolución burguesa francesa– como en el de las ideas, particularmente en las discusiones con Feuerbach y Hegel.

Se trata de un capítulo minoritario en la historia del marxismo, no captable desde los grandes paradigmas que dominaron la reflexión de este campo,

expresadas en figuras como José Revueltas, Sánchez Vázquez, Carlos Pereyra o Bolívar Echeverría. Sin embargo, es perceptible una comprensión original, que responde tanto a imperativos políticos como filosóficos. En gran medida su especificidad se da en torno a la forma en que aborda la matriz entrega por Engels al marxismo.

Materialista y dialéctica: una defensa de Engels

En 1989 apareció por el sello editorial de la Universidad Autónoma Metropolitana el libro *¿Tergiversó Engels el materialismo de Marx?* Es, podríamos decir, el primer trabajo sistemático en torno a Engels que se produjo en México en el campo estrictamente filosófico. Sorprende que apareció en los albores de la gran crisis del socialismo a nivel internacional, aunque en México la izquierda socialista ya se había fundido en una corriente nacionalista un lustro atrás al derrumbe del poder soviético. El texto fue, de hecho, el primero que su autor dedicaba al marxismo en español. Como hemos visto antes, la amplia producción de Ferraro se había concentrado en otras regiones de la crítica marxista.

¿Qué es lo que hace Ferraro con respecto al materialismo? Hay varias operaciones teóricas y políticas destacables. La piedra angular es negar que Engels haya entregado una cosmología que parta de un concepto metafísico, como es el de materia. Contrario a la visión popularizada en la Unión Soviética y en el marxismo occidental que lo criticó, Engels no es responsable de la recaída idealista de un nuevo demiurgo de la historia: la “materia”.

El camino de Ferraro es el de reconstruir los múltiples sentidos que tiene la noción de materialismo Marx y Engels. La primera forma que encuentra de ella es que ambos autores la identificaron con los materialistas comunistas: “han definido el carácter material de las cosas como aquello que existe independiente de la persona” (FERRARO, 1989, p. 64). Esto nos lleva ya al centro de la discusión que Ferraro tiene con algunos autores como Jordan, Schmitt: ¿el materialismo de Engels es contemplativo y por tanto excluyente de la subjetividad? ¿Era el materialismo de Marx uno que abandonaba la noción de naturaleza y se concentraba en las formas de operación de lo social, es decir, la praxis?

Desde el punto de vista de los críticos de Engels, Marx habría realizado un tratamiento distinto del materialismo, al ubicarlo en un plano “praxeológico”, es decir, alejado de cualquier noción ontológica y anclado en la sociedad. El materialismo de Marx sería el que destruye cualquier noción tanto naturalista como contemplativa de la praxis. De un lado quedó asentado que a Marx no le

interesó escribir una “filosofía de la naturaleza”, pues consideró a esta –a la naturaleza– sólo en la mediación que los seres humanos tenían por medio del trabajo práctico, en tanto que su noción de subjetividad era siempre actuante y no pasiva.

Ferraro rebate estos argumentos. Primero señaló que “Marx como Engels han admitió por lo menos implícitamente la existencia de una naturaleza no mediada por el hombre” (FERRARO, 1989, p. 64). Su punto de arranque es básico: antes de que existiera una actividad práctico-transformada o propiamente de trabajo, la naturaleza existía y es esta la que se modifica con la actividad humana. Señalar que los seres humanos son seres prácticos no debe interpretarse, según el argumento de Ferraro, que estos son siempre y todo el tiempo, seres que trabajan. Hay también espacios y momentos donde priva lo contrario: “La historia supone cierta pasividad sin la cual ni puede existir. Las generaciones presentes reciben pasivamente su punto de partida de las generaciones pasadas...” (FERRARO, 1989, p. 64).

Para los críticos de Engels, este habría apostado por un materialismo ontológico que dejaría en estado de pausa a la subjetividad. En cambio, Marx habría construido un materialismo afincado en la práctica transformadora. Sin embargo, Ferraro demuestra como no existe tal bifurcación entre un Engels que congele al sujeto y un Marx que lo libere de sus ataduras de la necesidad:

Marx y Engels, durante su juventud, sostuvieron que este mundo sensible real, junto con las relaciones sociales reales, existen independientemente de la auto conciencia y categorías mentales de la *Crítica crítica* e incluso independientemente de la conciencia y voluntad humanas. /.../ No se trata, por tanto, de una visión contemplativa del materialismo; el materialismo comunista es eminentemente práctico. Sin embargo, no surgió de la nada. Al contrario, tiene un origen histórico, tanto en el uso del nombre “materialista” como en algunos de sus principales fundamentos. (FERRARO, 1989, p. 72)

La defensa de Ferraro recae entonces en varios aspectos. El primero, que Marx mismo, durante su juventud, particularmente en sus *Manuscritos de 1844*, pero también en las obras firmadas con Engels, aceptó un elemento heredado, no práctico, natural. Esto no invalida que su concepción de la vida social sea, también, del aspecto práctico. Los seres humanos modifican algo que les fue heredado o algo que no había sido modificado. Esto no convierte a Marx ni tampoco a Engels en teóricos contemplativos. Pero, además, colocó la preexistencia de la naturaleza, previa a la intervención humana, como una premisa. En dado caso, el llamado de Ferraro es el de recordar que existe tanto la

naturaleza no mediada, como la mediada por el trabajo y que una no invalida a la otra.

El tránsito hacia la siguiente parada tiene que ver con los trabajos firmados de forma individual, en donde es más fácil a los críticos contraponer dos visiones. Por un lado, el Marx humanista, que activa el lado práctico y por el otro el tosco materialismo *engelsiano*, que condenó a los sujetos a la inmovilidad frente a las leyes de la naturaleza. Para ello Ferraro analiza con detenimiento la que fue una de las obras más comunes entre el movimiento obrero: El Anti-Dühring. La lectura de Ferraro de esta obra de Engels, deja la siguiente conclusión: “su tema principal es el socialismo científico y el modo de llegar a implantarlo en la sociedad. O, dicho de otro modo, aunque vemos que Engels, en el *Anti-Dühring* desarrolla sus concepciones sobre una perspectiva materialista de la naturaleza, no era éste su fin principal” (FERRARO, 1989, p.77). El objetivo del compañero de Marx es el socialismo científico, que, dicho sea de paso, para Ferraro no invalida que tenga “una finalidad humanista” (FERRARO, 1989, p. 82). Antes bien, desde la perspectiva de Engels, no habría posibilidad de plantear un horizonte humanista sino se pasa por una elaboración materialista del lugar de la naturaleza en la vida social. Así, proclama con énfasis el mexicano: “El enfoque materialista de la naturaleza del *Anti-Dühring* no es, pues, una desviación del pensamiento marxiano de juventud sino una continuación y profundización” (FERRARO, 1989, p. 84).

Para Ferraro el dolo con Engels es que se le arrincona en una visión tosca u ontologicista del materialismo. Desde su punto de vista, una lectura atenta demuestra como este concibe al materialismo tanto como “método como doctrina”: “como método consiste en ir hacia el mundo real para obtener nuestro conocimiento; y como doctrina, afirma la existencia de ese mundo real independientemente de nosotros. El mundo no se deriva ni se conforma según nuestras ideas sino éstas se derivan y tiene que conformarse al mundo real” (FERRARO, 1989, p. 91). Para Ferraro, admitir la existencia de un mundo exterior a la práctica humana es el primer paso para reconocer el horizonte de transformación que los seres humanos cargan en sus espaldas. Aceptar que el mundo existe independientemente del pensamiento de los seres humanos es la premisa para que este pueda ser conocido en sus regularidades.

Este tema ha generado críticas como la que Rodolfo Mondolfo lanzó, que Ferraro se encarga de afrontar. Dice nuestro autor que para Engels la naturaleza no es la única realidad, pero si existe de forma independiente como naturaleza no mediada. Pero ahí da un paso más, acompañado de la lectura del último Engels: “la postura de Engels que nada existe fuera de la naturaleza y el hombre, como

perteneciente a la naturaleza y producto de ésta; es decir, Engels recalca la importancia de considerar al hombre de un modo materialista, como un producto de la naturaleza y no de la idea o de la autoconciencia” (FERRARO, 1989, p. 109). Aquí, ya hay una fusión, entre seres humanos y naturaleza, los primeros son un producto de la segunda, que logran transformarla y cuando lo hacen se transforman a ellos mismos.

Engels no habla de materia homogénea (FERRARO, 1989, p. 114), no es un sustrato eternamente igual a sí mismo (FERRARO, 1989, p. 115). No habla de una materia “ontológica” (FERRARO, 1989 p. 120). Critica a quienes insisten que Marx sostuvo exclusivamente la naturaleza mediada por el ser humano, señalando que en Engels esta mediación es ausente. Ferraro argumenta que Marx también considero al ser humano como un ente natural –no mediado. Así “el hombre no sólo es activo; se ve condicionado y limitado. Es un ser que padece y, por tanto, también es pasivo, como resultado obvio frente a los sufrimientos padecidos por el proletariado y de los cuales Marx quiso liberarlo” (FERRARO, 1989, p. 124).

Pero que ser y humano y naturaleza pueden ser comprendidos en unidad, también implica un ejercicio de diferencia. Es claro que la “segunda naturaleza” que los seres humanos construyen apropiándose de lo dado en el mundo, transformándolo y re-inventándolo de acuerdo a sus necesidades, intereses y sueños, se asienta en una realidad que no eligen. Así, para Ferraro el joven Marx

no ha perdido de vista que la naturaleza tiene su existencia independientemente del hombre, es decir, que la naturaleza no sólo existe para él sino también aparte de él; y el hecho de que la naturaleza exista independientemente y aparte del hombre, de ningún modo lo hace completamente diferente de la naturaleza que existe para el hombre /.../. Tanto la planta mediada por la praxis humana como la planta jamás vista por ojos humanos necesita el sol (FERRARO, 1989, p. 125).

El trabajo teórico que Ferraro entrega es el de reunificar a Marx y a Engels en en torno a la noción de materialismo. No existen dos visiones contrapuestas, ni antagónicas. Se trata, desde su argumentación, de la misma perspectiva, pero con distintos énfasis. En el caso de Engels, del reconocimiento que tanto la producción de objetos, como de conocimientos, parten de una naturaleza no mediada, podríamos decir, exterior. Y reconocer esta exterioridad no impide vislumbrar el lado activo, tanto de la actividad práctica transformadora por excelencia, que el trabajo, como del conocimiento. Así, por ejemplo, se retrotrae al periodo “maduro” de Marx, con los *Grundrisse* señala que hay en este periodo una naturaleza no mediada también en el filósofo de Tréveris: “La producción humana, la mediación humana de la naturaleza, pues, supone la naturaleza no

producida, la naturaleza no mediada; y esta naturaleza no mediada no deja de tener interés o importancia para el hombre, ya que, sin ella, él no puede producir” (FERRARO, 1989, p. 132). De la misma forma con pasajes de *El capital*, demuestra que: “las cosas tienen sus propias cualidades mecánicas, físicas y químicas, independientemente de la mediación del hombre” (FERRARO, 1989, p. 134).

Podemos cerrar de forma clara su defensa del materialismo de Engels. Primero, este no se diferencia sustancialmente de la de Marx, ni en su periodo de juventud, ni en el de madurez. Segundo, el énfasis en la naturaleza y sus “leyes” no responde a una visión idealista, ni tampoco a la construcción de una cosmología, en Engels la naturaleza como espacio no mediado tiene un lugar, pero no es totalizado como lo único relevante. Tercero, Engels acepta el carácter práctico del “nuevo materialismo”, pero no deja de insistir en la existencia de una exterioridad, de un mundo aun no trastocado por la actividad práctica humana. Cuarto y, finalmente, el materialismo de Engels es también humanista, pues pretende la construcción de una sociedad socialista, al igual que la de Marx, donde prive el reconocimiento de las capacidades humanas que han controlado aspectos de la naturaleza, aunque no por completo.

Pero el materialismo no fue el único tema en el que Ferraro se esforzó por mantener una postura en la que Engels no apareciera como un “traidor”. Ya en la última línea del texto de 1989 se anuncia que se abre otra ventana: la dialéctica. Diez años después de aparecido *¿Traicionó Engels el materialismo de Marx?* Vio a la luz el libro *¿Traicionó Engels la dialéctica de Marx?* Los referentes fueron similares, pero se agregaron tres contrincantes de mucho mayor peso: Lukács, Sartre y Lucio Colletti.

Los tres mantienen distancia en sus planteamientos, así, mientras Lukács inició una cruzada por reivindicar la veta hegeliana del marxismo, la de Colletti es justamente su contraria, el desechar cualquier espacio que abra la puerta a dicha perspectiva. Lukács reivindicaría la dialéctica siempre y cuando se le saque de la naturaleza; en tanto que Colletti rechazaría a Engels porque habría replicado exactamente la dialéctica hegeliana. Sartre, por su parte, coloca en entredicho la “dialéctica” de la naturaleza, porque según él, se desarrolló sobre formas no dialécticas.

Como puede verse, más allá de las imputaciones diferenciadas existe un consenso: la dialéctica practicada por Engels en el nivel de la naturaleza no equivaldría a los planteamientos de Marx, por tanto, como con el materialismo, nos encontramos nuevamente ante una “traición”, una “negación”. Marx habría realizado una operación teórica de tal magnitud que solo la sociedad, el trabajo y

la práctica podrían ser comprendidas por la dialéctica.

Frente a Sartre, que expresaría un punto de vista similar a los críticos del materialismo de Engels, en el cual el sujeto queda anulado, Ferraro responde: “Para Engels no existen cosas sino únicamente procesos: nada es, ya que todo pasa”. Es decir, no se trataría de ningún ensombrecimiento de la parte subjetiva. Esto lleva, de hecho, al núcleo fundamental de la discusión: la dialéctica de la naturaleza de Engels no tiene el carácter que la que se presupone –quizá, cuestionablemente– en Hegel. En primer lugar, no se trata de una forma especulativa, que someta tanto a lo humano como a lo no-humano. La dialéctica de Engels no es una necesidad de la historia. Dice Ferraro: “Según Sartre, la dialéctica de la naturaleza resulta en ‘negar al pensamiento toda actividad dialéctica, disolverlo en la dialéctica universal, suprimir al hombre desintegrándolo en el universo” (FERRARO, 1998, p. 43). Como se ve, la acusación es similar que con el materialismo: la dialéctica de Engels anularía al sujeto y su actividad práctica y transformadora.

En cambio, la crítica del italiano va por otra vereda. Para Colletti “el pensamiento de Engels resulta ser el de Hegel, para quien la razón no es lo subjetivo frente a lo objetivo, sino la unidad de los dos, tanto como la unidad de lo finito e infinito /.../ Por admitir la dialéctica dentro del materialismo dialéctico, lo que Engels hizo fue introducir la ‘dialéctica idealista dentro del marxismo” (FERRARO, 1998, p. 27). La acusación del italiano sería de re-introducir a Hegel aun cuando Marx ya lo habría expulsado de su reflexión.

Aquí podemos ya mencionar con mayor especificidad el punto de vista de nuestro “férreo engelsiano”. Lo primero es señalar que no hay un carácter a priori de las “leyes” de la dialéctica que Engels describió: “Engels afirmó en el *Anti-Düring* que “el problema para mí, no podía estar en infundir a la naturaleza leyes dialécticas construidas, sino en descubrirlas y desarrollarlas partiendo de ella”. Las leyes dialécticas “no se aplican a la naturaleza y a la historia humana, sino que se abstraen de ella” (FERRARO, 1998, p. 79). Es decir, para Ferraro, el asunto con Engels es que cuando se admite una realidad exterior, es posible de ella observar su comportamiento. Las “leyes” de la dialéctica de la naturaleza no corresponden a un entramado a-priori y siempre universal, en dado caso, se dan a partir de algunas regularidades.

Aquí podemos pasar entonces al segundo tema, justamente la dificultad de hablar de “leyes”. Se tratan de procesos tendenciales, en todo caso. Esto para Ferraro es claro cuando enmarca en la totalidad de las relaciones entre humanos y naturaleza: “el hombre puede invalidar la operación de la dialéctica. El puede moler el grano de evada o aplastar el insecto... /.../ Así, también, en la historia la

ausencia de ciertas condiciones puede invalidar el engendramiento de su propia negación por parte de la producción capitalista” (FERRARO, 1998, p. 100). Se trata de una visión menos teleológica. Dialéctica no es necesidad, ni en la naturaleza, ni en la historia. En ambos registros deben existir condiciones que permitan la reproducción de las “leyes”. Esas condiciones pueden o no darse y en ocasiones los seres humanos juegan decisivamente.

Para Ferraro esta parte demuestra que no hay en Engels una perspectiva teleológica ni especulativa, es decir, que no tiene que ver con la forma hegeliana en la que el marxismo recibió gran parte de la noción de dialéctica. Anclaremos, más abajo, esta perspectiva. Podemos ahora observar el distanciamiento que Ferraro realiza:

Hegel era idealista y puso la dialéctica de cabeza, mistificándola. En lugar de derivar su dialéctica de Hegel, Engels la toma de la naturaleza y la historia, los mismos lugares en donde Hegel mismo la había derivado antes de mistificarla /.../. Para Hegel, mistificando la dialéctica y las contradicciones reales para poder formar su sistema con las relaciones entre ideas, sostuvo que una cosa y no es simultáneamente y en el mismo sentido o aspecto. Pero Engels advierte no sólo que Hegel era idealista y que mistificó la dialéctica por considerar la contradicción de este modo, sino también que el propio Engels y Marx habían regresado a los griegos, pensadores dialécticos quienes a la vez eran pensadores materialistas (FERRARO, 1998, p. 98).

Esta larga cita nos permitirá advertir los problemas que tiene la concepción de Ferraro. Podemos desmenuzarla de la siguiente forma. Contrario a los críticos, la concepción de la dialéctica entre Marx y Engels no varía, sino que se reafirma, de la misma forma que su concepción de materialismo. Esto es así, porque ambos realizan la crítica de la “mistificación” a la que, supuestamente, Hegel habría sometido a la dialéctica. En cambio, en Marx y Engels ambas tomaron una forma no “mistificada”, en la medida en que aborda todo como un proceso o movimiento de la realidad, este proceso o movimiento es tendencial y no necesario, es decir, requiere de determinadas condiciones para realizarse. No es “la dialéctica la que hace la historia” (FERRARO, 1998, p. 254), sino los seres sociales. Que exista una dialéctica en la naturaleza (y ya se habló de la concepción que tenía Engels de ella) no invalida esta perspectiva: también en ella se necesitan condiciones para realizarse.

Indudablemente que los lectores de Hegel podrían rebatir la forma particular en la que entiende al filósofo de Jena. Sin embargo, más allá de la fidelidad al texto, se trata de un efecto presente en el marxismo: la dialéctica en Hegel es necesaria e impide otorgar mayor centralidad a los sujetos. Engels

rebatiría ello, colocando a los seres humanos de interrumpir los procesos, pero también de transformarlos. Sin embargo, queda por preguntarse ¿a qué se refiere Engels con las leyes de la dialéctica? No son más que algunos postulados, que, para Ferraro, pueden verificarse tanto en la naturaleza en la sociedad. Un ejemplo clásico sería la transformación de cantidad en calidad: verificada como una perspectiva de la naturaleza, falta pensarla en la sociedad, y *El capital*, para Ferraro sirve para ello. Es el caso de la transformación de las fuerzas productivas, cuando se reúne a un número muy amplio de trabajadores y se transforma de la manufactura a la gran industria, se está operando un salto de cantidad en calidad.

Para Engels, sin embargo, la dialéctica en la naturaleza es algo que existe independientemente de los seres humanos. Dice Ferraro: “Para Engels, si hay desarrollo, si hay historia, entonces, por definición, hay la superación de un estado por otro, y, por tanto, se confirma que hay progreso mediante la contradicción, la negación de la negación, etc., pero es imprescindible realizar la tarea de investigación empírica para determinar las condiciones particulares y el proceso especial” (FERRARO, 1998, p. 139). ¿Por qué es importante conocer las “leyes de la naturaleza”, desde el punto de vista de Engels, dice Ferraro, porque ellas permiten ejercer la libertad. Contrario a lo que lo acusan sus críticos, la dialéctica de la naturaleza no es algo que pese sobre las espaldas de los seres humanos y los condenen, sino que es su conocimiento y utilización lo que permite ensanchar la libertad de acción: “La necesidad o el determinismo de las leyes naturales no destruye la libertad sino que la hace posible” (FERRARO, 2000, p. 218).

Así, Engels no fue un determinista –como piensa Sartre– que anula la actividad práctica de los seres humanos, ni tampoco un idealista que apele a una “dialéctica de la historia” automática, como sugiere Colletti. Sino más bien se trata de un pensador científico que intuye que la dialéctica es una fuerza productiva para los seres humanos, en la medida en que entiende y se apropia de ciertas tendencias que existen en la naturaleza y que se pueden comprobar empíricamente mediante la investigación.

Conclusiones

Un *férreo engelsiano* o quizá mejor, como un anticrítico de Engels es como podemos definir la intervención teórica Ferraro. La operación teórica que el filósofo realizó es clara: desarrollar una línea de argumentación en donde quedaran invalidadas las críticas más comunes lanzadas contra el teórico alemán, principalmente en las corrientes asociadas al “marxismo occidental”, que arrancaron con Lukács y encontraron en Sartre, Schmitd y Colletti momentos

importantes de su desarrollo.

El centro de su defensa de Engels se desarrolla en dos momentos del espacio teórico marxista: la dialéctica y el materialismo. En ambos términos, a pesar de ser evaluadas separadamente, mantienen una significativa unidad. Ella recae en no separar la obra de Marx y de la de Engels, en la consideración de que Engels es un teórico y no sólo un organizador, en que su intención fue, como la de Marx, siempre política.

A partir de estos puntos de enlace, Ferraro desarrollo convincentes argumentos en su crítica los marxismos que han insistido en deslindar la obra de Marx de Engels. Es cierto que Ferraro no desarrolla a plenitud las formas diversas en las que impactó la obra de Engels, en donde, efectivamente, hay visos de una utilización en clave positivista u ontologicista. Sin embargo, ello no invalida el trabajo teórico que hace con él.

Deslindar la recepción de Engels por parte de líderes, organizaciones y movimientos que pudieron procesarlo en ciertas claves hoy defenestradas (filosofía del progreso, naturalismo, cientificismo) de los profundos significados de su obra, es una tarea aun por indagar a plenitud. Ferraro entrega, en el plano filosófico exclusivamente, una convincente defensa y una anticrítica.

El desconocimiento de la obra de Ferraro representa un vacío que hay que comenzar a resolver. En este caso, nos centramos en lo que respecta a Engels, pero de alguna forma se trata de la única temática en la que se debe profundizar en su obra. Pieza clave en una construcción amplia, en donde la teoría funcionaba en la confrontación de argumentos y en la vuelta a las fuentes.

Referencias bibliográficas

BERMUDO, Juan Manuel. *Engels contra Marx (el anti engelsianismo del marxismo occidental)*. Barcelona: UB, 1981.

FERRARO, José. *¿Traicionó Engels el materialismo de Marx?* México: UAM-I, 1989.

_____. *¿Traicionó Engels la dialéctica de Marx?* México: Ítaca, 1998.

_____. *Libertad y determinismo en la historia según Marx y Engels*. México: Ítaca, 2000.

GOULDNER, Alvin. *Los dos marxismos: contradicciones y anomalías en el desarrollo de la teoría*. Madrid: Alianza, 1983.

HART, Armando. *Marx, Engels y la condición humana: una visión desde latinoamerica*. México: OCEAN Sur, 2005.

ILLADES, Carlos. *El marxismo en México*. Ciudad de México: Taurus, 2018.

MARTÍNEZ, Fernando. “Origen del marxismo”. En *Lecturas de filosofía* t. I. La Habana: Departamento de Filosofía, 1968.

MAZORA, Martín. *Marx, discípulo de Engels*. Buenos Aires: UMSAM, 2017.

FUENTES MORUA, Jorge. *Marx-Engels: crítica al despotismo urbano 1839-1846*. México: UAM-I, 1991.

_____. “La impronta engelsiana en la formación de la intelectualidad comunista”. En: CONCEIRO, Elvira *et al.* *El comunismo: otras miradas desde América Latina*. Unam: México, 2007.

PIEDRA, Roney. *Marxismo y dialéctica de la naturaleza*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2017.

VÁZQUEZ, Manuel. *Asesinato en el Comité Central*. Madrid: Planeta, 1981.

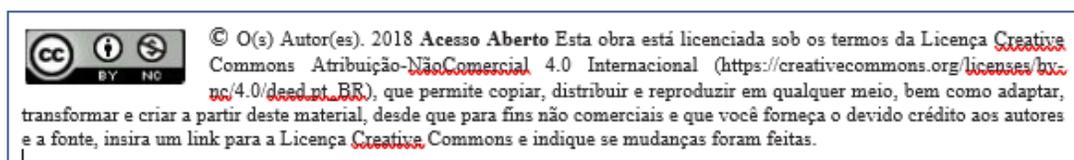
VILLANUEVA, Antonio. 10 artículos inéditos de Engels. *Nueva Época*, Año 1, n. 3, ago. 1962.

Como citar:

REYNA, Jaime Ortega. Un férreo lector de Engels: aproximaciones a la obra de José Ferraro. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 26, n. 2, pp. 235-53, jul./dez. 2020.

Data do envio: 9 set. 2020

Data do aceite: 21 nov. 2020



Apresentação das traduções

Vitor Sartori¹

O presente dossiê conta com três traduções de textos de Engels, bastante representativas de sua obra. Podemos dizê-lo tanto ao analisar a dimensão formal da apresentação de nosso autor quanto ao olhar para os conteúdos tratados.

Esboço para uma crítica da economia política (1844), “O declínio do feudalismo e a ascensão da burguesia” (1884) e “*O Livro de apocalipse*” (1883) expressam tanto temáticas típicas de Engels quanto trazem à tona peculiaridades de seu modo de exposição. Sobre este último assunto, inclusive, é possível analisar a evolução da questão no principal interlocutor de Marx: enquanto, no texto de 1844, traz diversas temáticas em sua relação imanente, isto não se dá plenamente nos textos da década de 1880.

Em sua análise da economia política, seu texto “de juventude” correlaciona teologia, religião, filosofia, economia e o desenvolvimento do capitalismo, de modo a tentar explicitar o movimento histórico do presente, ao mesmo tempo em que procura realizar uma crítica imanente de autores como Smith, Day, Malthus e Ricardo. Ou seja, o autor, imbuído de uma linguagem bastante próxima da terminologia hegeliana (a noção de eticidade, por exemplo, é central no texto), traz uma crítica ao comércio, à legitimidade da propriedade privada, ao liberalismo e à divisão do trabalho. Ao mesmo tempo, já se nota uma importante referência a Feuerbach, referência esta que ocorre de modo bastante *sui generis*: ao abordar as categorias de valor e de preço, por exemplo, Engels procura demonstrar como a questão aparece de cabeça para baixo na economia. E acrescenta que, sobre o assunto, pode-se consultar o autor d’*A essência do cristianismo*. A referência é peculiar pois, embora em Feuerbach esteja presente a crítica à inversão hegeliana entre sujeito e predicado a que Engels parece estar fazendo referência, não há no mencionado autor um tratamento da economia política, ou mesmo da atividade humana sensível em seu desenvolvimento essencialmente histórico. Ou seja, tem-se categorias típicas do pensamento hegeliano com bastante destaque (eticidade, reconciliação, oposição, contradição, por exemplo), categorias utilizadas por Feuerbach aparecem também (a noção de gênero, bem como sua correlação com a natureza), mas o modo pelo qual elas se correlacionam não torna Engels simplesmente hegeliano, feuerbachiano² ou qualquer outra coisa. No mencionado texto, o pensamento

¹ Doutor pela Universidade de São Paulo (USP). Professor do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Autor de *Ontologia nos extremos: o embate Heidegger e Lukács, uma introdução* (Intermeios, 2019). Coeditor da *Verinotio*. E-mail: vitorbsartori@gmail.com. Revisão ortográfico-gramatical de Vânia Noeli Ferreira de Assunção e Ester Vaisman.

² Não obstante nosso autor dizer, em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, que, por determinado período, teria sido, juntamente com seus companheiros de debate, feuerbachiano.

engelsiano, não obstante com referências a outros pensadores em momentos centrais, coloca-se sobre os próprios pés. E, assim, o resultado é algo que não pode ser rotulado apressadamente.

Em verdade, dá-se o oposto: há a necessidade da compreensão das determinações do próprio pensamento de Friedrich Engels. Sobre este ponto, deve-se destacar que a importância do questionamento substancial da propriedade privada, esta última vista a partir de uma crítica a categorias como renda, juro, lucro – categorias típicas da economia política –, explicita-se neste texto. E nele há de se perceber como a lida com os interesses materiais antagônicos, bem como com as contradições da moderna sociedade civil-burguesa, leva nosso autor à crítica à economia política e à sua base. Ou seja, Engels traz uma temática nova, e que será desenvolvida com todo o cuidado por Marx posteriormente; por mais que empregue categorias que aparecem em outros autores de sua época, a conformação de seu pensamento já depende da posição crítica quanto à economia política e à sociedade capitalista, sendo necessário compreender como isto se dá efetivamente.

Sua exposição, dessa maneira, expressa uma linguagem tipicamente “filosófica” em categorias como eticidade e oposição; porém, isto ocorre ao trazer à tona categorias “econômicas” e “políticas”, que usualmente não estariam correlacionadas. O pensamento engelsiano, então, não pode aceitar um tratamento simplesmente temático de algo tão importante como a realidade efetiva de sua época. E, com isto, ele traz uma exposição imanente da realidade, em que a tônica é o questionamento teórico e prático das oposições aceitas pela economia política. Na base das coisas está aquela oposição entre o natural e o humano, mas, em um nível mais imediato, a oposição entre o interesse geral e o individual é central ao autor. Tendo tais oposições como um pressuposto, a economia política naturaliza o momento presente e vem a tomar como ponto de partida teórico oposições que já estão reconciliadas na própria realidade, como aquela entre a concorrência e o monopólio (Engels tenta mostrar que a primeira, em verdade, é efetiva na segunda); oferta e demanda também figuram como oposições que se resolvem não na harmonia social, mas nas crises e naquilo que nosso autor chama de antieticidade, ou seja, a dissolução e desagregação das relações sociais que vigem na sociedade moderna, em meio ao comércio, à concorrência e à crise tendencialmente universal.

A antieticidade, dessa maneira, explicita-se em certa desumanidade, em que os homens são atomizados e destituídos de consciência genérica³. As contraposições entre os indivíduos, assim, teriam uma forma essencialmente social na moderna sociedade civil-burguesa. E a exposição de nosso autor traz essa temática à tona em seu “genial esboço”, que, tendo criticado a naturalização de tal condição, foi mencionado de modo elogioso por Marx em diversas ocasiões, até o final da vida do autor de *O capital*.

³ Aqui não podemos tratar do tema, mas há de se perceber que ele, bem como muitos outros do *Esboço* de Engels, serão retomados nos *Manuscritos econômico-filosóficos* escritos por Marx em 1844.

Sobre este tema – as oposições que marcam a sociedade civil-burguesa –, ainda há de se dizer que Engels faz referências à resolução da questão por Fourier. E, deste modo, notamos que há um forte embate do autor com a economia política, com o pensamento francês e com a filosofia clássica alemã. Mas, de modo algum há como traçar uma espécie de “amálgama originário” (Chasin) que daria origem a seu pensamento.

Como procuramos destacar, as determinações do texto do autor do *Esboço* são *sui generis* e precisam ser vistas com o devido cuidado e, inclusive, considerando-se a diferença específica do pensamento de Engels e de Marx. Acreditamos que a tradução que o leitor tem a seu dispor aqui pode propiciar uma análise comparativa entre o colocado pelos dois autores na mesma época. Comparar os *Manuscritos de 1844* com o *Esboço para uma crítica da economia política* é uma tarefa relevante para aqueles que pretendem uma apreensão cuidadosa das obras destes dois importantes autores.

Se, como tarefa prévia ao renascimento do marxismo (Lukács), é necessária a compreensão dos textos do próprio Marx, há de se perceber que a diferença específica entre ele e Engels ainda precisa ser vista com cuidado. A presente tradução é um elemento importante da análise da especificidade do pensamento engelsiano, a qual ainda está em curso.

A crítica engelsiana à economia política, deste modo, coloca-se tanto diante de figuras do pensamento marcadas por oposições irreconciliáveis (que estão presentes na economia política) quanto frente ao fundamento último destas oposições, a premente necessidade da reconciliação – categoria esta também central à filosofia clássica alemã – da humanidade consigo mesma e com a natureza. E, assim, trata-se de um texto curto, mas muito denso e que precisa ser estudado com cuidado. Nele, as diversas temáticas que marcam a correlação entre família, sociedade civil-burguesa e estado – esferas estas que compõem a eticidade – aparecem correlacionadas à crítica da economia política. O efeito da prática e da teoria dos economistas, assim, seria dúplice: ocasionaria a dissolução das relações presentes e a atomização dos indivíduos, de um lado, ao mesmo tempo em que traria consigo o processo que poderia levar à superação do estado presente. A reconciliação das oposições basilares à antieticidade do presente estaria na supressão da sociedade atual. Tal dialética é de grande relevo ao pensamento do autor do *Esboço*.

A centralidade da noção de oposição é patente no texto de Engels, autor que anseia pela reconciliação das categorias contrapostas na realidade efetiva; isto, porém, somente seria possível com a superação da própria sociedade capitalista.

Deve-se apontar, porém, que, por vezes, a ânsia por superar as oposições que são reconhecidas pela economia política como fundamento da sociabilidade leva Engels a buscar um ponto de vista que se eleve acima das oposições desta sociedade, o que, é claro, somente poderia ser conseguido por meio da atividade prática. No texto, porém, não obstante remeta à necessidade de um posicionamento correto, não pode nosso autor tratar do tema com os devidos

cuidado e aprofundamento. Isto é compreensível quando se tem em conta que o pensamento do nosso autor está em formação – embora já esteja sobre os próprios pés. Ou seja, o ponto de vista de Engels, bem como seu posicionamento, ainda teria muito a se desenvolver. Tal qual ocorre com os textos de Marx de 1843-44, há um posicionamento teórico que será mantido durante toda a obra, porém, nunca se pode reduzir a *opus* dos autores àquilo que aparece de modo primevo e inicial.

No presente texto já se apresenta o início de uma crítica aos socialistas que, posteriormente, no *Anti-Dühring* e no *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, seriam chamados de utópicos. Não obstante nosso autor elogiar os socialistas ingleses e franceses em alguns momentos, utilizando-se de suas análises – e mesmo tendo Fourier por referência, ao dizer que a concorrência pode ser suprimida, mas não a rivalidade baseada na natureza humana –, há de se perceber que, tal como no caso das categorias da filosofia clássica alemã, há um uso *sui generis* destes autores. A noção de natureza humana de Fourier, correlacionada à de gênero humano de Feuerbach, começa a adquirir um tratamento essencialmente histórico em Engels, diferenciando-se dos autores aos quais tais categorias fazem referência. Ao mesmo tempo em que os usos de tais categorias apontam para a degradação moral causada pela concorrência, bem como à antieticidade, as correlações colocadas na família, na sociedade civil-burguesa e no estado é que deveriam ser enfocadas. Engels, assim, critica a economia política não tanto do ponto de vista dos socialistas ingleses e franceses, mas a partir de uma posição e de um posicionamento que ainda desenvolveria com mais cuidado no futuro e que conforma a tomada de partido típica do comunista. Vemos, assim, um texto extremamente complexo, em que a imanência da própria realidade aparece entrelaçada na exposição.

Há, assim, um aspecto dúplice e que diz respeito à correlação entre pesquisa e exposição: no “genial esboço”, ao mesmo tempo em que a indissociabilidade das diversas dimensões da realidade efetiva não é perdida, o conjunto de temas e de autores tratados nem sempre deixa fácil e plenamente explícitas as bases da posição do próprio Engels. Daí diversos intérpretes buscarem aproximar Engels e Marx de outros autores nos textos de 1843-44. Porém, ao se analisar o pensamento nascente de importantes autores, isto somente pode levar a aproximações equívocas e apressadas.

Deste modo, a gênese, a estrutura e a função social das obras engelsianas da época ainda precisam ser analisadas com mais cuidado. Assim como é importante estudar os textos de Marx de 1843, bem como os manuscritos marxianos de 1844, deve-se buscar apreender as determinações do *Esboço para uma crítica da economia política*. Sem isso, a própria gênese do pensamento de um importante autor é reduzida a um etiquetamento estéril, em que ele aparece como hegeliano, feuerbachiano, humanista etc., mas nunca com suas próprias características constitutivas. As dificuldades da exposição engelsiana são perceptíveis e, de certo modo e até certo ponto, explicam tal fenômeno. Mas não justificam a ausência de cuidado na busca do ser-propriadamente-assim do texto do

próprio Engels. Por mais que seja interessante traçar aproximações entre diferentes autores, não há compreensão das formações ideais e de suas determinações sem que se perceba a diferença específica entre eles e o que faz com que cada autor seja, em certa medida, único.

Já nos textos posteriores a exposição engelsiana é muito mais sistemática que imanente. Isto significa que, mesmo sabendo que há relações importantes entre os objetos de que trata, o autor deliberadamente explicita as determinações daquilo que aborda quase de modo temático e em função da ocasião do texto: se antes Engels polemizava com uma vertente do pensamento burguês que pretendia uma apreensão mais completa da realidade, no final de sua vida, suas polêmicas na imprensa periódica se dão com autores marcados pelo parcelamento abstrato da atividade humana e do pensamento.

Engels se coloca diante desses autores a partir da separação e da oposição entre as esferas do conhecimento e do ser social. Ele destaca as suas diferenças com aqueles que, sob certos aspectos, podem até mesmo ser úteis e que se colocam como influências no movimento socialista. Deste modo, não pode ser compreendido de maneira equivocada por aproximar certas posições de autores que combate. Porém, a unidade desse pensamento, e da própria realidade, talvez apareça de forma muito mais parcelada. Se no *Esboço* é muito difícil saber onde começam e terminam problematizações sobre teologia, direito, política e economia política, o mesmo não se dá com as suas obras do final de sua vida, expressas nos dois outros textos aqui traduzidos.

Isto tem também um sentido dúplice: as intervenções do principal interlocutor de Marx passam a se popularizar em meio ao movimento socialista crescente. Porém, ao mesmo tempo, isto faz que as categorias utilizadas para tratar da realidade efetiva de uma época, por vezes, pareçam colocar-se como símile àquelas da teoria burguesa. Pela leitura conjunta dos textos que aqui disponibilizamos, há a percepção clara de que há ligação íntima na obra engelsiana – e na própria realidade – entre a ascensão da burguesia, a religião e a teologia cristãs modernas e consolidação do estado e do direito da sociedade capitalista. Porém, caso leiamos “*O Livro de apocalipse*” separadamente, isto nem sempre fica claro, assim como não se explicita como é essencial ao cristianismo moderno a renegação do conceito de igualdade que era trazido no cristianismo primitivo. Ou seja, ao polemizar com teóricos que aceitam certa parcialização do conhecimento, Engels parece flertar com esta última, mesmo não o fazendo real e efetivamente.

Olhando sua produção da época, isto é claro. É possível trazer a correlação entre os diversos temas de que o autor trata; porém, ao se olhar cada texto separadamente, corre-se o risco de se apegar a certo parcelamento do conhecimento. Se Engels trata da especificidade de cada campo, ele não os autonomiza; mas sua exposição, mais didática e sistemática, parece dar esta impressão. Se o seu “genial esboço”, como Marx chamou o texto em *O capital*, relaciona a teologia com a economia política e com a dimensão estatal e ideológica, temas teológicos aparecem separados na exposição destas esferas em

“*O Livro de apocalipse*”; o desenvolvimento do comércio, por sua vez, é analisado em “O declínio do feudalismo e a ascensão da burguesia”, ao se considerar as relações imediatas entre as classes sociais diante da determinação econômica, sem que todos os temas do *Esboço para uma crítica da economia política* apareçam correlacionados explicitamente na exposição. Ao contrário de seu texto “de juventude” o posicionamento do autor e sua tomada de partido são muito claras. Mas a ligação orgânica dos temas tratados precisa ser vista com mais cuidado na análise imanente da objetividade do texto. E, assim, é preciso que se olhem os textos engelsianos da década de 1880 em conjunto.

“O declínio do feudalismo e a ascensão da burguesia” e “*O Livro de apocalipse*” (1883) trazem dimensões essenciais da moderna sociedade civil-burguesa: passam pela correlação entre a emergência do comércio, o papel da religião cristã na realidade efetiva e o modo pelo qual as formações ideais possuem uma função ativa nas relações materiais de produção. Ou seja, temas presentes no *Esboço* reaparecem. Porém, com uma exposição bastante diferente, e com uma tentativa de embate com áreas cujo conhecimento se torna cada vez mais autônomo, como a leitura bíblica ou a análise propriamente histórica.

De um lado, em “*O Livro de apocalipse*”, Engels coloca-se a realizar uma crítica histórica da Bíblia, mostrando que, em seu tempo, o cristianismo apoderou-se das massas, tal qual o socialismo moderno em sua época. E, assim, deixa claro que o cristianismo primitivo – com seu universalismo e com sua concepção universal de pessoa – trazia certa oposição aos poderes então existentes. Ou seja, a análise engelsiana da religião, também presente em sua discussão das lutas camponesas da Alemanha, não se atém a mostrar como a religião e a visão de mundo religiosa são incapazes de apreender as determinações da própria realidade. Ele demonstra que, mesmo assim, a máscara, a *persona* religiosa foi essencial para levar até o fim conflitos de classe de diversas épocas. O modo pelo qual isto se dá com a religião expressa de maneira inconsciente a apreensão das determinações da própria realidade; no socialismo moderno, porém, tal apreensão seria consciente. Daí ser preciso enfatizar a necessidade da crítica à religião; ela se apodera das massas, mas gera seitas, ao passo que a organização política do moderno proletariado se opõe fortemente a isto, como demonstra nosso autor em suas diversas críticas aos socialistas utópicos e à filantropia burguesa. Ou seja, o tema, aparentemente livresco, da análise da Bíblia, remete a uma questão essencial à época: a da necessária crítica à religião e das formas de organização espontâneas do proletariado. Se Engels não trata disso explicitamente neste texto, o faz, com referência à questão, no *Anti-Dühring*, por exemplo.

Ou seja, um texto aparentemente muito mais fácil de se ler que o *Esboço para a crítica da economia política* acaba por remeter a um universo categorial tão vasto quanto. Na exposição engelsiana, porém, os temas aparecem com certa separação, buscando tanto um posicionamento certo no debate ideológico quanto uma apresentação mais popular. Em relação a isso, vale voltarmos para os aspectos mais ligados ao conteúdo do texto.

As formas ideológicas, tal qual Marx havia colocado no famoso “Prefácio” de 1859, são também aquelas por meio das quais os homens tomam consciência das contradições sociais e as levam até suas consequências últimas. No caso de “*O Livro de apocalipse*”, Engels trata da Roma antiga e do papel de Nero; porém – não obstante talvez seja possível questionar a leitura de nosso autor sobre este aspecto específico (não entraremos aqui na questão) –, o importante a se perceber é que ele não deixa de criticar a religião em nenhum momento. Mostra como ela pode ser uma potência ativa, com todas as suas limitações, limitações estas que não seriam compartilhadas pelo socialismo moderno, que, em sua apreensão científica da realidade, tomaria as forças imanentes da sociedade como originadas dela própria e como passíveis de resolução efetiva com a superação da moderna sociedade capitalista. O cristianismo, por meio das seitas, teria sido um movimento revolucionário, feito pelas massas. Mas isto seria muito distinto do que ocorre com o moderno socialismo; e, para o tratamento desta questão, é preciso remeter a outros textos. Ou seja, a exposição engelsiana facilita a apreensão do que ele traz, mas dificulta a compreensão da totalidade das relações sociais envolvidas na própria exposição.

Ao tratar desta visão religiosa, ao contrário do que se daria em parte substancial da doutrina da Igreja, Engels diz que a ênfase no pecado original e na queda seriam estranhas ao cristianismo primitivo. Dotado de um tom igualitário e de uma valorização dos homens (os profetas, no caso) que realizariam as tarefas divinas, este estaria muito mais ligado a uma seita que à organização burocratizada da Igreja. Ou seja, na visão engelsiana, a potência social desta forma ideológica está em ela ter se apoderado das massas com uma visão contraditoriamente religiosa e imanente do mundo.

O cristianismo, assim, apareceria como uma seita do judaísmo e como uma visão de mundo centrada no *Livro de apocalipse*, justamente o livro no qual haveria certa oposição ao próprio império romano, escravocrata e governado por Nero. A análise engelsiana é, assim, bastante rica e traz questões muito importantes; porém, há de se notar que o tratamento das relações econômicas é, ao menos, secundário no texto. Sabemos que elas não podem ser desconsideradas; mas a relação imanente entre elas e o tema tratado, por vezes, é eclipsada; a busca pela especificidade de certo objeto não pode nunca obscurecer a sua correlação com o desenvolvimento geral da sociedade e de outros campos e esferas; e Engels sabe disso. Porém, em sua exposição, as coisas são dúbias neste sentido.

Em “O declínio do feudalismo e a ascensão da burguesia” há também questões prementes, e que são tratadas no “genial esboço”. O comércio, por exemplo, bem como sua relação com a burguesia, é analisado com afinco. A correlação entre a acumulação de capital e a emergência das cidades modernas, assim como a emergência da subordinação do campo à cidade, são essenciais à argumentação engelsiana, que traz à tona, de modo mais detido, temas que aparecem já em *A ideologia alemã*, no *Manifesto* e que são retomados por Marx em *O capital*. Segundo o autor, parcela dos habitantes da cidade começa a formar

uma classe contraposta à nobreza, ligada à renda da terra e à propriedade rural. A indústria e os homens de negócio tinham um incremento substancial, ao passo que a nobreza estancava. O caráter burguês da cidadania urbana, assim, ficava claro, destacando-se a correlação entre a emergência da burguesia e a dominação da cidade sobre o campo.

Em meio a isto, Engels destaca também o papel da mediação monetária; o dinheiro, que Marx aponta como um grande *Leveller* em *O capital*, aparece dissolvendo relações feudais. E, assim, percebe-se que um tema muito importante às obras econômicas de Marx também está presente em Engels: a correlação entre a mediação das formas econômicas e a luta de classes; o solo desta última não é, na sociedade capitalista, só o da sociedade civil-burguesa, mas o desta sociedade analisada e compreendida em sua anatomia, que deveria ser encontrada, diz Marx, na crítica da economia política.

Aqui, porém, tem-se algo análogo ao que se deu anteriormente: se no *Esboço* havia, por vezes de modo complexo e de difícil apreensão, a unidade na exposição da crítica da economia política, da religião, da política e do direito, aqui a coisa se dá doutro modo. Engels remete a um tema central, mas, para que a exposição seja facilitada, apenas menciona aspectos essenciais, que vem a desenvolver noutros lugares. Em “O declínio do feudalismo e a ascensão da burguesia” a análise engelsiana, para que se use uma dicção do próprio autor, é muito mais “histórica” que “lógica”. O movimento da burguesia emergente é visto sem que se adentre nos meandros da lógica da anatomia da sociedade civil-burguesa, que nosso autor, como organizador dos livros II e III de *O capital*, conhece consideravelmente. O dinheiro, assim, é visto como um dos fatores que enfraquecem a lógica feudal, bem como os privilégios feudais; mas a ligação orgânica desse tema com a acumulação de capital, com a forma mercantil universalizada, bem como com a consequente consolidação do direito burguês não está em foco no texto citado, mas em outros, como no polêmico *O socialismo jurídico*.

Vê-se, assim, novamente, a necessidade de um tratamento conjunto dos textos engelsianos. O desenvolvimento das nacionalidades em nações e no estado moderno também aparece no texto, em que a aliança do rei com o cidadão burguês é vista como algo a ser mediado por um estrato particular da sociedade, aquele dos juristas. E, com isto, um dos temas essenciais da obra de nosso autor aparece aqui; os juristas, e o direito, teriam um papel ativo, fundamental na consolidação da sociedade capitalista, bem como da burguesia. Como não poderia deixar de ser, o tema é mais complexo do que parece: se nosso autor menciona a correlação existente entre os sacerdotes, os jurisconsultos romanos e os juristas modernos em “O declínio do feudalismo e a ascensão da burguesia”, há de se ter em conta aquilo que ele traz tanto no texto sobre o cristianismo primitivo quanto em “*O Livro de apocalipse*”, em que a religião se apodera das massas com uma concepção universalista e amparada em certa forma de igualdade.

O mesmo se daria com o direito, que traz uma visão universal da noção de pessoa e coloca na igualdade jurídica a igualdade da própria burguesia; daí, em *O*

socialismo jurídico, o autor dizer que na sociedade capitalista a visão teológica de mundo é substituída por aquela visão de mundo a se tornar a burguesa clássica, a jurídica. Nota-se, assim, que há uma ligação entre a religião e o direito, os sacerdotes e os juristas, a teologia e a teoria do direito; ao olhar o conjunto dos textos de Engels, isto fica bastante claro. Mesmo que ainda precise ser desenvolvido com mais cuidado tanto em seus textos quanto por seus intérpretes, a unidade na diversidade entre tais aspectos é trazida de modo riquíssimo no autor. Sua exposição, por vezes, não facilita esta conclusão; porém, e talvez por isto, tornam mais acessíveis ao homem comum aspectos essenciais do socialismo moderno. Tal tensão entre a pesquisa e a exposição passa a ser uma constante no pensamento do autor. As traduções que aqui apresentamos são um bom exemplo disto.

Aqui não podemos, nem pretendemos, trazer todos os importantes aspectos que são levantados pelo próprio Engels. Porém, acreditamos ter ressaltado dificuldades conexas, e contrapostas, que aparecem na leitura da obra “juvenil” e “tardia” de nosso autor. Sem que se possa estabelecer qualquer “corte epistemológico” ou qualquer classificação final na obra engelsiana, é possível ver que a unidade e a imanência na exposição do *Esboço* ajudam na compreensão da ligação entre diferentes aspectos da realidade efetiva, mas nem sempre deixam clara a diferença específica da posição engelsiana; nos textos da década de 1880 dá-se o oposto: na medida em que Engels demarca com clareza a sua posição, seu tom polêmico faz que questões essenciais à análise das determinações da moderna sociedade capitalista sejam somente mencionadas, já que teriam sido substancialmente desenvolvidas noutro lugar. A consciência acerca desta tensão entre exposição e pesquisa na obra engelsiana leva à necessidade do estudo de tal autor que, ao mesmo tempo, não pode ser separado de Marx, mas, para o bem e, diriam alguns, para o mal, tem uma estatura e um estatuto próprios.

Como citar:

SARTORI, Vitor B. Apresentação das traduções. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 26, n. 2, pp. 254-62, jul./dez. 2020.



© O(s) Autor(es). 2018 Acesso Aberto Esta obra está licenciada sob os termos da Licença Creative Commons Atribuição-~~NãoComercial~~ 4.0 Internacional (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt_BR), que permite copiar, distribuir e reproduzir em qualquer meio, bem como adaptar, transformar e criar a partir deste material, desde que para fins não comerciais e que você forneça o devido crédito aos autores e a fonte, insira um link para a Licença Creative Commons e indique se mudanças foram feitas.

Esboço para uma crítica da economia política¹

Friedrich Engels

A economia política² emergiu como consequência natural da expansão do comércio e, com ela, o trapaceiro simples e não científico foi substituído por um sistema especializado de fraudes permitidas, uma ciência completa do enriquecimento.

Essa economia política ou ciência do enriquecimento, que resultou da inveja recíproca e da ganância dos comerciantes, carrega a marca do egoísmo mais repugnante na testa. Ainda havia uma concepção ingênua de que ouro e prata eram riquezas e, portanto, não havia nada mais urgente a se fazer do que proibir a exportação de metais "nobres". Os países se encaravam como avarentos, cada um com sua cara bolsa de dinheiro cercando as duas armas e olhando para os vizinhos com inveja e suspeita. Todos os meios foram usados para atrair o máximo possível de dinheiro vivo dos povos com quem se negociava, e para manter aquilo que foi felizmente obtido dentro dos limites aduaneiros.

A implementação mais consequente desse princípio teria matado o comércio. Então se começou a ultrapassar a primeira etapa; percebeu-se que o capital permanece morto se preso no caixa, enquanto aumenta constantemente na circulação. Então se tornou mais filantrópico, enviou seus ducados como chamarizes para trazer outros de volta e se percebeu que não faria mal se se pagasse demais a "A" por sua mercadoria, desde que se pudesse vender a "B" por um preço mais alto.

Sobre essa base se ergueu o *sistema mercantil*. O caráter ganancioso do comércio foi um pouco escondido; as nações começaram a se aproximar, fecharam tratados de comércio e amizade, fizeram negócios reciprocamente e, por amor a um ganho maior, fizeram todo o bem possível uns aos outros. Mas, basicamente, era a antiga cobiça por dinheiro e o egoísmo que, de

¹ Texto traduzido diretamente da língua alemã: "Unrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie". In: *Marx-Engels Werke* Bd. 1. Berlin: Dietz Verlag, 1981. Foram utilizadas, para efeito de cotejamento, as seguintes traduções: "Esboços para uma crítica de la economia política". In: MARX, K. *Manuscritos económico-filosóficos*. Trad. Fernanda Aren, Silvina Rotemberg y Michel Vedda. Buenos Aires: Colihue Clásica, 2010; ENGELS, F. *Lineamenti di una critica dell'economia politica*. Trad. Nicola De Domenico. Roma: Editori Riuniti, 1977. Tradução de Ronaldo Vielmi Fortes. Revisão da tradução de Vitor Bartoletti Sartori. Revisão ortográfico-gramatical de Vânia Noeli Ferreira de Assunção. Nesta tradução foram introduzidas notas das três edições utilizadas. Indicamos as edições do seguinte modo: edição alemã [NEA]; tradução italiana [NTI] e tradução espanhola [NTE]. Utilizamos também as anotações [NT] para nota do tradutor e [NRT] quando a nota for do revisor da tradução.

² [NTE] Em alemão *Nationalökonomie*, termo utilizado para designar a economia política. [NRT] O termo *politischen Oekonomie* será, porém, utilizado posteriormente pelos autores em suas obras para tratar do tema.

tempos em tempos, explodia nas guerras, que na época eram todas provocadas pelos ciúmes comerciais. Essas guerras também mostraram que o comércio, como o roubo, era baseado na lei do mais forte³; não havia nenhum escrúpulo em distorcer, com astúcia ou com uso da força, tratados considerados os mais favoráveis.

O ponto principal em todo o sistema mercantil é a teoria da balança comercial. Como o princípio de que ouro e prata eram riquezas ainda era mantido, o único considerado benéfico era o negócio que acabaria por trazer dinheiro em espécie para o país. Para deduzir isso, comparava-se exportação e importação. Se se tivesse exportado mais do que havia sido importado, acreditava-se que a diferença havia ingressado no país em dinheiro em espécie e se acreditava estar mais rico. Portanto, a arte dos economistas era garantir que, no final de cada ano, as exportações tivessem um saldo favorável em relação às importações; e por causa dessa ilusão ridícula, milhares de pessoas foram massacradas! O comércio também tem suas cruzadas e sua inquisição.

O século XVIII, o século da revolução, também revolucionou a economia; mas, como todas as revoluções deste século foram unilaterais e ficaram presas à oposição, assim como permaneceu contraposto ao espiritualismo abstrato o materialismo abstrato, à monarquia a república, ao direito divino o contrato social, do mesmo modo a revolução econômica não suplantou a oposição. Os pressupostos permaneceram em toda parte; o materialismo não atacou o desprezo e a humilhação cristãos do homem, apenas se limitou a contrapor ao homem, no lugar do deus cristão, a natureza como absoluto; a política não pensou em examinar os pressupostos do estado em si e para si; a economia nem sequer chegou a pensar em perguntar sobre a *legitimidade da propriedade privada*. É por isso que a nova economia foi apenas progresso pela metade; ela era obrigada a trair e negar seus próprios pressupostos, a usar sofisma e hipocrisia para encobrir as contradições em que se envolvia e a chegar às conclusões a que foi impulsionada não por seus pressupostos, mas pelo espírito humano do século. Assim, a economia assumiu um caráter filantrópico; ela negou seu favor aos produtores e o entregou aos consumidores; agiu como se sentisse uma repulsa sagrada pelos horrores sangrentos do sistema mercantil e declarou o comércio como um vínculo de amizade e unidade entre nações, assim como entre os indivíduos. Era toda a magnificência e esplendor – mas os pressupostos voltaram de novo a vigorar e, em contraste com essa filantropia cintilante, geraram a teoria populacional malthusiana, o sistema bárbaro mais difícil que já existiu, um sistema de desespero que derrubou todas aquelas frases bonitas sobre o

³ [NTE] Em alemão: *Faustrecht*, corresponde ao direito dos cavaleiros que perdurou até o final da Idade Média.

amor humano e sobre o cosmopolitismo; eles criaram e elevaram o sistema fabril e a escravidão moderna, que não tem nada a invejar à antiga escravidão em termos de desumanidade e crueldade. A nova economia, o sistema de livre comércio baseado n'A *riqueza das nações* de Adam Smith, está provando ser a mesma hipocrisia, inconsistência e antieticidade [*Unsittlichkeit*]⁴ que agora se opõe à humanidade livre em todas as áreas.

Mas o sistema de Smith não foi um progresso? – Claro que foi, e foi um progresso necessário. Era necessário que o sistema mercantil, com seus monopólios e restrições de tráfego, fosse derrubado, para que as verdadeiras consequências da propriedade privada pudessem vir à tona; era necessário que todas essas mesquinhas considerações locais e nacionais retrocedessem para que a luta de nosso tempo se tornasse mais universal, mais humana; era necessário que a teoria da propriedade privada deixasse o caminho puramente empírico, meramente objetivo, e assumisse um caráter mais científico, que também a responsabilizasse pelas consequências e, assim, levasse a questão a um domínio universalmente humano; que a antieticidade [*Unsittlichkeit*] contida na velha economia fosse elevada até o pico mais alto, tentando negá-la e incorporando a hipocrisia – uma consequência necessária dessa tentativa. Tudo isso era da natureza da questão. Reconhecemos de bom grado que só pelo estabelecimento e execução do livre comércio nos encontramos em condições de ir além da economia da propriedade privada, mas, ao mesmo tempo, devemos ter o direito de apresentar esse livre comércio em toda a sua nulidade teórica e prática.

Nosso juízo se torna mais difícil quanto mais próximos de nossos tempos estejam os economistas que devemos julgar. Enquanto Smith e Malthus apenas encontraram fragmentos isolados à sua frente, os mais recentes tinham todo o sistema à sua disposição; as consequências foram todas extraídas, as contradições saíram com clareza suficiente e, no entanto, não chegaram a uma prova das premissas, e ainda assim assumiram a responsabilidade por todo o sistema. Quanto mais os economistas se aproximam do presente, mais se afastam da honestidade. A cada progresso do tempo, o sofisma necessariamente aumenta a fim de manter a economia à altura do tempo. Por isso, por exemplo, Ricardo é mais culpado que Adam Smith e MacCulloch e Mill são mais culpados que Ricardo.

A economia mais recente não pode sequer julgar o sistema mercantil corretamente, porque é ela mesma parcial e está vinculada aos pressupostos daquele. Somente UM ponto de vista [*Standpunkt*] que se eleva acima da oposição entre os dois sistemas, que critica os pressupostos comuns de

⁴ [NRT] A expressão é de difícil tradução, já que remete à oposição entre *Sittlichkeit*, geralmente traduzido por eticidade, e *Moralität*, moralidade. Deste modo, embora fosse possível traduzir *Unsittlichkeit* por imoralidade, perder-se-ia algo central à teoria da época – que dialogava com as expressões hegelianas –, a saber, a própria oposição mencionada.

ambos e parte de uma base universal puramente humana, será capaz de mostrar a ambos o posicionamento [*Stellung*] correto. Mostrará que os defensores do livre comércio são monopolistas piores do que os próprios mercantilistas. Mostrará que, por trás da resplandecente humanidade dos mais recentes destes, existe uma barbárie que os antigos não conheciam; que a confusão conceitual do velho é ainda simples e conseqüente se comparada à lógica ambígua de seus críticos, e que nenhuma das partes pode culpar a outra por algo que não recaia também sobre si mesma. – É por isso que a economia liberal mais recente tampouco consegue conceituar a restauração do sistema mercantil por meio de ardis, enquanto para nós a questão é muito simples. A inconsistência e a ambigüidade da economia liberal devem necessariamente se dissolver em seus componentes basilares. Assim como a teologia deve voltar à fé cega ou avançar para a filosofia livre, também a liberdade de comércio deve, por um lado, produzir a restauração dos monopólios e, por outro, a superação [*Aufhebung*] da propriedade privada.

O único *progresso positivo* que a economia liberal fez foi o desenvolvimento de leis da propriedade privada. Essas estão, entretanto, contidas nela, embora ainda não estejam totalmente desenvolvidas e claramente elucidadas. Daí resulta que em todos os pontos em que a decisão sobre o caminho mais curto para enriquecer, portanto em todas as rígidas controvérsias econômicas, é importante que os defensores do livre comércio tenham o direito do seu lado. Bem entendido: em controvérsia com os monopolistas, não com os adversários da propriedade privada, porque o fato de serem capazes de tomar decisões economicamente mais corretas sobre questões econômicas, há muito os socialistas ingleses já demonstraram prática e teoricamente.

Ao criticarmos a economia política, portanto, examinaremos as categorias fundamentais, revelaremos a contradição trazida pelo sistema de livre comércio e traçaremos as conseqüências de ambos os lados da contradição.

A expressão “riqueza nacional” só surgiu pelo vício universalizante dos economistas liberais. Enquanto existir propriedade privada, essa expressão não terá significado. A “riqueza nacional” dos ingleses é muito grande e, no entanto, são o povo mais pobre sob o Sol. Ou bem se abandona a expressão completamente ou se assumem pressupostos que lhe confirmam sentido. O mesmo vale para expressões como economia nacional, economia política ou pública. Nas condições atuais, a ciência deveria se chamar economia privada,

porque suas relações públicas existem apenas em prol da propriedade privada⁵.

A consequência mais imediata da propriedade privada é o comércio, a troca de necessidades mútuas, a compra e a venda. Sob o domínio da propriedade privada esse comércio, como qualquer atividade, deve se tornar uma fonte direta de renda para o comerciante; ou seja, todos devem procurar vender o mais caro possível e comprar o mais barato possível. A cada compra e venda se defrontam duas pessoas com interesses absolutamente opostos; o conflito é decididamente hostil, porque cada um conhece as intenções do outro, sabe que são opostas às suas próprias. A primeira consequência é, por um lado, a desconfiança mútua, por outro, a justificativa dessa desconfiança, o uso de meios antiéticos [*unsittlicher*] para alcançar uma finalidade antiética [*unsittlichen*]. Por exemplo, o primeiro princípio do comércio é o sigilo, ocultação de qualquer coisa que possa degradar o valor do artigo em questão. A consequência disso é: no comércio é permitido se beneficiar tanto quanto possível da ignorância, da confiança da contraparte e elogiar propriedades de suas mercadorias que elas não possuem. Em *uma* palavra, negociar é fraude legal. Que a prática corresponda a essa teoria testemunhará todo comerciante que queira honrar a verdade.

O sistema mercantil ainda possuía certa franqueza católica imparcial e não escondia nem um pouco a essência antiética do comércio. Vimos como este ostentava abertamente sua ganância vulgar. A posição mutuamente hostil das nações no século XVIII, a inveja repugnante e o ciúme do comércio foram as consequências lógicas do comércio em geral. A opinião pública ainda não era humanizada, então, não havia razão para esconder a natureza desumana e hostil do próprio comércio. Mas, quando o Lutero da economia, Adam Smith, criticou a economia anterior, as coisas mudaram muito. O século foi humanizado, a razão se afirmou, a eticidade começou a reivindicar seu eterno direito. Os tratados comerciais extorquidos, as guerras comerciais, o isolamento brusco das nações eram demais para a consciência avançada. No lugar da retidão católica se impôs a hipocrisia protestante. Smith provou que a humanidade também estava enraizada na essência do comércio; que o comércio, em vez de ser "a fonte mais frutífera de discórdia e hostilidade", é um "vínculo de união e amizade entre nações e entre indivíduos" (cf. A

⁵ [NRT] Engels utiliza os seguintes termos *Natinalökonomie*, *Politische Ökonomie*, *öffentliche Ökonomie* e, por fim, *privat Ökonomie*.

riqueza das nações, B4, c3, §2), pois é da natureza da questão que o comércio como um todo seja vantajoso para todos os envolvidos.

Smith estava certo quando saudou o comércio como humano. Não há nada absolutamente antiético no mundo; o comércio também tem um lado em que presta homenagem à eticidade e à humanidade. Mas que homenagem! O direito do mais forte, o assalto na rua da Idade Média, foi humanizado quando passou para o comércio – o comércio, como sua primeira etapa, caracterizada pela proibição da exportação de dinheiro – e para o sistema mercantil. Desse modo, este foi humanizado. Obviamente, é do interesse do comerciante manter boas relações com aqueles de quem ele compra barato, assim como com aqueles a quem ele vende a um preço mais elevado. Portanto, é muito imprudente uma nação alimentar um clima hostil com seus fornecedores e clientes. Quanto mais amigável, mais benéfico. Esta é a humanidade do comércio, e essa maneira hipócrita de usar a eticidade para fins antiéticos é o orgulho do sistema da liberdade de comércio. Não derrubamos a barbárie do monopólio, exclamam os hipócritas, não levamos a civilização para partes distantes do mundo, não confraternizamos os povos e reduzimos as guerras? – Sim, fez-se tudo isso, mas *como se fez isso!* Aniquilaram-se os pequenos monopólios para tornar o *único* grande monopólio, a propriedade, o mais livre e irrestrito possível; civilizaram-se os confins da terra para ganhar novo terreno para o desenvolvimento de sua vulgar ganância; confraternizaram-se os povos, mas se formou uma irmandade de ladrões, e se reduziram as guerras para ganhar mais na paz, para levar a inimizade do indivíduo, a guerra desonrosa da concorrência, ao mais alto nível! – Quando se fez algo por pura humanidade, por consciência da nulidade da oposição entre o interesse geral e o individual? Quando se foi ético sem interesses, sem motivos antiéticos e egoístas como pano de fundo?

Depois que a economia liberal fez o possível para generalizar a hostilidade, dissolvendo nacionalidades, a humanidade se transformou em uma horda de animais furiosos – não é isso que são os concorrentes? – que se devoram exatamente porque cada um tem o mesmo interesse que os outros; depois desse trabalho preliminar, só lhe restava mais um passo para alcançar a finalidade, a dissolução da família. Para conseguir isso, sua bela invenção, o sistema da fábrica, veio em seu auxílio. O último traço de interesses comuns, a comunidade de bens da família, foi soterrada pelo sistema fabril e – pelo menos aqui na Inglaterra – já está em processo de dissolução. É algo muito comum na cotidianidade que crianças, tão logo sejam capazes de trabalhar, isto é, completem nove anos, usem seu salário para si, e passem a ver a casa de seus pais como simples tavernas e paguem a seus pais certa quantia pela comida e acomodação. Como poderia ser diferente? O que mais poderia resultar do isolamento de interesses subjacentes ao sistema da liberdade de comércio? Uma vez que um princípio é posto em movimento, ele trabalha por

si mesmo por meio de todas as suas consequências, gostem ou não os economistas.

O próprio economista não sabe, porém, a que causa serve. Ele não sabe que, com todo o seu raciocínio egoísta, é apenas um elo na cadeia do progresso geral da humanidade. Ele não sabe que, com a dissolução de tudo em interesses particulares, está apenas abrindo a estrada para a grande mudança para a qual o século está caminhando, a reconciliação da humanidade com a natureza e consigo mesma.

Outra categoria determinada pelo comércio é o valor. Sobre esta, assim como sobre todas as outras categorias, não há disputa entre os economistas mais antigos e os mais novos, porque os monopolistas, em sua fúria imediata de enriquecimento, não tiveram tempo para lidar com categorias. Todas as disputas sobre essas questões vieram dos mais recentes.

Para o economista que vive de oposições, existe, naturalmente, também um valor *duplo*: o valor abstrato ou real e o valor de troca. Houve uma longa disputa sobre a essência do valor real entre os ingleses, que determinaram o custo de produção como expressão do valor real, e o francês Say, que pretendeu medir esse valor de acordo com a utilidade de uma coisa. A disputa esteve em suspenso desde o início deste século e adormeceu, não foi decidida. Os economistas não podem decidir.

Os ingleses – MacCulloch e Ricardo em particular – afirmam que o valor abstrato de uma coisa é determinado pelo custo de produção. Bem entendido, o valor abstrato, não o valor de troca, o *exchangeable value*, o valor no comércio – que é algo completamente diferente. Por que os custos de produção são a medida do valor? Por que – ouça, ouça! – por que ninguém venderia nada, em circunstâncias normais e desconsiderando as relações de concorrência, por menos do que a produção lhe custou? O que temos que ver com "vender" aqui, quando não se trata da aposta comercial? Aqui temos de novo o comércio, que devemos deixar de fora – e que comércio! Um comércio em que o principal, a relação de concorrência, não deve ser considerado! Primeiro, um valor abstrato, agora também um comércio abstrato, um comércio sem concorrência, ou seja, um homem sem corpo, um pensamento sem cérebro para produzir pensamentos. E o economista não percebe que, quando a concorrência é deixada de fora do jogo, não há nenhuma garantia de que o produtor venda suas mercadorias exatamente ao custo de produção? Que confusão!

Mais ainda! Vamos admitir, por um momento, que tudo é como diz o economista. Supondo que alguém tenha feito algo muito inútil com enorme esforço e custos enormes, algo que ninguém deseja, esse vale também os custos de produção? De maneira alguma, diz o economista, quem vai querer

comprá-lo? Então, temos assim não apenas a utilidade desacreditada de Say, mas – com a "compra" – a relação de concorrência ao lado. Não é possível ao economista manter sua abstração por um momento sequer. Não apenas o que ele está tentando remover com dificuldade, a concorrência, mas também o que ele ataca, a utilidade, escorre entre seus dedos a todo momento. O valor abstrato e sua determinação pelos custos de produção são apenas abstrações, absurdos.

Mas vamos dar razão novamente ao economista por um momento – como ele determinará os custos de produção para nós sem ter em conta a concorrência? Quando examinamos o custo de produção, vemos que essa categoria também se baseia na concorrência e, também aqui, mostra o quão pouco o economista está em condições de sustentar suas asserções.

Se passamos para Say, encontramos a mesma abstração. A utilidade de uma coisa é algo puramente subjetivo, algo que não se pode estabelecer de modo absoluto – pelo menos enquanto ainda se estiver vagando entre oposições, certamente não será estabelecida. Segundo esta teoria, as carências [*Bedürfnisse*] necessárias devem ter mais valor que os artigos de luxo. A única via possível para se chegar a uma decisão razoavelmente objetiva e aparentemente universal sobre a maior ou menor utilidade de uma coisa é, sob o domínio da propriedade privada, a relação de concorrência, e é isso o que se deveria deixar de lado. Mas, se a relação de concorrência for permitida, então também os custos de produção entram; porque ninguém venderá por menos do que investiu na produção. Aqui também um lado da oposição, sem que se queira, transpassa para o outro.

Tentemos lançar luz nessa confusão. O valor de uma coisa inclui os dois fatores, que são separados à força pelas partes em disputa e, como vimos, sem sucesso. O valor é a razão entre custos de produção e utilidade. A aplicação mais precisa do valor é a decisão sobre se alguma coisa deve ser produzida, ou seja, se a utilidade compensa os custos de produção. Somente então se pode discutir a aplicação do valor para a troca. Uma vez equiparados os custos de produção de duas coisas, a utilidade será o fator decisivo para determinar seu valor comparativo.

Essa base é a única base justa da troca. Mas, se se parte dela, quem deve estabelecer a utilidade da coisa? A mera opinião das partes? Pelo menos é assim que *uma* delas é enganada. Ou uma determinação baseada na utilidade inerente à coisa, independente das partes envolvidas e não evidente para elas? A troca só pode ocorrer por *coação*, e cada um pensa que foi enganado. Não se pode superar essa oposição entre a utilidade inerente real à coisa e a determinação dessa utilidade, entre a determinação da utilidade e a liberdade dos participantes da troca, sem superar a propriedade privada; e, uma vez que essa venha a ser superada, não se pode mais falar em troca como ela existe agora. A aplicação prática do conceito de valor será, então, cada vez

mais limitada a estabelecer a produção, e está é a sua esfera própria.

Mas, então, como estão as coisas agora? Vimos como o conceito de valor é violentamente dividido e os aspectos individuais são tomados como o todo. Os custos de produção, distorcidos desde o início pela concorrência, devem valer como o próprio valor; da mesma forma, a utilidade meramente subjetiva – já que agora não pode haver outra. Para obter essas definições debilitadas, a concorrência deve ser usada nos dois casos; e o melhor é que, no caso dos ingleses, a concorrência, em relação ao custo de produção, representa a utilidade, enquanto, inversamente, em Say, a concorrência, em relação à utilidade, introduz o custo de produção. Mas que utilidade, que custos de produção traz! Sua utilidade depende do acaso, da moda, do humor dos ricos, seus custos de produção aumentam e diminuem com a relação casual entre demanda e oferta.

A diferença entre o valor real e o valor de troca é baseada em um fato - a saber, que o valor de uma coisa é diferente do chamado equivalente dado a ela no comércio, ou seja, que esse equivalente não é equivalente. Esse chamado equivalente é o preço da coisa e, se o economista fosse honesto, ele usaria a palavra "valor comercial". No entanto, ele ainda precisa manter um rastro de aparências de que o preço está de alguma forma relacionado ao valor, para que a antieticidade do comércio não venha à tona. Mas o fato de o preço ser determinado pela interação dos custos de produção e da concorrência é bastante correto e é uma das principais leis da propriedade privada. Foi a primeira coisa que o economista encontrou, essa lei puramente empírica; e a partir disso ele abstraiu seu valor real, ou seja, o preço, no momento em que a relação de concorrência é equilibrada, quando a demanda e a oferta coincidem – então, é claro que os custos de produção permanecem, e é isso que o economista chama de valor real, embora seja apenas uma determinação do preço. Então, tudo na economia está de cabeça para baixo; faz-se com que o valor, que é o original, é a fonte do preço, seja dependente deste, seu próprio produto. Como é sabido, essa inversão é a essência da abstração, e sobre tal questão Feuerbach pode ser consultado.

Segundo o economista, os custos de produção de uma mercadoria consistem em três elementos: a renda fundiária [*Grundrente*] pelo terreno necessário para produzir a matéria-prima, o capital com lucro e o salário pelo trabalho necessário para a produção e elaboração. Mas se mostra de imediato que capital e trabalho são idênticos, uma vez que os próprios economistas admitem que o capital é "trabalho acumulado". Portanto, temos apenas dois lados: o natural, objetivo, o terreno, e o humano, subjetivo, o trabalho, que inclui capital – e uma terceira coisa além do capital em que o economista não pensa, quero dizer, o elemento espiritual da invenção, do pensamento, além

do elemento físico do mero trabalho. O que o economista tem que ver com o espírito da invenção? Todas as invenções não lhe chegaram sem a sua intervenção? Custou-lhe algo *uma* delas? Então, por que ele precisa preocupar-se com o cálculo de seus custos de produção? Para ele, terra, capital, trabalho são condições de riqueza e ele não precisa de mais nada. A ciência não lhe interessa. Se ela lhe deu presentes através de Berthollet, Davy, Liebig, Watt, Cartwright etc., o que beneficiou imensamente a ele e a sua produção – o que isso lhe importa? Ele não sabe como calcular semelhante coisa; os avanços na ciência vão além de seus números. Mas, para uma situação racional, que está além da divisão de interesses, como ocorre com o economista, o elemento espiritual é um dos elementos da produção e encontrará seu lugar na economia sob custos de produção. E é satisfatório saber que o cultivo da ciência também é materialmente gratificante, saber que um único fruto da ciência, como o motor a vapor de James Watt, trouxe mais ao mundo, nos primeiros 50 anos de sua existência, do que o mundo gastou desde o início do cultivo da ciência.

Temos, portanto, dois elementos de produção, natureza e homem, e este último, por sua vez, física e espiritualmente em atividade; e agora podemos retornar ao economista e a seus custos de produção.

Tudo o que não pode ser monopolizado não tem valor, diz o economista – uma tese que examinaremos em mais detalhes posteriormente. Se dizemos que não tem *preço*, a tese está correta para a condição relativa à propriedade privada. Se o solo fosse tão fácil de obter quanto o ar, ninguém pagaria juros fundiários [*Grundzins*]. Como esse não é o caso, mas a extensão das terras que são apropriadas em um caso especial é limitada, então são pagos juros fundiários pelo solo tomado em propriedade, ou seja, monopolizado, ou se paga um preço de compra por ele. Mas é muito estranho ter de ouvir do economista, após essas informações sobre a origem do valor da terra, que os juros fundiários são a diferença entre o rendimento, que paga os juros, e a parcela que paga pior o esforço pelo cultivo. Como é sabido, esta é a definição dos juros fundiários que Ricardo desenvolveu completamente. Esta definição é praticamente correta se levarmos em conta que uma queda na demanda reage *instantaneamente* aos juros fundiários e desativa imediatamente o cultivo de uma quantidade correspondente da pior terra cultivada. Mas esse não é o caso, a definição é, portanto, insuficiente; além disso, não inclui a causa dos juros fundiários e, portanto, deve ser abandonada. O coronel T. P. Thompson, *leaguer* da *Liga* contra a “Lei dos

Grãos”⁶, renovou a definição de Adam Smith, em contraposição a essa, e a fundamentou. Segundo ele, os juros fundiários são a relação entre a concorrência entre os candidatos pelo uso do solo e a quantidade limitada de solo disponível. Aqui está, pelo menos, um retorno à origem dos juros fundiários; mas essa explicação exclui a diferença de fertilidade do solo, assim como a precedente explicação omite a concorrência.

Então, novamente, temos duas definições unilaterais e, portanto, meias definições para o mesmo objeto. Como no conceito de valor, teremos novamente de combinar essas duas determinações para encontrar a determinação correta que se segue ao desenvolvimento da questão e, portanto, engloba toda a prática. Os juros fundiários são a relação entre a capacidade produtiva do solo, o lado natural (que, por sua vez, compõe-se da predisposição natural e da exploração humana, o trabalho, para melhorar) –, e o lado humano, a concorrência. Os economistas podem sacudir a cabeça com essa "definição"; eles ficarão chocados ao ver que ela inclui tudo o que está relacionado à questão.

O proprietário fundiário não tem de reprovar nada ao comerciante.

Ele rouba monopolizando o solo. Ele rouba para si mesmo explorando o aumento da população, o que aumenta a concorrência e, portanto, o valor de seu terreno, tornando fonte de sua vantagem pessoal, que não aconteceu por meio de sua ação pessoal, o que lhe é puramente contingente. Ele rouba quando *arrenda*, ao se apoderar das melhorias feitas por seu último arrendatário. Este é o segredo da riqueza cada vez maior dos grandes proprietários fundiários.

Os axiomas que qualificam o modo de aquisição do proprietário como roubo, ou seja, que todos têm direito ao produto de seu trabalho ou que ninguém deve colher onde não semeou, não são nossa afirmação. O primeiro exclui a obrigação de alimentar as crianças, o segundo exclui todas as gerações do direito de existir, na medida em que cada geração assume o legado da geração anterior. Portanto, esses axiomas são consequência da propriedade privada. Ou se realizam suas consequências ou se renuncia à premissa.

⁶ [NT] A Liga *Anti-Corn-Law* era uma associação de comerciantes livres fundada pelos dois fabricantes Richard Cobden e John Bright em 1838 com o objetivo de revogar as leis de grãos. Trata-se das leis de grãos que foram introduzidas na Inglaterra em 1815 no interesse dos grandes proprietários de terras, dos senhores da terra e que restringiram ou proibiram a importação de grãos do exterior. Em 26 de junho de 1846, o Parlamento inglês decidiu abolir as leis dos grãos. Foi uma vitória importante para a burguesia industrial, que estava sob o lema do livre comércio contra as leis de grãos, sobretudo para obter mão de obra mais barata.

Sim, a própria apropriação originária [*urprüngliche Appropriation*] é justificada pela afirmação do direito *comum* de propriedade, ainda mais antigo. Por onde quer que vamos, a propriedade privada nos conduz a contradições.

Foi o passo final em direção à usura de si mesmo, da terra, que é a nossa única e a primeira condição de nossa existência; foi e ainda é uma antieticidade que só é superada pela antieticidade da venda de si mesmo [*Selbstveräußerung*]. E a apropriação originária, a monopolização da terra por um pequeno número, a exclusão do resto da condição de sua vida, não ultrapassa em nada, em antieticidade, a tardia comercialização do solo.

Se excluirmos a propriedade privada aqui novamente, os juros fundiários serão reduzidos à sua verdade, à visão razoável, que é a sua base essencial. O valor do solo, separado dele como juros fundiários, retorna ao próprio solo. Esse valor, que deve ser medido pela capacidade de produzir de uma mesma área com a mesma quantidade de trabalho, é considerado parte dos custos de produção ao determinar o valor dos produtos e, como os juros fundiários, é a relação entre a capacidade de produzir e a concorrência, mas a concorrência *verdadeira*, tal como será desenvolvida a seu tempo.

Vimos como capital e trabalho são, em sua origem, idênticos; vimos, a partir dos desenvolvimentos do próprios economistas, como o capital, resultado do trabalho, é imediatamente transformado em substrato material do trabalho no processo de produção e, assim, a separação do capital em relação ao trabalho é superada momentaneamente pela unidade de ambos; e ainda assim o economista separa capital e trabalho, mantém a divisão sem reconhecer a unidade de outro modo, exceto pela definição de capital: "trabalho acumulado". A cisão entre capital e trabalho resultante da propriedade privada nada mais é do que a divisão do trabalho em si mesmo, que corresponde a este estado de divisão e dele surge. E, depois que essa separação ocorre, o capital se divide novamente no capital originário e no lucro, o aumento de capital que recebe no processo de produção, embora a própria prática imediatamente transforme esse lucro novamente em capital e o faça fluir com ele. Sim, mesmo o lucro é novamente dividido em juros e propriamente em lucro. Nos juros, a irracionalidade [*Unvernünftigkeit*] dessas cisões é levada ao extremo. A antieticidade de emprestar a juros, receber sem trabalho, pelo mero empréstimo, embora já seja inerente à propriedade privada, é óbvia demais e há muito é reconhecida pela consciência popular imparcial, que geralmente é correta nessas questões. Todas essas cisões e divisões sutis surgem da separação originária do capital em relação ao trabalho e da conclusão dessa separação na cisão da humanidade em capitalistas e trabalhadores, uma cisão que está se tornando

cada vez mais nítida a cada dia e que, como veremos, *deve* sempre ir aumentando. Essa separação, como a separação do solo entre capital e trabalho, que já foi considerada, é, entretanto, em última instância, impossível. De maneira alguma é possível determinar quanto da terra, do capital e do trabalho está contido em um determinado produto. As três grandezas são incomensuráveis. O solo cria a matéria-prima, mas não sem capital e trabalho, o capital pressupõe solo e trabalho e o trabalho pressupõe *pelo menos* o solo, geralmente também capital. As funções dos três são muito diferentes e não podem ser medidas em uma quarta medida comum. Portanto, quando a situação atual leva a uma distribuição do produto entre os três elementos, não há medida inerente a eles, mas uma medida completamente estranha e aleatória decide: concorrência ou o refinado direito do mais forte. Os juros fundiários implicam a concorrência, o lucro sobre o capital é determinado apenas pela concorrência e em seguida veremos que é o que ocorre com o salário do trabalho.

Se abandonarmos a propriedade privada, todas essas cisões não naturais desaparecem. A diferença entre juros e lucro desaparece; capital não é nada sem trabalho, sem movimento. O lucro reduz sua importância ao peso que equilibra o capital na determinação dos custos de produção e, portanto, permanece inerente ao capital, à medida que volta à sua unidade original com o trabalho.

O trabalho, o elemento principal na produção, a "fonte de riqueza", a atividade humana livre, é desdenhado pelo economista. Como o capital já foi separado do trabalho, o trabalho agora se cinde novamente pela segunda vez; o produto do trabalho está frente a este como salário, é separado dele e é novamente determinado, como de costume, pela concorrência, pois, como vimos, não há uma medida fixa da parcela de trabalho na produção. Se abolimos a propriedade privada, essa separação antinatural também desaparece, o trabalho é seu próprio salário e o verdadeiro significado dos salários, anteriormente alienado, é revelado: a importância do trabalho para determinar os custos de produção de uma coisa.

Vimos que, no final, tudo se resume à concorrência enquanto existir propriedade privada. Ela é a principal categoria do economista, sua filha mais

querida, a quem ele mima e acaricia sem cessar – e preste atenção ao tipo de rosto de Medusa sairá daí.

A consequência seguinte da propriedade privada foi a divisão da produção em dois lados em oposição, o natural e o humano; o solo, morto e estéril sem fertilização, e a atividade humana, cuja primeira condição é o solo. Também vimos como a atividade humana se dissolveu em trabalho e capital e como esses lados se opõem de maneira hostil. Já tínhamos, portanto, a luta dos três elementos um contra o outro, em vez do apoio mútuo dos três; agora se agrega o fato de que a propriedade privada traz consigo a fragmentação de cada um desses elementos. Uma parcela de terra se opõe à outra, um capital contra o outro, um trabalhador contra o outro. Em outras palavras: uma vez que a propriedade privada isola todos de sua própria individualidade rude e já que todos têm o mesmo interesse que seus vizinhos, um proprietário é hostil a outro, um capitalista a outro, um trabalhador a outro. Nessa inimizade dos mesmos interesses em prol de sua igualdade, a antieticidade da presente condição da humanidade está consumada; e essa consumação é a concorrência.

O oposto da *concorrência* é o *monopólio*. O monopólio era o grito de guerra dos mercantilistas, a concorrência, o canto de batalha dos economistas liberais. É fácil ver que essa oposição é novamente totalmente vazia. Cada concorrente deve desejar o monopólio, seja ele trabalhador, capitalista ou proprietário de terras. Cada coletividade menor de concorrentes deve desejar ter um monopólio para si mesmo contra todos os outros. A concorrência é baseada em juros, e os juros criam, por sua vez, o monopólio; em suma, a concorrência se integra ao monopólio. Por outro lado, o monopólio não pode interromper o fluxo da concorrência; inclusive, ele cria a própria concorrência, por exemplo, a proibição de importação ou tarifas elevadas virtualmente criam a concorrência do contrabando. – A contradição da concorrência é exatamente a mesma que a da própria propriedade privada. É do interesse de cada um ser dono de tudo, mas o interesse da coletividade é que cada um tenha a mesma quantidade. Assim, os interesses gerais e os individuais são diametralmente opostos. A contradição da concorrência é que cada um deve desejar o monopólio, enquanto a coletividade como tal perde com o monopólio e deve, portanto, removê-lo. Sim, a concorrência já pressupõe o monopólio, nomeadamente o monopólio da propriedade – e aqui novamente a hipocrisia dos liberais vem à tona – e enquanto existir o monopólio da propriedade, a propriedade do monopólio está legitimada; pois um monopólio, uma vez concedido, também é propriedade. Que deficiência miserável é atacar o pequeno monopólio e deixar o monopólio fundamental

existir. E se adicionarmos a isso a proposição do economista, já mencionada, de que nada tem valor se não pode ser monopolizado, ou seja, nada que não permita que esse monopólio entre nessa batalha da concorrência, então nossa afirmação de que a concorrência pressupõe o monopólio está perfeitamente justificada.

A lei da concorrência é que a demanda e a oferta se completam sempre e, por isso, nunca se complementam. Os dois lados estão ademais separados e se transformaram em uma acentuada oposição. A oferta está sempre logo atrás da demanda, mas nunca chega a atendê-la exatamente; é muito grande ou muito pequena, nunca segundo a demanda, porque neste estado inconsciente da humanidade ninguém sabe quão grande é essa ou aquela. Se a demanda for maior do que a oferta, o preço sobe, e isso perturba [*irritiert*] a oferta, por assim dizer; tão logo esta se manifeste no mercado, os preços caem e, quando se tornam maiores do que a demanda, a queda dos preços torna-se tão grande que a demanda volta a ser estimulada. E assim continua, nunca um estado saudável, mas uma alternância constante de perturbação [*Irritation*] e relaxamento, que exclui todo o progresso, uma oscilação eterna sem nunca alcançar a meta. Essa lei, com seu ajuste constante, em que o que aqui se perde se recupera ali, o economista a considera maravilhosa. É o seu principal orgulho, ele não se cansa de olhar para ela em todas as circunstâncias possíveis e impossíveis. E, no entanto, é óbvio que essa lei é uma lei pura da natureza, não uma lei do espírito. Uma lei que cria a revolução. O economista apresenta sua bela teoria de demanda e oferta, prova a você que "nunca se pode produzir em demasia", e a prática responde com as crises comerciais que se repetem tão regularmente quanto os cometas e das quais agora temos uma a cada cinco a sete anos, em média. Durante 80 anos, essas crises comerciais ocorreram com a mesma regularidade que as grandes epidemias do passado – e trouxeram mais miséria e mais antieticidade [*Unsittlinchkeit*] do que essas (cf. WADE, *Hist[ory] of the middle and working classes*, Londres, 1835, p. 211). É claro que essas revoluções comerciais confirmam a lei, elas a confirmam em toda a extensão, mas de uma maneira diferente daquela que o economista quer que acreditemos. O que se deve pensar de uma lei que só pode ser aplicada por meio de revoluções periódicas? É uma lei natural baseada na inconsciência dos envolvidos. Se os produtores enquanto tais soubessem quanto precisam os consumidores, se organizassem a produção, se a distribuíssem entre si, a flutuação da concorrência e sua tendência à crise seriam impossíveis. Produzindo com consciência, como homens, não como átomos fragmentados sem consciência genérica, colocar-se-iam acima de todos esses opostos artificiais e insustentáveis. Enquanto continua a produzir da maneira atual,

de forma inconsciente e impensada, deixada ao acaso, as crises comerciais permanecem; e cada crise sucessiva deve se tornar mais universal, isto é, pior do que a anterior, deve empobrecer um número maior de pequenos capitalistas e aumentar o número da classe que só vive do trabalho em proporções crescentes – ou seja, a massa de trabalho a ser empregada, o principal problema de nossos economistas, deve aumentar visivelmente e, finalmente, provocar uma revolução social como a sabedoria escolar [*Schulweisheit*] dos economistas não pode sonhar.

A eterna oscilação dos preços, criada pela relação concorrencial, remove completamente o último traço de eticidade do comércio. Não se trata mais de valor; o mesmo sistema que parece atribuir tanto peso ao valor, que dá à abstração do valor em dinheiro a honra de uma existência particular – o mesmo sistema destrói todo valor inerente por meio da concorrência e muda a relação de valor de todas as coisas entre si diariamente e de hora em hora. Onde neste redemoinho está a possibilidade de uma troca fundada eticamente? Nesses altos e baixos contínuos, cada um deve procurar encontrar o momento mais favorável para comprar e vender; cada um deve se tornar um especulador, ou seja, colhendo onde não semeou, enriquecendo com a perda dos outros, calculando sobre o infortúnio dos outros ou deixando que o acaso o beneficie. O especulador sempre conta com as desgraças, principalmente safras ruins, ele usa de tudo, como, em sua época, o incêndio de Nova York⁷, e o ponto culminante da antieticidade é a especulação na bolsa de valores em fundos, por meio da qual a história, e nela a humanidade, é reduzida a meios de satisfazer a ganância do especulador que calcula ou arrisca. E oxalá o homem de negócios honesto e "sólido" não se indigne com o jogo do mercado de ações de uma forma farisaica – graças a Deus etc. Ele é tão ruim quanto os especuladores de fundos, ele especula tanto quanto eles, ele tem de fazê-lo, a concorrência o força a fazer isso, e seu comércio implica, portanto, a mesma antieticidade que a deles. A verdade da relação concorrencial é a relação entre a força de consumo e a força de produção. Em uma condição digna de humanidade, não haverá outra concorrência senão esta. A comunidade terá de calcular o que pode produzir com os meios de que dispõe e, de acordo com a relação entre sua potência produtiva e a massa de consumidores, determinar em que medida deve aumentar ou diminuir a produção, até que ponto deve ceder ao luxo ou limitá-lo. Mas, para julgar corretamente sobre essa relação e o aumento da capacidade produtiva que se espera de uma condição razoável da comunidade, meus leitores podem consultar os escritos dos socialistas ingleses e, em parte, também de Fourier.

⁷ [NTE] No ano de 1835 ocorreu em Nova York um incêndio de grandes proporções, praticamente toda a Nova York holandesa foi destruída pelo fogo. Estima-se que cerca de 600 casas foram arrasadas nesse incidente.

A concorrência subjetiva, a rivalidade do capital contra o capital, do trabalho contra o trabalho etc. será, sob essas circunstâncias, reduzida à rivalidade baseada na natureza humana e que, até agora, apenas foi desenvolvida por Fourier de uma maneira aceitável; após a superação dos interesses opostos, estará limitada à sua própria esfera peculiar e razoável.

A luta do capital contra o capital, do trabalho contra o trabalho, da terra contra a terra leva a produção a um calor febril que vira de cabeça para baixo todas as relações naturais e razoáveis. Nenhum capital pode resistir à concorrência do outro se não for levado ao mais alto nível de atividade. Nenhuma parcela de terra pode ser usada para construir se não aumentar continuamente sua capacidade de produção. Nenhum trabalhador pode enfrentar seus concorrentes se não dedicar todas as suas energias ao trabalho. Quem quer que se envolva na luta da concorrência pode suportá-la sem o maior esforço de sua força, sem o abandono de todos os fins verdadeiramente humanos. A consequência dessa hiperatividade, por um lado, é, necessariamente, um relaxamento, por outro. Quando a oscilação da concorrência é escassa, quando a demanda e a oferta, o consumo e a produção são quase iguais, então o desenvolvimento da produção deve chegar a um estágio em que haja tanto excedente de força produtiva que a grande massa da nação não tenha nada para viver; que as pessoas morram de fome por pura sobreabundância. A Inglaterra está nessa posição insana, nesse absurdo vivo, há algum tempo. Se a produção oscila mais fortemente, como é necessário em decorrência de tal condição, então ocorre uma alternância de prosperidade e crise, superprodução e estagnação. O economista nunca foi capaz de explicar esse posicionamento maluco; para explicá-lo, ele inventou a teoria da população, que é tão absurda, e ainda mais, do que essa contradição de riqueza e miséria ao mesmo tempo. O economista não *pode* ver a verdade; ele não pode ver que essa contradição é uma simples consequência da concorrência, porque, do contrário, todo o seu sistema desmoronaria.

Para nós, é fácil explicar a questão. A força produtiva à disposição da humanidade é incomensurável. A produtividade do solo pode ser aumentada indefinidamente por meio do uso de capital, trabalho e ciência. De acordo com os cálculos dos economistas e estatísticos mais capazes (cf. o *Principle of population*, de Alison, v. 1, Cap. I e II), a Grã-Bretanha "superpovoada" pode chegar a produzir em dez anos grãos suficientes para seis vezes sua população atual. O capital aumenta diariamente; a força de trabalho cresce com a população, e a ciência sujeita cada vez mais a força da natureza ao homem. Essa capacidade produtiva incomensurável, se manejada conscientemente e no interesse de todos, logo reduziria ao mínimo o trabalho que cabe à humanidade; abandonada à concorrência, ela faz o mesmo, mas dentro da

contradição. Uma parte da terra é mais bem cultivada, enquanto outra – na Grã-Bretanha e na Irlanda, 30 milhões de acres de boa terra – fica selvagem. Parte do capital circula com tremenda rapidez, outra parte fica morta no caixão. Alguns dos trabalhadores trabalham 14 ou 16 horas por dia, enquanto outros permanecem ociosos, inativos, e morrem de fome. Ou a distribuição surge dessa simultaneidade: hoje, o comércio está indo bem, a demanda é muito importante, tudo está funcionando, o capital está girando com uma velocidade maravilhosa, a agricultura está prosperando, os trabalhadores trabalham até adoecer – amanhã haverá uma estagnação, a agricultura não vale o esforço, extensões inteiras de terra permanecem não cultivadas, o capital congela no meio do rio, os trabalhadores não têm ocupação e o país inteiro labora em uma riqueza supérflua e uma população supérflua.

O economista não pode reconhecer este desenvolvimento da questão como o correto; caso contrário, como eu disse, ele teria de desistir de todo o seu sistema da concorrência; ele teria de ver o vazio de sua oposição entre produção e consumo, entre população supérflua e riqueza supérflua. Mas, uma vez que não poderia ser negado, para alinhar esse fato à teoria foi inventada a teoria da população.

Malthus, o autor desta doutrina, sustentou que a população sempre pressiona os meios de subsistência, que, à medida que a produção aumenta, a população aumenta na mesma proporção e que a tendência inerente à população de aumentar além dos meios de subsistência disponíveis é a causa de toda miséria e vício. Porque, se há muitas pessoas, elas têm de ser colocadas fora do caminho de uma forma ou de outra, ou mortas violentamente ou mortas em função da fome. Mas, quando isso acontece, há novamente uma lacuna que é imediatamente preenchida novamente por outros aumentos da população, e assim a velha miséria começa novamente. Sim, este é o caso em todas as condições, não apenas no estado civilizado, mas também no estado natural; os selvagens da Nova Holanda⁸, dos quais cada um dispõe de uma milha quadrada⁹, sofrem com a superpopulação tanto quanto a Inglaterra. Em suma, se quisermos ser coerentes, temos de admitir *que a terra já estava superpovoada quando havia apenas um homem*. As consequências desse desenvolvimento são que, uma vez que os pobres são precisamente os supérfluos, nada deve ser feito por eles, a não ser tornar para eles a morte por inanição o mais fácil possível, convencê-los de que não se pode mudar nada e que não há salvação para a sua classe a não ser reproduzir-se o mínimo possível, ou, se isto não funcionar, é ainda melhor que se estabeleça uma instituição estatal para a matança indolor dos filhos

⁸ [NTI] Antiga denominação da Austrália.

⁹ [NTE] A milha inglesa equivale a 1.609 m.

dos pobres, como sugere "Marcus"¹⁰ – segundo o qual pode haver dois filhos e meio para cada família da classe trabalhadora; mas tudo o que vier a mais será morto sem dor. Dar esmolas seria um crime, pois ajuda a aumentar o excedente populacional; mas será muito vantajoso se a pobreza se transformar em crime e as casas dos pobres se tornarem instituições penais, como já foi feito na Inglaterra por meio da nova lei "liberal" dos pobres¹¹. É verdade que esta teoria está muito mal alinhada com o ensino da Bíblia sobre a perfeição de Deus e sua criação, mas "é uma refutação ruim usar a Bíblia contra os fatos"!

Devo elaborar ainda mais essa doutrina infame e vil, essa hedionda blasfêmia contra a natureza e a humanidade, e levar suas consequências ainda mais longe? Aqui, finalmente levamos a antieticidade do economista ao auge. O que são todas as guerras e horrores do sistema de monopólio contra essa teoria? E é precisamente ela a pedra angular do sistema liberal de liberdade de comércio, cuja derrubada resulta na ruína de todo o edifício. Pois, se a concorrência foi provada aqui como a causa da miséria, da pobreza e do crime, quem então se atreverá a falar a seu favor?

Na obra acima citada, Alison abalou a teoria de Malthus apelando para a força produtiva da terra e contrariando o princípio de Malthus com o fato de que cada homem adulto pode produzir mais do que precisa, um fato sem o qual a humanidade não poderia se multiplicar, nem mesmo existir; de que mais os ainda não adultos poderiam viver? Mas Alison não vai ao fundo da questão e, portanto, finalmente volta ao mesmo resultado que Malthus. Embora ele prove que o princípio de Malthus está incorreto, ele não pode negar os fatos que o levaram a enunciar esse princípio.

Se Malthus não tivesse considerado a questão de forma tão unilateral, deveria ter visto que o excedente de população ou a força de trabalho está sempre ligada à riqueza excedente, ao capital excedente e à propriedade fundiária excedente. A população só é grande onde a força produtiva é muito grande. A condição de todos os países superpovoados, especialmente a Inglaterra, desde a época em que Malthus escreveu, mostra isso claramente. Esses eram os fatos que Malthus deveria considerar em sua totalidade e cuja consideração deveria levar ao resultado correto; em vez disso, ele escolheu

¹⁰ [NTI] Sob o pseudônimo de "Marcus", apareceram na Inglaterra do final da década de 1830 alguns panfletos nos quais a teoria misantrópica malthusiana foi pregada. Em particular: *On the possibility of limiting populoussness*, editado por John Hill, Block Horse Court, Fleet Street, 1838; e *The theory of painless extinction*, cuja publicação foi anunciada em *New moral word* em 29 de agosto de 1840.

¹¹ [NTI] Trata-se da lei sobre o pauperismo (*An act for the amendment and better administration of the laws, relating to the poor in England and Wales*) que entrou em vigor em 14 de agosto de 1834 e que concedia uma única assistência aos pobres, sua colocação em trabalho coercitivo. As pessoas chamavam essas casas de trabalho de "Bastilhas para os pobres".

um, desconsiderando o outro, e assim chegou ao seu resultado insano. O segundo erro que ele cometeu foi confundir meios de subsistência e ocupação. Que a população sempre pressiona pelos meios de ocupação, que tantas pessoas podem ser geradas quanto possam vir a ser ocupadas, enfim, que a produção de força de trabalho tem sido até agora regulada pela lei da concorrência e, portanto, também esteve exposta a crises e flutuações periódicas, é um fato que Malthus é responsável por estabelecer. Mas os meios de ocupação não são os meios de subsistência. Os meios de ocupação só aumentam em seus resultados finais pelo aumento da força da máquina e do capital; os meios de subsistência aumentam tão logo a força produtiva é aumentada em qualquer quantidade. Aqui, uma nova contradição na economia vem à tona. A demanda do economista não é a demanda real, seu consumo é artificial. Para o economista, só há uma demanda real, um consumidor real, quando se pode oferecer um equivalente pelo que se recebe. Mas, e se for um fato que todo adulto produz mais do que pode consumir ele mesmo, que as crianças são como árvores que retribuem abundantemente o gasto realizado nelas – e certamente esses são fatos – então, teria de pensar que todo trabalhador deveria ser capaz de produzir muito mais do que precisa, e a comunidade, portanto, gostaria de lhe fornecer tudo o que ele precisa; então, poderia pensar que uma grande família deveria ser um dom muito desejável para a comunidade. Mas o economista, na aspereza de sua visão, não conhece outro equivalente além do que lhe é pago em dinheiro tangível. Ele está tão firmemente preso aos seus antagonismos que os fatos mais contundentes o incomodam tanto quanto os princípios científicos.

Eliminamos a contradição simplesmente mediante sua superação. Com a fusão dos interesses agora opostos, o antagonismo entre a superpopulação aqui e a abundância ali desaparece; o fato maravilhoso, mais maravilhoso do que todos os milagres de todas as religiões combinados, de que uma nação deve morrer de fome por causa da riqueza e da abundância vãs; desaparece a absurda afirmação segundo a qual a terra não tem o poder de alimentar as homens. Esta afirmação é o ponto mais alto da economia cristã – e que nossa economia é essencialmente cristã, poder-se-ia ter provado com cada proposição, com cada categoria, e o farei a seu tempo¹²; a

¹² [NTI] É difícil estabelecer a qual projeto literário Engels se referia. Ele provavelmente se referia à história social da Inglaterra, que pretendia escrever e que menciona no final deste mesmo ensaio. Em sua série de artigos, *A situação da Inglaterra* (*Die Lage Englands in: Werke Marx-Engels*, Band 1; Berlin: Dietz Verlag, 1981), que é um breve esboço preliminar deste trabalho, Engels considera o ensinamento econômico de Adam Smith e as teorias utilitaristas de Jeremy Bentham e James Mill uma teoria da dominação da propriedade privada, do egoísmo, da alienação do homem, que representam a realização dos princípios derivados da visão e da ordem do mundo cristãs (1981, p. 567). É provável, porém, que Engels planejasse uma obra específica, de cunho econômico. Um ano depois, por exemplo, Engels menciona a intenção de preparar um panfleto sobre o economista alemão List (ver sua carta a Marx de 19 nov. 1844).

teoria de Malthus é apenas a expressão econômica do dogma religioso da contradição entre espírito e natureza e a conseqüente corrupção de ambos. Espero ter mostrado essa contradição em sua nulidade também no campo econômico, há muito resolvida para e com a religião; a propósito, não aceitarei nenhuma defesa da teoria de Malthus como competente se ela não me explicar de antemão, com base em seu próprio princípio, como um povo pode morrer de fome por causa da pura abundância, e que não harmonize isso com a razão e com os fatos.

A teoria de Malthus, por sua vez, foi um ponto de transição absolutamente necessário, que nos fez avançar infinitamente. Por meio dela, como sobretudo por meio da economia, tomamos consciência da força produtiva da terra e da humanidade e, depois da suplantação [*Überwindung*] desse desespero econômico, ficamos para sempre protegidos do medo da superpopulação. Retiramos dela os argumentos econômicos mais fortes para a transformação social; pois, mesmo que Malthus estivesse absolutamente certo, essa transformação teria de ser levada a cabo em seguida, porque somente ela, somente a formação das massas que ela proporciona, torna possível a restrição moral do instinto de reprodução, que o próprio Malthus apresenta como o antídoto mais eficaz e mais fácil para a superpopulação. Por meio dessa teoria pudemos conhecer a mais profunda humilhação da humanidade, sua dependência das relações de concorrência; mostrou-nos como, em última instância, a propriedade privada fez do homem uma mercadoria cuja produção e destruição dependem apenas da demanda; mostrou-nos como o sistema da concorrência exterminou e extermina milhões de homens todos os dias; vimos tudo isso e tudo nos leva à superação dessa humilhação da humanidade por meio da superação da propriedade privada, da concorrência e dos interesses contrapostos.

A fim de privar o medo geral da superpopulação de todas as bases, no entanto, voltemos mais uma vez à relação da força produtiva com a população. Malthus faz um cálculo no qual baseia todo o seu sistema. A população aumenta em progressão geométrica: 1 + 2 + 4 + 8 + 16 + 32 etc., a força produtiva do solo, em aritmética: 1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6. A diferença é óbvio, é apavorante; mas está correta? Onde está comprovado que a capacidade produtiva do solo aumenta na progressão aritmética? A extensão do solo é limitada, tudo bem. A força de trabalho a ser utilizada nesta superfície aumenta com a população; vamos supor que o aumento dos rendimentos pelo aumento do trabalho nem sempre aumenta na proporção do trabalho; ainda assim, resta um terceiro elemento, que obviamente nunca conta para o economista, a ciência, cujo progresso é tão infinito e pelo menos tão rápido quanto o da população. Que progresso a agricultura deve, neste século, apenas à química, sobretudo, apenas a dois homens – Sir Humphry

Davy¹³ e Justus Liebig¹⁴? A ciência, entretanto, aumenta pelo menos como a população; ela aumenta em proporção ao número da última geração; a ciência avança na proporção da massa de conhecimento que lhe foi deixada pela geração anterior, isto é, nas condições mais ordinárias, também em progressão geométrica, e o que é impossível para a ciência? Mas é ridículo falar de superpopulação enquanto "o vale do Mississippi tiver solo não cultivado suficiente para transplantar toda a população da Europa"¹⁵, enquanto apenas um terço da terra for considerado cultivado e a própria produção deste terço puder ser aumentada por um fator de seis ou mais aplicando melhorias que já são conhecidas.

Assim, a concorrência coloca capital contra capital, trabalho contra trabalho, propriedade fundiária contra propriedade fundiária e, da mesma forma, cada um desses elementos contra os outros dois. Em uma luta, o mais forte vence e, para prever o resultado dessa luta, teremos de examinar a força daqueles que lutam. Em primeiro lugar, a propriedade fundiária e o capital são mais fortes do que o trabalho, pois o trabalhador deve trabalhar para viver, enquanto o senhorio pode viver com os seus aluguéis, e o capitalista, com os seus juros e, em caso de necessidade, com o seu capital ou com as propriedades fundiárias capitalizadas. A consequência disso é que apenas as necessidades mais básicas, os meios básicos de subsistência, vão para o trabalho, enquanto a maior parte dos produtos é distribuída entre o capital e a propriedade fundiária. Ademais, o trabalhador mais forte desloca o mais fraco do mercado, o capital maior, o menor, a propriedade fundiária maior, a menor. A prática confirma essa conclusão. São bem conhecidas as vantagens que o grande fabricante e o grande comerciante têm sobre o pequeno e o grande proprietários fundiários em relação ao proprietário de uma única manhã. A consequência disso é que, mesmo em circunstâncias normais, o grande capital e a grande propriedade fundiária devoram o pequeno capital e

¹³ [NT] Humphry Davy (Penzance, Cornwall, Reino Unido, 17 dez. 1778 – Genebra, Suíça, 29 maio 1829) foi um químico britânico, considerado o fundador da eletroquímica, junto com Alessandro Volta e Michael Faraday. Davy contribuiu para a identificação experimental de vários elementos químicos por meio da eletrólise e estudou a energia envolvida no processo, desenvolveu a eletroquímica explorando o uso da célula ou bateria de Volta. Realizou importantes estudos na química e foi o responsável por identificar e isolar os elementos potássio, sódio, bário, estrôncio, cálcio e magnésio.

¹⁴ [NT] Justus Freiherr von Liebig (12 maio 1803 – 18 abr. 1873) – cientista alemão que realizou contribuições importantes nas áreas da agricultura e da biologia química. Foi considerado o principal fundador da química orgânica. Costuma ser descrito como o “pai dos fertilizantes industriais” por seus estudos sobre a importância do nitrogênio e outros minerais como nutrientes essenciais para as plantas.

¹⁵ [NEA] ALISON, Archibald. *The principles of population, and their connection with human happiness* v. 1. London, 1840, p. 548.

a pequena propriedade fundiária de acordo com a lei do mais forte – a centralização da propriedade. Nas crises comercial e agrícola, essa centralização acontece muito mais rapidamente. A grande propriedade geralmente se multiplica muito mais rapidamente do que as pequenas, pois uma parte muito menor da receita é deduzida como despesa da propriedade. Essa centralização da propriedade é uma lei tão imanente à propriedade privada quanto a todas as outras; as classes médias devem desaparecer cada vez mais até que o mundo seja dividido em milionários e pobres, grandes proprietários de terras e pobres diaristas. Todas as leis, toda divisão da propriedade fundiária, toda fragmentação possível do capital são inúteis – este resultado deve vir, e virá, se não for precedido por uma transformação total das relações sociais, uma fusão de interesses contrapostos e uma superação da propriedade privada.

A livre concorrência, principal palavra-chave de nossos economistas do dia, é uma impossibilidade. O monopólio pelo menos tinha a intenção, se não pudesse realizá-lo, de proteger o consumidor de fraudes. A abolição do monopólio abre a porta à fraude. Fala-se que a concorrência tem em si o antídoto para a fraude, ninguém vai comprar coisas ruins – ou seja, cada um deve ser conhecedor de cada artigo, e isso é impossível –, daí a necessidade de monopólio, que também é encontrada em muitos artigos. As farmácias etc. *devem* ter um monopólio. E o artigo mais importante, o dinheiro, precisa do monopólio acima de tudo. Cada vez que o meio circulante deixou de ser um monopólio estatal, produziu uma crise comercial e os economistas ingleses, incluindo o Dr. Wade, admitem aqui também a necessidade de monopólio. Mas o monopólio também não protege contra o dinheiro falsificado. Qualquer que seja o lado que se tome frente à questão, um é tão difícil quanto o outro, o monopólio cria livre concorrência e essa, por sua vez, cria o monopólio; portanto, ambos devem desaparecer, e essas dificuldades devem ser eliminadas pela superação do princípio que os produz.

A concorrência permeou todas as nossas condições de vida e completou a escravidão mútua na qual os homens agora se mantêm. A concorrência é a nossa grande força motriz que incita nossa antiga e adormecida ordem social – ou melhor, nossa desordem social –, repetidamente à atividade, mas a cada novo esforço consome também uma parte da força declinante. A concorrência rege o progresso numérico da humanidade; também rege sua eticidade. Qualquer pessoa que se familiarizou com as estatísticas do crime deve ter notado a peculiar regularidade com que este progride a cada ano, com a qual certas causas produzem certos crimes. A expansão do sistema fabril resulta em aumento do crime em todos os lugares. O número de prisões, casos criminais, até mesmo

o número de assassinatos, roubos, pequenos furtos etc. para uma grande cidade ou distrito pode ser determinado com antecedência todos os anos, como tem sido feito com bastante frequência na Inglaterra. Essa regularidade demonstra que o crime também é regido pela concorrência, que a sociedade cria uma *demanda* para o crime que é atendida por uma *oferta* adequada, que a lacuna provocada pela prisão, pela deportação ou pela execução de certo número de pessoas é imediatamente suprida por outras, assim como toda lacuna na população é imediatamente preenchida de novo pelos recém-chegados, ou seja, o crime pressiona tanto os meios de punição quanto os povos os meios de ocupação. O quanto é justo, nestas circunstâncias, à parte de todas as outras, punir os criminosos, deixo ao critério dos meus leitores. O que importa para mim, aqui, é apenas provar a expansão da concorrência para o campo da moral [*moralische Gebiet*] e mostrar a profunda degradação a que a propriedade privada trouxe as pessoas.

Na luta do capital e da terra contra o trabalho, os dois primeiros elementos têm uma vantagem especial sobre o trabalho – o auxílio da ciência, pois também esta é dirigida contra o trabalho nas condições atuais. Quase todas as invenções mecânicas, por exemplo, foram motivadas pela escassez de mão de obra, especialmente as máquinas de fiar algodão Hargreaves, Crompton e Arkwright. Toda grande demanda por trabalho gerou uma invenção que aumentou a força de trabalho de forma significativa; por conseguinte, desviou a demanda por trabalho humano. A história da Inglaterra de 1770 até o presente é uma evidência contínua disso. A última grande invenção na fiação de algodão, a *Self-acting Mule*¹⁶, foi causada inteiramente pela demanda de trabalho e do aumento dos salários – ela dobrou o trabalho da máquina e, dessa forma, reduziu o trabalho manual à metade, deixou metade dos trabalhadores sem ocupação e reduziu, assim, os salários dos outros pela metade; destruiu uma conspiração dos trabalhadores contra os fabricantes e destruiu o último resquício de força com que o trabalho havia suportado a luta desigual contra o capital (ver Dr. Ure, *Philosophy of manufactures*, v. 2). O economista diz que o resultado final é que o maquinário é favorável aos trabalhadores, tornando a produção mais barata e, assim, criando um mercado novo e maior para seus produtos e, desse modo, finalmente ocupando os trabalhadores que haviam ficado sem trabalho. Certo, mas o economista esquece pois aqui que a produção de força

¹⁶ [NTE] Máquina fiadora: entre 1738 e 1835 se produziram na Inglaterra muitas invenções importantes para a mecanização da fiação, muito significativas para o desenvolvimento do capitalismo. Em 1764, James Hargreaves inventou a máquina “Jenny”, em 1779, Samuel Crompton inventou outra máquina manual para fiar; em 1875 Richard Robert inventou a *Self-acting Mule* ou *Selfaktor* (a “automática”).

de trabalho é regulada pela concorrência, que a força de trabalho sempre pressiona os meios de ocupação? Esquece que, se a vantagem que traz consigo a maquinaria se materializar, haverá de novo um excedente de concorrentes esperando por trabalho, então, tornar-se-á ilusória essa vantagem, enquanto a desvantagem – isto é, a retirada repentina dos meios de subsistência para metade e a queda dos salários para a outra metade te o trabalhador – não é ilusória? O economista esquece que o progresso da invenção nunca pára, que essa desvantagem se perpetua? Ele esquece que, com a divisão do trabalho tão infinitamente aumentada por nossa civilização, um trabalhador só pode viver se puder ser usado nesta máquina específica para este trabalho insignificante em particular? Esquece que a passagem de uma ocupação para outra, mais nova, é quase sempre uma impossibilidade decisiva para o trabalhador adulto?

Ao considerar os efeitos da máquina, chego a outro tema mais distante, o sistema fabril, e não tenho inclinação nem tempo para lidar com isso. A propósito, espero ter em breve a oportunidade de desenvolver plenamente a hedionda antieticidade desse sistema e de expor implacavelmente a hipocrisia do economista, em todo o seu esplendor¹⁷.

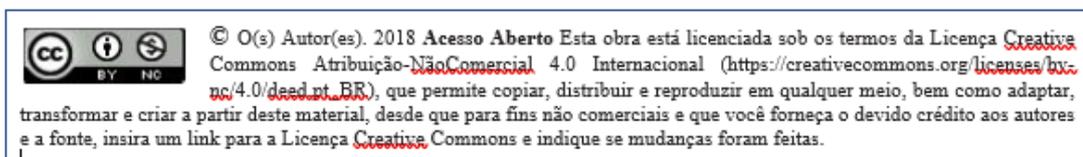
Escrito entre o final de 1843 e janeiro de 1844
Publicado por *Deutsch-Französische Jahrbücher*, Paris, 1844

Como citar:

ENGELS, Friedrich. Esboço para uma crítica da economia política. Trad. Ronaldo Vielmi Fortes. Rev. Vitor B. Sartori. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 26, n. 2, pp. 263-87, jul./dez. 2020.

Data do envio: 16 set. 2020

Data do aceite: 7 out. 2020



¹⁷ [NEA] Engels pretendia escrever uma tese sobre a história social da Inglaterra, para a qual havia coletado o material durante sua estada em Manchester (novembro de 1842 a agosto de 1844). Em um capítulo, ele queria lidar com a situação da classe trabalhadora inglesa. Mais tarde, Engels decidiu dedicar um trabalho especial ao proletariado inglês. Após seu retorno à Alemanha, ele escreveu *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* (cf. *Werke Marx-Engels*, v. 2 de nossa edição, pp. 225-506).

O declínio do feudalismo e a ascensão da burguesia¹

Friedrich Engels

Enquanto as batalhas selvagens da nobreza feudal dominante preenchiam a Idade Média com seu ruído, o trabalho silencioso das classes oprimidas minava o sistema feudal por toda a Europa Ocidental, criando as condições nas quais restava cada vez menos espaço para os senhores feudais. É verdade que, no campo, os nobres senhores seguiam seu modo de ser, atormentando servos, chafurdando no seu suor, cavalgando sobre suas plantações, estuprando suas esposas e filhas. Mas cidades surgiam por toda parte: na Itália, no sul da França e no Reno, as antigas municipalidades romanas² ressurgiam das cinzas; em outros lugares, e particularmente na Alemanha Central, eram novas criações. Em todos os casos, elas eram cercadas por muralhas e fossos, fortalezas bem mais fortes que os castelos da nobreza, pois somente poderiam ser tomadas por grandes exércitos. Por detrás dessas muralhas e fossos, desenvolvia-se a produção artesanal medieval nos estreitos limites da guilda burguesa; os primeiros capitais se acumulavam; a necessidade de troca com outras cidades e com o restante do mundo surgia; e, gradualmente, com a necessidade surgiam as formas de proteger este tráfego.

No século XV, os cidadãos [*Städtebürger*] já desempenhavam um papel mais crucial na sociedade do que a nobreza feudal. É verdade que a grande massa [*Masse*] da população ainda se ocupava da agricultura, que constituía, portanto, o principal ramo da produção. Mas os poucos camponeses livres isolados, que

¹ ENGELS, Friedrich. “Über den Verfall des Feudalismus und das Aufkommen der Bourgeoisie” [1884] In: *MEGA I/30*, pp. 43-53. Cotejado com: ENGELS, Friedrich. “The decline of feudalism and the rise of National States” [1884] In: *Marx and Engels collected works*, pp. 445-54. Trad. Gabriel Perdigão, Carolina Peters e Murilo Leite Pereira Neto. [NT] Engels possivelmente escreveu este trabalho inacabado enquanto preparava uma nova edição de *As guerras camponesas na Alemanha*. Seu conteúdo mostra que deveria servir como parte da introdução à nova edição. Engels também usou suas notas anteriores sobre a história da Alemanha, a saber, o manuscrito “Varia über Deutschland” (*MEGA I/24*, pp. 340-50). O título foi fornecido pelos editores. [Nota do Editor – NdE]

² Na época da República Romana, *municipium* era uma cidade ligada a Roma por um tratado. Havia duas categorias de *municipia*, conforme a natureza do tratado com Roma: iguais ou desiguais. Os primeiros geralmente gozavam de autogoverno e seus cidadãos gozavam de plenos direitos civis e políticos em Roma. Os cidadãos destes últimos não tinham direitos políticos em Roma, mas cumpriam os deveres dos cidadãos romanos. O estatuto de um *municipium* não era permanente. [NdE]

aqui e ali ainda resistiam à arrogância da nobreza, davam provas suficientes de que o principal na agricultura não é a pele de urso [*Bärenhäuterei*]³ e a chantagem do fidalgo, mas sim o trabalho do camponês. Ao mesmo tempo, as suas necessidades cresceram e se transformaram de tal forma que a nobreza não poderia prescindir das cidades: sua única ferramenta de produção [*produktionswerkz*], suas armaduras e armas, afinal de contas, apenas podiam ser obtidas na cidade! Tecidos, mobílias e joias locais, sedas italianas, rendas de Bruxelas, peles do Norte, perfumes das Arábias, frutas do Levante, e especiarias da Índia – exceto o sabão –, tudo tinha de ser comprado dos habitantes da cidade. Um certo comércio mundial havia se desenvolvido: os italianos navegavam o Mediterrâneo e mais além, pela costa atlântica, até Flandres; os hanseáticos ainda dominavam o Mar do Norte e o Báltico quando enfrentaram a crescente concorrência da Holanda e da Inglaterra; as conexões entre os Centros Sul e Norte do tráfego marítimo eram feitas por terra, em estradas que passavam pela Alemanha. Assim, enquanto a nobreza se tornava cada vez mais supérflua e um obstáculo cada vez maior ao desenvolvimento, os cidadãos tornavam-se a classe que incorporava os desenvolvimentos posteriores da produção, do comércio, da cultura [*Bildung*] e das instituições políticas e sociais.

Todos esses avanços na produção e na troca foram, de fato, nos termos de hoje, de natureza muito limitada. A produção manteve-se confinada às formas artesanais das corporações de ofício, as quais mantinham características feudais; o comércio permaneceu restrito às águas europeias, não se aventurando além das cidades costeiras do Levante, onde os produtos do Extremo Oriente eram trocados. No entanto, ainda que as atividades comerciais e, com elas, os comerciantes permanecessem estreitos e limitados, foram suficientes para derrubar a sociedade feudal; e ao menos continuaram avançando enquanto a nobreza estagnava.

A burguesia da cidade [*Bürgerschaft der Städte*] tinha uma poderosa arma contra o feudalismo: o dinheiro. No padrão econômico feudal do início da Idade Média quase não havia lugar para o dinheiro. O senhor feudal obtinha de seus servos tudo o que precisava, quer na forma de trabalho, quer na de produto final: as mulheres fiavam e teciam o linho e a lã e faziam as roupas; os homens cultivavam o campo; as crianças pastoreavam o rebanho do senhor, coletavam frutos silvestres, ninhos de pássaros e palha; além disso, a família inteira também

³ Engels, aqui, refere-se, provavelmente, ao conto popular alemão *Der Bärenhäuter* (“o pele de urso”), reunido pelos irmãos Grimm. O protagonista é um soldado que, ao fim da guerra, encontra-se completamente solitário. Um dia, aparece um homem que promete torná-lo rico se, durante sete anos, não cortasse os cabelos, aparasse as unhas, tomasse banho nem orasse, e usasse sempre um casaco verde, em cujos bolsos encontraria dinheiro ilimitado, e uma capa de pele de urso. [NT]

tinha que entregar grãos, frutas, ovos, manteiga, queijo, aves, gado jovem e tudo mais. Cada feudo [*Feudalherrschaft*] era autossuficiente; até mesmo serviços militares eram exigidos em produtos; não havia tráfego ou troca, e o dinheiro era supérfluo. A Europa fora reduzida a um nível tão baixo, tivera que recomeçar de tal forma, que o dinheiro naquela época tinha uma função muito menos social do que meramente política: era usado para *pagar impostos* e adquirido principalmente por meio do *roubo*.

Tudo estava diferente agora. O dinheiro tornara-se novamente um meio de troca geral e, com isso, sua massa aumentara consideravelmente; mesmo a nobreza já não podia prescindir dele e, como tinham pouco ou nada para vender, uma vez que o roubo já não era tão fácil, tiveram que se dispor a pedir emprestado ao usurário burguês. Muito antes de os castelos do cavaleiro serem destruídos pelos novos canhões, eles já estavam minados pelo dinheiro; na verdade, a pólvora era, por assim dizer, apenas o oficial de justiça a serviço do dinheiro. O dinheiro era a grande máquina de nivelamento político dos cidadãos. Sempre que uma relação pessoal era substituída por uma relação monetária, um benefício em espécie por um benefício monetário, uma relação burguesa substituía a feudal. É verdade que na maioria dos casos a velha e brutal economia natural [*Naturalwirtschaft*] permaneceu no campo; mas já havia distritos inteiros – como na Holanda, na Bélgica, no Baixo Reno – onde os camponeses pagavam dinheiro aos senhores em vez de serviços e produtos *in natura*, onde senhores e súditos já haviam dado o primeiro passo decisivo da transição para proprietários de terras e arrendatários, onde, aliás, mesmo no campo, as instituições políticas do feudalismo perderam sua base social [*gesellschaftliche Grundlage*]. A sede de ouro dominante na Europa Ocidental no final do século XV ilustra até que ponto a feudalidade já estava minada e consumida internamente pelo dinheiro nesse período. *Ouro* foi o que os portugueses procuraram na costa africana, na Índia e em todo o Extremo Oriente; *ouro* foi a palavra mágica que levou os espanhóis a cruzar o oceano Atlântico até as Américas; *ouro* foi a primeira coisa que os brancos buscaram ao fincar os pés em praias recém-descobertas. Mas esse ímpeto de se aventurar por terras longínquas em busca de ouro, ainda que, no início, se concretizasse nas formas feudais e semif feudais, já era em suas raízes incompatível com o feudalismo, cuja base era a agricultura e cujas campanhas de conquista visavam essencialmente as *aquisições de terras*. Além disso, a navegação era um comércio decididamente *burguês*, que imprimiu também seu caráter antifeudal em todas as marinhas modernas.

Assim, no século XV, a feudalidade estava em declínio total em toda a Europa Ocidental; em toda parte, cidades com interesses antifeudais, com seus

próprios direitos e com cidadãos armados, haviam se infiltrado nos territórios feudais, já haviam tornado os senhores feudais em parte socialmente dependentes, por meio do dinheiro, e também, aqui e ali, até politicamente dependentes; mesmo no campo, onde a agricultura foi intensificada por condições particularmente favoráveis, os velhos laços feudais começavam a se afrouxar sob a influência do dinheiro; o antigo governo aristocrático continuou a florescer apenas em territórios recém-conquistados, como a leste do Elba, na Alemanha, ou em áreas que eram atrasadas e distantes das rotas de comércio. Mas em toda parte – nas cidades como no campo – aumentaram os elementos da população que exigiam acima de tudo que cessasse a eterna guerra sem sentido; aquelas rixas dos senhores feudais que tornavam a guerra interna permanente, mesmo quando o inimigo estrangeiro estava na sua terra natal; aquele estado de devastação ininterrupta e puramente inútil que durou toda a Idade Média. Ainda que muito fracos para impor a sua vontade, esses elementos encontraram forte apoio no topo de toda a ordem feudal – na monarquia. E aqui é o ponto em que a consideração das condições sociais nos leva às do estado, onde passamos da economia para a política. As novas nacionalidades desenvolveram-se gradualmente do emaranhado de povos da Alta Idade Média, processo em que, como se sabe, na maioria das antigas províncias romanas, os vencidos eram assimilados aos vencedores, os camponeses e os habitantes da cidade aos senhores germânicos. As nacionalidades modernas também são o produto das classes oprimidas. O mapa distrital feito por Menke da Lorena central nos dá uma imagem vívida de como ocorreu a fusão aqui e a demarcação de fronteira ali⁴. Basta seguir a fronteira que divide os topônimos românicos e alemães neste mapa para se convencer de que, para a Bélgica e a Baixa Lorena, eles coincidem amplamente com a fronteira linguística entre o francês e o alemão que existia há cem anos. Aqui e ali, ainda existe uma área de controvérsia estreita onde as duas línguas lutam pela prioridade; no geral, entretanto, é claro o que deve permanecer germânico e o que deve permanecer românico. A forma como aparece a maioria desses topônimos no mapa, na antiga língua da Baixa Francônia e no alto alemão antigo, no entanto, mostra que eles pertencem ao século IX ou, no máximo, ao X, ou seja, que a fronteira foi essencialmente traçada no final da era carolíngia. No lado românico, especialmente perto da fronteira linguística, agora existem nomes mistos, compostos por um nome próprio alemão e um topônimo românico, por exemplo, a oeste do Mosa perto de Verdun: Eppone curtis, Rotfridi curtis, Ingolini curtis, Teudegisilo-villa, atualmente chamados Ippécourt, Récourt la Creux,

⁴ Spruner-Menke, *Hand-Atlas zur Geschichte des Mittelalters and der neueren Zeit*. 3. ed. Gotha 1874, mapa n. 32.

Amblaincourt sur Aire, Thierville. Eram solares francos, pequenas colônias alemãs em solo românico que mais cedo ou mais tarde foram vítimas da romanização. Nas cidades e em áreas rurais específicas, havia colônias alemãs mais fortes, que mantiveram sua língua por muito tempo; em uma dessas, por exemplo, foi composta, no final do século IX, a "Canção de Ludwig"⁵; apesar disso, o fato de que uma grande parte dos senhores francos foi romanizada anteriormente é demonstrado pelos juramentos dos reis e grandes de 842, em que o romanche já aparece como a língua oficial da França⁶.

Uma vez que os grupos linguísticos foram delimitados (a despeito das guerras posteriores de conquista e extermínio, como as travadas contra os eslavos do Elba⁷), era natural que servissem como a base existente para a formação de estados, para que nacionalidades começassem a se desenvolver em nações. O rápido colapso do estado misto da Lotaríngia⁸ mostra como esse elemento era poderoso já no século IX. É verdade que ao longo de toda a Idade Média fronteiras linguísticas e fronteiras nacionais estiveram longe de coincidir; mas todas as nacionalidades, com exceção, talvez, da Itália, eram representadas na Europa por um estado particularmente grande, e a tendência de criar estados nacionais, que surgia cada vez mais clara e conscientemente, constitui uma das alavancas de progresso mais essenciais da Idade Média.

Em cada um desses estados medievais, o rei estava agora no topo de toda a hierarquia feudal, um topo do qual os vassalos não podiam se esquivar e contra o

⁵ A Canção de Ludwig [*Das Ludwigslied*] foi escrita no final do século IX no dialeto da Francônia por um poeta anônimo. É um panegírico ao rei Ludwig III, da França ocidental, comemorando sua vitória sobre os normandos em Sancy, em 881 (*Hausschatz der Volkspoesie*, Leipzig, 1846). [NdE]

⁶ Referência aos textos existentes nas línguas do alto alemão antigo e do romanche (francês antigo), registrando os juramentos de lealdade trocados em Strassburg, em 842, por Luís, o Alemão, rei franco oriental, e Carlos, o Calvo, rei franco ocidental, bem como por seus vassalos. [NdE]

⁷ Trata-se dos *eslavos do Elba* [*Laba*], um grande grupo de povos eslavos ocidentais que entre o primeiro e o segundo milênio da era cristã habitaram o território entre o Laba e seu afluente, o rio Sala [*Saale*], a oeste, e o Odra [*Oder*] a leste. A partir do século X, os senhores feudais alemães lançaram uma campanha sistemática de apropriação das terras eslavas e estabelecimento de distritos militares, os marcos, nos territórios conquistados. Apesar da resistência da população nativa, na segunda metade do século XII, os alemães conseguiram se apropriar dos últimos territórios livres dos eslavos do Elba. Parte dos eslavos foi aniquilada, alguns foram germanizados à força e outros conseguiram manter suas características étnicas e culturais. [NdE]

⁸ *Lotaringia* (Lorena) foi um estado na margem esquerda do Reno estabelecido em 855 durante a divisão das possessões do Imperador Lotário I e nomeado em homenagem ao seu filho Lotário II, a quem foi entregue como um reino independente. Sua localização entre os reinos francos ocidental e oriental tornava-o instável e era uma das causas da luta por seu território. Após a morte de Lotário II em 870, Lotaringia foi dividida (aproximadamente ao longo da fronteira linguística) entre seus irmãos, o rei franco oriental Luís, o Alemão, e o rei franco ocidental Carlos, o Calvo. [NdE]

qual estavam, ao mesmo tempo, em estado de rebelião permanente. A relação básica de toda a economia feudal, a concessão de terras em troca de determinados serviços pessoais e impostos, já em sua forma original e mais simples, fornecia material suficiente para disputas, especialmente quando tantos estavam interessados em disputar. O que, então, deveria se esperar da Baixa Idade Média quando as relações de vassalagem [*Lehnsbeziehungen*] em todos os territórios formaram um emaranhado inextricável de direitos [*Berechtigungen*] e deveres [*Verpflichtungen*] aprovados, retirados, renovados, perdidos, alterados ou submetidas às novas condições? Carlos, o Audaz, por exemplo, era o vassalo do imperador em alguns de seus territórios, e do rei da França em outros; por outro lado, o rei da França, seu suserano, era ao mesmo tempo, em certas áreas, o vassalo de Carlos, o Audaz, ele próprio seu vassalo; como seria possível evitar conflitos? Daí esta interação secular entre atração dos vassallos centro monárquico, que poderia sozinho protegê-los de forasteiros e uns dos outros, transformada incessante e inevitavelmente em repulsão do centro; daí a luta ininterrupta entre a monarquia e os vassallos, cujo ruído sombrio abafou tudo o mais durante aquele longo tempo em que o roubo era a única fonte de renda digna de um homem livre; daí o ciclo interminável e sempre renovado de traição, assassinato, envenenamento, insidiosidade e toda maldade concebível que, oculta por trás do nome poético de cavalaria, nunca deixou de falar em honra e lealdade.

É óbvio que a monarquia foi o elemento progressivo nesse estado de confusão generalizada. Ela representava a ordem na desordem, a nação em desenvolvimento em oposição à fragmentação em estados vassallos rebeldes. Todos os elementos revolucionários que se formaram sob a superfície feudal eram tão dependentes da monarquia quanto a monarquia dependia deles. A aliança entre monarquia e burguesia data do século X; frequentemente interrompida por conflitos, já que nada seguiu constantemente seu curso em toda a Idade Média, ela se renovava cada vez mais firmemente, e sempre mais poderosa, até que ela ajudou a monarquia a alcançar sua vitória final, e a monarquia, em gratidão, subjugou e saqueou sua aliada.

Tanto reis quanto cidadãos encontraram apoio poderoso no emergente estamento dos *juristas* [*Stände der Juristen*]. Com a redescoberta do direito romano, o trabalho foi dividido entre os sacerdotes, consultores jurídicos do período feudal, e os leigos estudiosos do direito [*Rechtsgelehrten*]. Desde o início, esses novos juristas pertenciam essencialmente ao estamento burguês; mas a lei que eles estudavam, ensinavam e praticavam era, por natureza, essencialmente antifeudal e, em certos aspectos, burguesa. O direito romano é a expressão jurídica clássica das condições de vida e das colisões de uma sociedade em que

domina a propriedade privada pura a tal ponto que todas as legislações posteriores foram incapazes de melhorar qualquer coisa essencial. Mas a propriedade burguesa da Idade Média ainda estava fortemente ligada às restrições feudais, consistia, por exemplo, em grande medida de privilégios; a esse respeito, o direito romano estava muito à frente das condições civis [*bürgerlichen Verhältnissen*] da época. O posterior desenvolvimento histórico da propriedade burguesa, no entanto, só poderia consistir no fato de que ela se desenvolveria em pura propriedade privada, como aconteceu. Mas esse desenvolvimento teve de encontrar uma alavanca poderosa no direito romano, que já continha tudo o que os cidadãos da Baixa Idade Média apenas inconscientemente buscavam. Mesmo que em muitos casos individuais o direito romano oferecesse o pretexto para aumentar a opressão da nobreza sobre os camponeses – por exemplo, onde esses não puderam apresentar qualquer prova escrita de sua liberdade dos encargos que de outro modo seriam costumeiros – isso não muda a questão. Mesmo sem o direito romana, a nobreza teria encontrado tais pretextos e de fato os encontrou diariamente. Em todo caso, foi um tremendo avanço quando entrou em vigor um direito que desconhecia absolutamente as relações feudais e que antecipou plenamente a propriedade privada moderna. Vimos como a nobreza feudal começou a se tornar supérflua e, em termos econômicos, até mesmo um estorvo para a sociedade no final da Idade Média; assim como vimos que já estava politicamente obstruindo o caminho do desenvolvimento das cidades e do estado nacional, que então só era possível na forma monárquica. Apesar de tudo isso, ela fora sustentada pelo fato de possuir até então o monopólio das armas, sem as quais nenhuma guerra poderia ser travada, nenhuma batalha poderia ser combatida. Isso também estava prestes a mudar; o último passo deveria ser dado para deixar claro à nobreza feudal que o período em que governaram social e politicamente [*staatliche*] havia acabado, que suas habilidades cavaleirescas não eram mais necessárias, nem mesmo no campo de batalha. Combater a economia feudal com o próprio exército feudal, no qual os soldados estavam ligados por laços mais estreitos com seus senhores feudais imediatos do que com o comando do exército real, evidentemente, significava entrar em um círculo vicioso e não chegar a lugar nenhum. Desde o início do século XIV, os reis se esforçaram para se emancipar desse exército feudal, para criar seu próprio exército. Desse momento em diante, encontramos nos exércitos reais uma proporção cada vez maior de soldados recrutados ou contratados. No início, formavam principalmente a infantaria e provinham da escória das cidades [*Abhub der Städte*] e servos fugitivos; lombardos, genoveses, alemães, belgas etc. eram empregados na ocupação das cidades e nas tarefas de cerco, mas dificilmente

serviam em batalhas campais. Mas, já no final da Idade Média, também encontramos cavaleiros que serviam a príncipes estrangeiros como mercenários, com seu séquito reunido sabe-se lá como, demonstrando, assim, o colapso irremediável do modo feudal de guerrear.

A condição fundamental para uma infantaria eficiente surgiu simultaneamente nas cidades e entre os camponeses livres, mesmo que os últimos ainda devessem ser encontrados ou tivessem sido recém formados. Até então, os cavaleiros, com seu séquito, igualmente, a cavalo, não eram o núcleo do exército, mas sim o próprio exército; a comitiva de servos que os acompanhavam não contava, pareciam – no campo de batalha – meramente presentes para fugir e saquear. Durante o apogeu do feudalismo, até o final do século XIII, a cavalaria lutou e decidiu todas as batalhas. A partir daí as coisas mudaram, e em diferentes pontos ao mesmo tempo. O desaparecimento gradual da servidão na Inglaterra criou uma numerosa classe de camponeses livres, proprietários de terras (*yeomen*) ou arrendatários, e com ela a matéria-prima para uma nova infantaria, treinada no uso do arco, a arma nacional britânica de então. A introdução desses arqueiros, que sempre lutaram a pé, apesar de poderem estar montados ou não quando em marcha, deu lugar a uma mudança fundamental na tática dos exércitos ingleses. A partir do século XIV, a cavalaria inglesa prefere lutar a pé, onde o terreno ou outras circunstâncias o tornam apropriado. Atrás dos arqueiros que iniciavam a batalha e desgastavam o inimigo, a falange fechada da cavalaria desmontada aguardava o ataque inimigo ou o momento apropriado para avançar, enquanto apenas uma parte permanece a cavalo para apoiar no momento decisivo com ataques pelos flancos. As vitórias ininterruptas dos britânicos na França⁹ naquela época são essencialmente baseadas na restauração de um elemento defensivo no exército, em maior parte eram batalhas defensivas, seguidas por contra-ataques ofensivos, como foram as vitórias de Wellington na Espanha e na Bélgica¹⁰. Com a adoção das novas táticas pelos franceses – possível desde que besteiros italianos foram contratados para assumir a função cumprida pelos arqueiros ingleses – a sequência de vitórias dos ingleses foi interrompida. Também no início do século XIV, a infantaria das cidades flamengas ousou – muitas vezes com sucesso – opor-se à cavalaria francesa em batalha campal e também ao imperador Albrecht, devido à sua tentativa de trair os camponeses suíços livres em favor do Arquiduque da Áustria, que era ele mesmo, dando o

⁹ Referência às vitórias inglesas sobre os franceses na Guerra dos Cem Anos (1337-1453). [NdE]

¹⁰ Referência à campanha de Wellington contra a França na Guerra Peninsular de 1808-13 e à sua vitória em Waterloo (Bélgica) em 18 de junho de 1815. Conforme descrito por Engels, as vitórias mais conhecidas de Wellington na Espanha foram as batalhas de Talavere em 1809 e de Salamanca em 1812. [NdE]

impulso para a formação da primeira infantaria moderna de reputação europeia¹¹. Nos triunfos dos suíços sobre os austríacos e especialmente sobre os borgonheses, a cavalaria pesadamente armada – montada ou desmontada – sucumbiu, de uma vez por todas, à infantaria, o exército feudal aos primórdios do exército moderno, os cavaleiros à burguesia e aos camponeses livres. E os suíços, para determinar desde o início o caráter burguês de sua República, a primeira república independente da Europa, *monetizaram* [*versilberten*] imediatamente sua fama de guerra. Todas as considerações políticas desapareceram: os cantões transformaram-se em mesas de recrutamento para arrebanhar mercenários pelo lance mais alto. Em outros lugares, também, especialmente na Alemanha, o tambor do recrutamento rufou; mas o cinismo de um governo que parecia existir apenas para vender os filhos de sua terra permaneceu incomparável até que, na época da mais profunda humilhação nacional, os príncipes alemães o superaram.

Então, no século XIV, a pólvora e a artilharia foram trazidas para a Europa pelos árabes via Espanha. Até o final da Idade Média, o revólver não tinha importância, o que é compreensível, pois o arco do fuzileiro inglês de Crécy atingiu tão longe e talvez com mais segurança – embora não com o mesmo efeito – que o rifle liso do soldado de infantaria de Waterloo¹². O canhão de campanha ainda estava na infância; por outro lado, os pesados canhões já haviam repetidamente aberto a alvenaria dos castelos dos cavaleiros e anunciado à nobreza feudal que o fim de seu império estava selado com a pólvora.

A difusão da arte da impressão, o renascimento do estudo da literatura antiga, todo o movimento cultural que se tornou mais forte e mais geral desde 1450¹³ – tudo isso veio em benefício da burguesia e da monarquia na luta contra o feudalismo.

A interação de todas essas causas, fortalecida ano a ano por sua crescente interdependência, que se dirigia cada vez mais na mesma direção, decidiu a vitória sobre o feudalismo, ainda não da burguesia, mas certamente da monarquia, na última metade do século XV. Em toda a Europa, até os longínquos países vizinhos

¹¹ Engels refere-se à recusa do imperador alemão Albrecht I dos Habsburgos austríacos de reconhecer as liberdades dos cantões suíços, confirmada por seu predecessor, Adolfo de Hassau. Nos séculos XIV-XV, em sua luta contínua pela independência, os cantões conseguiram derrotar as tropas dos senhores feudais austríacos e assegurar para a Suíça a posição de um estado livre do domínio austríaco e subordinado apenas formalmente ao Império Alemão. [NdE]

¹² Na *batalha de Crécy*, em 26 de agosto de 1346, os ingleses, usando uma combinação de cavaleiros e arqueiros, derrotaram o exército francês, cuja principal força era a cavalaria. Esta batalha foi travada durante a Guerra dos Cem Anos entre a Inglaterra e a França. [NdE]

¹³ Referência à impressão com tipo móvel inventada por Johann Gutenberg em meados do século XV. Essa invenção foi um dos principais fatores que promoveram a ciência e a literatura nos séculos XV e XVI, e acabou levando ao crescimento das forças produtivas em todo o mundo. [NdE]

que não passaram pelo estado feudal [*Feudalzustand*], o poder monárquico subitamente assumiu o controle. Na Península Ibérica [*Pyrenäischen Halbinsel*], duas das tribos de língua românica se uniram para formar o Reino da Espanha e o reino de Aragão, de língua provençal, submetidas à escrita castelhana; a terceira tribo, que uniu seu espaço linguístico (com exceção da Galiza) para formar o Reino de Portugal, a Holanda Ibérica, afastou-se do interior e provou seu direito à existência separada por meio de suas atividades marítimas.

Na França, Luís XI teve sucesso. Finalmente, após a queda do Reino Central da Borgonha¹⁴, a unidade nacional representada pela monarquia seria estabelecida no então ainda muito limitado território francês de tal forma que seu sucessor já foi capaz de interferir nas negociações italianas¹⁵ e que esta unidade foi posta em questão uma única vez por um curto período pela Reforma¹⁶. A Inglaterra havia finalmente desistido de suas guerras quixotescas de conquista na França, das quais ela teria sangrado até a morte no longo prazo; os nobres procuraram ressarcimento na Guerra das Rosas e encontraram mais do que haviam procurado: eles entraram em atrito uns contra os outros e conduziram a Casa de Tudor ao trono, cujo poder real excedeu o de todos os seus predecessores e sucessores. Os países escandinavos haviam sido unificados há muito tempo, a Polônia estava se aproximando de seu apogeu com um poder real ainda inalterado desde sua unificação com a Lituânia¹⁷, e mesmo na Rússia a subjugação dos

¹⁴ O Ducado da Borgonha, que foi formado no século IX nas bacias do Saône, Sena e Loire e mais tarde anexou territórios consideráveis (Franco-Condado, parte do norte da França, Holanda), tornou-se um estado feudal independente entre os séculos XIV-XV. Atingiu o auge de seu poderio na segunda metade do século XV sob o ducado de Carlos, o Audaz (1467-77). Ele procurou expandir suas posses e isso impediu a formação de uma monarquia francesa centralizada. O rei Luís XI da França conseguiu formar uma coalizão de suíços e lotaríngios contra a Borgonha. Como resultado das guerras da Borgonha de 1474-77, as tropas de Carlos, o Audaz, foram derrotadas e ele próprio foi morto na Batalha de Nancy (1477). Suas terras foram divididas entre Luís XI e Maximiliano de Habsburgo, filho do imperador alemão. [NdE]

¹⁵ Capitalizando a fragmentação política da Itália e a discórdia entre os estados italianos, o rei Carlos VIII da França invadiu a Itália em 1494 e ocupou o Reino de Nápoles. A campanha de Carlos VIII foi o início das Guerras Italianas (1494-1559), durante as quais a Itália foi repetidamente invadida por tropas francesas, espanholas e alemãs e se tornou o cenário de uma prolongada luta pela supremacia no meio da península do Mediterrâneo. [NdE]

¹⁶ Aqui, Engels tem em mente o movimento dos huguenotes que se desenrolou no século XVI sob a bandeira religiosa do calvinismo e levou aos huguenotes, ou guerras religiosas entre católicos e protestantes (huguenotes), que continuou, com interrupções, ao longo da segunda metade do século XVI. Eles produziram desorganização econômico e anarquia política, o que piorou as condições das massas e provocou revoltas camponesas. Assustados com eles, os senhores feudais e a burguesia se uniram em torno de Henrique de Navarra, um ex-líder huguenote, representante da nova dinastia Bourbon, que adotou o catolicismo e se tornou rei sob o nome de Henrique IV.

¹⁷ A primeira tentativa de unificação da Polônia e da Lituânia foi feita em 1385, quando os dois estados firmaram a União de Krewo, dinastia que levou o nome do Castelo de Krewo, onde foi formalizada, que visava principalmente à defesa conjunta contra a crescente agressão por parte da

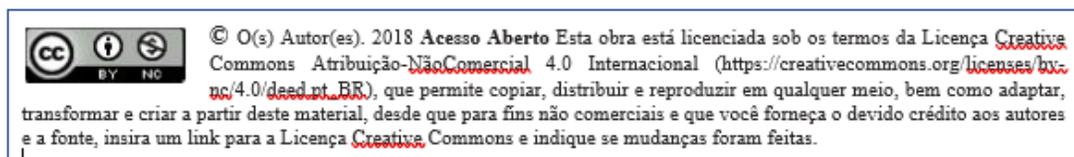
príncipes e a queda do jugo tártaro ocorreram de mãos dadas e foram finalmente seladas por Ivan III. Em toda a Europa, havia apenas dois países nos quais a monarquia e, portanto, a unidade nacional, que era impossível sem ela na época, não existia ou existia apenas no papel: Itália e Alemanha.

Como citar:

ENGELS, Friedrich. O declínio do feudalismo e a ascensão da burguesia. Trad. Gabriel Perdigão, Carolina Peters e Murilo Leite Pereira Neto. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 26, n. 2, pp. 288-98, jul./dez. 2020.

Data do envio: 31 ago. 2020

Data do aceite: 12 out. 2020



Ordem Teutônica. Ao mesmo tempo, promoveu os interesses de ambos os estados, que buscavam expandir seus territórios com o esgotamento das terras ucranianas e bielo-russas. Em 1569, a União de Lublin foi firmada, sob a qual a Polônia e a Lituânia formaram um único estado sob o nome de Rzeczpospolita. A Lituânia manteve sua autonomia. A União existiu até 1795.

O Livro de apocalipse^{1e2}

Friedrich Engels

Uma ciência quase desconhecida neste país, exceto para alguns teólogos liberais que planejam mantê-la tão secreta quanto possível, é a crítica histórica e linguística da Bíblia, a investigação sobre a idade, origem e valor histórico dos diversos escritos que compõem o Antigo e o Novo Testamento.

Esta ciência é quase exclusivamente alemã. E, além disso, o pouco que adentrou além dos limites da Alemanha não é exatamente a melhor parte dela: é a crítica latitudinariana que se orgulha de ser completa, sem preconceitos e, ao mesmo tempo, cristã. Os livros não são exatamente revelados pelo Espírito Santo, mas são revelações da divindade através do espírito sagrado da humanidade etc. Assim, a escola de Tübingen (Bauer, Gfrörer etc.)³ é a mais proeminente na Holanda e na Suíça, bem como na Inglaterra e, se as pessoas vão um pouco mais longe, seguem Strauss. O mesmo espírito ameno, mas totalmente a-histórico, domina o renomado Ernest Renan, que é apenas um pobre plagiador dos críticos alemães. De todas as suas obras, nada lhe pertence

¹ O texto de Friedrich Engels aqui traduzido se baseia no original em inglês publicado pela MECW (ENGELS, Friedrich. “The Book of Revelation” [1883] In: *Marx & Engels collected works* (MECW) v. 26. Londres: Lawrence & Wishart, 2010, pp. 112-7). Este, por sua vez, é uma transcrição fidedigna do artigo publicado no segundo número do volume II da revista inglesa *Progress*, de 1883. As menções bíblicas realizadas por Engels foram aqui traduzidas a partir da Bíblia de Jerusalém, a mais rigorosa versão lusófona do livro sagrado da cultura judaico-cristã. As supressões textuais da Bíblia realizadas por Engels foram devidamente mantidas. As notas que acompanham a fonte original da tradução, a MECW, foram aqui destacadas por [NEI] (Nota da Edição Inglesa); já as notas do tradutor foram abreviadas por [NT]. Tradução de Lucas Parreira Álvares. Revisão da tradução de Gabriel Perdigão. Notas de Lucas Parreira Álvares e Gabriel Perdigão. Revisão ortográfico-gramatical de Vânia Noeli Ferreira de Assunção. [NT]

² “The Book of revelation”. Nas edições da Bíblia em inglês, o “Livro de apocalipse” é normalmente traduzido como o “Livro da revelação”. Em função da opção por “apocalipse” pela tradição cristã lusófona, optamos por traduzir o título como “O Livro de apocalipse”. [NT] Neste artigo, dedicado a uma análise histórica e linguística do último livro do Novo Testamento, *A revelação de São João, o divino* ou *O apocalipse*, Engels examina questões relacionadas à história do cristianismo primitivo. Ele havia lidado com alguns dos mesmos problemas anteriormente no artigo “Bruno Bauer e o cristianismo primitivo”; mais tarde, em 1894, Engels os analisou mais detalhadamente no artigo “Sobre a história do cristianismo primitivo”. [NEI]

³ A escola de Tübingen, composta por um grupo de teólogos protestantes alemães liberais, foi fundada em 1830 por Ferdinand Christian Baur, professor da Universidade de Tübingen. (Diferente do grupo de teólogos de Tübingen que existia no último quartel do século XVIII, às vezes é chamado de escola neo-Tübingen.) Seus seguidores se engajaram em um estudo crítico da literatura cristã antiga, notadamente o Novo Testamento. Sem essencialmente abandonar os limites da teologia cristã, eles foram os primeiros a investigar as fontes do Novo Testamento. No início de sua carreira filosófica, David Strauss também pertencia à escola de Tübingen, mas posteriormente suas críticas se tornaram muito mais radicais. A escola se desintegrou na década de 1860. Engels fez uma descrição detalhada dessa escola em seu artigo “Sobre a história do cristianismo primitivo”. [NEI]

senão o sentimentalismo estético do pensamento penetrante e a linguagem diluída que o envolve.

Uma coisa boa, no entanto, Ernest Renan disse:

Se você quiser ter uma ideia distinta de como eram as primeiras comunidades cristãs, não as compare com as congregações paroquiais de nossos dias; elas eram como seções locais da Associação Internacional dos Trabalhadores.

Isto está correto. O cristianismo se apoderou das massas, exatamente como o socialismo moderno, sob a forma de uma variedade de seitas e mais ainda de visões individuais conflitantes – algumas mais claras, outras mais confusas, estas últimas a grande maioria –, mas todas opostas ao sistema dominante para “os poderes que existem”⁴.

Tomemos, por exemplo, o nosso *Livro de apocalipse*, do qual veremos que, em vez de ser o mais sombrio e misterioso, é o livro mais simples e mais claro de todo o Novo Testamento. No momento, devemos pedir ao leitor que acredite no que vamos provar *pouco a pouco*⁵. Que foi escrito no ano 68 de nossa era ou janeiro de 69 d.C., e que, portanto, não é apenas o único livro do Novo Testamento cuja data é realmente fixa, mas também o livro mais antigo. Através dele podemos ver a imagem refletida das características do cristianismo em 68 d.C.

Para começar, seitas e mais seitas repetidas vezes. Nas mensagens para as sete igrejas da Ásia⁶, há pelo menos três seitas mencionadas, das quais, de outra forma, nada sabemos: os nicolaitanos, os balaamitas e os seguidores de uma mulher aqui tipificada pelo nome de Jezabel. Das três, é dito que elas permitiram que seus seguidores comessem coisas sacrificadas aos ídolos e que eles gostavam de fornicção⁷. É um fato curioso que, com todo grande movimento revolucionário, a questão do “amor livre” chegue ao primeiro plano. Para um grupo de pessoas, como um progresso revolucionário, como um chacoalhar dos velhos grilhões tradicionais, não mais necessários; para outros, como uma bem-vinda doutrina, que recobre confortavelmente todo o tipo de práticas livres e fáceis entre homens e mulheres. Este último, do tipo filistino, parece aqui que está em pequena vantagem; pois a “fornicação” está sempre associada ao consumo de “coisas sacrificadas aos ídolos”, que judeus e cristãos eram estritamente proibidos de fazer, mas que, às vezes, poderia ser perigoso, ou pelo menos desagradável, recusar. Isso mostra, evidentemente, que os amantes livres aqui mencionados geralmente eram inclinados a serem amigos de todos, e tudo menos mártires.

O cristianismo, como todo grande movimento revolucionário, foi feito pelas massas. Surgiu na Palestina, de uma maneira totalmente desconhecida para nós, em um tempo em que novas seitas, novas religiões, novos profetas surgiam aos montes. É, de fato, uma mera mediação, formada espontaneamente a partir do atrito mútuo, das mais progressivas seitas, e

⁴ Do original: “*the powers that be*”, expressão utilizada para se referir a grupos de indivíduos que possuem poder/autoridade sobre algo/algum em específico. [NT]

⁵ Do original: “*by-and-bye*”.

⁶ *Apocalipse*, 2:6, 14, 20.

⁷ Do original: “*fornication*”.

depois transformada em doutrina pela adição de teoremas do judeu alexandrino, Philo, e mais tarde de forte infiltração estoica⁸. De fato, se podemos chamar Philo de pai doutrinário do cristianismo, Sêneca era seu tio. Passagens inteiras no Novo Testamento parecem quase literalmente copiadas de suas obras⁹; e você encontrará, por outro lado, passagens nas sátiras de Persius que parecem copiadas do – até então não escrito – Novo Testamento. De todos esses elementos doutrinários, não há vestígios em nosso *Livro de apocalipse*. Aqui temos o cristianismo da forma mais crua em que ele foi preservado para nós. Há apenas um ponto dogmático dominante: que os fiéis foram salvos pelo sacrifício de Cristo. Mas como, e por que, é completamente indefinível. Não há nada além da antiga noção judaica e pagã de a que Deus, ou aos deuses, devem ser propiciados sacrifícios, transformada na concepção especificamente cristã (que, de fato, fez do cristianismo a religião universal) de que a morte de Cristo é o grande sacrifício, e que isso basta de uma vez por todas.

Nenhum traço do pecado original. Nada da santíssima trindade. Jesus é “o cordeiro”, mas subordinado a Deus. De fato, em uma passagem (15:3) ele é colocado em pé de igualdade com Moisés. Em vez de um Espírito Santo, existem “os sete espíritos de deus” (3:1 e 4:5). Os santos assassinados (os mártires) clamam a Deus por vingança:

Até quando, ó Senhor santo e verdadeiro, tardarás a fazer justiça, vingando

nosso sangue contra os habitantes da terra? (*Apocalipse*, 6:10) –,

um sentimento que, mais tarde, foi cuidadosamente retirado do código teórico-moral do cristianismo, mas realizado praticamente como vingança assim que os cristãos assumiram o controle sobre os pagãos.

Naturalmente, o cristianismo se apresenta como uma mera seita do judaísmo. Assim é dito nas mensagens para as sete igrejas:

Conheço tua tribulação, tua indignação — és rico, porém! — e as blasfêmias de alguns dos que se afirmam judeus [não cristãos] mas não são — pelo contrário, são uma sinagoga de Satanás! (*Apocalipse*, 2:9)

E, novamente, no capítulo 3, versículo 9:

Vou entregar-te alguns da sinagoga de Satanás, que se afirmam judeus mas não são. (*Apocalipse*, 3:9)

⁸ Os estoicos – discípulos do filósofo Zenão de Cítio, que ensinou na Estoa em Atenas. Daí o nome desta escola de filosofia helenística e romana, fundada no final do século IV e início do século III a.C. Entre seus seguidores estavam filósofos antigos, como Sêneca (1º século d.C.), Filo de Alexandria (1º século d.C.) e Marco Aurélio (2º d.C.). Os estoicos procuraram corroborar a independência interior da personalidade humana, mas, ao mesmo tempo, demonstraram um extremo senso de resignação em relação ao mundo circundante e não fizeram nenhuma tentativa de mudá-lo. O estoicismo introduziu uma estrita divisão da filosofia em lógica, física e ética. Exerceu uma influência considerável na formação da religião cristã. [NEI]

⁹ Veja o capítulo “Sêneca no Novo Testamento”, em *Cristo e os Césares* de B. Bauer, pp. 47-61. [NEI]

Assim, nosso autor, no 69º ano de nossa era, não tinha a menor ideia de que ele representaria uma nova fase do desenvolvimento religioso destinada a se tornar um dos maiores elementos da revolução. Assim, também, quando os santos aparecem diante do trono de Deus, há inicialmente 144.000 judeus, 12.000 de cada uma das 12 tribos, e somente depois deles são admitidos os pagãos que ingressaram nesta nova fase do judaísmo.

Tal foi o cristianismo no ano 68 d.C., conforme descrito no mais antigo e único livro do Novo Testamento cuja autenticidade não pode ser contestada. Quem foi o autor não sabemos. Ele se chama João. Nem mesmo finge ser o “apóstolo” João, pois na fundação da “nova Jerusalém” estão “os nomes dos 12 apóstolos do cordeiro” (21:14). Portanto, eles deviam estar mortos quando ele escreveu. Que ele era judeu isto é claro devido aos hebraísmos abundantes em seu grego, o que excede em muito a gramática ruim, de longe, e até mesmo os outros livros do Novo Testamento. Que o chamado Evangelho de João, as epístolas de João e este livro têm pelo menos três autores diferentes é provado claramente por sua linguagem, se as doutrinas que eles contêm, colidindo completamente umas com as outras, não o provam.

As visões apocalípticas que compõem quase todo o livro da “Revelação” são tomadas, na maioria dos casos, de modo literal dos profetas clássicos do Antigo Testamento e de seus imitadores posteriores, começando com o *Livro de Daniel* (cerca de 190 antes de nossa era, e profetizando coisas que haviam ocorrido séculos antes) e terminando com o *Livro de Enoque*, uma mistura apócrifa em grego escrita pouco antes do início de nossa era. A invenção original, mesmo o agrupamento das visões roubadas, é extremamente pobre. O professor Ferdinand Benary, por quem sou grato pelo seu curso de palestras na Universidade de Berlim, em 1841, nas quais¹⁰ provou o que se segue, a cada capítulo e verso, de onde nosso autor emprestou todas as suas pretensas visões. Portanto, não adianta seguir nosso “João” através de todos os seus caprichos. É melhor chegarmos ao ponto que descobre o mistério disso em todos os eventos deste curioso livro.

Em total oposição a todos os seus comentadores ortodoxos, que esperam que suas profecias ainda sejam realizadas, depois de mais de 1.800 anos, “João” nunca se abstém de dizer:

Feliz o leitor e os ouvintes das palavras desta profecia, se observarem o que nela está escrito, pois o Tempo está próximo. (*Apocalipse*, 1:3)

E esse é especialmente o caso da crise que ele prevê e que, evidentemente, espera ver.

Esta crise é a grande luta final entre Deus e o “Anticristo”, como outros o nomearam. Os capítulos decisivos são o 13 e o 17. Para deixar de fora todas as ornamentações desnecessárias, “João” vê, surgindo do mar, uma besta que tem sete cabeças e dez chifres (os chifres não nos interessam de maneira alguma).

¹⁰ Ferdinand Benary ministrou um curso de palestras na Universidade de Berlim e, simultaneamente, publicou-as no *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* (Berlim, n. 17-20 e 30-32 para 1841). [NEI]

Uma de suas cabeças parecia mortalmente ferida, mas a ferida mortal foi curada. (*Apocalipse*, 13:3)

Este animal tinha poder sobre a Terra, contra Deus e o cordeiro, durante 42 meses (metade dos sete anos sagrados), e todos os homens foram compelidos durante esse tempo a ter a marca do animal ou o número de seu nome na testa ou na mão direita.

Aqui é preciso discernimento! Quem é inteligente calcule o número da Besta, pois é um número de homem: seu número é 666! (*Apocalipse*, 13:18)

Irineu, no século II, já sabia que, pela cabeça ferida e curada, significava o imperador Nero. Ele havia sido o primeiro grande perseguidor dos cristãos. Em sua morte, espalhou-se um boato, especialmente na Acaia e na Ásia, de que ele não estava morto, mas apenas ferido, e que um dia reapareceria e espalharia o terror por todo o mundo (Tácito, *Ann. VI*, 22)¹¹. Ao mesmo tempo, Irineu conheceu outra escritura muito antiga, que fez o número do nome 616, em vez de 666¹².

No capítulo 17, a besta com as sete cabeças aparece novamente, desta vez montada pela conhecida Dama Vermelha, cuja descrição elegante o leitor pode observar no próprio livro. Aqui, um anjo explica a João:

A Besta que viste existia, mas não existe mais... As sete cabeças são sete montes sobre os quais a mulher está sentada. São também sete reis, dos quais cinco já caíram, um existe e o outro ainda não veio, mas quando vier deverá permanecer por pouco tempo. A Besta que existia e não existe mais é ela própria o oitavo e também um dos sete... A mulher que viste, enfim, é a Grande Cidade que está reinando sobre os reis da terra. (*Apocalipse*, 17:8)

Aqui, então, temos duas claras declarações: (1) A Dama Vermelha é Roma, a grande cidade que reina sobre os reis da Terra; (2) no momento em que o livro foi escrito, reina o sexto imperador romano; depois dele, outro virá a reinar por um curto período de tempo; e então vem o retorno de quem “é dos sete”, que foi ferido, mas curado, e cujo nome está contido naquele número misterioso, e que Irineu ainda sabia que se tratava de Nero.

Contando com Augusto, temos: Augusto, Tibério, Calígula, Cláudio e Nero, o quinto. O sexto é Galba, cuja ascensão ao trono foi o sinal de uma insurreição das legiões, especialmente na Gália, liderada por Otho, sucessor de Galba. Assim, nosso livro deve ter sido escrito sob o reinado de Galba, que durou de 9 de junho de 68 a 15 de janeiro de 69. E prediz o retorno de Nero como iminente.

Mas agora a prova final – o número. Isso também foi descoberto por Ferdinand Benary, e desde então nunca mais foi contestado no mundo científico.

Cerca de 300 anos antes de nossa era, os judeus começaram a usar suas letras como símbolos para números. Os rabinos especulativos viram nisso um novo método para interpretação mística, ou Kabbala. Palavras secretas

¹¹ A referência é imprecisa. Veja Tácito, *Histórias*, 2, 8. [NEI]

¹² Irineu, *Refutation and Overthrow of Gnosis falsely so called. (Against the Heresies)*, V, 28-30. [NEI]

foram expressas pela figura, produzida pela adição dos valores numéricos das letras nelas contidas. A essa nova ciência eles chamaram “gematriah” – geometria. Agora, essa ciência é aplicada aqui pelo nosso “João”. Temos que provar (1) que o número contém o nome de um homem, e esse homem é Nero; e (2) que a solução apresentada é válida tanto para a leitura de 666 quanto para a leitura igualmente antiga de 616. Tomemos letras hebraicas e seus valores –

| | | | |
|-------------|---------|------------|---------|
| נ (nun) | n = 50 | ק (kof) | k = 100 |
| ר (resh) | r = 200 | ש (samech) | s = 60 |
| ו (vav) for | o = 6 | ר (resh) | r = 200 |
| נ (nun) | n = 50 | | |

Neron Kesar, o imperador Neron, grego Néron Kaisar. Agora, se em vez da grafia grega, transferirmos o latim Nero Caesar para caracteres hebraicos, o *nun* no final de *Neron* desaparece e, com ela, o valor de 50. Isso nos leva à outra leitura antiga de 616 e, portanto, a prova é a mais perfeita possível¹³.

O livro misterioso, então, agora está perfeitamente claro. “João” prevê o retorno de Nero por volta do ano 70 e um reinado de terror sob ele, que deve durar 42 meses, ou 1.260 dias. Após esse prazo, Deus surge e derrota Nero, o Anticristo, destrói a grande cidade através do fogo e amarra o diabo por mil anos. O milênio começa, e assim por diante. Tudo isso agora perdeu todo o interesse, exceto as pessoas ignorantes que ainda podem tentar calcular o dia do juízo final. Mas, como uma imagem autêntica do cristianismo quase primitivo, desenhada por um deles, o livro vale mais do que todo o resto do Novo Testamento.

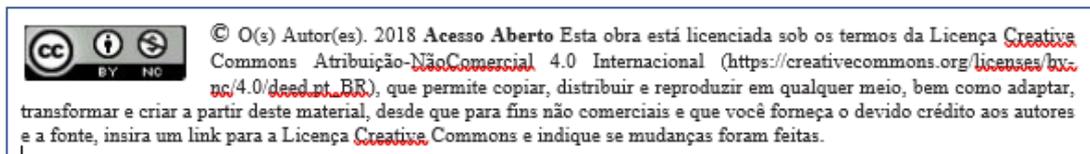
Escrito entre junho e julho de 1883
Primeira publicação: Revista *Progress*, v. II, n. 2, August, 1883

Como citar:

ENGELS, Friedrich. *O Livro de apocalipse*. Trad. Lucas Parreira Álvares. Rev. Gabriel Perdigão. Notas Lucas Parreira Álvares e Gabriel Perdigão. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 26, n. 2, pp. 299-304, jul./dez. 2020.

Data do envio: 31 ago. 2020

Data do aceite: 12 out. 202



¹³ A grafia acima do nome, com e sem o segundo *nun*, é a que ocorre no Talmud e, portanto, é autêntica. [NEI]

As relações entre capitalismo e forma romanesca em Lucien Goldmann

Aline Cristina Ferreira¹

Resumo: O presente artigo apresenta as relações entre capitalismo e romance de acordo com Lucien Goldmann. Para tanto, apoiamo-nos especialmente em sua obra *Sociologia do romance*, em que o autor apresenta a historicização do romance de forma homóloga às mudanças do capitalismo. Acreditamos que nosso texto é relevante pois Goldmann apresenta uma visão crítica, a partir de conceitos como o de reificação. No entanto, apesar de seus méritos, em nossas considerações finais também apresentamos os limites do autor, já que os seus pressupostos teórico-metodológicos podem gerar uma análise mecanicista.

Palavras-chave: Romance e capitalismo; literatura e sociedade; Lucien Goldmann

The relations between capitalism and romanesque form in Lucien Goldmann

Abstract: This article presents the relations between capitalism and romance according to Lucien Goldmann. For this purpose, we rely especially on his work *Towards a sociology of the novel*, in which the author presents the historicization of the novel in homology to the changes in capitalism. We believe that our text is relevant because Goldmann presents a critical view, based on concepts such as reification. However, despite its merits, in our final considerations we also present the author's limitations, since his theoretical-methodological assumptions can generate a mechanistic analysis.

Keywords: Novel and capitalism; literature and society; Lucien Goldmann

Lucien Goldmann foi um sociólogo franco-romeno, cuja produção é datada a partir da década de 1940, estendendo-se até o fim da década de 1960, no interior da academia francesa. Sua produção é destacada principalmente nos estudos sobre marxismo e literatura (EAGLETON, 2011; KONDER, 2013), além de ser considerado um dos principais representantes da sociologia da

¹ Doutoranda pela Universidade Estadual Paulista (Unesp). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (Capes).
E-mail: allinex3@gmail.com

literatura (RICCIARDI, 1971). Contrapondo-se ao althusserianismo, ideologia influente em sua época, Goldmann era humanista e historicista, por isso alguns estudiosos o enquadram como marxista historicista (LÖWY, 1987).

Sua obra de destaque é *Le Dieu caché*, em que o autor faz uma análise de Pascal e Racine a partir do conceito de visão do mundo trágica, que, sabemos, provém do texto *Metafísica da tragédia*: Paul Ernst, do jovem Lukács (2015). Além desse campo de estudo associado à filosofia e ao teatro, Goldmann também investiu na análise de romances. Para tanto, buscou criar um aparato teórico-metodológico próprio, com influência estruturalista e marxista – o seu chamado estruturalismo genético. Isso se apresenta em seu também conhecido livro *Sociologia do romance* (em francês, *Pour une sociologie du roman*, título que dá um sentido mais aberto, menos acabado, à sua sociologia do romance). Nele, há ensaios específicos sobre o seu método e a análise de alguns romances, com a apresentação de um panorama relacional entre expressões literárias e a história do capitalismo. É especificamente esse elemento que objetivamos explorar no presente texto².

Realizar tal trabalho é importante e relevante por dois motivos. Primeiro porque traz consigo uma perspectiva crítica e sobretudo totalizante das relações entre literatura e sociedade. Ou seja, trata-se de explorar uma perspectiva que não vê a literatura de maneira isolada da realidade social, e, ainda, parte de uma perspectiva crítica em relação à sociedade. Segundo porque, a nosso ver, é uma forma de contribuição para o desenvolvimento das discussões no interior da teoria marxista da literatura. Nesse sentido, não consideramos de forma alguma a visão de Goldmann como acabada, pelo contrário. Também sabemos que há outros autores que buscaram realizar tais associações entre literatura e períodos históricos, tal como é o caso de Lukács em, por exemplo, *O romance como epopeia burguesa* (LUKÁCS, 2011). Enfim, evidenciar o trabalho de Goldmann é importante na medida em que ele traz novos elementos que podem contribuir para pensarmos as relações entre literatura e sociedade³.

Para atingir o objetivo proposto, apoiar-nos-emos especialmente em *Sociologia do romance* em diálogo com as suas bases intelectuais (notadamente *A teoria do romance* e *História e consciência de classe*).

² Parcialmente isso já foi apontado por Frederico (2005; 2006), mas de forma mais geral, já que o objetivo do autor é nos apresentar a sociologia da literatura de Goldmann desde *Le Dieu caché* (1959) até *A criação cultural na sociedade moderna* (1971) e os seus principais conceitos (sujeito transindividual, visão do mundo etc.). O que pretendemos fazer aqui é um aprofundamento do elemento específico da historicização, baseando-nos em *Sociologia do romance* (1964).

³ Por exemplo, no caso de Lukács, em *O romance como epopeia burguesa*, ele se atém mais à forma romance até se chegar às perspectivas do romance socialista. É certo que, em outros trabalhos, o filósofo húngaro também aborda autores considerados vanguardistas, mas ainda de forma crítica – às vezes com alguns recuos, como é o caso com Kafka. Goldmann, por outro lado, vai além, chegando até o *nouveau roman*, associando-o ao conceito de reificação.

Secundariamente, utilizaremos outros textos de sua autoria a fim de melhor compreendermos os conceitos utilizados.

O herói problemático e o fenômeno da reificação

Lucien Goldmann defende a homologia entre a “forma romanesca” e a “estrutura do meio social”. Para traçar tal relação, nosso autor se apoia em *A teoria do romance*, de Georg Lukács, e *Mentira romântica e verdade romanesca*, de René Girard. Goldmann tenta “marxificar” o Lukács neo-hegeliano já que se utiliza das discussões presentes em *A teoria do romance* associando-as ao desenvolvimento do capitalismo e aos conceitos presentes em *História e consciência de classe*, notadamente o de reificação. O que gera uma interpretação específica do romance, desagradando o “velho” Lukács⁴. Vejamos como isso ocorre.

Para fundamentar a homologia entre a forma romanesca e a estrutura do meio social, Goldmann considera as relações traçadas por Lukács entre o herói do romance e o mundo degradado ao qual ele se depara. Para este autor, “O indivíduo épico, o herói do romance, nasce desse *alheamento* em face do mundo exterior” (LUKÁCS, 2009, p. 66, grifo nosso). Há aqui uma associação entre o mundo que é degradado e o herói do romance que é criado a partir dele. Há um herói problemático que busca de forma inautêntica valores autênticos em um mundo igualmente problemático. Por isso um problema ético se transforma em um problema estético. Sendo que a partir desse pressuposto Lukács constitui uma tipologia do romance: 1) romance do idealismo abstrato; 2) romance psicológico - o romantismo da desilusão; 3) romance de educação; 4) abertura de um novo tipo com Dostoiévski, já que Lukács pensava que em 1914 estaríamos em uma transição para um novo tipo de sociedade e Dostoiévski representaria essa mudança (LUKÁCS, 2009).

Goldmann insere nessa discussão o desenvolvimento histórico do capitalismo, retomando Marx e também *História e consciência de classe* por meio do conceito de reificação. A partir disso, o autor defende que há uma

⁴ Como se sabe, Lukács passou durante sua trajetória intelectual por diversas perspectivas. Desde sua aproximação com o Círculo de Max Weber até chegar ao seu encontro com Lênin a partir da década de 1930 (LÖWY, 1979), e, no final de sua vida, passando ao “resgate do sistema de conselhos” na década de 1960 (LUKÁCS, 2008). Assim, em meio a críticas, autocríticas e recuos, Lukács não acha positivo o fato de Goldmann estar atrelado às obras de sua juventude: “É preciso dizer que, durante a remessa para Lukács de seu livro *Le Dieu caché*, que Lukács, aliás, apreciaria como uma obra interessante, Goldmann recebera daquela pessoa que não cessava de glorificar como ‘o maior pensador do século XX’, mas, exclusivamente, pela contribuição trazida por suas obras da juventude, uma carta extremamente significativa que revelava claramente a sua intenção de *não aceitar categoricamente todo o discurso goldmanniano sobre sua obra*” (TERTULIAN, 2008, p. 292, grifo nosso).

homologia entre o romance e a sociedade de mercado, sendo que tal relação é marcada pela reificação. Em suas palavras:

Com efeito, a forma romanesca parece-nos ser a *transposição para o plano literário da vida cotidiana na sociedade individualista nascida da produção para o mercado*. Existe uma *homologia rigorosa* entre a forma literária do romance, tal como acabamos de definir, nas pegadas de Lukács e de Girard, e a relação cotidiana dos homens com os bens em geral; e, por extensão, dos homens com os outros homens, numa sociedade produtora para o mercado. (GOLDMANN, 1967, p. 16)

Nesse sentido, o autor defende que o valor de troca e a coisificação são homólogos ao gênero romanesco. Conforme a coisificação avança, o romance acompanha tal “evolução”. Mas o que efetivamente significa esta coisificação? Ou, em termos lukacsianos, reificação?

A menção aos “poderes das coisas” (o que remete à coisificação) já está presente em Marx e Engels, em *A ideologia alemã*, estendendo-se, posteriormente, à discussão sobre fetichismo da mercadoria, no capítulo “A mercadoria”, de *O capital*. Nesses escritos é pontuado como as relações sociais *aparecem* como relações entre coisas, sendo que a “saída” para este problema seria a abolição da divisão do trabalho da sociedade capitalista. Vejamos o seguinte trecho de *A ideologia alemã*:

A transformação dos *poderes (relações) das pessoas em poderes das coisas [sachliche]* por meio da divisão do trabalho também não pode ser abolida pelo fato de se banir da cabeça a sua representação geral, mas apenas pelo fato de os indivíduos submeterem de novo a si esses *poderes das coisas* e abolirem a divisão do trabalho. (MARX; ENGELS, 2009, p. 94, grifo nosso)

Já o fetichismo da mercadora, conceito elaborado n’*O capital*, é caracterizado pela transformação das relações sociais em relações entre coisas que se manifesta quando o operário não reconhece o seu trabalho em sua própria produção. E, assim, as mercadorias produzidas aparecem como se tivessem vida própria, adquirindo um “caráter misterioso”, como pontuado por Marx na conhecida passagem:

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores. (MARX, 2013, p. 147)

Lukács, sobre este fenômeno, enfatizando o ocultamento das “relações entre os homens” (isto é, das relações sociais), afirma o seguinte:

A essência da estrutura da mercadoria já foi ressaltada várias vezes. Ela se baseia no fato de uma relação entre pessoas tomar o caráter de uma coisa e, dessa maneira, o de uma “objetividade fantasmagórica” que, em sua legalidade própria, rigorosa, aparentemente racional e inteiramente fechada, oculta todo traço de sua essência fundamental: a relação entre os homens. (LUKÁCS, 2012, p. 194)

Lukács aponta que no capitalismo a mercadoria penetra “no conjunto das manifestações vitais da sociedade e remodela tais manifestações à sua própria imagem” (2012, p. 196). Ou seja, o caráter fetichista perpassa toda a sociedade capitalista, inclusive a consciência, que se torna coisificada ou, em seus termos, *reificada*. Na consciência, as formas do capital aparecem como verdadeiras e universais, como se as “coisas” existissem isoladamente. O imediato é tomado como o universal pela consciência reificada. Assim, o ser humano se torna um espectador em relação à realidade social.

Goldmann acrescenta este conceito de reificação à sua análise do romance, associando as obras *A teoria do romance* e *História e consciência de classe*. Mas não é apenas em *Sociologia do romance* que o autor discute sobre a reificação. Em ensaio anterior⁵, de 1958, Goldmann já expunha sua interpretação sobre esse conceito, trazendo-nos exemplos bastante didáticos, como podemos constatar no trecho a seguir:

“Um par de sapatos custa cinco mil francos”. É a expressão de uma relação social e implicitamente humana entre o criador de gado, o curtidor de couro, seus operários, seus empregados, o revendedor, o negociante de sapatos e, finalmente, o último, consumidor. Mas nada disso é visível; a maioria desses personagens não se conhece e até ignoram sua existência mutuamente. Ficariam todos espantados de saber da existência de um laço que os une. Tudo isso se exprime por um só fato: “um par de sapatos custa cinco mil francos”. Ora, isto não é um fato isolado; é, pelo contrário, o fenômeno social fundamental da sociedade capitalista: a transformação das relações humanas qualitativas em atributo quantitativo das coisas inertes, a manifestação do trabalho social necessário empregado para produzir certos bens como valor, como qualidade objetiva desses bens; a reificação que conseqüentemente se estende progressivamente ao conjunto da vida psíquica dos homens, onde ela faz predominar o abstrato e o quantitativo sobre o concreto e o qualitativo. (GOLDMANN, 1979, p. 122)

Considerando que a reificação é um “fenômeno social *fundamental* da sociedade capitalista”, naturalmente Goldmann dá centralidade a este conceito em seu estudo sobre romance e sociedade capitalista. O caráter social da produção literária, portanto, é a essência da abordagem de Goldmann. Por isso a sua preocupação com a reificação, que interfere nas relações sociais, vistas

⁵ Trata-se da transcrição de uma palestra que Goldmann proferiu em Toulouse.

como relações entre coisas. Entendamos um pouco mais sobre tal caráter social, que envolve outros conceitos importantes.

O caráter social da produção literária

Para Goldmann, o caráter social da produção literária se dá a partir da associação entre literatura e consciência de determinado grupo ou classe social. Segundo ele, a homologia entre o romance e a “consciência coletiva” não é uma novidade no interior da sociologia da literatura de sua época, havendo, neste ponto, uma afinidade entre a chamada “sociologia marxista” e as sociologias da literatura não-marxistas. Mas, ainda em sua perspectiva, a diferença entre estes dois campos (marxistas *versus* não-marxistas) se dá no modo de conceber a consciência: no marxismo há a *consciência possível*. Nesse sentido, o autor afirma:

No fundo, o que separa, nesse domínio como em todos os outros, a sociologia marxista das tendências sociológicas positivistas, relativistas ou ecléticas, é o fato de ela ver o conceito fundamental não na consciência coletiva *real*, mas no conceito construído [*zugerechnet*] de *consciência possível*, o único que permite a compreensão do primeiro. (GOLDMANN, 1967, pp. 18-19, grifo do autor)

De forma mais aprofundada, a discussão sobre consciência possível está presente em seu livro *Ciências humanas e filosofia*. Ao tratar sobre as ciências humanas, Goldmann aponta que os positivistas concebem somente a consciência real (isto é, aquela que enxerga o imediato, a aparência). No entanto, em suas palavras, “parece-nos que o conceito fundamental em ciências históricas é o de consciência possível, que tentaremos examinar a partir dos trabalhos de Max Weber e dos marxistas” (GOLDMANN, 1980, p. 94)⁶.

Em sua discussão sobre sociologia da literatura, Goldmann relaciona este conceito à literatura da seguinte maneira. As grandes obras literárias não são homólogas “conteudisticamente” como um reflexo direto em relação à consciência real, mas sim a partir de uma homologia de estruturas que não necessariamente estão ligadas a esta consciência real. Considerando, então, que Goldmann fala em consciência coletiva (seja real ou possível), outra questão a ser pontuada é que o autor relaciona as obras filosóficas, literárias

⁶ Tal discussão apresentada por Goldmann vem de inspiração lukacsiana por meio do seu conceito de consciência adjudicada. De acordo com Löwy e Naïr (2008, p. 43), “A expressão ‘consciência possível’ é a tradução de Goldmann para o conceito de *Zugerechnetes Bewusstsein* (literalmente, ‘consciência adjudicada’ ou ‘consciência atribuída’), definido por Lukács em *História e consciência de classe* como a consciência que corresponde racionalmente à posição de uma classe no processo de produção”.

etc. não a um indivíduo, mas sim a um *grupo*. Em seus termos, uma obra é expressão da *visão do mundo* de um grupo ou classe social. Este é o elemento que faz com que as obras tenham um *caráter social*. Por isso, Goldmann reitera que seu estudo se trata de sociologia, desvinculando-se de análises puramente psicológicas. Para ele, o grupo social é o verdadeiro sujeito da ação (GOLDMANN, 1967).

Tal discussão está vinculada à visão do mundo, que é definida da seguinte maneira:

As visões do mundo são fatos sociais, as grandes obras filosóficas e artísticas configuram expressões coerentes e adequadas dessas visões de mundo; são como tais expressões *individuais e sociais ao mesmo tempo*, sendo seu conteúdo determinado pelo *máximo de consciência possível* do grupo, em geral da classe social, a forma sendo determinada pelo conteúdo para o qual o escritor encontra uma expressão adequada. (GOLDMANN, 1980, pp. 107-8, grifo do autor)

Vemos aqui a dimensão coletiva, ou melhor, social, da concepção de Goldmann em relação à produção literária. E, ainda, voltamos à questão da consciência possível, que, na maioria das vezes, pode ser expressida não em sua totalidade, mas em seu potencial máximo. Isso porque, diferentemente de Lukács (2012), Goldmann não considera a existência de uma identidade total entre sujeito e objeto do conhecimento. Na verdade, para ele, há uma identidade parcial. Além disso, o autor romeno não se refere apenas ao proletariado, mas a todos os grupos ou classes sociais que têm o potencial de chegar ao seu máximo de consciência possível.

Esse modo de conceber a análise da literatura é chamado, em *Sociologia do romance*, de “estruturalismo genético”⁷. O autor pontua que este método parte do pressuposto de que as estruturas do universo da obra são homólogas às estruturas mentais de certos grupos sociais (o que já pontuamos no caso do romance e a sociedade capitalista). Assim, em sua concepção, o estruturalismo genético contribuiu para o desenvolvimento da sociologia da literatura, pois ele não concebe o conteúdo de forma anedótica ao estudar a relação entre a obra literária e grupo social.

Desse modo, o último elemento que se deve considerar na sociologia do romance de Goldmann é o de que “A consciência coletiva não é uma realidade primeira, nem uma realidade autônoma; elabora-se implicitamente no comportamento global dos indivíduos que participam na vida econômica, social, política etc.” (GOLDMANN, 1967, pp. 18-9). Contudo, apenas determinados grupos sociais conseguem constituir grandes obras, apenas

⁷ Antes dessa obra, Goldmann se utilizava dos termos “materialismo histórico” e “materialismo dialético” para se referir à sua teoria e metodologia. Com o passar do tempo o autor passou a incorporar o vocabulário estruturalista.

aqueles “cuja consciência propende para uma visão global do homem” (GOLDMANN, 1967, p. 209); sendo que “grupos sociais” não necessariamente são classes sociais: “Do ponto de vista da investigação empírica, é certo que, durante um período muito longo, as classes sociais foram os únicos grupos desse gênero [isto é, que possui uma visão global].” (GOLDMANN, 1967, p. 209)

Mas no romance a questão da visão do mundo é concebida de forma diferente, já que o autor considera que o *romance do herói problemático* é crítico e “oposicional” ao capitalismo, e expressa não a consciência de determinada classe (nem a real, nem a possível), mas ao mesmo tempo está relacionado à história e ao desenvolvimento da burguesia, pois se opõe justamente ao mundo degradado burguês.

A forma romanesca que acabamos de estudar [isto é, aquela do herói problemático, assim como concebido por Lukács] é, em sua essência, crítica e oposicional. É *uma forma de resistência à sociedade burguesa* em curso de desenvolvimento. /.../ O romance de herói problemático define-se assim, contrariamente à opinião tradicional, como uma forma literária ligada, sem dúvida, à história e ao desenvolvimento da burguesia, mas que não é a expressão da consciência real ou possível dessa classe. (GOLDMANN, 1967, p. 25, grifo nosso)

Deve-se acrescentar, ainda, outra questão: até aqui falamos do romance de herói problemático. Mas com a reificação cada vez mais crescente na sociedade capitalista, Goldmann identifica nos romances contemporâneos a ele uma associação entre obra literária e consciência reificada, sem passar pelo herói problemático, pois este desaparece. A partir de toda essa discussão é que o autor traça três fases marcantes de desenvolvimento do romance até chegar ao “triunfo” da reificação. Nesse sentido, os diferentes momentos do modo de produção capitalista acompanham diferentes “níveis” de coisificação. É o que veremos a seguir.

A historicidade do capitalismo e do romance

No texto “Introdução a um estudo estrutural dos romances de Malraux”, Goldmann lança a hipótese de que a evolução dos romances deste autor ao longo da história transita na direção dos escritos em que o herói problemático não aparece mais. Assim, vai da forma romance habitual (“clássica”) às modificações históricas que chegam na dissolução do herói problemático. Tais pontuações são sempre enfatizadas dando atenção ao contexto sócio-histórico. Nesse sentido, as modificações dos romances não são explicadas por mudanças *individuais*. O contexto específico de Malraux, de acordo com Goldmann, é o da crise do individualismo, que colocou os problemas da ação e da morte. Além

disso, também é apontada a influência proveniente do existencialismo e marxismo, que estavam se adentrando na França. Nesse sentido,

trata-se de relembrar que *o escritor* não desenvolve ideias abstratas, mas *cria uma realidade imaginária*, e que as *possibilidades dessa criação não dependem*, em primeiro lugar, de suas intenções, e sim *da realidade social* em cujo seio ele vive e dos quadros mentais para cuja elaboração ele contribuiu (GOLDMANN, 1967, pp. 144-5).

É a realidade social que possibilita a criação de determinado universo ficcional, e não as intenções do autor. Daí a importância de se compreender as relações entre obra e contexto sócio-histórico, entre romance e capitalismo. A historicização desta homologia está presente especialmente nos textos sobre as análises das obras, sejam as de Malraux, sejam as de Robbe-Grillet.

Há a apresentação de três fases: 1) o início do romance até o século XX (aqui temos, por exemplo, Cervantes, Stendhal, Flaubert, Goethe etc.); 2) o período do início do século XX até a II Guerra Mundial (abordado nos estudos de Goldmann sobre Malraux, por exemplo); 3) o momento da Segunda Guerra Mundial em diante, considerando que Goldmann viveu até 1970 (aqui torna-se representativo o estudo sobre o *nouveau roman*). Exploraremos cada um desses períodos.

A primeira fase compreende o início do romance até o século XX. De acordo com Goldmann, tal período é caracterizado pela economia liberal e pela apologia ao individualismo. O capitalismo liberal, para o autor, é marcado pelo “seu progresso no decurso da segunda metade do século XIX e primeiros anos do século XX, progresso que estava associado à possibilidade de uma expressão colonial prolongada e contínua” (GOLDMANN, 1967, p. 167).

Nesse momento, a reificação é nascente e, portanto, não possui um impacto muito intenso na literatura. O herói busca se adaptar a um mundo degradado, já marcado por uma reificação nascente; no entanto, este herói não consegue a adaptação a esse mundo, daí a denominação *herói problemático*. É o herói de Lukács em *A teoria do romance*, como vimos anteriormente. Nas palavras de Celso Frederico, ao falar sobre essa fase apontada por Goldmann:

A literatura, nesse contexto, expressa o desconforto perante a reificação nascente. No mundo desumanizado, os personagens se debatem em busca de um sentido para a existência. O “herói problemático” faz a sua aparição, inicialmente em Dom Quixote e, depois, em Stendhal, Flaubert e Goethe. Romance, aqui, é crônica social: é estudo das relações entre os personagens problemáticos e os contextos sociais opressivos: essas relações nos contam a tentativa de realização de valores autênticos num mundo hostil aos valores; portanto, busca degradada de valores por personagens desadaptados – busca condenada ao fracasso, que assinala o caráter precário e problemático da forma romance. (FREDERICO, 2005, pp. 429-6)

Já a segunda fase data do início do século XX seguindo até o fim da II Guerra Mundial (aproximadamente de 1912 a 1945), denominada por Goldmann como fase imperialista, em que há a formação de monopólios. Trata-se de um período de crise estrutural do capitalismo. É o momento de declínio da economia liberal e, por conseguinte, do herói problemático. O comportamento humano torna-se central, especialmente na questão da ação e da morte. A focalização se dá na exposição das dificuldades do ser humano em se apresentar como indivíduo, diferentemente de como ocorria com as filosofias individualistas da fase anterior. Ao caracterizar esse período filosófico, Goldmann afirma:

Se o comportamento do indivíduo já não pode, com efeito, fundar-se nos valores transindividuais (pois o individualismo suprimira-os todos), nem no valor incontestável do indivíduo (agora posto em dúvida), o pensamento devia, necessariamente, centrar-se nas dificuldades desse fundamento, nos limites do ser humano enquanto indivíduo e na mais importante de todas – seu desaparecimento inevitável, a morte. /.../ Em resumo, privado de dois fundamentos possíveis, o *indivíduo* e as *realidades transindividuais*, o comportamento humano foi posto em questão, e essa crise assumia, para o pensamento filosófico, a forma do duplo problema da *morte* e da *ação*. (GOLDMANN, 1967, p. 191)

Para nosso autor, os dois primeiros romances de Malraux constituem uma resposta a esses problemas apontados pela filosofia da época. Aqui, o herói problemático não está presente como na fase anterior, pois nesse momento a literatura é marcada pela dissolução dos personagens, tendo como representantes Kafka, Joyce e algumas obras existencialistas, como *A náusea* de Sartre e *O estrangeiro* de Camus. Estes autores ainda conservam uma perspectiva humanista: “Kafka, Sartre, em *A náusea*, Camus, em *O estrangeiro*, conservavam ainda perspectivas humanistas, implícitas ou explícitas, que tornavam manifestamente seus livros obras de ausência” (GOLDMANN, 1967, p. 191).

Este é o período no qual estão inseridas as obras de Malraux, que sofrem uma mutação da forma romanesca. Com o tempo, o herói problemático se direciona à dissolução dos personagens, especialmente com o tema da morte. Nesse sentido, na concepção de Goldmann, há a constituição de um gênero intermediário. A “passagem” de um gênero a outro no caso de Malraux ocorre a partir da obra *Os conquistadores* (1928) e *A condição humana* (publicada em 1933, mas escrita anteriormente), direcionando-se a *Tempo de desprezo* (1935) e, por fim, *A esperança* (1937) – obras cujo herói não é problemático. Desse modo, esta última obra “tem por tema a relação *não problemática* do povo espanhol e do proletariado internacional com o partido comunista disciplinado e oposto à espontaneidade revolucionária” (GOLDMANN, 1967, pp. 116-7, grifo do autor). Por isso, *Tempo de desprezo* e *A esperança* não são

romances no sentido estrito tal como se encontra na conceituação do herói problemático.

André Malraux possui uma vasta produção textual. No entanto, Goldmann finaliza seu estudo com a obra *Os nogueirais de Altenburg* (1943-8), pois o autor francês começa a se dedicar a escritos teóricos e a partir de então, após a II Guerra Mundial, há uma nova fase literária. Trata-se da terceira fase do romance a qual mencionamos, caracterizada por uma sociedade capitalista avançada, com intervenção estatal – momento denominado por Goldmann como “capitalismo de organização”. Em suas palavras, após a II Guerra Mundial, há “uma sociedade capitalista avançada que, graças à criação de poderosos mecanismos de intervenção estatal e de regulamentação da economia, pôde prescindir da exportação maciça de capitais e investir no mercado interno” (GOLDMANN, 1967, p. 167).

Na visão de nosso autor, este último período é caracterizado pela vitória definitiva da reificação, tendo o *nouveau roman* como o novo representante do romance. Isso significa que elementos oriundos da reificação passam a se expressar na obra literária. Nesse sentido, ao analisar os escritos de Robbe-Grillet, um dos expoentes do *nouveau roman*, Goldmann aponta que os personagens possuem uma *passividade* – que, como vimos no início de nosso texto, faz parte do processo de reificação. Em suas palavras:

O que Robbe-Grillet constata, o que serve de tema aos seus dois primeiros romances, é a grande transformação social e humana, nascida do aparecimento de dois fenômenos novos e de capital importância: de uma parte, as autorregulações da sociedade e, de outra parte, a passividade crescente, o caráter de “olheiros” que os indivíduos adquirem, progressivamente, na sociedade moderna, a *ausência de participação ativa na vida social*, aquilo que, na sua manifestação mais visível, os sociólogos modernos chamam a despolitização, mas que, no fundo, é um fenômeno muito mais fundamental que se poderia designar, numa graduação progressiva, por termos tais como: *despolitização, dessacralização, desumanização, coisificação*. (GOLDMANN, 1967, p. 190, grifo nosso)

Goldmann aponta que tais características podem se manifestar no romance de maneira implícita, sendo que o seu criador não necessariamente é engajado. Tal descrição da passividade pode ser vista como algo crítico, o que não necessariamente pode ter sido intenção o autor. Robbe-Grillet é um exemplo disso. Este autor se declarava distante do marxismo, dizendo que os marxistas são aqueles que tomam posição, enquanto ele próprio buscava ser realista e objetivo, no sentido de não inserir julgamentos em suas obras.

Enquanto a discussão se limitava aos seus três primeiros romances, Robbe-Grillet ateu-se a sublinhar uma diferença importante entre o seu mundo romanesco e toda a tentativa marxista para interpretá-

lo como uma revolta contra a desumanização. Os marxistas, disse ele, são pessoas que tomam posições. Eu sou um escritor realista, objetivo; crio um mundo imaginário que não julgo, que não aprovo, nem condeno, mas cuja existência registro, como realidade essencial. (GOLDMANN, 1967, p. 191)

Considerando Robbe-Grillet um autor original, Goldmann também aponta que este seu aspecto realista, tal como definido na citação anterior, é o elemento característico da analogia entre os romances do *nouveau roman* e a estrutura social.

A obra de Robbe-Grillet equaciona, naturalmente, muitos outros problemas propriamente estéticos e que dizem respeito, em primeiro lugar, às modificações que o conteúdo fez introduzir na forma romanesca. Contudo, parece-nos que esta simples análise do conteúdo mais imediato dos escritos de Nathalie Sarraute e de Robbe-Grillet, bem como do filme deste último, tal como acabamos de esboçar, já é suficiente para mostrar que se dermos à palavra *realismo* o sentido de *criação de um mundo cuja estrutura é análoga à estrutura essencial da realidade social*, em cujo seio suas obras foram escritas, Nathalie Sarraute e Robbe-Grillet contam-se entre os escritores mais radicalmente realistas da literatura francesa contemporânea. (GOLDMANN, 1967, p. 195, grifo nosso)

Evidentemente tal definição de realismo está longe de ser consensual e é bastante diferente de outros autores que discutiram tal termo, como vemos nas obras de Lukács dos anos 1930, por exemplo⁸. No entanto, não teríamos espaço neste texto para abordar tais diferenças e as diferentes conotações de “realismo” trazidas por diferentes autores influenciados pelo marxismo. O que podemos constatar aqui é a relação feita entre *nouveau roman* e a intensificação da reificação, fechando a terceira fase que representa as relações entre romance e capitalismo de acordo com nosso autor.

A utopia da comunidade humana autêntica versus o “triunfo da reificação”

Goldmann defende a hipótese de que a forma romanesca é uma resistência à sociedade burguesa, na medida em que ela não expressa nem a consciência real nem a consciência possível da burguesia, mas, pelo contrário, se opõe criticamente ao mundo burguês, degradado. O romance não tem um herói positivo (isto é, que exalta a sociedade em que vive), mas problemático. Assim, até mesmo quando chegamos ao terceiro período da sociedade capitalista em que a reificação reina e o herói já está dissolvido, o que

⁸ Sobre isso, cf. o livro *Marxismo e teoria da literatura* (LUKÁCS, 2010). Há muitos outros escritos em que Lukács aborda este assunto. A coletânea sugerida traz os textos de maior destaque.

Goldmann vê no romance de sua época é a descrição desta reificação, gerando uma crítica implícita a ela (vide o seu exemplo dado com Robbe-Grillet). Dessa perspectiva surge um problema: se o romance não é expressão da consciência burguesa, há então uma relação direta entre sociedade e literatura. Por isso Frederico afirma que

Goldmann estuda o advento do *nouveau roman* sem referir-se a nenhuma classe social. Aqui, estamos em pleno mecanicismo: literatura é reflexo imediato que dispensa a mediação das classes sociais e de suas lutas; o próprio autor, em seu desenraizamento social, transformou-se num mero fotógrafo de uma realidade estranha que não lhe diz respeito (2005, p. 439).

Parece-nos, porém, que para Goldmann o autor da obra literária pode conseguir reproduzir a realidade em seu sentido objetivo, isto é, em sua forma verdadeira, e não como apenas uma fotografia. O fato de Robbe-Grillet descrever a passividade dos homens já revela a reificação, tornando a obra “realista”. Relembremos a seguinte afirmação: “*Nathalie Sarraute e Robbe-Grillet* contam-se entre os escritores mais *radicalmente realistas* da literatura francesa contemporânea” (GOLDMANN, 1967, p. 195, grifo nosso) sendo que realismo tem a ver com a captação da realidade essencial na definição trazida por Goldmann a partir do próprio Robbe-Grillet: “Eu sou um *escritor realista*, objetivo; crio um mundo imaginário que não julgo, que não aprovo, nem condeno, mas cuja existência registro, como *realidade essencial*” (GOLDMANN, 1967, p. 191, grifo nosso). Como coloca Frederico (2005), isso aparecerá de forma ainda mais evidente na produção pós-68 de Goldmann⁹. Isso, no entanto, não resolve o problema, pois Goldmann acaba não explicando por que essa visão crítica em relação à reificação (mesmo que não-intencional) ocorre, já que realmente nosso autor descarta aqui as classes sociais, dando uma autonomia demasiada ao autor que conseguiria transpor diretamente a “realidade” à obra literária.

Sem a presença de um sujeito criador transindividual (isto é, sem a mediação da visão do mundo de determinada classe entre sociedade e literatura), no fundo acaba havendo uma homologia direta entre estrutura social (capitalismo) e o romance. Se essa homologia vai resultar numa visão crítica à sociedade vigente, isso dependerá do realismo do autor (entendido tal como apresentamos anteriormente). Toda essa discussão implica não apenas uma visão mecanicista da criação literária nesse momento específico, como

⁹ Nesse momento, “O *nouveau roman*, portanto, não é mais interpretado como constatação da reificação triunfante, mas sim como revolta. Mas essa literatura, ao contrário do realismo crítico, encontra-se impossibilitada de elaborar uma história capaz de ser percebida de modo imediato pelo leitor, já que a realidade, sob a reificação, apresenta-se invertida” (FREDERICO, 2005, p. 442). Mas, como colocamos anteriormente, vemos essa característica do *nouveau roman* já em *Sociologia do romance*, obra de 1964.

também implica deixar de lado a dimensão histórica e utópica que era presente no seu conceito de visão do mundo e de consciência possível. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que Goldmann recai naquilo que ele combate: a consciência reificada, pois nosso autor não concebe mais as relações sociais e as múltiplas determinações na criação literária, mas apenas as relações entre coisas, ou melhor, entre estruturas. E mais: se há o triunfo da reificação, quais são então as possibilidades de transformação social? E nesse aspecto Goldmann realmente não é muito elucidativo, revelando uma brecha em sua teoria, caindo em contradição também em relação à sua defesa de aposta numa sociedade pós-revolucionária, anticapitalista.

Uma das características atribuídas ao pensamento de Goldmann é justamente a centralidade que ele dá à historicidade (LÖWY, 1987; LÖWY; NAÏR, 2008), o que significa conceber a história não apenas em relação ao passado, mas também ao futuro. Ou seja, houve sempre em Goldmann uma utopia que se direciona à comunidade humana autêntica, à superação do capitalismo¹⁰. No entanto, essa dimensão da *possibilidade* da transformação social parece se perder em *Sociologia do romance*. Löwy e Naïr (2008) defendem que isso ocorreu devido ao contexto histórico no qual Goldmann estava inserido, marcado por um refluxo das lutas operárias. De acordo com os autores, os anos 1960 foram marcados por questionamentos, momento em que nosso autor chega a defender um reformismo revolucionário.

Goldmann, contudo, revê sua posição após os acontecimentos em torno do chamado “Maio de 1968”, chegando a participar das atividades deste momento histórico: “basta nos lembrarmos da atividade de Goldmann em Maio de 1968, nos anfiteatros da Sorbonne ou na rua, ao lado dos manifestantes, para concluir sobre o caráter revolucionário de suas convicções” (LÖWY; NAÏR, 2008, p. 20). A partir desse momento, este autor volta a considerar a revolução. No entanto, Goldmann falece no ano de 1970, impossibilitando um maior desenvolvimento de seu pensamento.

O contexto sócio-histórico pode, evidentemente, ajudar a explicar as motivações pelas quais Goldmann abandona a sua perspectiva de transformação social, conformando-se com a ideia de “triunfo da reificação”. No entanto, isso não tira o fato de que a obra *Sociologia do romance* apresenta uma contradição que tem implicações teóricas importantes e por isso é imprescindível questioná-las e criticá-las para então se avançar no

¹⁰ “Goldmann já estava longe [da Romênia]. Mas a visão do mundo e as categorias que ele assimilou em Botoșani, especialmente aquelas do Ha-Shomer ha-Tsair (humanismo, religiosidade secular, e socialismo vistos como a realização do individual-em-comunidade) permaneceram com ele. Ou, mais precisamente, ele as reinventaria em várias formas durante todos os trabalhos de sua vida, em sua insistência que uma “comunidade humana autêntica” era a verdadeira preocupação do marxismo, e em sua crença de que o marxismo representava uma aposta no futuro da humanidade semelhante à existência de Deus de Pascal.” (COHEN, 1994, pp. 24-5)

desenvolvimento de uma perspectiva mais rigorosa. A associação realizada entre sociedade e literatura em Goldmann é necessária e traz elementos interessantes, especialmente porque tem como fio condutor o fenômeno da reificação, mas está longe de ser ausente de defeitos.

Considerações finais

Goldmann possui o mérito de conceber a literatura de um modo social, apontando para uma perspectiva crítica na medida em que associa as mutações do capitalismo e as conseqüentes diferenciações das manifestações literárias. Demonstra-se como estes dois elementos são intrínsecos entre si. Além disso, nosso autor também contribui para desmistificar a visão de arte sublime, como se esta fosse completamente autônoma de qualquer esfera social. Apontar suas contribuições, todavia, não significa isentá-lo de críticas.

Como vimos, uma das principais deficiências de sua concepção é que o autor acaba recaindo naquilo que ele busca combater, a consciência reificada, pois considera apenas as relações entre estruturas. Isso parece ser consequência não apenas da sua inserção em uma sociedade marcada pelo refluxo das lutas revolucionárias, como também de sua aderência parcial ao estruturalismo (mesmo denominando-o de *genético*, isto é, histórico). Mas isso já é assunto para um próximo texto.

Referências bibliográficas

- COHEN, Mitchell. *The wager of Lucien Goldmann*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1994.
- EAGLETON, Terry. *Marxismo e crítica literária*. Trad. Matheus Corrêa. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- FREDERICO, Celso. A sociologia da literatura de Lucien Goldmann. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 19, n. 54, pp. 429-46, ago. 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v19n54/21.pdf>>. Acesso em: 31 jul. 2020.
- _____. *Sociologia da cultura: Lucien Goldmann e os debates do século XX*. São Paulo: Cortez, 2006.
- GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché*. Paris: Gallimard, 1959.
- _____. *Sociologia do romance*. Trad. Á. Cabral. RJ: Paz e Terra, 1967.
- _____. *Dialética e cultura*. 2. ed. Trad. Luiz Fernando Cardoso, Carlos Nelson Coutinho e Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- _____. *Ciências humanas e filosofia*. 8. ed. Trad. Lupe Cotrim Garaude e José Arthur Giannotti. São Paulo: Difel, 1980.
- KONDER, Leandro. *Os marxistas e a arte*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

LÖWY, Michael. *Para uma sociologia dos intelectuais revolucionários*. São Paulo: Lech, 1979.

_____. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. 5. ed. Trad. Juarez Guimarães e Suzanne Felicie Léwy. São Paulo: Busca Vida, 1987.

_____; NAÏR, Sami. *Lucien Goldmann ou a dialética da totalidade*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2008.

LUKÁCS, Georg. *Der Spiegel* entrevista o filósofo Lukács. *Verinotio – Revista on-line de Educação e Ciências Humanas*, n. 9, ano V, pp. 338-50, nov. 2008. Disponível em: <www.verinotio.org/conteudo/0.74809810123229.pdf>. Acesso em: 31 jul. 2020.

_____. *A teoria do romance*. 2. ed. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Livraria Duas Cidades, Editora 34, 2009.

_____. *Marxismo e teoria da literatura*. 2. ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

_____. “O romance como epopeia burguesa” [1934]. In: LUKÁCS, György. *Arte e sociedade: escritos estéticos 1932-1967*. 2. ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011, pp. 193-244.

_____. *História e consciência de classe*. 2. ed. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. *A alma e as formas*. Trad. R. Patriota. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

MARX, Karl. *O capital: Livro I*. Trad. R. Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

RICCIARDI, Giovanni. *Sociologia da literatura*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1971.

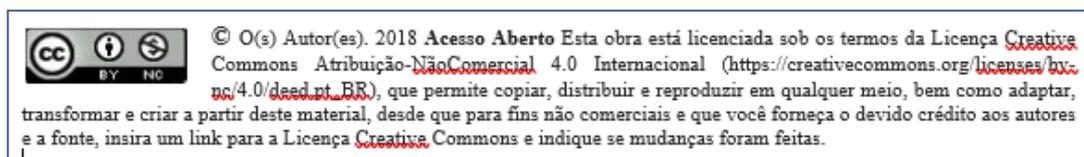
TERTULIAN, Nicolas. *Georg Lukács: etapas de seu pensamento estético*. Trad. Renira Lisboa de Moura Lima. São Paulo: Editora Unesp, 2008.

Como citar:

FERREIRA, Aline Cristina. As relações entre capitalismo e forma romanesca em Lucien Goldmann. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 26, n. 2, pp. 305-20 jul./dez. 2020.

Data do envio: 1 ago. 2020

Data do aceite: 20 out. 2020



A Profissão de fé do Vigário Saboiano e a fundamentação do pensamento de Rousseau

Henrique Segall Nascimento Campos¹

Resumo: É sabido que Rousseau teria aberto debate os mais diversos, sobre os mais diversos problemas em questão no seu tempo. Vemos o genebrino, por conseguinte, questionar teses que reduziam as faculdades humanas à sensibilidade física, a recusar o materialismo, preocupar-se com o funcionamento das faculdades humanas subjetivas, rejeitar o otimismo de uma educação produtora do homem e as consequências desta para o campo da moral e da política. A partir desses indicativos, no presente artigo nos propomos explorar, com especial atenção, a Profissão de fé do Vigário Saboiano, acreditando, por isso, que sua antropologia, por exemplo, passaria a ganhar contornos ainda mais importantes e precisos, bem como as consequências para o campo da moral, da política e da religião, se fossem organizadas em torno da busca por fundamentos teóricos, referentes, especificamente, aos pressupostos epistemológicos envolvidos no processo de desenvolvimento do indivíduo e, em geral, referentes ao desenvolvimento de sua subjetividade. Nesse sentido, as “meditações metafísicas” do Vigário Saboiano com a formulação do cogito, ao nosso ver, fazem convergir o pensamento de Rousseau de modo geral, das quais o saber sensível, a consciência, em respeito à natureza, funcionariam como elementos decisivos para compreensão de seu esforço de fundamentação dos resultados de suas principais pesquisas.

Palavras-chave: Fundamentos; conhecimento; sensibilidade; subjetividade.

The Profession of Faith of the Saboian Vicar and the foundation of Rousseau's thought

Abstract: It is well known that Rousseau would have started several debates over the most varied problems of his era. The Genevan, thus, could be seen questioning theses like: the restriction of the human faculties to its physical sensibility, the refuse of the materialism, the concern with the functioning of the subjective human faculties, the rejection of the optimism of a productive education and its consequences to the moral and political field. According to this article, it is acknowledged the fact that both his anthropology theory would

¹ Doutor pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor da Faseh/Vespasiano-MG. *E-mail:* henriquesegall@gmail.com.

be more accurate and its consequences to the moral and political field would be more structured if they were organized in terms of its theoretical background. Those findings would be more precise if based on the epistemological assumptions of the subjective development of the individual being. Therefore, the “metaphysical meditations” of the Vicar of Savoie when formulating its cogito, from our point of view, seems to converge the general thinking of Rousseau: the sensitive knowledge and the consciousness, related to nature, would be key elements of understanding his efforts on establishing the grounds for the main researches results.

Keywords: Theoretical grounds; knowledge; sensitivity; subjectivity.

Introdução

No presente trabalho nos debruçaremos sobre o livro IV de O Emílio no qual aparece a fundamentação da filosofia de Rousseau. Isso é admitido, ao nosso ver, a partir de um trabalho de justificação, do pensador genebrino, dos saberes e da subjetividade do homem relativos à crítica a religião revelada. O texto intitulado A profissão de fé do Vigário Saboiano², localizado no livro IV

² Parece que pelo seu teor, forma e conteúdo, muito se especulou e ainda se especula sobre as razões da presença da *Profissão de fé* dentro da exposição geral de *O Emílio*. Essas especulações, talvez, tenham surgido porque nunca, em outro lugar de sua obra, Rousseau se valeu de um modo de exposição do pensamento em que a primeira pessoa fosse usada para fins teóricos, ao lançar mão de uma personagem que teria dito o que Rousseau pensava de fato. Verifica-se um estranhamento porque, além de outras questões, o gênero do texto e a forma de exposição das ideias lá contidas diferem de sobremaneira do modo com o qual trabalha Rousseau na redação das demais passagens e na composição geral da obra. Por outro lado, há que se destacar que a diferença de gênero textual, por si só, não configuraria uma artificialidade de qualquer texto, já que o próprio *Emílio*, como um todo, é entrecortado por formas diversas de escrita: lições, narrativas, fábulas, ensaios. Todas essas formas, *grosso modo*, são encontradas ao longo do texto e compõem, de uma maneira ampla, a estrutura formal e estilística, se podemos dizer assim, do texto. Nesse sentido, pela razão da forma não existe justificativa para o estranhamento e para achar que este trecho tenha sido inserido de modo abrupto dentro do livro IV de *O Emílio*. Há quem diga, num outro âmbito, que o texto foi formulado e inserido por um propósito único: responder ao sensualismo reducionista de Helvetius. De outra maneira, acreditamos que a razão da redação desse texto e sua suposta inserção, na obra da qual faz parte, não se explica pela intenção de dar resposta a um autor somente. O próprio Rousseau, em passagens já discriminadas ao longo de sua obra, indica o que pretendeu. Pode até ter querido se dirigir contra Helvetius. No entanto, o tema de um suposto materialismo, ou de um sensualismo, não era praticado só por Helvetius. O genebrino mesmo o praticou num certo sentido e não o rejeitou de modo absoluto, tendo se aproximado, segundo alguns, do sensualismo de Condillac, como pode ser identificado em passagens do livro II de *O Emílio* e ao longo do *Segundo discurso*, nos quais estão indicadas a influência das sensações na formação do ideário do homem no estado de natureza e de Emílio. Disse, ademais, em sua *Carta a Christophe de Beaumont*, que o mal do texto em questão não seria chegar à dúvida sobre o duvidoso, uma vez que o bem se encontraria na demonstração da verdade. De outro modo, com a passagem acima, pode-se perceber que o debate sobre a religião é trazida à baila num contexto em que se discutem as condições a partir das quais o pensamento sobre a religião e as condições de crença são abordadas. Nesse caso, associada à rejeição do moderno materialismo, a *Profissão de fé* é marcada também pela temática religiosa e, de

do referido estudo sobre educação, segundo seu próprio autor, contém elementos de acordo com os quais, também, são criticadas as teses sensualistas, materialistas e reducionistas do século XVIII (p. ex. a tese julgar é sentir de Helvetius). Teria recorrido a este artifício, ainda, para consolidar sua posição filosófica contrária à passividade da alma e para criticar o papel da religião oficial na educação do cidadão.

Kuntz, ao criticar Cassirer, chegou a dizer que a política para Rousseau seria o centro de gravidade da maioria de suas preocupações intelectuais, o que não deixa de ser verdade face a presença constante dessa tópica ao longo de seus textos filosóficos. Nem por isso, talvez, teria sido a política a única preocupação do autor, ou o centro de gravidade de sua filosofia como um todo. Cassirer chegou a afirmar que as formulações jurídicas de Rousseau teriam levado o problema da salvação para fora da metafísica, privilegiando-o no interior da ética e da política. Segundo o intérprete, ainda, a opinião do filósofo kantiano "parece fundamentalmente incorreta, pois não há como compreender nem a ética, nem as soluções jurídicas de Rousseau sem uma referência à sua metafísica" (KUNTZ, 2012, p. 67). Dito isso, nos parece de suma importância tratarmos do tema de uma possível "metafísica" no livro IV de *O Emílio*, com o intuito de ressaltar em Rousseau, senão, a necessidade de fundamentação de seu pensamento, seja em qual disciplina filosófica isso seja cabível, já que o termo metafísica, dotado de campo semântico vastíssimo, pode gerar toda sorte de equívocos teóricos. Como veremos mais abaixo, em passagens da referida meditação filosófica, Rousseau, pela voz do Vigário sugere, na nossa visão, para fugir dos dogmatismo dos partidos filosóficos e teológicos, mais uma "fundamentação do conhecimento", com uma crítica do conhecimento, do que uma "metafísica" para dar sustentação às teses morais, religiosas e políticas, por mais que na composição do cogito estejam em questão temas da metafísica

acordo com isso, toda uma gama de teses e posições seriam examinadas. Do fato de estarem presentes estas questões no alto do livro IV de *O Emílio*, por outro lado, não acreditamos serem elas abordadas num contexto argumentativo equivocado ou incoerente com o que havia sido desenvolvido até então. Talvez seja por isso que não vemos na *Profissão de fé*, e o possível problema de ter sido ela elaborada fora do *Emílio*, como um problema que se deva levar em conta no pensamento de Rousseau. Inserir uma passagem ou outra, de modo abrupto, só se torna um problema se o que se coloca apresenta-se incoerente com o pensamento do autor de um modo geral. Essa inserção, se ela foi abrupta, nos leva a dar ainda mais crédito ao autor porque passamos a imaginar e olhar com bons olhos seu esforço intelectual para defender seu pensamento e dar ainda mais sentido às teses defendidas até o momento. Esse problema de ser autêntica ou não a inserção da *Profissão de Fé*, em relação ao modo de exposição de seu pensamento no *Emílio* como um todo, passa a ser para nós um falso problema. Isso acontece porque o ponto de partida, então, para o estudo do texto em questão deve-se ao fato de que a religião tem no *Emílio* uma abordagem antropológica e pedagógica - este texto inclusive assume em parte uma forma semelhante àquela consagrada no *Segundo discurso* em comparação com o homem no estado de natureza - quando Rousseau descreve a alteração gradual e qualitativa por que passa a criança quando aprende algo valendo-se das faculdades e dos conteúdos com os quais trabalham estas mesmas faculdades. O homem só é levado a crer quando, por suas luzes, tiver condições para crer. Toda uma dimensão espiritual, cognitiva, parece ser o ponto de partida de acordo com o qual Rousseau passa a introduzir o problema da religião.

tradicional, tais como Deus, alma, mundo.

Quando Rousseau redige a Profissão de fé e dá voz ao Vigário, e coloca-a no meio do livro IV, o texto foi cercado e preparado por uma longa discussão sobre a moral, o estágio da educação do Emílio adolescente, em que as paixões sociais podem começar a fazer parte de si, e sobre a religião cuja origem pode ter, de acordo com o estágio cognitivo do homem, uma dependência em relação ao grau de relacionamento do homem com o mundo objetivo, suas necessidades, sua cultura, sua elaboração espiritual com as sensações as mais imediatas. Se a posteriori a religião será objeto de investigação de Rousseau de modo mais sistemático, isto só pode se dar quando houve cautela na introdução do ensino religioso de Emílio, porque em fases anteriores de sua educação, exploradas ao longo dos cinco livros de O Emílio, a educação sensível pode preparar o bom uso do entendimento, dos juízos, no sentido de evitar que proposições irracionais sejam responsáveis por arruinar uma crença com a qual a razão não poderia se associar. Numa passagem de ressonância pedagógica, Rousseau assim se pronuncia sobre o tema:

Evitemos de anunciar a verdade àqueles que não estão em condição de entendê-la, porque isso seria substituí-la pelo erro. Seria melhor não ter nenhuma ideia da divindade do que ter dela ideias baixas, fantásticas, injuriosas, indignas dela; seria um menor mal desconhecê-la do que ultrajá-la. /.../ Vimos por qual caminho o espírito humano cultivado se aproxima desses mistérios e eu concordarei voluntariamente que ele só chega até aí, naturalmente, no seio da sociedade mesma numa idade mais avançada. Mas como há na mesma sociedade causas inevitáveis pelas quais o progresso das paixões é acelerado, se acelerássemos da mesma forma o progresso das luzes que servem para regradar estas paixões, então sairíamos verdadeiramente da ordem da natureza e o equilíbrio estaria quebrado. (ROUSSEAU, v. 4, 1995, pp. 556-7)

Na esteira do que foi sugerido mais acima, nessas passagens vemos confirmar as razões de nossa suspeita. Ao nosso ver, a questão da religiosidade, a crença em deus ou em qualquer outra divindade se passa por uma questão de entendimento, de razão, pois um educando qualquer não conhece deus, porque suas ideias tem um alcance limitado, pois a exigência de um tipo de pensamento dessa natureza demanda uma abstração tal que os sentidos e as sensações produzidas, em determinado contexto prático e objetivo inclusive, são incapazes de fornecer. Desta feita, tanto as ideias de deus, potência, matéria e espírito, tem, por isso, uma origem antropológicamente sustentada, porque se encontra, para quem sobre estas noções elabora qualquer sentido, num determinado grau de relacionamento com as coisas, e com as necessidades as quais precisa satisfazer, vinculadas à uma produção ideal cujo referencial exclusivo seriam as relações concretas, seja com as coisas, seja com seus pares. Deus, por exemplo, poderia ser tão somente a expressão da diferença de potência entre o indivíduo, a realidade objetiva constrangedora, ou até mesmo o pai, cujo poder

prescritivo poderia sugerir a imagem de alguém poderoso acima de tudo e de todos, no contexto familiar.

Emílio será educado em alguma religião qualquer necessariamente? Será ele cristão? Será ele muçulmano? Rousseau admite que Emílio será educado na religião que teria condições de escolher, aquela segundo a qual a razão é melhor empregada. Nesse sentido, a religião tem a função de ajudar a formar os valores a partir dos quais o indivíduo vai agir e, por isso, consolidar sua posição como agente em sociedade disposto a agir moralmente. Não faria sentido ser crente numa religião cujo ordenamento escapasse do fiel, pois isso seria o mesmo que condenar o mesmo fiel por uma fuga de seus preceitos quando os ignora, porque não consegue alcançar suas imagens, seus ritos e suas regras. Se uma religião fosse ensinada sem uma determinada preparação espiritual do crente, do ponto de vista cognitivo, com um tipo de ideação abstrata o suficiente para ser incompreensível, o mesmo fiel aderiria a uma crença por constrangimento, por uma profunda falta de autonomia e por ignorância, ou seja, estaria o fiel pronto para aceitar qualquer imagem, qualquer discurso, porque sua alma não dispõe de defesas que o livrem do engano. A própria noção de escolha, de levar Emílio a desejar no que acreditar, pretende compatibilizar a clareza epistêmica das imagens religiosas espiritualmente compreendidas a serem anunciadas, com o tipo de ordenamento que confere ao homem de fé a chance de aderir-se livremente ao Deus sumamente bom que não permitiria qualquer tipo de coerção³. Com isso, ficam vinculados, mútua e coerentemente, o momento do desenvolvimento educacional do aluno, com uma religião cuja pretensão não pode levar ao homem a perverter ou alterar o curso natural de sua formação. Antecipar certas regras, prescrever certas condutas, levar à crença ilusória, teria o mesmo sentido da pré-maturação da qual pretende fugir todo o propósito educacional de Rousseau com o qual trabalha, em especial, com a prevenção do erro. Cabe-nos apontar, portanto, como a requisição de uma educação religiosa e a necessidade de se apresentar uma religião que seja Emílio capaz de praticar pode trazer à tona questões para a fundamentação

³ É importante dizer que dar chance ao indivíduo, em sua época de formação, de escolher uma religião, quando foi preparada a alma desse mesmo indivíduo para que a razão não se dissocie da crença é retirar qualquer possibilidade de coerção para a fé. Mas, ao mesmo tempo, com isso, nos parece, a proposta feita aqui por Rousseau, como atestaram a recepção do *Emílio* em geral e sua *Profissão de fé* em particular, foi revolucionária porque, fundamentalmente, era uma proposta efetivamente exequível, e uma proposta que estabeleceria as bases para a secularização, ao transferir para a esfera privada o lugar da escolha e prática da religião, sem que qualquer intervenção de um poder religioso central pudesse se pronunciar. Na secularização não existe uma religião em especial, exclusiva a qual os homens devem seguir, mas a religiosidade privadamente cultivada pelo indivíduo, cujas bases se assentam a partir do que o indivíduo livremente considere fazer sentido, que seja razoável e que seja bom para si. Interferir na consciência do homem de fé é trabalhar com o mesmo propósito da forma de governo absolutista, no qual a consciência do súdito e/ou do fiel se submete à consciência do monarca, único ser livremente consciente.

filosófica. Se concepções de deus e a natureza fizerem parte das referências, estão lançadas as pistas da modalidade de pensamento a qual buscamos em Rousseau, por se tratar da expressão filosófica que consolidaria suas principais teses.

1. A interioridade e o advento do cogito

Cabe agora debruçarmo-nos sobre o texto de Rousseau, Profissão de fé, no sentido de extrair das passagens a argumentação de uma suposta "metafísica" praticada pelo vigário (Rousseau) que pretende, dentre outras coisas, trabalhar com a fundamentação de seu pensamento, a sustentar a antropologia, a moral, a política, a educação e a religião sobretudo. Preliminarmente, o discurso proferido pelo Vigário destaca a precariedade do conhecimento humano e que muitos filósofos recusaram-se a ignorar o que não se pode saber. Não admitem o que não se pode conhecer e preferem usar para conhecer a desditosa imaginação, em detrimento da razão. Ainda que tenham condições de descobrir a verdade, muitos deles não a buscam porque se apegam aos seus sistemas, porque os sistemas são defendidos propriamente, em nome da vaidade e não da correção e da verdade. Alguns desses filósofos, em condições de descobrir o verdadeiro e o falso, preferem a mentira, defendem uma mentira por vaidade, se a verdade tiver sido descoberta por outro. Impressionado com a perfídia humana, limitou o vigário suas investigações àquilo que o interessava de fato, a regozijar-se da ignorância de todo o resto e inquietar-se com a dúvida, se ela o impedisse de conhecer o que era necessário e o que era útil. Consultou dentro de si apenas a luz interior e fez dela seu guia como fonte de todo o pensar, sem se orientar antes pela opinião alheia. Feito isso admitiria seu erro ser apenas seu, ao invés de correr risco de partilhar de um erro alheio como seu. Afastou de si o erro alheio, por adesão precipitada e constrangida, e limitou o erro ao erro que surgia dentro de si. Dessa forma, o Vigário limita as chances do erro, prevenindo-se quando se fecha à opinião alheia, ao consultar a honesta, embora precária, luz interior solitária. A partir de então ele diz:

Levando comigo o amor à verdade como única filosofia e único método uma regra fácil e simples que me dispensa da vã inutilidade dos argumentos, retomo, com essa regra, o exame dos conhecimentos que me interessam, resolvido a admitir como evidentes todos aqueles os quais na sinceridade de meu coração eu não poderia recusar meu consentimento, como verdadeiros todos aqueles que me pareceriam ter uma ligação necessária com os primeiros e deixar todos os outros na incerteza, sem rejeitá-los nem admiti-los e sem me atormentar por esclarecê-los se eles não me levam à nada de útil para a prática. (ROUSSEAU, v. 4, 1995, p. 570)

As primeiras meditações do vigário, como é possível notar, estão cheias

de um estilo cartesiano de fazer filosofia. A necessidade de um exame da luz natural, da subjetividade, a necessidade da prevenção contra o erro, o voltar-se para si (a fala em primeira pessoa), o procurar fazer uma reforma do pensamento praticado até então, prescindir das opiniões alheias duvidosas e, ainda, estabelecer, não uma investigação apenas sobre o eu que pode conhecer, mas sobre o conteúdo daquilo que há de ser conhecido. Praticará a filosofia da verdade, cujo método é seguir a regra da sinceridade, a regra com estatuto não epistêmico. Parece ter essa regra a função da dúvida, com critérios de clareza e distinção, mas se vale da sinceridade, a qual, ao nosso ver, não guarda caráter epistêmico, por mais que a proposta da meditação o indique, já que o exame se pronuncia sobre o que se pode saber.

Pensamos, por outra via, que a sinceridade do coração pode ser o outro nome dado à honestidade, dentro de uma orientação moral, não epistêmica estritamente, pois, ao que tudo indica, o Vigário lança mão de uma chave afetiva, para eliminar não possíveis saberes obscuros, mas as más intenções. Antes de ser uma regra da dúvida com uma proposta de fechamento ao indistinto, a sinceridade não se fecha, mas realiza uma abertura, permite aquilo cuja necessidade e utilidade podem admitir como possível, pois o que se pretende não é o pensar do conhecimento, mas o pensar do fazer prático-moral, ao serem indicadas as condições do movimento e da ação. Tanto a regra do método da sinceridade afetiva, quanto o resultado do saber que sobrevier à aceitação da sinceridade, dado o assentimento, apontam para o que pode ser feito com aquilo que se sabe. Mesmo aqueles saberes que ainda forem carentes de certeza não são aceitos, nem rejeitados, mas suspensos pela utilidade prática que os organiza, que os distingue, por serem eles sobreviventes ao uso do critério afetivo. Desse modo, o procedimento de meditação e de exame desse eu, cuja regra recai sobre a sinceridade afetiva, pretende dissociar qualquer conquista epistêmica de uma identidade vazia, inútil, pretensiosa, ou vaidosa do saber cuja verdade resultante pudesse servir para a decrepitude e o vício moral. Tanto o saber quanto o fazer, nesse caso, são salvos de uma possível identidade desvirtuada, pois o erro pode ser admitido sem o crivo de uma alma desonesta. Há um desdobramento, portanto, moral deste método, porque o sentimento, base da moralidade, como ponto de partida de uma moralidade, pode ser acionado para garantir a clareza das necessidades de apreensão de determinado conhecimento. Ocorre-nos que todo esse procedimento, cujas regras são delimitadas pelo exame do sujeito não poderia se resumir a um contexto epistemológico apenas, as conquistas do Discurso sobre as ciências e as artes autorizam, porque não deve haver disjunção entre o saber e os benefícios do saber, para quem sabe, ou para quem se beneficiará do já sabido. A preocupação do vigário com seu método é não obter uma verdade de um saber que se regozija, mas ser honesto ainda que suscetível de erro. O que se quer não é evitar necessária e primordialmente o erro, mas o vício, já que ser mal é pior do que ser

ignorante. Para isso, portanto, o homem de natureza é oferecido como a hipótese exemplar.

Fixadas as regras de acordo com as quais pode-se pensar, admitir, recusar e agir, o vigário busca investigar as condições do pensamento, sobre o que se pode pensar e quem pode pensar, quando procura investigar o que se pensa. O Vigário pronuncia-se assim:

Mas quem sou eu? Que direito tenho eu de julgar as coisas e o que determina meus julgamentos? /.../ É preciso então voltar meus olhares para mim para conhecer o instrumento do qual eu quero me servir e até que ponto confiar em seu uso. Eu existo e tenho sentidos pelos quais sou afetado. Eis a primeira verdade que me atinge e com a qual sou forçado a concordar. Tenho eu um sentimento próprio de minha existência, ou só a sinto por meio de minhas sensações? Eis a minha primeira dúvida que me é, até o presente, impossível de resolver. Já que sendo continuamente afetado por minhas sensações, ou imediatamente, ou pela memória, como posso saber se o sentimento do eu [moi] é algo de fora dessas mesmas sensações e se ele pode ser independente delas? (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, pp. 570-1)

Remetendo-se a uma busca interior, a pergunta pelo eu passa a ser, a partir de então, o ponto em que se convergem as respostas às perguntas pela existência, permitindo compreender, além das condições de conhecimento, do uso das "ferramentas" a partir das quais se pode conhecer, aquilo que se pode afirmar algo sobre si e sobre o mundo.

Ainda que a fala de desconfiança quanto ao uso, legitimidade e determinação do juízo seja colocada em pauta, o que se pretende saber é quem [qui] é o eu [le moi], tendo como ponto de partida o saber da coisa que não é o eu, que parece ser indicado pela importância de uma resposta dada à segunda pergunta apresentada no trecho transcrito acima: a de se saber como são julgadas as coisas, advindas objetivamente, segundo as informações das sensações. O olhar do eu que se pergunta a si mesmo questiona os instrumentos a partir dos quais é possível todo juízo, mas para isso admite, com a sinceridade que se serviu de regra, a existência a partir do atributo da capacidade de sentir ". O eu existe porque sente, logo o eu só pode existir desde que seja capaz de ser afetado e de valer-se dos sentidos. Desse modo, esse olhar que se volta a si, a perguntar a natureza e as condições do eu só pode ser inteiramente reconhecido, porque a primeira verdade que foi proferida pretende postular os sentidos, portanto os instrumentos com os quais a projeção e a conexão com algo externo seja assumido. Diante disso, não cai o Vigário na tentação de um cogito meramente solipsista, já que reconhece os instrumentos com os quais admite e reconhece o padecimento, a afetação e aquilo que, futuramente, pode ser reconhecido como aquilo que não é o eu, porque se abre a causalidades não manifestas apenas internamente. Feito isso, o eu não é simplesmente tomado

como forma pura e substancial de pensamento, porque se abre para outros modos de ser que são marcados pela diferença com aquilo a partir do que são produzidas as sensações e toda a faculdade de sentir. Se a existência é marcada pela afetação sensível, o eu afirma-se e identifica-se, preliminarmente, pelas sensações as quais teriam condições de serem indicadas pelas diferenças percebidas entre si, umas com as outras, cuja sensibilidade é capaz de fornecer aquilo que está fora do eu. Mas o sentimento da existência ainda não é afirmado, nem se as sensações podem ser os feixes de informações a partir dos quais é afirmada a "egoidade". Apenas o que foi reconhecido é o fato da existência do eu ser marcada pela condição de ser afetado e, com isso, acenar para a origem não interna da sensação, que parece ser o conteúdo com o qual trabalha esta interioridade.

O passo seguinte a se afirmar, admitindo-se o contínuo de afetação sensível, é, a partir de então, reconhecer o conteúdo do eu apenas se a sensação imediatamente apresentada e a sensação relembrada são admitidas como sua expressão. Nesse caso, até o presente momento de sua argumentação, só os sentidos e a capacidade de ser afetado foram apresentados como sendo constitutivos desse eu, sem ainda afirmar o conteúdo desse eu e a causa formadora das sensações. O Vigário diz que:

minhas sensações se passam em mim, porque elas me fazem sentir a minha existência, mas sua causa me é estranha, posto que elas me afetam ainda que eu não queira e que não depende de mim nem produzi-las, nem anulá-las. Eu concebo, pois, claramente que minha sensação que é eu [moi] e a sua causa ou seu objeto que está fora de mim não são a mesma coisa. Assim, não somente eu existo, mas existem outros seres, a saber: os objetos de minhas sensações, e mesmo que esses objetos sejam apenas ideias, é sempre verdadeiro que essas ideias não são eu [moi]. Ora, tudo o que sinto fora de mim e que age sobre os meus sentidos eu chamo matéria e todas as porções de matéria que eu concebo reunidos em seres individuais eu os chamo de corpos. Dessa forma, todas as disputas entre idealistas e materialistas não significam nada para mim; suas distinções sobre a aparência e realidade dos corpos são quimeras (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 571).

A partir do que foi destacado acima, o problema da identificação e da definição do eu se dá porque a sensação pode conferir um lugar no qual ela pode se expressar, no qual ela pode acontecer, num lugar que só pode ser a subjetividade. A metáfora espacial ajuda a entender o problema, porque a sensação põe a necessidade de um receptáculo, de uma instância na qual seja acolhida, ao mesmo tempo que se coloca como o meio a partir do qual a existência do eu é admitida, porque esse não dispõe do poder de escolher não sentir. A sensação, de um certo modo, e a capacidade de sentir também, impõe-se como

algo que foge do controle daquele que sente. Nesses termos, ainda que a causalidade das sensações seja desconhecida, a origem específica desta causalidade é admitida por um procedimento negativo, já que se sabe – e a regra da sinceridade assegura a confiança do que se diz – que ela acontece mesmo que o eu não queira, mesmo que o eu não seja responsável pela produção e extinção de sua manifestação. A partir de então, da diferenciação do lugar em que a sensação acontece e seu conteúdo originário (os objetos externos), por oposição, posto que não faz parte do eu extrair de si mesmo sensações, o eu é admitido. A existência do eu é assegurada, resumidamente, a partir dos seguintes passos argumentativos: i) o lugar, a interioridade, da manifestação das sensações; ii) as sensações como causa do sentimento de existência, porque a sensibilidade é condição necessária para a identidade; iii) as sensações impõem-se porque o eu é sensibilidade e não está no seu poder não sentir; iv) por oposição, negativamente entendido, o eu é admitido porque as causas das sensações, o conteúdo delas, não têm como causa uma expressão pura nesse eu, mas por algo que só pode vir de fora; v) se existe uma interioridade a partir da qual se reconhece o eu, os objetos externos, por oposição, são admitidos, como conteúdo das sensações. Ainda que sejam expressos apenas como ideias, por não terem origem no eu, os objetos externos são reconhecidos. Desta feita, tudo aquilo que atua sobre os sentidos, cuja origem sensorial seja apontada como causalidade externa é chamado de matéria e o conjunto de sensações reunidas comumente é reconhecido como corpos. Parece ficar claro, a partir desse exame levado a cabo pelo Vigário, que ser um eu até o momento só pode ser admitido nos termos da sensibilidade. Se nada fosse possível sentir, nenhum eu existiria. A sensação que se sente, num dado momento, inaugura o espaço da interioridade porque ela só acontece aí. Com isso, o lugar onde acontece a sensação diferencia espacialmente, um lugar de dentro e um lugar de fora. A sensação marca, então, o fato da diferença entre a informação do sentido e do percebido e o estranhamento pela causação não interna. Há uma elaboração da alma (ou do espírito) que permite o reconhecimento desse estranhamento, com o qual apercebem-se todas as manifestações da sensibilidade. Das sensações são feitas associações pelo juízo, procedimento a partir do qual ocorrem a atribuição e o reconhecimento do desigual, entre o eu e o não-eu, porque a desigualdade originária da informação da sensação pode ser diferenciada por esse procedimento que, em larga medida, funcionaria como um recurso lógico da alma. A partir de então, o eu/dentro, por oposição ao não-eu/fora, realiza, também, o reconhecimento de uma realidade com a qual o sujeito tem de se relacionar para se afirmar. Na terminologia acima apresentada, ocorre a certeza de que a matéria, ademais, só se define na relação com o eu, que nada mais é do que as informações que acontecem dentro, mas cuja origem informativa só pode ser admitida, negativamente, como aquilo que não vem de dentro, orientada pela atividade de julgar. Vejamos ainda como Rousseau desenvolve

mais o tema das sensações com o juízo:

Perceber é sentir; comparar é julgar: julgar e sentir não são a mesma coisa. Pela sensação os objetos se oferecem a mim separados, isolados, tais como eles são na natureza; pela comparação eu os reúno, eu os transporto, por assim dizer, eu os coloco uns sobre os outros para pronunciar sobre sua diferença ou sua semelhança e geralmente sobre todas as suas relações. Segundo eu penso, a faculdade distintiva de um ser ativo e inteligente é poder dar um sentido à palavra é. Eu procuro em vão no ser puramente sensitivo esta força inteligente que superpõe e depois pronuncia, não saberia vê-la em sua natureza. (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 571)

Na passagem acima, o Vigário distingue dois procedimentos da alma, se podemos dizer assim, o de sentir e o de julgar. Isso quer dizer que o conteúdo com o qual trabalha a sensação é tomado diretamente, imediatamente, pelo modo como são apresentados os objetos na natureza: separadamente. A experiência sensível com a natureza não teria, imediatamente, qualquer contribuição produtiva da alma. É a pura recepção de um dado informativo, com o qual vai trabalhar posteriormente a função inteligente capaz de compor, atribuir relação, associação e comparações a um dado que naturalmente pode não ter essa conformidade ditada pelo julgamento. O ato de compor, associar, reunir ou comparar é de outro nível, porque pode ser criador e, com isso, ser capaz de indicar as verdadeiras relações dadas na objetividade. É capaz de ser coerente com elas, ainda que possa, por essas funções, dar-se ao erro. Se a faculdade de julgar é a inteligência, é ainda a inteligência que não é certa sempre como força produtiva, porque mais do julgamento pode ser expresso do que a realidade da sensação pode permitir. Com isso, podemos vislumbrar, a partir daqui, a possibilidade da experiência do erro. Por outro lado, se existe aqui um reconhecimento do modo como são apresentadas as informações apreendidas sensivelmente, naturalmente determinadas, quer dizer isoladas ou separadas, verifica-se uma semelhança no plano epistêmico e do desenvolvimento do pensamento, com o modo de ser do homem de natureza, no plano antropológico. Tanto o homem como as sensações, naturalmente, são isolados. Nessa exposição do Vigário, a antropologia rousseauísta, pelo menos naquela formulação do 2º Discurso, e a epistemologia parecem ficar coerentes, pois o que uma indica, sentir e pensar de modo imediato e estanque, a outra autoriza, já que o homem de natureza é firmado no isolamento e na relação direta com a realidade. Segundo o genebrino, “tal foi a condição do homem ao nascer, tal fora a vida de um animal limitado, inicialmente, às puras sensações, aproveitando com dificuldade os dons que lhe oferecia a natureza, longe de imaginar dela tirar algo, mas tão logo as dificuldades se apresentaram era preciso aprender a vencê-las” (ROUSSEAU, v. 3, 1989, p. 165). Ou seja,

errando nas florestas sem indústria, sem palavra, sem domicílio,
sem guerra e sem ligação, sem nenhuma necessidade de seus

semelhantes assim como nenhum desejo de lhes prejudicar, talvez até mesmo sem jamais reconhecer nenhum individualmente, o homem selvagem sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, tinha apenas os sentimentos e as ideias próprias desse estado, que sentia apenas suas verdadeiras necessidades, observava apenas aquilo que acreditava ser interessante de se ver e que sua inteligência não fazia mais progressos que sua vaidade (ROUSSEAU, v. 3, 1989, pp. 159-60).

Um modo de vida, portanto, do homem de natureza só pode se dar de forma coerente se seu pensamento o acompanhar, nesse caso, a unidade em si mesma do homem de natureza e seu modo de pensar, num plano de pensamento limitado à percepção imediata, sem qualquer complexificação de faculdades, de memória ou de abstração, quando ainda não são elaboradas as conquistas próprias da alteridade social e do julgamento⁴.

Mais adiante o Vigário acrescenta: "Esse ser passivo sentirá cada objeto separadamente, ou ainda, sentirá o objeto total formado pelos dois; não tendo nenhuma força para dobrar um sobre o outro, ele não os comparará nunca, nem os julgará" (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, pp. 571-2). A partir dessas palavras existem, então, dois momentos em que o pensamento se dá, ou dois modos complementares com os quais se conhece: um passivo, o da sensação sentida imediatamente, no sentido de ser a sensibilidade a capacidade de receber. Não, por isso, se entende sensibilidade passiva no sentido de inativa, mas no sentido de não ser capaz de produzir nada nem alterar nada. E um segundo modo seria a capacidade de compor, ativa, que julga, no sentido de quem cria, produz, altera, "perverte" e verifica as relações entre as sensações percebidas. Nas passagens a seguir podemos ter a confirmação do que foi dito:

Ver dois objetos ao mesmo tempo não é ver suas relações, nem julgar suas diferenças; perceber vários objetos uns fora dos outros não é enumerá-los. /.../ Quando duas sensações a comparar são percebidas, sua impressão é

⁴ O homem, em seu estado original, basta-se a si próprio, ama-se a si mesmo satisfazendo as necessidades de defesa, subsistência, sobrevivência e, ainda, comovendo-se com o sofrimento alheio. Este ser se explica pelas leis da mecânica, porque tem força e pouca carência, que dirá da carência do outro. Ao final do dia este ser adormece, no dia seguinte acorda e não se lembra de quem foi no dia anterior, porque ele se esquece, porque não há a diferença dentro de si (o outro). Nesse âmbito, o homem comporta-se num instante, num momento pontual. Como bem salienta Goldschmidt "o homem selvagem resume nele toda a humanidade, porque ele é a unidade numérica, o inteiro absoluto, que tem relação somente com ele mesmo e com seu semelhante. Mas seu semelhante é ainda a humanidade inteira e, como ele, um universal abstrato" (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 378). Desse modo, num nível anterior à consciência de si, o *eu* é simples, um universal simples no qual as diferenças não se acham. Conferir ainda passagem análoga no texto do *Emílio* no qual o autor descreve a condição da criança: "Afirmo, pois, que não sendo capazes de julgamento, as crianças não têm verdadeira memória. Retêm sons, figuras, sensações, raramente ideias e mais raramente ainda as relações entre elas. /.../ Todo o seu saber está na sensação, nada passa para o entendimento. Sua própria memória é pouca coisa mais perfeita que suas outras faculdades, já que quase sempre é preciso que reaprendam, ao crescerem, as coisas cujos nomes aprenderam durante a infância." (ROUSSEAU, v. 4, II, 1995, p. 345)

feita, cada objeto é sentido, os dois são sentidos, mas sua relação não é, por isso, sentida. Se o julgamento dessa relação fosse apenas uma sensação e me viesse unicamente do objeto, meus julgamentos não me enganariam nunca, porque nunca é falso que eu sinta o que sinto. (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 572)

Afirmado isso, as sensações conferem apenas informações unitárias e não fornecem por isso qualquer disposição para a comparação, são informações dadas sem qualquer preparação e elaboração por parte do espírito. Dessa forma, ao que parece, não existe pela sensação qualquer informação sobre a relação entre as impressões, uma vez que as impressões por si sós não dão a noção de diferenciação. Quem faz o trabalho de diferenciar, equivocadamente ou não, são os juízos, porque as informações sensíveis, se fossem suficientes para o conhecimento, seriam sempre certas. Mas o problema está justamente aqui: para conhecer não basta sentir, mas também saber das diferenças e dos atributos que são mostrados pela *ação* (grifo nosso) do julgamento que se distancia do dado imediato ao mediatizá-lo. Sobre a capacidade de julgar ele reitera:

Que se dê este ou aquele nome a esta força de meu espírito que aproxima e compara minhas sensações: a qual damos o nome de atenção, meditação, reflexão, ou como queiram; sempre é verdadeiro que ela está em mim e não nas coisas, que sou eu que a produzo, ainda que eu a produza por ocasião da impressão que os objetos fazem sobre mim. Sem ser senhor de sentir ou não sentir, eu o sou de examinar mais ou menos o que eu sinto. (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 573)

A partir de então pode-se entender um pouco melhor o status do juízo em Rousseau, quando é identificado como capacidade produtora, ainda que sua origem, ou a relação de determinação da sensibilidade com esse julgamento, mentalmente, seja pouco claro. O que parece ser mais claro é o fato de o julgamento diferenciar as informações sensíveis estimulado pelos dados que a sensibilidade fornece, o que não significa dizer que as sensações sejam, evidentemente, causa do julgamento. É aceita como evidência, garantida pela regra da sinceridade, o julgamento como força ativa, a qual se mostra no afastamento do momento espontâneo sensível que o homem não tem o poder de rejeitar. Se não se pode rejeitar a sensação, cujo conteúdo é sempre o mesmo, o ato que diz ser esse conteúdo relativo a um objeto ou a outro, certo ou errado, é livre porque seu poder gera-se ativa e internamente, ou como queira, reativamente, dada a estimulação sensível.

Embutido na discussão sobre a origem e função do juízo está o problema da experiência do erro, pois uma vez identificada a inteligência com a capacidade de julgar não se exclui a chance do engano, quando nos deparamos com o ato livre de composição do espírito com a realidade sobre a qual esse ato pode

ser propositivo. Manifesta-se a capacidade de julgar como instância espiritual por meio da qual a atividade é posta, nem por isso a sua eficiência seria colocada à toda prova, imune ao engano. Afinal, o momento em que o homem se mostra na condição de senhor de si, e do seu entorno, ocorre quando ele ganha o poder de diferenciar aquilo que o afeta, ou seja, a distinção entre o aspecto formal da sensação e aquilo que ela é. Deve-se comparar, então, o conteúdo da sensação com a causalidade não interna da sensação, a partir da qual ela pode ser reconhecida. Para tanto, o poder de reflexão e identificação da origem da sensação entra em ação porque ocorre apenas internamente. Em outro trecho, dando seguimento a essa discussão, o autor assim conclui:

Não sou, então, simplesmente um ser sensitivo e passivo, mas um ser ativo e inteligente; qualquer coisa que disserem da filosofia, ousarei pretender a honra de pensar. Eu sei somente que a verdade está nas coisas e não em meu espírito que as julga, e quanto menos eu colocar de meu nos julgamentos que faço sobre elas, mais estou certo de aproximar-me da verdade; assim minha regra de me entregar ao sentimento mais que à razão é confirmada pela razão mesma. (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 573)

A partir de então reafirma-se uma dupla dimensão cognitiva: i) uma passiva cuja origem é dada pela natureza, uma vez que o poder de sentir e não sentir não é adventício, mas dado imediatamente, porque as sensações são, formalmente, sempre as mesmas e as informações sensíveis nos são dadas sem qualquer alteração; ii) e uma dimensão ativa, pois o que se altera não são as coisas, ou a sensação das coisas, mas a relação que se estabelece entre o sujeito que conhece e as coisas. Num certo nível cognitivo, na natureza por exemplo, quando inexiste a intervenção do juízo, as sensações têm uma relação formal com o que ocorre efetivamente no mundo das coisas. Elas são expressão de uma realidade para um sujeito que se comporta como se fosse possível um lugar sem tempo, um mundo sem história, onde tudo é afirmado numa eterna "mesmidade". Já o juízo, a capacidade e função do homem que pensa racionalmente, permite o engano, permite por isso a alteração, permite o engano e permite o outro, o conhecimento de si como um outro, já que a atribuição de características, propriedades, adjetivos, ocorrem na vigência de uma função como a do juízo. Por isso, nos dizeres do Vigário, a verdade seria alcançada quanto menos de si, quanto menos do que cada um "acha", opina, ou crê do mundo interviesse como assentimento. Isso não quer dizer que todo juízo, qualquer juízo porque pode expressar e marcar a diferença, possa ser encarado como falso, mas que da capacidade de julgar nasce a possibilidade do erro, posto que a natureza dada não erra. Comparada a um olho nu, ingênuo, talvez, as impressões sensíveis imediatas são sempre certas, porque estão fora da esfera do registro, do campo epistemológico que se desloca do falso ao verdadeiro, já que a necessidade de sobre elas intervir e sobre elas se diferenciar ocorre, e a antropologia nos indica, só com os seres humanos em dado estágio de seu

desenvolvimento sócio-histórico.

Observando a argumentação do Vigário sobre o tema, não entendemos que seja o julgamento um problema, como um sinal de lamentação pela capacidade humana de conhecer; ao contrário, observa-se no recurso do julgamento o poder de diferenciação e de distanciamento da unidade numérica, do inteiro absoluto, do universal abstrato de um homem no estado puro de natureza, ou com os limites cognitivos da experiência sensível imediata no qual todos os dias, todos os pensamentos, todas as coisas padecem, fixadas num eterno presente, num tempo sem memória, sem futuro, sem amanhã, como se as conquistas, ganhos e criações humanas tivessem de ser, sempre, lembradas em todo alvorecer.

Nesse contexto, nota-se a fixação de um cogito, com as funções por meio das quais o eu pode ser pensado, ter consciência de si, pensar o que não está em si. Já a regra do sentimento (a sinceridade, a honestidade, ou como quiser, o bom senso), é evocada, é assegurada não porque serviu de escrutínio a cada uma das etapas de constituição dessa interioridade, mas porque foi demonstrado, numa estratégia argumentativa negativa, a falibilidade do procedimento racional de conhecer quando associado ao juízo. O Bom Senso, portanto, indica ser mais correto afirmar a incapacidade humana de conhecer verdadeira e seguramente a partir de sua capacidade de julgar, do que nela confiar levianamente sem qualquer expectativa ou garantia de evidência. Por outro lado, a confiança que se tem no sentimento não ocorre porque o sentimento é em si mesmo seguro, correto, infalível, mas porque a razão⁵ é falha e porque no sentimento se identifica o critério de diferenciação do conhecimento que *pode ser* (grifo nosso) falho, ou digno de desconfiança. Afirma-se o sentimento porque se desconfia da razão, pois é mais razoável não ser totalmente racional, não confiar exclusivamente no juízo, mas ser verdadeiro na admissão do erro e ser, por isso, honesto. Ocorre, aqui, em suma, o uso de uma "regra" do plano moral para orientar exames epistemológicos com objetivos morais, já que por meio dela, ocorre a abertura para a localização dos problemas, da precipitação, das antecipações e das perversões do relacionamento humano intersubjetivo e,

⁵ Para melhor compreensão da relação que se estabelece entre as distintas faculdades da alma em Rousseau, ou como a razão relaciona-se com o sentimento sugerimos observar o texto de Robert Derathé, *Le rationalisme de J. J. Rousseau*. Entendemos que, por se tratar de um sentimento e no contexto da *Profissão de Fé* estar associado a uma regra de inspeção do pensamento para o estabelecimento de um *cogito*, seria importante detalharmos mais seu funcionamento ao buscarmos como ele se associa com as informações tratadas pelo juízo. Para tanto, uma distinção entre sentimentos e sensações deve ser conhecida. Com relação a esse tema é importante observar a distinção que Rousseau faz no seu *Notes sur De l'esprit de Helvetius*. Nossa suspeita parece apontar para o fato de que existe, para a regulamentação do sentimento e sua expressão no âmbito da chamada consciência moral, a necessidade da informação sensível pela sensação associada à capacidade de julgar, para que o sentimento diga se aquilo que se conhece é bom ou ruim, verdadeiro ou falso, honesto ou desonesto, e o homem poder agir na relação de si com as coisas e com outros homens.

ainda, caso seja realizável, a prevenção destes problemas.

2. O cogito e o mundo exterior

A partir de então, assentado o cogito, marcados os contornos desse eu pensante sensivelmente determinado, parte-se para a reflexão do mundo exterior⁶, parte-se para as definições do que se entende ser a realidade objetiva, fora e estranha ao eu sinto/penso. Assim o Vigário manifesta-se:

Tudo o que eu percebo pelos sentidos é matéria e eu deduzo todas as propriedades essenciais da matéria das qualidades sensíveis que me fazem percebê-la e que são inseparáveis dela. Eu a vejo ora em movimento, ora em repouso, donde eu infiro que nem o repouso, nem o movimento lhe são essenciais; mas o movimento sendo uma ação é um efeito de uma causa cujo repouso é somente a ausência. Quando, então, nada age sobre a matéria, ela não se move e por ela mesma é indiferente ao repouso ou ao movimento, seu estado natural é de estar em repouso. Eu percebo nos corpos dois tipos de movimento, a saber: movimento comunicado e movimento espontâneo ou voluntário. No primeiro, a causa motriz é estranha ao corpo movido, e no segundo ela está nele mesmo: eu não concluirei daí que o movimento de um relógio seja espontâneo, pois se nada estranho à mola agisse sobre ela, ela não tenderia a se endireitar e não puxaria a corrente. (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, pp. 573-4)

A partir do que foi dito nesse longo e importante trecho podemos ter uma baliza do que o Vigário pensa sobre matéria e movimento porque: i) as propriedades da matéria, em primeiro lugar, são reconhecidas pelos sentidos, pelas sensações; ii) estas propriedades essenciais são qualidades sensíveis que se apresentam inseparáveis da matéria percebida, pois todas as vezes que se percebe um dado externo, tem-se uma propriedade, um atributo correlato que acompanha a sensação de algo que advém de fora; iii) por experiência, ou melhor, por experiência reiterada, infere-se que o movimento, sendo ocasionado, ora ocorre na matéria, ora não, o que permite a conclusão, por generalização, de que o movimento não faz parte das propriedades sensíveis da matéria, por-

⁶ Conferir o trecho a seguir, no qual aparece explicitamente a transição da argumentação, quando o vigário parte do cogito para discutir a relação do eu penso/sinto com o mundo exterior. “Tendo-me por assim dizer, assegurado de mim mesmo, começo a olhar para fora de mim, e considero-me com uma espécie de frêmito, jogado, perdido neste vasto universo e como que afogado na imensidão dos seres, sem nada saber sobre o que eles são, nem entre eles, nem relativamente a mim. Estudo-os e observo-os, e o primeiro objeto que se apresenta a mim para compará-los sou eu mesmo.” (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 573) O começo do exame do mundo exterior, uma vez admitida as condições de conhecimento a partir do *eu penso* e o conhecimento do próprio eu, permite, por comparação, por relação, por julgamento, colocar o *eu pensante* como o par da diferenciação, da comparação, da relação a partir da qual o conhecimento objetivo é admissível.

que não é sempre que o movimento é percebido na matéria; iv) a crença assumida, ao nosso ver, segundo a regra do sentimento ou do bom senso, de acordo com a qual o assentimento⁷ é dado ao movimento por ser resultado de uma atividade, efeito de uma ação, o efeito de uma causa originária desconhecida, mas pressuposta. Isso é dito porque se não houvesse essa atividade, haveria, admitindo-se apenas a ocorrência do repouso, a ausência de movimento. Nesse sentido, retira-se da substância material o movimento como atributo essencial, com base na definição de repouso como ausência de movimento, que, por sua vez, é gerado e ocasionado sobre a matéria externamente; v) a aceitação de dois tipos de movimento, cuja diferenciação passa a ser definida pelo agente originário, ou responsável pela geração do movimento. Ou seja, se o movimento foi ocasionado por um ser a gerar um efeito de uma causa, externamente, ou se existe um ser do qual o movimento é gerado por si mesmo. Marcada essa diferenciação, abre-se caminho para se pensar a noção de passividade e atividade geradora do movimento e, ainda, a noção de responsabilidade pelo movimento e, decorrência disso, a noção de liberdade do agente por ser capaz de, voluntariamente⁸, gerar o movimento por si mesmo, sem o concurso de algo que lhe seja estranho.

O que se viu até aqui foi toda uma argumentação orientada para retirar

⁷ Na nota apresentada por Rousseau no pé da página aparece uma digressão sobre o assunto, matéria e movimento, que pode ajudar a esclarecer ainda mais o raciocínio: “Esse repouso nada mais é, se quiserem, do que relativo; mas já que observamos o mais e o menos no movimento, concebemos muito claramente um desses dois termos extremos que é o repouso e nós o concebemos tão bem que somos inclinados mesmo a tomá-lo como absoluto o repouso que é apenas relativo. Ora, não é verdadeiro que o movimento seja essencial à matéria, se ela pode ser concebida em repouso.” (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 574) Dissemos mais acima que poderia ser mais esclarecedor esta nota do autor porque o raciocínio, a explicação da ausência de movimento na matéria, causa espanto por ser simples demais. Em linhas gerais, o vigário pensa que à matéria não se atribui movimento porque ela é percebida em repouso, a partir da informação com a experiência reiterada. Se há repouso, assim como o intervalo do movimento, em relação àquilo a partir do qual houve movimento, é porque admite-se, por generalização, o que o bom senso recomenda ser plausível, ou seja, assumir como inessencial o movimento na matéria. Em suma, o que sobreviveu ao bom senso, à regra do sentimento, foi a plausibilidade, apenas, da matéria não ter movimento, por experiência.

⁸ O Vigário admite nas passagens que se seguem do texto da *Profissão de fé*, a origem voluntária do movimento, o caráter ativo daquele que realiza o movimento, próprio daquele que pensa e é consciente. Ao aceitar isso, a regra do sentimento entra em ação, pois o que é problemático do ponto de vista da justificação em termos estritamente racionais, passa a ser autorizado pelo sentimento, pela sinceridade, já que é plausível, até autoevidente, o fato de o movimento advir do querer, mexer um braço por exemplo, e ser originalmente espontâneo. Não seria necessário, e seria até um absurdo, acionar todo um aparato racional e justificador para dar assentimento ao movimento voluntário cuja origem se localiza no pensamento mesmo num ato de vontade simples. Vejamos como ele se pronuncia especificamente a respeito disso: “Vós me perguntais ainda como eu sei que há movimento espontâneo; eu vos direi que eu sei porque eu sinto. Eu quero mexer meu braço e eu o mexo, sem que o movimento tenha outra causa imediata que minha vontade. É em vão que eu queira raciocinar para destruir em mim esse sentimento; ele é mais forte do que toda evidência; portanto seria provar a mim que eu não existo”. (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 574)

da matéria, ou do mundo material sensivelmente percebido, qualquer responsabilidade e autoridade criadora do movimento. Se dois tipos de movimento existem, o produzido e o comunicado, a matéria inanimada (uma molécula por exemplo) não pode extrair movimento de sua natureza e dar-se a si mesma um princípio de ação, pode no mais é receber a ação provocada por outrem e, como consequência, ser movida. Não vê o Vigário qualquer capacidade autogeradora da matéria de produzir em si e por si o movimento sem que algo lhe provoque esse efeito. Isso é pensado porque a tarefa do Vigário é provar, ante a passividade material, o agente ou o princípio causador do movimento por produção. Dessa maneira, ele indica, ou assinala a necessidade de uma outra instância, a espiritual, marcada pela vontade como princípio cujo sinal é a responsabilidade, a partir da qual toda ação, ou efeito, se desenrola. Segundo o Vigário,

as primeiras causas do movimento não estão na matéria, ela recebe o movimento e o comunica, mas ela não o *produz* (grifo nosso). /.../ Em uma palavra, todo o movimento que não é produzido por um outro pode vir apenas de um ato espontâneo, voluntário; os corpos inanimados agem somente pelo movimento e não há verdadeira ação sem vontade. Eis o meu primeiro princípio. Eu creio que uma vontade move o universo e anima a natureza. Eis o meu primeiro dogma, ou meu primeiro artigo de fé. (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 576)

Como a experiência o indica e o sentimento de sinceridade o confirma, aparece o primeiro artigo de fé, que reza a crença na espiritualidade da vontade como princípio do movimento e causa do mundo natural, sem que se tenham provas, por outro lado, como isso seja feito, ou transmitido. Sabe-se que isso é feito porque a experiência ordinária o indica, de modo autoevidente, a correlação entre o querer, a responsabilidade, o início de qualquer ação e o movimento compreendido como um efeito do querer. Se a vontade é conhecida pelos efeitos, a regressão indica, do efeito para causa, a atividade espiritual da vontade atuando sobre a receptividade da matéria. Não há, portanto, ação causada sem vontade causadora. O raciocínio pode ser assim resumido: i) se o que se conhece do movimento dos corpos são seus efeitos, se a matéria pode ser concebida também em repouso, não faz parte da definição material o movimento, apenas a sua comunicação, posto que a responsabilidade e origem do movimento é atividade, ou espontaneidade; ii) a experiência ordinária⁹ atesta

⁹ “Como uma vontade produz uma ação física e corporal? Não sei, mas experimento em mim que ela produz. Quero agir e eu ajo; quero mover meu corpo e meu corpo se move, mas que um corpo inanimado e em repouso venha a se mover por si mesmo ou produza o movimento isso é incompreensível e sem exemplo. A vontade me é conhecida por seus atos, não por sua natureza. Eu conheço essa vontade como causa motora, mas conceber a matéria produtora do movimento é claramente conceber um efeito sem causa, é não conceber absolutamente nada.” (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 576) As consequências desse primeiro artigo de fé já podem ser vislumbradas a partir dessa noção de que existe uma vontade que governa as ações da natureza e do universo quando: i) que toda ação verdadeira é voluntária e isso implica deter o poder de

a relação entre vontade e origem do movimento, iii) logo a vontade anima a matéria e é ela o princípio de qualquer movimento. Em suma, a vontade¹⁰ é o atributo espiritual ativo e produtor e a matéria passiva, porque é receptividade e não causa a si mesma qualquer movimento.

Diante disso, colocada a vontade como causalidade, ela pode ainda ser entendida enquanto uma fonte de expressão, como se fosse a manifestação de um discurso, de um ordenamento, de um propósito, de uma intenção, sem a qual nada no mundo se explica, ou pelo menos nada no mundo natural animado seria possível, nem que qualquer ser inanimado seja pensado, ainda que de forma caótica. Dizer, portanto, que a matéria é movida por uma vontade significa localizar uma origem desse movimento e, ainda, o propósito desse movimento, sem o qual não haveria razão, sentido e ficaria incompreensível a apresentação das porções mais íntimas de matéria, relacionando-as umas com as outras e chocando-se umas com as outras. Algumas questões a partir desse raciocínio podem ser levantadas: afinal, se a matéria é movida, existe sentido ou direção nesse movimento? Existem tipos de movimento? Translação? Quer dizer,

se cada molécula de matéria tem sua direção particular, quais serão as causas de todas essas direções e de todas essas diferenças? Se cada átomo ou molécula de matéria girasse apenas sobre seu próprio centro, jamais sairia de seu lugar e não haveria movimento comunicado, ainda assim seria preciso que esse movimento circular fosse determinado em algum sentido (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, pp. 577-8).

A ideia, portanto, de indicar a origem do movimento pela vontade fora da matéria, e a matéria ser com isso, "morta", porque não gera por si movimento, mostra o estatuto que a vontade tem, a de conferir intencionalidade à realidade objetiva. Se a vontade põe esse desígnio, coloca então o sentido, uma direção, uma forma a partir da qual a realidade *deve* (grifo nosso) apresentar-se. Esse propósito pode ser identificado, portanto, pela manifestação do movimento por meio da qual os seres, ou porções dos seres, sejam eles átomos ou moléculas, chocam-se, ou relacionam-se. Se os átomos, moléculas ou seres relacionam-se, a manifestação dessa relação mostra não o porquê de isso acontecer, mas da existência tanto de um movimento comunicado, então a capacidade de transmitir movimento se dar na matéria, quanto o sentido que essa transmissão adquire. Ou seja, ainda que a aparente aleatoriedade dos choques

agir ou de não agir; ii) disso resulta que todo agente de vontade se responsabiliza por aquilo que quer; iii) se existe ação espontânea porque há vontade, existe a dimensão espiritual, do pensamento.

¹⁰ Vale a pena destacar que o motivo que leva o vigário a reconhecer o movimento ser gerado por um ato de vontade passa pela sensação ocasionada no *eu penso* por uma intenção de movimento espontânea. Isso irá permitir, posteriormente, definir o autor do ato de criação do mundo, deus. Será provado, a partir do *cogito*, o ato de vontade criadora de deus, garantido pela evidência do sentimento ocasionado no *cogito*, por associação e semelhança.

ou dos encontros sejam percebidos e não se possa, de imediato e como um todo, captar todas as relações as quais as porções de matéria estabelecem, isso significa ser possível compreender não o propósito originário de tudo isso, mas a existência de uma intenção que orienta os seres como um todo. Com isso, se a intenção pode ser *percebida* (grifo nosso), é admitida alguma racionalidade ou alguma inteligência que emana por um ato de vontade e dirige os seres no mundo natural de modo geral. Reconhecidos então, desta feita, tanto a origem do movimento pela vontade, quanto o sentido que este movimento adquire pela interação diversa das porções mais diminutas dos entes materiais, o Vigário afirma seu segundo artigo de fé: "se a matéria é movida segundo uma vontade, matéria movida segundo certas leis me mostra uma inteligência" (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 578).

Com isso, algumas consequências podem ser depreendidas destes dois atos de fé até aqui apresentados: i) a matéria é passiva, não é ativa; ii) o caos, a aleatoriedade das relações entre os seres, é inteligível porque existem sentidos que dirigem os fenômenos particulares; iii) o Vigário, por isso, entende que a harmonia pode ser compreendida porque o homem, sendo inteligente, sendo dotado de razão, ainda que sua razão seja limitada, é capaz de explicar os propósitos pelos efeitos dessa inteligência que governa o mundo. Não se compreende, pelo limite dessa razão, a finalidade última que orienta o universo, ou o porquê da origem do mundo, ou todos os propósitos que unificam a relação entre os seres, mas das relações se depreende a existência de uma regra. Essa regra, ou ordem é identificada quando o eu que julga a realidade sensível percebe e compara partes da realidade, dimensões dos seres e as próprias relações entre os seres. O que o juízo¹¹ alcança pela percepção - a partir do eu penso estabelecido pelo caminho à interioridade pela pesquisa do Vigário - é a racionalidade, as regras existentes na relação dos seres, pela interdependência deles, ao passo que o sentimento dá o assentimento seguro quanto à existência de um ser cuja vontade reguladora, a inteligência, governa o mundo. Esse propósito, sua ordem, a vontade e o ser a ela relativo explica-se, intuído sensivelmente, retroativamente, dos efeitos às causas; iv) pode-se dizer, ainda, que não existe

¹¹ "Eu julgo a ordem do mundo, ainda que eu ignore seu fim, porque para julgar esta ordem me é suficiente comparar as partes entre si, estudar seu concurso, suas relações, de observar o concerto entre elas. Eu ignoro por que o universo existe, mas eu não deixo de ver como ele é modificado, eu não deixo de perceber a íntima correspondência pela qual os seres que o compõem se prestam socorro mútuo. Eu sou como um homem que visse pela primeira vez um relógio aberto e que não deixou de admirar a obra ainda que não conheça o uso da máquina e que não tivesse visto o mostrador. Não sei, diria ele, por que tudo se serve, *mas eu vejo que cada peça é feita para as outras* (grifo nosso), admiro o artista no detalhe de sua obra e eu estou certo que todas as engrenagens só funcionam assim em harmonia para uma finalidade comum que me é impossível de perceber." (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 578) Aqui neste trecho fica ainda mais evidente o caráter inusitado da argumentação, ou seja, do fato de relações entre as coisas serem perceptíveis é permitido supor uma racionalidade e uma organização específica ao mundo físico.

causalidade da matéria¹² porque a partir dela mesma não existe harmonia, porque a partir dela mesma não se encontra o motivo que explica a interdependência mútua entre os seres (o Vigário usa o exemplo das peças de um relógio), pois, graças às relações entre os seres, por fim, é que se depreende uma racionalidade no mundo natural. Ao nosso ver, supor a chamada inteligência diretora da realidade sensível permite retirar da matéria qualquer possibilidade de produzir seres inteligentes. Isso significa, por um lado, desqualificar a terminologia metafísica tradicional e, por um outro lado, permite atacar o fatalismo material de um Diderot, por exemplo. Em seguida o Vigário resume:

Eu creio, então, que o mundo é governado por uma vontade poderosa e sábia; eu o vejo, ou melhor, eu o sinto, e isso é o que me importa saber: mas esse mundo é eterno ou criado? Há um princípio único das coisas? Ou haverá dois ou mais, e qual é a natureza deles? Eu não sei nada disso, e o que me importa? À medida que esses conhecimentos tornam-se a mim interessantes, eu me esforçarei para adquiri-los; até lá eu renuncio às questões ociosas que podem inquietar meu amor-próprio, mas que são inúteis à minha conduta e superiores à minha razão. (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, pp. 580-1)

A afirmação feita acima da vontade inteligente ocorre por um sentimento, porque as funções da razão utilizadas para dizer qualquer coisa sobre a realidade (percepção, comparação, abstração, juízo) limitam-se a afirmar o percebido, orientado dentro de uma experiência possível. Esta pressuposição, a entificação de uma vontade sábia, supera a capacidade humana racional, feito o uso destas "ferramentas". O Vigário lança mão da crença, amparada num tipo de "intuição" do sentimento, porque esse sentimento tem em sua função o fato de ser critério, de ser a regra segundo a honestidade, a sinceridade, a qual orienta a atividade intelectual cujos desdobramentos superam questões epistêmicas apenas, ao orientar-se, também, por direcionamentos éticos.

Os procedimentos racionais trabalham com comparações e, por meio delas, há a possibilidade do juízo, pois noções de igualdade e diversidade resultantes dessas comparações podem ser atribuídas à informação retirada da sensibilidade, já que relações entre os seres podem ser notadas. O cogito isso é capaz de perceber, mas, num outro âmbito, não é capaz de perceber o autor supremo do mundo. Então, como é possível afirmar a existência do autor dessa

¹² "Quantas absurdas suposições para deduzir toda essa harmonia do cego mecanismo da matéria movida fortuitamente! Aqueles que negam a unidade de intenção que se manifesta nas relações de todas as partes desse grande todo fazem bem cobrir suas galimatias de abstrações, de coordenações, de princípios gerais, de termos emblemáticos; o que quer que façam, me é impossível conceber um sistema de seres tão constantemente ordenados, que eu não conceba uma inteligência que o ordene. Não depende de mim crer que a matéria passiva e morta tenha podido produzir seres viventes e sensientes, que uma fatalidade cega tenha podido produzir seres inteligentes, que o que não pensa tenha podido produzir seres que pensam." (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 580)

obra? Por meio da crença regrada pelo sentimento de transparência e sinceridade, porque a afirmação de vontade inteligente pela via sentimental é suficientemente admissível, respeitados os limites da razão, quando o eu do cogito deixa de afirmar as fantasmagorias da metafísica tradicional, que só aumentam a perfídia humana, ao incorrer na leviandade de afirmar algo que não está em condições de dizer. Nesse caso, o sentimento como regra¹³ garante a licença ao Vigário, quando ele passa a poder afirmar, mesmo que não disponha da evidência, a vontade suprema. Essa licença é a autorização para afirmar algo que supera possíveis precipitações racionais, mas que se orienta pela sinceridade de quem não quer ser enganoso e quem não quer afirmar aquilo que sua razão não tem condições de dizer.

Num certo sentido, um "ceticismo mitigado" aparece nas palavras do Vigário quando os limites da razão são evocados para marcar a dificuldade que a razão tem de afirmar algo muito além de sua capacidade, ainda que em outro sentido existam condições para que a sinceridade do sentimento possa supor a vontade inteligente. Proferir aquilo que a razão não pode provar é manifestar uma mentira, sugerir o falso, ser desonesto, precipitado, quando o que se procura são indícios sobre os quais o bom senso e a sinceridade possam garantir a vontade inteligente, no campo da fé. Nesses termos, a partir de então, dois problemas parecem ter sido tratados até agora: a necessidade de afirmar, de um lado, a vontade inteligente que ordena o mundo e, de outro, o modo como isso é garantido, em suma, pela delimitação do alcance da razão, e pela atuação do sentimento em sua transparência. Com isso, salta aos olhos toda uma discussão a partir da fonte de conhecimento com as quais trabalha o Vigário, todas as suas "ferramentas" de consulta por meio das quais pode crer¹⁴ no que

¹³ No sentido de garantir uma conciliação dessa problemática com o racionalismo, Derathé sugere: "Não poderíamos louvar o bastante M. Beaulavon por ter mostrado que em Rousseau não há uma oposição, mas uma constante colaboração do sentimento e da razão. Mas nós não estamos certos que esta colaboração se faça unicamente no sentido que ele indica, a razão esclarecendo o sentimento. O pensamento profundo de Rousseau será mais que não há uma razão sã em um coração corrompido e que a consciência ela mesma deve servir de princípio ou de regra para a razão que, sem este guia, arrisca-se de vagar de erro em erro e de engendrar os piores sofismas. Neste sentido a pureza do coração seria a condição da reta razão." (DERATHÉ, 1995, p. 7)

¹⁴ Na identificação que faz o vigário, da vontade inteligente com deus, é dito: "Lembre sempre que eu não ensino meu sentimento, eu o exponho." (v. 4, IV, 1995, p. 581) Quer dizer que a exposição do sentimento funciona num outro registro daquele da demonstração racional. Exigem-se da razão, aqui em especial, sobre seres e características de seres dos quais não se tem experiência, provas as quais ela não é capaz de fornecer, embora o sentimento fosse capaz de afirmar. Nesse caso, em algum sentido existe um tipo de ceticismo de um lado, porque se elimina a fiabilidade nas capacidades racionais do homem de conhecer, ao passo que se indica um salto para a fé, cuja expressão pode ser convincente porque são expostas crenças com toda a sinceridade e honestidade, sem que seja obrigado o ouvinte da exposição a aceitar o que se diz. Parece que a prova racional, nesse caso, indicaria um constrangimento do qual quer se livrar todo o homem de fé, em se tratando aqui, em grande parte, de um tipo de saber, o saber religioso que quer ser ensinado para o Emílio, no caso, cujo conteúdo expressivo é fundamen-

afirma crer, e o conteúdo mesmo dessa crença que pretende ter validade não como conhecimento demonstrável exclusivamente, mas como determinação do agir moral humano.

Como consequência do segundo artigo de fé, o Vigário refere-se ao ser da vontade inteligente, Deus¹⁵, embora sua natureza, sua essência, seja impossível de ser afirmada completamente. Afirma-se Deus como resultado da crença no propósito e na regulamentação das coisas, dos seres, das leis, ou seja, dos efeitos de uma causalidade geradora, cujo resultado ocorre em uma obra. Num certo sentido, Deus não pode ser racionalmente afirmado porque, também, as fontes de conhecimento e o conteúdo mesmo desse conhecimento, a natureza divina, são insuficientes para se afirmar a sua essência. Epistemologicamente, o que seria exigido aqui é uma evidência, uma certeza, mas o campo de exposição sobre o qual deus é abordado envolve aspectos sentimentais, o "coração". Por este aspecto, ao se falar de Deus, fala-se não sobre Deus, mas de um Deus suposto sem o qual a existência dos seres em geral e a do homem em particular e, ainda, a validade do próprio cogito não teria sentido. Afirmando Deus, sobre o qual o Vigário só pode supor, afirma-o tendo marcado os limites humanos, sem incorrer em desonestidade e mentira, delimitado o equívoco que outros poderiam cometer ao tentar falar sobre Deus sem ter condições de fazê-lo e, por isso, falar mal de sua natureza. Dessa forma, o Vigário fala pouco, mas fala o suficiente sobre a natureza divina. Furta-se ao erro e ao prejuízo que incorrem determinadas doutrinas que tendem a afirmar mais do que podem. O ato de honestidade intelectual permite realizar uma compatibilidade entre o ato de crença, que afirma o Deus e o próprio Deus. Nesse sentido, não pode haver equívoco do cogito, já que a subjetividade que afirma o deus deve sugerir-lo de tal forma que seja tão boa, tão honesta, tão sincera, quanto a bondade que emana de Deus, de acordo com um sentimento que impõe sua evidência sobre qualquer possibilidade de evidência racional sujeita a falhas.

talmente misterioso. Acredita-se que a tarefa de Rousseau aqui seja, já, a de indicar uma religião, uma adesão pelos afetos, e pela consulta particular, privada e interna do homem de fé.

¹⁵ "Que a matéria seja eterna ou criada, que haja um princípio passivo ou não, sempre é certo que o todo é uno e anuncia uma inteligência única, porque não vejo nada que não seja ordenado em um mesmo sistema e que não concorra para o mesmo fim, a saber, a conservação de tudo na ordem estabelecida. Este ser que quer e que pode, este ser ativo por si mesmo, este ser que, enfim, qualquer que seja, que move o universo e ordena todas as coisas eu chamo deus." (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 581) Sobre esse assunto, conferir a nota 48 à página 142 da edição crítica da *Profissão de fé* de Bruno Bernardi. Lá ele se pronuncia no sentido de relativizar, ou minimizar uma possível teologia do vigário nas passagens referidas do texto. Segundo o comentarista, para se ter uma teologia deveria ser necessária a definição e determinação do que seja deus, dado que, seguramente, falta aqui na exposição do texto. O que ocorre, por outro lado, como foi destacado, é ausência ou renúncia de qualquer poder da razão de conhecer essa natureza divina, ao passo que o sentimento assume esse papel, de evidência, e impõe à razão a necessidade de se pensar sobre a relação do deus com o mundo e com os seres criados.

3. O lugar do homem na ordem do mundo

Feito isso, o Vigário parte para a exposição do lugar que ocupa o homem na ordem das coisas, no sentido de precisar qual o relacionamento, qual sentido poderia fazer o homem nessa ordem providencial, bem como quais seriam as condições a partir das quais o relacionamento direto com Deus acontece, a ponto de sustentar uma religião. Diz o padre:

Posso observar, conhecer os seres e suas relações, eu posso sentir o que é ordem, beleza, virtude, posso contemplar o universo, elevar-me até a mão que o governa, eu posso amar o bem, fazê-lo; comparar-me-ia aos animais? Alma abjeta, é tua triste filosofia que te torna semelhante a eles; ou, primeiramente, queres em vão te aviltar, teu gênio depõe contra os teus princípios, teu coração benfazejo desmente tua doutrina e o abuso mesmo de tuas faculdades prova tua excelência a despeito de ti. (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 582)

Segundo foi dito, nota-se uma primazia da posição humana sobre os demais seres e o mundo físico em especial, porque o homem é dotado de razão, capaz de agir, de intervir sobre o mundo com uma vontade que o coloca na condição de agente livre dos movimentos que inaugura. Destacada a habilidade humana de poder compreender e atuar na realidade, a tópica rousseauísta aí também aparece: a decrepitude pelo abuso de suas faculdades e possibilidade de ser livre apesar delas. Nesse caso, o problema do mal e do erro são anunciados acima e, sobre isso, falaremos mais adiante. Por ora vale dizer que desse retorno reflexivo sobre si mesmo o homem descobre a posição que assume no universo e, em decorrência de seus atributos, de suas conquistas, descobre o amor ao autor da espécie humana. Desse amor, ocorre uma adoração, um culto que não foi, seguramente, transmitido (ensinado por qualquer doutrina), mas apreendido da própria natureza, da qual o homem descobre fazer parte. Essa adoração traduz-se então por: "honrar o que nos protege e amar o que nos quer bem" (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 583), expressões do amor-de-si.

É importante destacar, a partir de então, que do lugar que ocupa o ser humano no universo busca-se entender a relação a qual o homem estabelece com esse Deus e o que ele tira dessa relação: como as atribuições divinas farão, de algum modo, sentido para sua vida. Na observação da obra divina, são encontradas expressões da subjetividade humana que são amparadas pela antropologia presente em outros textos do ideário rousseauísta. O amor-de-si aqui, por exemplo, é evocado porque pode ser traduzido pelo querer o bem de si mesmo, como expressão da bondade divina, de sua intencionalidade para o mundo em geral e para interioridade humana em particular. O amor-de-si é sempre bom porque deseja o que deus tenciona para o homem e para o mundo, proteção, bem-estar e cuidado de si. No nível físico do Segundo discurso, o amor-de-si podia mesmo ser reduzido a uma expressão meramente "biológica"

(autopreservação), mas aqui a exposição é moral, cuja expressão de autoconservação é traduzida em querer e amar o bem a partir de Deus, que bem entende o mundo. Nesse ponto, há um suporte, "ontológico", da bondade à qual o homem se vincula por ser ela atributo divino, que orienta o mundo físico e a vida humana. De outra maneira, há claramente aqui uma interface, uma associação, ou uma interdependência, do campo moral, religioso e antropológico, interface essa, ao nosso ver, está presente em outros momentos da exposição da Profissão de fé. Há uma expressão antropológica da questão, porque se reconhece ser o amor-de-si o princípio da natureza humana segundo o qual as ações têm explicação. A moral apareceria porque é com ele, o amor-de-si, que a qualificação da ação e da vida humana é garantida, se o homem tiver o cuidado de não se esquecer, de consultá-lo mesmo no quadro de depravação social. E, ainda, pode ser religioso porque é delimitada a condição a partir da qual a relação do homem de fé com Deus acontece.

Na esteira da discussão até agora determinada, a consulta interior garante o acesso ao estatuto do homem no universo, sua relação de primazia em relação aos demais seres, o entendimento a partir da ordem de Deus de suas orientações e, também, o problema do erro, posto pelo abuso humano de suas faculdades. O problema do mal parece ser espinhoso para o Vigário porque, com ele, a natureza, a obra de Deus e o próprio Deus poderiam ser responsáveis por sua presença no mundo. No entanto, quando é posto o erro como resultado do abuso que o homem faz de suas faculdades, leia-se a razão, o entendimento, o homem passa a ganhar a chance de, por si próprio, ser capaz de determinar suas ações, ainda que sejam elas um equívoco de seu saber e, de acordo com isso, ser livre. Por um outro lado, a liberdade pode se expressar: como a origem da ruína entre os homens; por outro lado, graças à sua a razão, o homem acha-se num estado de primazia em relação aos demais seres do mundo porque escolhe e erra, tem a chance de se equivocar e pensar mal tanto a si mesmo quanto à realidade sobre a qual atua¹⁶. De um outro lado, Deus ocorre porque ocorrem, no homem, sentimentos de bondade, de cuidado e de proteção, inscritos em sua natureza íntima e no mundo de modo geral. Se isso acontece, o homem ganha, com isso, responsabilidade por seus atos e o problema do mal passa a fazer parte de sua condição e Deus, sumamente bom, é salvo de ter ele contribuído para que o mal fizesse parte da realidade a qual ordena. O homem torna-se mau porque, também, esqueceu-se de perceber, de sentir, ou de escutar a simplicidade e a pureza de sentimentos tais como o amor-de-si. Esse sentimento, pois, é sempre espontâneo, imediato, verdadeiro.

¹⁶ Há intérpretes que afirmam, a partir de então, que pode ser detectado, aqui, algumas aporias que poderiam ser solucionadas com o advento da religião natural. Há quem diga que a "alma é tensão entre dois movimentos que podemos chamar de elevação e queda, de atividade e passividade /.../. A nostalgia da unidade interior nos faz sentir a fraqueza, a paixão, a passividade como um mal" (cf. Notas in ROUSSEAU, v. 4, 1995, p. 1.538).

Já os conteúdos determinados pela razão e o entendimento, a faculdade de julgar, são mediados, cujos resultados nem sempre são condizentes com a ordem e a providência divina.

Vejamos agora como o autor torna ainda mais complexo o problema ao localizá-lo na interioridade humana:

Nenhum ser material é ativo por si mesmo e eu o sou. Ainda que me contradigam em relação a isso, sinto e esse sentimento que me fala é mais forte que a razão que o combate. Tenho um corpo sobre o qual os outros agem e que age sobre eles; esta ação recíproca não é duvidosa, mas minha vontade é independente dos meus sentidos; consinto ou resisto, sucumbo ou sou vencedor, e sinto perfeitamente em mim mesmo quando faço o que quis fazer ou quando faço apenas ceder às minhas paixões. Tenho sempre o poder de querer, não a força de executar. Quando me entrego às tentações ajo segundo os impulsos dos objetos externos. Quando me reprovo por essa fraqueza, escuto apenas a minha vontade; sou escravo pelos meus vícios e livre por meu remorso; o sentimento de minha liberdade só se apaga em mim quando eu me depravo e impeço enfim a voz da alma de se elevar contra a lei do corpo. Conheço a vontade apenas pelo sentimento que tenho da minha e o entendimento não me é melhor conhecido. Quando me perguntam qual é a causa que determina a minha vontade eu pergunto de minha parte qual é a causa que determina meu julgamento, porque é claro que estas duas causas são apenas uma se compreendemos bem que o homem é ativo em seus julgamentos, que seu entendimento nada mais é do que o poder de comparar e de julgar, veremos que sua liberdade é um poder semelhante ou derivado daquele; ele escolhe o bom como julgou o verdadeiro; se julga falsamente escolhe mal. (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, pp. 585-6)

E no trecho seguinte ele resume seu terceiro artigo de fé;

O princípio de toda a ação está na vontade de um ser livre, não saberíamos remontar além disso. Não é a palavra liberdade que nada significa, mas a palavra necessidade. Supor algum ato, algum efeito que não derive de um princípio ativo, é verdadeiramente supor efeitos sem causa, é cair num círculo vicioso. Ou não há um primeiro impulso, ou todo o primeiro impulso não tem nenhuma causa anterior e, não há verdadeira vontade sem liberdade. O homem é então livre em suas ações e como tal animado de uma substância imaterial: este é o meu terceiro artigo de fé. (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 586)

Nesses longos e importantes trechos do texto da Profissão de Fé, a discussão ganha uma amplitude temática porque, de um lado, percebe-se um suposto dualismo, ou tensões que marcam a vida anímica do homem e oscilam entre atividade/passividade, alma/corpo, em função da definição do problema do bem e do mal. Um dos pontos que merecem atenção aqui, inicialmente, sugerida pelas edições críticas do texto em questão, é o nítido conhecimento da vontade, do entendimento e da liberdade pelo sentimento que se tem delas em

ação, como algo mais evidente do que qualquer raciocínio lógico. De um outro modo, nota-se a mesma causalidade determinante tanto da vontade, quanto do juízo, a saber: a capacidade ou potência de julgar, a partir da qual qualquer atividade livre pode ser indicada. Desse modo, a liberdade aparece como princípio primeiro, o que mostra toda a espiritualidade da alma, a imaterialidade de sua animação e a diferenciação na alma de qualquer dado que poderia ser governada por impulsos ou informações originárias da objetividade corpórea, de caráter passivo. Donde se segue que o reconhecimento pelo sentimento dessa liberdade mostra que não existe nada além da liberdade, nada anterior a essa capacidade livre de julgar. A capacidade livre de julgar, de ser racional, de agir a partir de uma causalidade interna, de uma causalidade do eu (moi) que procura o que lhe seja conveniente, independente de qualquer dependência, sem qualquer constrangimento, pode contribuir ainda mais para isentar de responsabilidade a divina providência, a intencionalidade colocada no mundo pela vontade inteligente de Deus, quanto ao problema do mal. Para retirar de Deus a responsabilidade pelo mal do homem, ainda que não o impeça de fazê-lo, pois isso seria contraditório com suas determinações, é preciso lançar mão da liberdade como conatural ao homem que se aperfeiçoa. Num outro aspecto, colocada a liberdade humana como princípio, o Vigário transfere a responsabilidade do mal para a obra humana, indica a possibilidade do arrependimento, do remorso e da realização do bem por escolha livre, também responsável. Diante de tudo isso, da localização na alma humana em relação ao propósito divino sobre o problema do erro, o que aparece é o tema da responsabilidade e do mérito, como desiderato da moralidade, pois só há moralidade quando o problema do mal surge no horizonte da vida humana e o homem pode ser reconhecido como virtuoso porque pode rejeitar o mal, arrepender-se e aceitar o bem voluntariamente.

Seguramente, pode-se dizer que do uso abusivo¹⁷ de suas faculdades o homem tem a condição de dar explicação à origem do mal que pratica. Bernardi na edição crítica da Profissão de fé assegura que a

noção de abuso, central na Antropologia de Rousseau, dá conta de que uma natureza boa, no lugar de ser fixa é perfectível, pode conhecer a depravação. O paralelismo entre os textos é surpreendente: limitado ao instinto o homem terá permanecido como uma besta, a razão faz dele um ser livre e um homem, entretanto o abuso dessas faculdades o faz cair abaixo de sua condição primeira (ROUSSEAU, 1964, p. 145).

Dito isso, a tese do mal histórico, o mal da obra humana faz todo sentido

¹⁷ "É o abuso de nossas faculdades que nos torna infelizes e maus. Nossas tristezas, nossos cuidados, nossas dificuldades vêm de nós mesmos. O mal moral é incontestavelmente obra nossa e o mal físico não seria nada sem nossos vícios que nos tornaram sensíveis a eles." (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 587)

na fórmula "onde tudo está bem nada é injusto". Por outro lado, o Vigário toma toda a precaução, e a argumentação seguida até o momento trata desse caso, de identificar o problema do mal na história humana, mas na ação humana em particular, na vida humana de determinados eventos, não em todos eles. Isso significaria dizer que toda a sua vida e os contornos e destinos dados por suas habilidades, inclusive aquelas gravadas pela potência divina em nossos corações, sofre do mal irremediável porque ele é geral e se apresenta em tudo aquilo que o homem realiza. Como Deus colocou o bem na ordem enquanto tal, a experiência do mal é particular, causado ao homem por si mesmo e não pode estar presente geralmente em toda atividade humana. A noção de bondade, de justiça, seria *o efeito dos anseios de um ser sumamente bom e poderoso sem limites e essencial a todo ser sensitivo capaz de se orientar pela expressão do amor-de-si* (grifo nosso). A bondade passa a fazer parte, mais uma vez, de forma perene, intrínseca da vontade de deus e passível de ser identificável na ordem das coisas. Desse jeito, poder, bondade e força são aqui associados a Deus, porque é o único ser plenamente poderoso e forte, pode tudo e por isso é bom. Quer dizer, se Deus fosse um ser de desordem, seria fraco e autocontraditório porque sua obra desordenada seria expressão de sua inteligência desordenada. No homem, por sua vez, porque existe limitação e fraqueza, a maldade se encontra justamente quando há um descompasso entre seus anseios, necessidades e poderes de realização, ou por colocar no horizonte mais projetos do que teria condições de executar, como pode ser constatado ao longo da argumentação do livro II de O Emílio.

Desse tema, do mal histórico da obra humana, decorrem outras questões, outros dilemas: a opressão dos justos pela dispersão do mal, o problema do mérito, se o homem que quer ser feliz o merece de fato, a imortalidade da alma, a "dualidade substancial" e como isso tudo justifica a providência divina. Segundo os intérpretes (cf. nota 3 in ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 1.545) a própria ideia de ordem divina seria responsável pela garantia da imaterialidade da alma e sua sobrevivência ao corpo. Se o corpo, ou as determinações corpóreas que seriam, em tese, responsáveis pelo mal humano, se separa da alma, corrompe-se porque é coisa extensa, material, divisível, passiva, já que não tem condições de por si mesmo provocar o movimento (aqui sustentado pelos outros dois artigos de fé). Já a alma, potência ativa, tem garantido o seu retorno ao sistema da ordem, porque é força e a força é indivisível, produz movimento, portanto sua morte é inconcebível. Tudo isso é afirmado não por razões, mas pelas crenças consoladoras, mesmo que amparadas por experiências ordinárias a partir das quais têm-se a percepção da degradação do corpo, em detrimento da integridade da parte pensante. Segundo entendemos, a estratégia de lançar mão de uma dualidade substancial e, com isso, a ideia de imaterialidade e imortalidade da alma tem algumas razões de ser: uma delas deve-se ao fato de ser necessário salvaguardar o sistema da ordem, e o próprio Deus,

quando ao longo da história os justos são subjugados pelos ímpios. Dar a imortalidade da alma ao homem é marcar uma posição, a de que o indivíduo justo não precisa pagar duas vezes pelo sofrimento por que passa na vida e depois da metempsicose. Aquele que foi bom em vida retorna com sua alma imortal ao sistema da ordem, pois tanto a justiça como a bondade, atributos divinos, impõem a necessidade de ser restaurada a justiça depois da morte para aqueles que sofreram em vida. Por outro lado, aquele que foi mau em vida não pode sofrer a sina de ser mau duas vezes ainda, pois a bondade divina encarrega-se de sua salvação na vida anímica. Deus não pode ser mau se concede o mal, pune aqueles que se livraram de sua fonte, o homem livre do corpo, que determinaria o mal pela perda da espontaneidade determinativa característica do ser de vontade livre. Para a remissão dos pecados mundanos, portanto, bastam as leis positivas. Ao se rejeitar as penas eternas, o mal fica restrito à obra humana, no mundo corpóreo, ao longo da existência, mas não para sempre, fora da escala do tempo e da alteração e diferenciação típicas dos eventos históricos, tampouco dentro do sistema ordenado cuja fonte primária é Deus. Outro motivo seria a manutenção da argumentação e da coerência entre os três artigos de fé, pois aqui, no desenvolvimento das consequências que desembocam no terceiro artigo de fé, exige-se a exposição da justificativa da imortalidade e atividade da alma. Essa alma, em sendo ela potência ativa de cuja vontade e inteligência realizam o movimento da matéria corpórea, mantém-se a coerência com a noção de a vontade ser a fonte produtora de movimento assegurada pelos outros artigos de fé, ainda que naquele momento a causalidade material fosse determinada pela vontade divina. Desse modo, nota-se, mais uma vez, o entrelaçamento entre os planos de uma fundamentação com o plano religioso, pois as noções de Deus, vontade, inteligência e substância podem ser associadas a uma atitude a partir da qual o homem pode relacionar-se com Deus e praticar sua fé.

A partir de então, justifica-se a necessidade de busca pelo *conhecimento* (grifo nosso) de Deus, a começar por suas obras. Ao nosso ver, num primeiro plano essa busca serve para a confirmação de certo estatuto da racionalidade humana e a relação dessa com a crença e, essa por sua vez, reafirma-se como mais capaz, epistemologicamente falando inclusive, de consolidar a aceitação, entendimento e assimilação das noções até o momento discutidas. O Vigário, para tanto, assim se pronuncia:

Nós só somos livres porque ele quer que o sejamos e a substância inexplicável está para nossas almas assim como nossas almas estão para nossos corpos. Se ele criou a matéria, o corpo, os espíritos, o mundo, nada disso sei. A ideia de criação me confunde e ultrapassa meu entendimento; creio sobre ela tanto quanto posso concebê-la, mas eu sei que ele formou o universo e tudo o que existe, que ele tudo fez e tudo ordenou. Deus é eterno, sem dúvida, mas meu espírito pode abarcar a ideia de eternidade? Por que me contentar com

palavra sem ideias? O que eu concebo é que ele existe antes das coisas, que ele será enquanto elas subsistirem e que ele seria até mesmo depois, se tudo se acabasse um dia. Que um ser que eu não concebo dê a existência a outros seres isso é apenas obscuro e incompreensível, mas que o ser e nada transformem-se eles mesmos um no outro, isso é uma contradição palpável, é um claro absurdo. (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 593)

Segundo se disse, então, há aqui uma necessidade de desqualificar, por um lado, o entendimento/razão na tentativa de compreensão da natureza de Deus e da criação; por outro lado, há a crítica, como um absurdo maior do que o próprio limite racional, da possibilidade de a matéria ser autoprodutora, e se do nada há a concepção do ser. Desse modo, o espírito humano sabe pouco, conhece pouco e por isso encontra problemas para atingir quem seja Deus, quando o próprio Deus, ao ser evocado, pressupõe a ideia do ilimitado. De um outro modo, o levantamento de uma hipótese, a geração recíproca do nada para o ser, é absurda e, por ser absurda, impossível, irrealizável, a hipótese obscura do conhecimento de Deus e de seus poderes, e de seu ordenamento ganha força. O procedimento, então, de qualificação da hipótese explicativa de deus é admitida negativamente, quando não existem chances para admissão da hipótese da criação recíproca do ser para o nada, ou seja, da exclusão de um absurdo admite-se o que seria obscuro e incerto, que Deus fez o universo e prescreveu todo seu ordenamento. Ao nosso ver, metodologicamente falando, o procedimento aqui empregado usa o que a razão pode oferecer, determinada sua função de limpeza da "insustentabilidade" do campo epistêmico no confronto entre hipóteses (a fraqueza de uma hipótese se transforma em força pela exclusão de uma outra) para usar a fé nos momentos mais espinhosos e mais importantes na sustentação do sistema de crenças, os pressupostos lá empregados e, toda a concepção de inteligência e atuação moral humanas decorrente disso. Lançar mão dessa estratégia pode fazer todo sentido dentro da argumentação do vigário, porque justamente nas passagens subsequentes o problema da racionalidade humana e divina é trazido à baila no sentido de se dar conta da correção e da incorreção da atuação humana no mundo.

Em comparação com o homem que se localiza no tempo e precisa da experiência sensível e dos procedimentos delimitadores de qualquer razão, Deus tudo sabe porque sua razão é intuitiva. A potência humana age por meios, a divina por si mesma, a capacidade humana, por sua vez, carece da intervenção de propósitos, de motivadores, é, por isso, dependente. Em função dessa demarcação, discute-se o modo como a bondade e a justiça humana se realizam, da mesma forma, em comparação com Deus e na sua relação com ele. Se Deus ama a ordem, as regras e a conformação determinada dos seres como expressão, afinal, de sua vontade, o homem que pouco pode ver desse ordenamento, só pode amar a si, os outros, os demais seres do mundo e a justiça que

pretende garantir se essa expressão do amor ao outro se mantém. Dada a liberdade humana, a capacidade de querer por determinações que podem ser extraídas de si mesmo ou de fora de si, a desordem moral só poderá ser obra sua, como foi exposto mais acima. Na definição dessa relação, mais uma vez, o Vigário fala da razão humana, sua insuficiência, de seu bom uso, marcados seus limites numa atitude de humildade para supor e definir uma atitude beatífica de contemplação e adoração (sentimentalmente sustentada) que garanta efetivamente as características peculiares do homem e de Deus como possíveis, para, a partir de então, aceitar um tanto de mistério e dizer que esse mesmo Deus faz parte de nosso ser, ainda que o começo do universo, a origem de Deus sejam para nós desconhecidos absolutamente.

4. Regras morais e ação humana: a noção de consciência

Em resumo, definidos os três artigos de fé, Rousseau precisa tirar deles as regras que sejam consequentes para a conduta humana e que suas ações sejam conformes aos pressupostos, fundamentos dos quais são postuladas sua validade, sua verdade e correção morais. A verdade dessas regras, então, será buscada não na especulação racional, mas no assentimento pelo sentimento interior que lhe servirá de critério. Por fim, daqui, mais uma vez, são associados os planos moral e religioso e a consciência será para o Vigário o instrumento com o qual a universalidade de qualquer ação moral se sustenta. "É preciso o silêncio das paixões para que a voz da alma se faça ouvir e que a infalibilidade da consciência nos lembre de nosso bem, se é nocivo ao outro, torna-se um mal. Isso é o que nos engaja pela via da universalidade moral" (cf. Nota 1, p. 596, ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 1.552). As regras serão procuradas, extraídas, tendo percorrido o Vigário o caminho, o exame, no cogito e além dele pelo resultado de sua investigação, de acordo com o qual a vida humana como ser produtivo se justifica.

Nesse caso, as regras morais, em conformidade com a liberdade humana, servem para dar ao homem, no plano "metafísico", no plano em que ocorrem não mais os ditames das leis mecânicas, um retorno do homem a si, quando as leis do corpo se calam e só a voz da alma fala. Mas ao fazer esse exame, a investigação de si, é preciso extrair da consulta da própria alma as condições, as expressões, os discursos que passam a ser condição de possibilidade para se pensar uma ação moral, quanto à sua correção e honestidade. Para o Vigário,

toda a moralidade de nossas ações está no julgamento que fazemos nós mesmos sobre ela. Se é verdade que o bem esteja bem, deve ele estar no fundo de nossos corações assim como em nossas obras, e o primeiro prêmio da justiça é o de sentir que a praticamos. Se a bondade moral é conforme à nossa natureza, o homem só saberia

ser são de espírito e bem constituído na medida em que é bom. Se ela não o é, e o homem seja naturalmente mau, ele não pode cessar de ser sem se corromper e bondade é nele apenas um vício contra a natureza (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, pp. 595-6).

Tendo em vista o texto destacado acima, parece que a condição para que a moralidade de uma ação se processe dois procedimentos deveriam ser respeitados: em primeiro, a ação para ser executada ou posta em prática, deve, antes, partir da definição e do conhecimento do que seja o bem, por ter indicado o bem a ser feito; em segundo lugar, o bem só se torna de fato um bem se sobreviver à avaliação, ou ao escrutínio do sentimento, pois a ação só se apresentará como verdadeira, transparente ou honesta se fizer sentido àquele que age. Quer dizer, a vontade refletida cuja determinação pelo julgamento define qual seja o bem, põe em marcha a ação, a desenrola, mas ganhará a ação o selo da verdade, ou autenticidade, se for marcada pelas intenções as quais só o sentimento pode oferecer. Um outro dado pode ser percebido, a permanência da consulta à natureza, o fundo "antropo-ontológico" da bondade natural que fala à alma humana, pelo sentimento como uma disposição ao bem fazer. Associa-se a isso, para questões morais, as funções da reflexividade e racionalidade capazes de diferenciar o ser humano de uma simples besta. A moralidade torna-se possível porque pode haver humanidade conforme à natureza, porque a razão se associa à voz do sentimento perene e conatural ao homem. Por isso que o desenvolvimento da experiência humana com o mal acontece pela surdez e o descompasso entre aquilo que a natureza prevê ou predispõe e aquilo que o homem pretende pois, de acordo com o 30 artigo de fé, é um ser de vontade livre racionalmente determinada.

Tudo isso pode ser afirmado porque afinal "existe, pois, no fundo das almas um princípio inato de justiça e de virtude, sobre o qual, malgrado nossas próprias máximas, julgam-nos as nossas ações e as dos outros como boas ou más, e é a esse princípio que eu dou o nome de consciência" (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 598). A partir de então, esse princípio, identificado às vezes como sentimento interno, passa a ser responsável pelo estabelecimento dos critérios, das regras a partir das quais a capacidade de julgar, associada, como se disse, ao entendimento e vontade, confere às ações morais sentido, identidade e valor, define as dimensões de universalidade de que carece a moralidade.

Há, no entanto, por parte de Rousseau, uma rejeição da discussão sobre metafísica, o que ao nosso ver sustenta tudo o que foi analisado e não invalida a busca por uma fundamentação levada a cabo até o momento. Ele disse, portanto, que o seu

plano não é entrar aqui em discussões metafísicas que ultrapassem o meu alcance e o vosso e que no fundo não levam a nada. Eu vos disse que não queria filosofar convosco, mas ajudar-vos a consultar vosso coração. Quando todos os provarem que estou errado, se vós

sentis que eu tenho razão, nada mais desejo (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, p. 599).

O Vigário aqui se recusa a discutir questões metafísicas, embora, como foi visto ao longo de nossa demonstração, teria tratado, em sua fundamentação (qualquer que seja o nome que ela venha ganhar no escopo das disciplinas filosóficas) de temas circunscritos àquilo que o coração autoriza e que o sentimento permite. É curiosa essa passagem porque o procedimento de consulta investigativa a partir de um cogito, a afirmação da vontade e inteligência, de Deus, por mais que não tenham sido gerados pelos filosofemas tradicionais, foram gerados por um modo de fazer uma fundamentação peculiar, sustentados todos os conceitos, pelo recurso epistêmico-moral da sinceridade e honestidade, em referência direta aos limites da razão e sua ultrapassagem pela crença, com o objetivo de assegurar certos "dogmas", quando os conteúdos destes não podiam ser "provados" ou demonstrados. Entendemos, como foi assinalado em outro lugar, que essa fala do vigário permite-nos localizar a discussão, os temas, numa formulação tal, a partir da qual são articuladas diversas áreas de saber: pelos conceitos, temas e procedimento metodológico um certo racionalismo filosófico seria admitido; a religião seria tratada quando a crença e o relacionamento com Deus são evocados pelos limites da razão demonstrativa; e a antropologia porque estabelece as estruturas e as características singulares do homem, assim como a moral, pois tudo o que se disse permite definir o que o homem pode ou deve fazer e definir os valores que ganham sua atuação no mundo.

Dado esse relevo ao problema da fundamentação, Rousseau trata agora da articulação fina e complexa entre as instâncias da alma humana, no concurso de seus procedimentos com os quais a moral pode ser explicada. A tarefa não é fazer exposição de uma análise da casuística das ações humanas e extrair delas uma generalidade, mas explicar as condições determinantes da conduta humana que seguem à exposição de sua vinculação com Deus, com a ordem e mostrar que estão ligados estes pressupostos, como funcionam, o pensamento humano inclusive, e pôr em marcha qualquer ação de valor moral no curso da história e na associação societária. Para tanto, faz-se necessário compreender a distinção na esfera do pensamento, da alma, o que sejam ideias, sentimentos, sensações e mostrar como cada um desses fatos anímicos atuam quando um outro agente humano poderia se interpor. Vejamos como o autor se pronuncia:

É preciso, para tanto, que vos faça distinguir nossas ideias adquiridas de nossos sentimentos naturais, porque nós sentimos antes de conhecer e como não aprendemos a querer o nosso bem e a fugir de nosso mal, mas recebemos essa vontade da natureza, da mesma forma o amor ao bom e ódio ao mal nos são tão naturais quanto o amor por nós mesmos. Os atos da consciência não são julgamentos, mas sentimentos, ainda que todas nossas ideias nos venham de fora, os sentimentos que as apreciam estão dentro de nós e é por

eles que conhecemos a conveniência e inconveniência que existe entre nós e as coisas que devemos buscar ou fugir. Existir para nós é sentir; nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior à nossa inteligência e tivemos sentimentos antes de ter ideias. Qualquer que seja a causa de nosso ser, ela proveu à nossa conservação dando-nos sentimentos convenientes à nossa natureza e não saberia negar que pelo menos aqueles sejam inatos. Esses sentimentos, quanto ao indivíduo, são o amor-de-si, o temor à dor, o horror à morte, o desejo de bem-estar. Mas se, como não podemos duvidar, o homem é sociável por natureza, ou pelo menos foi feito para tornar-se sociável, só pode sê-lo por outros sentimentos inatos, relativos à sua espécie, pois, considerando apenas a necessidade física, que deve certamente dispersar os homens, ao invés de reuni-los. Ora, é do sistema moral formado por essa dupla relação, de si mesmo e com seus semelhantes, que nasce o impulso da consciência. Conhecer o bem não é amá-lo; o homem não tem um conhecimento inato do bem, mas tão logo sua razão o faz conhecer, sua consciência leva a amá-lo: este sentimento que é inato. (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, pp. 599-600)

A partir de então, ocorrem distinções entre os chamados sentimentos e as ideias adquiridas, estas originadas da experiência sensível com as sensações originárias de objetos; por generalização e por abstração, as ideias são formadas por sensações. O uso que se faz do juízo contribui para a generalização de informações sensíveis, já os sentimentos, antropologicamente estabelecidos, atuam segundo uma dimensão diretiva, prescritiva, sobre o que deve ser feito, não pelos conteúdos cujos elementos específicos são diferenciados na esfera cognitiva. Aqui o trabalho da consciência se processa, portanto, com sentimentos, não com juízos, embora sejam as informações sensíveis aspecto necessário para o escrutínio do sentimento. A razão não teria esse poder orientador, diretivo, mas é capaz de dar à consciência, aos sentimentos internos, conhecimentos, informações que a levam a avaliar, rejeitar/aceitar o mal e o bem. Evidencia-se que o Vigário está a se valer de elementos específicos da cognição, do entendimento, que faz o acoplamento de um predicado a um sujeito, de uma característica a um ser percebido. Por outro lado, o gostar e o rejeitar as características das coisas, o ato de amor ou ódio sobre o percebido, ter a disposição de sentir apreço ou não sobre as coisas, isso é inato, ou melhor, natural ao homem. Verifica-se, ainda, que o sentimento atua na dimensão existencial do homem, constituindo-se sua essência, ao passo que a cognição não dá conta dessa essência e fica, ao nosso ver, restrita a uma condição de auxiliar em questões de ordem moral. Segundo se disse, o sentido fundamental que se atribui ao eu (moi) a partir do qual o indivíduo se afirma é marcado pela imediaticidade do sentimento, que ora promove a conservação de si, a autopreservação, num plano natural originário, ora faz o homem ser clemente à dor alheia, pois num plano social amplamente desenvolvido, ser clemente com o outro está associ-

ado ao temor de sofrer, o si mesmo, o que o outro sofre. Se num plano exclusivamente físico-natural esses sentimentos são insipientes, ou que sejam funcionais apenas no registro "biológico", no desenvolvimento social, com eles, pode-se compreender como a consciência se organiza, pois além de possibilitar a realização da moralidade, permite definir os contornos, as fronteiras mais precisas do que se entende ser o eu individual, o eu como um outro. Talvez seja a partir daqui que ao se definir, na sociabilidade, o eu como um outro, no plano "egóico", permite-se assentar as bases sobre as quais a moralidade seja possível e possa ser justificada na sua universalidade.

Na nossa visão, a sociabilidade latente fica no homem como disposição, capacidade, condicionamento, que pode ser usada, realizada, desde que o concurso das circunstâncias objetivas coloquem-na em marcha e ative sua história. Mas qual seria, internamente, o resultado dessa sociabilidade desenvolvida? A razão, bem se sabe, é constituída, não é inata, permite o saber; já o amor ao bem, ou o ódio ao mal, são definições dadas a posteriori pela avaliação dos sentimentos. Poderíamos sustentar, a partir de então, que os sentimentos, ao atuarem com as informações dos juízos, apontam uma direção, um sentido e são, como foi dito, critérios, mas também a expressão da consciência, sendo essa estrutura anímica, cuja forma de atuação só se dá pela via sentimental e dá ao homem uma vida, uma intenção.

A ação moral ao ser definida, posta como fenômeno, no tempo, na história, ganha a marca de seu valor e da intenção do agente, regulada pelos preceitos "inatos", originários e universais. Ao fazer isso, localizar a moralidade na história, o autor coloca a consciência como prolongamento dos sentimentos naturais dos homens, num momento em que ocorrem as complexificações do aperfeiçoamento humano e a diversificação de seu processamento mental. A consciência passa a ser sempre associada a um nível mais elevado da vida humana. Isso não significa que ela seja dependente dos procedimentos racionais para desenvolver-se, mas deles precisa apenas os conteúdos, as informações as quais só são dispostas na vida comum dos indivíduos, de modo que possa dar à voz de natureza uma expressão social. Ela, a consciência,

é o instinto divino, imortal e celeste voz, guia seguro de um ser ignorante e bom, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal, que torna o homem semelhante a Deus; és tu que faz a excelência de sua natureza e a moralidade de suas ações; sem ti nada sinto em mim que me eleve acima das bestas, a não ser o triste privilégio de perder-me de erros em erros com a ajuda de um entendimento sem regra e de uma razão sem princípio (ROUSSEAU, v. 4, IV, 1995, pp. 600-1).

Nesse instante, fica muito claro como, pela consciência, ficam justificadas: a moralidade humana, a qualidade de suas ações, bem como o posicionamento que ganha o homem na ordem providencial divina. Se em outro momento, pelo terceiro artigo de fé, o homem era dotado de razão e liberdade,

aqui com a consciência moral é confirmada a sua relação com Deus e seu lugar de primazia no universo, determinado por atributos que superam as determinações exclusivamente físicas comuns aos animais. A consciência, por outro lado, fala a língua da natureza porque ela é sua expressão, ainda que o homem social corra sempre o risco de, no aperfeiçoamento, ser surdo aos seus discursos e de perder a qualificação correta que faz seus atos serem conformes aos atributos divinos. Esse desvio de conduta ocorre porque o homem tem o privilégio do pensamento, de compreender, e ao fazer isso, associando-o com suas paixões, erra, é míope e enxerga apenas as falsas impressões, as máscaras do teatro das opiniões alheias.

Pressupor, então, desejar ou sonhar que o homem tivesse sido sempre puro e livre absolutamente é um problema, por um lado, porque, na visão do Vigário, não haveria qualquer mérito no alcance das virtudes. Dar ao homem a liberdade que o arruína, pode levá-lo também a ter a chance de ser bom por escolha, logo o bom uso de suas faculdades e de sua liberdade pode ser ao mesmo tempo mérito e recompensa. A condição humana, o que ele tem de fazer, que expressões de sua alma as quais utiliza para ganhar o prêmio de ser bondosamente livre são sumamente importantes para que ele tenha condições de superar os males que se impôs a si mesmo.

O papel da religião, a partir de então, pode ser apresentado porque aponta o caminho, a relação que pode ser estabelecida com Deus e seu ordenamento no sentido de contribuir para superar os males e as antinomias humanas. Mas essa função religiosa só pode ser determinada porque houve definição de fundamentos, a saber: i) os procedimentos investigativos de caráter racional apoiados por um cogito amparado por regras e critérios de definição; ii) o conteúdo da pesquisa revelado pelos procedimentos, a saber, as noções de vontade, Deus, matéria, alma, liberdade, sem as quais não poderíamos pensar conceitos de ordem, de lei, bem como o papel do homem e sua definição antropológica; iii) a distinção precisa das faculdades da alma a partir das quais a moralidade se viabiliza. Desse modo, o tema da religião, consagrado na Profissão de fé, se sustenta porque se apoiou em pressupostos de natureza fundamental; iv) esse campo de investigação, ao nosso ver, contribuiu para consolidar e articular temas diversos dos quais o próprio autor se vale em sua obra de uma maneira ampla.

Considerações finais

Diante disso tudo, acreditamos ter considerado que Rousseau esforça-se para elaborar uma fundamentação de seu pensamento dentro do vocabulário e da terminologia do período, no sentido de constituir um plano de trabalho

que supere as posições teóricas dispersas: rejeitando o reducionismo sentir/julgar para uma dimensão mais espiritualizada da alma humana, para dar conta do problema da liberdade, do problema do erro e, conseqüentemente, do problema do mal. Sem esse trabalho de teorização, a humanidade do homem fica sem sentido porque não foi elaborada a liberdade, sem a qual a religião não se afirma, sem a qual a moralidade não se funda, sem a qual a educação não se processa e sem a qual a política não se legitima.

Os pressupostos epistemológicos de Rousseau, por sua vez, são trazidos à baila não para consolidar uma teoria do conhecimento, preocupação que está longe de ser aquela à qual o genebrino parece mais atento, mas para serem auxiliares e darem as noções cognitivas necessárias e os conhecimentos e as informações mais adequadas do mundo, sobre o qual os homens têm de se posicionar para não serem constrangidos geralmente, em termos sociais, e, particularmente, em termos morais.

Referências bibliográficas

- BENSAUDE-VINCENT, Bernardette; BERNARDI, Bruno. Rousseau et les sciences. Paris : L'Harmattan, 2003.
- BERNARDI, Bruno. La fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2006.
- CASSIRER, Ernst. « L'unité chez Rousseau ». In: GENETTE, Gerard; TODOROV, Tzvetan (Org.). Pensée de Rousseau. Paris: Edition du Seuil, 1984.
- _____. « A questão de Jean-Jacques Rousseau ». In: O pensamento político clássico. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- DERATHÉ, Robert. Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps. 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1995.
- _____. Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau. Genève: Slatkine Reprints, 2011.
- GOLDSCHMIDT, Victor. Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau. 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1983.
- GOUHIER, Henri. Les meditations metaphysiques de Jean-Jacques Rousseau. Paris: Vrin, 1984.
- HELVETIUS, Claude Adrien. De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation. Paris: Librairie Arthème-Fayard, 1989.
- _____. De l'esprit. Paris: Adamant Media Corporation, 2005.
- KAWAUCHE, Thomaz. Religião e política em Rousseau: o conceito de religião civil. São Paulo: Ed. Humanitas, 2013.
- KUNTZ, Rolf. Fundamentos da teoria política de Rousseau. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012.

MARUYAMA, Natalia. A moral e a filosofia política de Helvetius: uma discussão com J-J. Rousseau. São Paulo: Associação Editorial Humanitas/Fapesp, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Émile ou De l'éducation. Paris: Éditions Garnier Frères, 1961.

_____. Oeuvres complètes. Ed. publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1959-95. 5v.

_____. Emílio ou Da educação. Trad. Roberto Leal Ferreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral. Org. e apres. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

SOUZA, Maria das Graças de. Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

_____. O cético e o ilustrado. Cadernos de Ética e Filosofia Política, n. 2, 2000.

SPITZ, Jean-Fabien. Leçons sur l'oeuvre de JJ. Rousseau: les fondements du système. Paris: Ellipses Marketing, 2015.

VARGAS, Yves. Introduction à L'Émile de Rousseau. Paris: PUF, 1995.

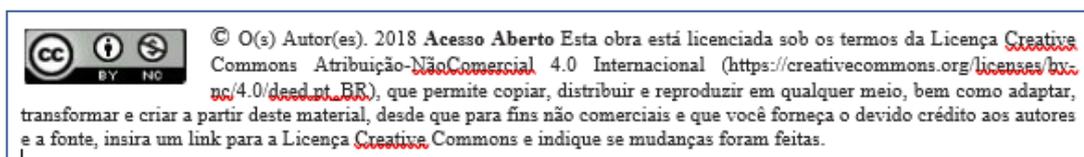
WEIL, Eric. « Rousseau et sa politique ». In : GENETTE, Gerard; TODOROV, Tzvetan (Org.). Pensée de Rousseau. Paris: Edition du Seuil, 1984, pp. 9-39.

Como citar:

CAMPOS, Henrique Segall Nascimento. A Profissão de fé do Vigário Saboiano e a fundamentação do pensamento de Rousseau. Verinotio - Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas, Rio das Ostras, v. 26, n. 2, pp. 321-58, jul./dez. 2020.

Data do envio: 30 jul. 2020

Data do aceite: 27 out. 2020



O silêncio ontológico na obra de Wittgenstein: crítica à filosofia da educação matemática

Guilherme Wagner¹

Everaldo Siqueira²

Resumo: O presente trabalho se insere numa discussão filosófica sobre a linha de continuidade da obra de Wittgenstein, mais especificamente das obras do *Tractatus logico-philosophicus* e das *Investigações filosóficas*. Nesse sentido, desenvolvemos a tese de que a continuidade entre as duas obras é o silêncio ontológico do autor frente as questões essenciais da mundanidade, visto que para ele, adotando a doutrina do dizer e do mostrar, a essência do mundo não pode ser desvendada, e somente contemplada. Prosseguindo discutimos os impactos diretos desse silêncio ontológico em concepções sobre a matemática e suas implicações para o ensino culminando numa referência biologicamente determinante do autor com relação ao ensino como treinamento e denunciando a possibilidade de o autor austríaco ser utilizado como referencial para uma posição neotecnicista na educação matemática.

Palavras-chave: Filosofia da matemática; filosofia da linguagem; ontologia; filosofia da educação matemática.

The ontological silence in Wittgenstein's work: criticism of philosophy of mathematics education

Abstract: The work is inserted in a philosophical line on the line of continuity of the work of Wittgenstein, more specifically the works of *Tractatus logico-philosophicus* and the *Philosophical Investigations*. In this sense, an emergency thesis developed between the two works is being considered as an essential issue of worldliness, since for him, adopting a doctrine of scenery and spectacle, an essence of the world can not be unraveled, and only contemplated. To continue the discussions on the methods of formation of ontological teaching in conceptions about mathematics and their implications for the teaching of the formation of a determining biology of the author with

¹ Doutorando na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor da rede municipal de educação de Florianópolis (SC). E-mail: guilhermewagn@gmail.com.

² Professor Adjunto da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), atua no Programa de Pós-Graduação em Educação Científica e Tecnológica (UFSC). E-mail: derelst@hotmail.com.

DOI: 10.36638/1981-061X.2020.v26.558

respect to teaching and to denounce a possibility of the Austrian author being used as a reference to a neotechnist position in mathematics education.

Keywords: Philosophy of mathematics; philosophy of language; ontology; philosophy of mathematics education.

Introdução

Em 1954 Russell (1995) definia a existência de três grandes movimentos filosóficos sucessivos no mundo britânico do século XX. O primeiro oriundo do livro *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, o segundo, das obras do positivismo lógico e o terceiro oriundo dos trabalhos das *Investigações filosóficas* também de Wittgenstein. Do primeiro Wittgenstein uma geração do círculo de Viena fundará o neopositivismo. No entanto, a maior influência de Wittgenstein está na sua segunda obra, aquela que referendará a virada linguística do século XX (RORTY, 1993), fundamentará a agenda pós-moderna (LYOTARD, 2009) e culminará como arcabouço teórico fundamental do pensamento pós-estruturalista.

Não há como falar em filosofia negligenciando Wittgenstein. Não seria diferente no que concerne à educação matemática, ainda mais quando grande parte de sua obra se dedica a observar e estudar a linguagem matemática. Rorty (1994) radicalizará a posição de Wittgenstein e afirmará que não se pode conhecer o mundo, somente a linguagem. O neopragmatismo rortiano influenciará o final do século XX e mantém suas influências no início do século XXI. Lyotard (2009) fazendo uso das categorias wittgensteinianas dirá que nada pode ser compreendido fora dos jogos de linguagem, e que em verdade, toda a realidade é somente um conjunto de sobreposições de diferentes jogos de linguagem, de forma que se tornaram obsoletas as grandes narrativas, ou metanarrativas, e que a pós-modernidade se opõem aos ideais modernos que cultivavam o grande futuro do homem iluminista.

No que concerne aos estudos da educação matemática, sob o ponto de vista da natureza do conhecimento matemático, os trabalhos de Gottschalk (2002; 2004) caracterizam um novo movimento no campo de pesquisas da educação matemática brasileira. Dessa nova visão serão iniciados os trabalhos dos quais beberão todo um campo da educação matemática crítica (SKOVSMOSE, 1999). E por outro lado, reforçarão o caráter pragmático do ensino da matemática escolar.

Os estudos etnomatemáticos, em grande parte referenciados nos trabalhos de Gelsa Knijnik (1996; 2018), inaugurarão um momento poderoso na crítica da matemática dita universal, onipotente e onisciente, e em consequência possibilitarão a compreensão da especificidade do campo da

matemática escolar, e da importância cultural das outras diversas matemáticas que existem na cotidianidade.

A tese defendida por Vilela (2007) onde analisa as semelhanças de família entre a matemática de rua, do cotidiano, acadêmica, escolar etc., aponta os arcabouços teóricos para a consolidação da educação matemática como um campo epistemologicamente diferenciado da própria matemática enquanto atividade de pesquisa científica.

Em suma, a filosofia de Wittgenstein permitiu um movimento de criticidade com relação ao próprio conhecimento matemático, questionando a suposta neutralidade dos formalismos matemáticos defendida pelos neopositivistas, evidenciando a influência cultural nas consolidações das matemáticas dos diferentes povos. Se consolidou assim como fundamento obrigatório da filosofia da educação matemática.

O presente trabalho se situa numa perspectiva de fazer filosófico que busca se aprofundar com mais ênfase no pensamento de toda uma vida de Wittgenstein. Portanto, o presente artigo analisa as duas obras principais de Wittgenstein: o *Tractatus logico-philosophicus* e as *Investigações filosóficas*.

Existe uma espécie de consenso sobre a obra de Wittgenstein que afirma existir uma ruptura epistemológica do *Tractatus* para as *Investigações filosóficas*. O maior debate no campo hoje corresponde a discutir quais são as características de continuidade do primeiro ao segundo Wittgenstein. Margutti (2006) defende que essa continuidade é marcada por sua religiosidade mística em que o fulcro de continuidade são suas concepções ético-religiosas. Wrigley (2002) afirma que a continuidade se dá pela forma como Wittgenstein tratou os problemas filosóficos, para o filósofo austríaco eles careciam de significado mantendo assim a continuidade que a filosofia se reservaria à crítica da linguagem, sendo, no entanto, a forma de compreender a linguagem diametralmente oposta. Conant e Diamond (2010) defendem inclusive que exista um único Wittgenstein. Em suma, a tese da continuidade é muito controversa nas pesquisas sobre o pensamento wittgensteiniano. Nesse aspecto, apontamos que uma das grandes dificuldades dessa discussão está na procura interna de motivos, razões e significados para a continuidade, isto é, naquilo que está presente no pensamento de Wittgenstein nos dois momentos de sua filosofia. Advogamos que a continuidade se faz presente fatidicamente não naquilo que está dito em sua obra, mas naquilo que não está, sobre o qual inclusive se deveria calar. Defenderemos que a continuidade é seu grande ausente, e que sua gênese se faz presente nas obras de cardinal Bellarmino quando este advoga a separação entre ciência e religião, como sendo a separação entre a gnosiologia e a ontologia. A tal característica denotamos de *silêncio ontológico*.

Nesse artigo procuramos, assim, fazer uma exposição que evidencie o silêncio ontológico como linha de continuidade entre o jovem Wittgenstein e a

obra do autor “maduro”. Essa exposição se faz numa perspectiva de defesa do pensamento teórico mais aprofundado no campo da educação matemática, pois concordando com Moraes (2001) houve no campo da pesquisa educacional um recuo da teoria e um aligeiramento das conclusões teóricas sem a devida análise e questionamento da gênese das teses filosóficas adotadas.

Num primeiro momento será feito uma exposição histórica da ontologia³ para em seguida situar a posição de silêncio ontológico de Wittgenstein nessa história. Assim, pretendemos demonstrar que a filosofia wittgensteiniana se estabelece numa linha contínua de tradições históricas da filosofia e da ontologia. Em sequência delineamos o silêncio ontológico e sua manifestação nas duas obras representativas de cada momento de maturidade filosófica de Wittgenstein, para no final, analisarmos as consequências do silêncio ontológico nas concepções teórico-filosóficas da educação matemática.

Um breve excursão histórica da ontologia

Antes de podermos compreender o que se entenderá por “silêncio ontológico” na obra de Wittgenstein é necessário que estabeleçamos um traçado histórico do desenvolvimento da ontologia durante alguns períodos importantes da sociedade humana.

Usualmente a ontologia é confundida com a metafísica, sendo a metafísica uma perspectiva de se estudar ontologia. A ontologia, para a metafísica, é a produção de metadiscursos que procuram elucidar o *ser enquanto ser*. Em linhas gerais, é o estudo e a ciência do ser⁴. No decorrer desse trabalho estaremos constantemente alertando para não confundirmos esses dois campos. Em nossa perspectiva a ontologia não é um discurso metacientífico que elabora reflexões que transcendem a ciência e assim estruturam a dinâmica da realidade. Nessa perspectiva ontológico-metafísica, afirma Lukács, são tomados

contínuos compromissos metodológicos que põem de lado o problema ontológico fundamental da especificidade ontológica do

³ Essa exposição é diretamente interessada no sentido de evidenciar no movimento histórico a gênese do chamaremos de silêncio ontológico, numa perspectiva lukacsiana. Não temos interesse de dar conta de toda a história da ontologia, muito menos das diferentes perspectivas de ontologia no decorrer histórico.

⁴ No pensamento ocidental vários são os autores que exploram a metafísica, entre os principais estão Heidegger, Platão, São Tomás de Aquino e Santo Agostinho. Estes serão aqueles que influenciarão mais profundamente a metafísica e sua hegemonia caracterizará a ontologia como sinônimo de metafísica. Segundo Lukács (2012) um dos primeiros autores a romper com essa hegemonia será Nicolai Hartmann cunhador da ideia de *intentio recta* tratada na primeira seção.

ser social e enfrentam as dificuldades cognitivas dos setores singulares de modo puramente gnosiológico ou puramente metodológico, epistemológico (2012, p. 19).

Compreendemos a ontologia, baseados em Bhaskar (2012; 2014) e Lukács (2012; 2013), como um estudo do ser não direcionado necessariamente pelos discursos intersubjetivos da ciência – mesmo estes o influenciando-, mas sim guiado pelo próprio objeto, pela realidade, pela materialidade. Portanto, a visão de ontologia aqui defendida é materialista.

Para esse rápido excursus sobre a história da ontologia (ou então das concepções que a sociedade teve sobre si e sobre o mundo, a realidade) partiremos das sociedades primitivas ainda nômades onde imperava o conhecimento mágico. Nessas sociedades a ontologia baseada em um conhecimento mágico sobre o mundo acreditava que a sociedade era mais uma parte da natureza assim como uma floresta ou uma caverna. Em suma, para o pensamento mágico não havia uma diferenciação ontológica do ser social com o ser orgânico e inorgânico (LUKÁCS, 1966).

Com o desenvolvimento das forças produtivas e consequente liberação de tempo de trabalho novas concepções de mundo foram emergindo, e desta forma a cosmovisão religiosa começa a se efetivar. No entanto, nestas sociedades primitivas a ontologia em si ainda não havia se desenvolvido como campo da filosofia. É na Antiguidade clássica grega, devido ao seu sistema escravista e militarmente expansionista⁵, que a ontologia⁶ passará a ser tratada como campo relativamente autônomo. Lukács (2012) aponta para essa tendência grega em grande parte devido a não existência de um poder sacerdotal nem uma teologia dogmático-obrigatória visto que os mitos estavam em constante mutação e eram continuamente reinterpretados.

A inexistência desse poder religioso se tornara fundamental dado que a ontologia religiosa era uma via oposta à ontologia científico-filosófica. A primeira, segundo Lukács (2012), move-se a partir das necessidades singulares dos humanos frente aos seus comportamentos cotidianos buscando o sentido da sua vida, e assim, construindo uma imagem de mundo que, quando efetivada, poderia realizar os desejos manifestos nessas necessidades – ou seja, os paraísos⁷. Ao ponto que a segunda poderia investigar a realidade objetiva tratando de compreender o espaço real da práxis humana real.

⁵ Cabe lembrar que na sociedade grega somente os gregos donos de escravos eram vistos como seres humanos ao mesmo tempo que sentiam aversão ao trabalho e consequentemente gozavam de ócio contínuo para as reflexões intelectuais, e por outro lado, o caráter militarmente expansionista permitia aos gregos pilharem as cidades invadidas, escravizá-las e roubar suas riquezas materiais, e principalmente nesse caso, riqueza tecnológica e científica.

⁶ Conforme tratada no escopo desse trabalho e definida nos parágrafos anteriores.

⁷ Para compreender de que maneira na sociedade grega helenística esses desejos religiosos não se manifestavam tão fortemente ver Lessa (2007) e Tonet (2013).

Por essa oposição de caminhos entre as ontologias científico-filosófica e a místico-religiosa que as mesmas, nos seus embates, apelam para as necessidades teóricas e práticas da vida sentimental dos seres humanos. Não obstante, dependendo do *hic et nunc* histórico podem estabelecer relações de aliança ou concorrência dependendo da estrutura social e da correlação de forças envolvidas (LUKÁCS, 2012).

É, portanto, por não haver uma resistência teológica dogmática que a ontologia, conforme mencionamos anteriormente, pode se desenvolver em direção as questões mais essenciais do ser. São os pré-socráticos⁸ até o período de Sócrates, enquanto a sociedade grega se mantinha em ascensão, que melhor desenvolveriam esse pensamento ontológico. Após o período helenista e o início da decadência da *pólis* grega passa-se a procurar responder à pergunta “que fazer?”. Platão é o primeiro filósofo que vai se propor esta tarefa de, apesar da decadência da *pólis*, estabelecer uma imagem de mundo onde os valores morais considerados imprescindíveis para a salvação grega se tornassem realizáveis e possíveis. Não se trata aqui de delinear todos os percursos da filosofia grega, mas de explicitar a importância de Platão e outros para a aliança da ontologia místico-religiosa e científico-filosófica. Com Platão se inaugura um dualismo ontológico onde, de um lado havia o mundo dos seres humanos das quais emergem as necessidades religiosas e a ânsia por sua realização, e do outro, um mundo transcendente que é invocado para fornecer as garantias dessa realizabilidade do mundo dos homens e dos valores gregos imprescindíveis (LUKÁCS, 2012; LESSA, 2007). Alguns filósofos, como Plotino e Proclo irão radicalizar a visão religiosa, enquanto, Aristóteles pode ser visto como um contragolpe a maior parte das teses platônicas sem, contudo, romper com o dualismo ontológico⁹.

A gênese do cristianismo é dada nesse ambiente de dissolução da cultura antiga em que o atendimento prioritário era o da satisfação dos desejos de salvação da alma humana. Nesse contexto surgem várias seitas religiosas, no entanto, não cabe a esse trabalho reiterar o passo a passo histórico pelo qual o cristianismo alcança a hegemonia no império greco-romano, mas nos basta elucidar a ideia cristã do retorno de Cristo ressuscitado, salvador e da redenção das almas culminando naquilo que seria os fins dos tempos, o Apocalipse bíblico, expressão religiosa, portanto, da dissolução da cultura antiga clássica (LUKÁCS, 2012).

Assim, o cristianismo funda uma ontologia religiosa que marginaliza a imagem de mundo científica em prol de uma realidade terrena desesperançosa para a vida pessoal que esperava unicamente o Apocalipse. O juízo final não

⁸ Demócrito e Epicuro no período helenístico.

⁹ Em Aristóteles ocorre uma inversão em relação a Platão, trazendo a filosofia para o ambiente terreno. Entretanto, sua filosofia se manteve fiel a uma visão transcendente e metafísica de Platão caracterizada pela teleologia preponderante nos campos da realidade.

ocorreu, mas a fé cristã se manteve apesar das tentativas puristas¹⁰ de Tertuliano, imperador romano, consideradas heresias subsequentemente. Assim, aos poucos, o pensamento neoplatônico vai se incorporando a ontologia cristã culminando na hegemonia religiosa do cristianismo sob Constantino.

Não obstante, as dificuldades encontradas, de um lado, pela Parusia que não ocorreu e, de outro, pela radicalidade ética do Messias Jesus constantemente se faziam presentes no cotidiano da Igreja que se via impelida a rever suas compreensões dogmáticas dada a contradição imanente destes dois postulados com a prática real e cotidiana. No entanto, apesar de todas essas reformas de dogmas a visão ontológica essencial¹¹ se mantinha: de um lado o mundo dos seres humanos que realizam o seu destino – onde seu comportamento define sua salvação – e do outro um mundo cósmico-transcendente, de Deus, que se constitui enquanto garantia ontológica última do poder de Deus sobre a terra (LUKÁCS, 2012).

É nesse contexto constante de reformas da Parusia permitida pela falta de futuro à vida social e consequente manutenção dos desejos cotidianos que a ontologia religiosa se mantinha forte e resistente. Nesse escopo a teoria da dupla verdade, como expressão do dualismo ontológico platônico, fornecia refúgios intelectuais para o desenvolvimento da ciência. Isto é, a ciência teria seu desenvolvimento permitido caso não atacasse a visão de mundo religiosa que permitia a dominação moral sobre os indivíduos por parte da Igreja.

É com a derrubada científica do sistema geocêntrico, inicialmente reprimida como heresia, na polêmica com Galileu que ocorre a inversão dos objetivos da teoria da dupla verdade. Se antes ela servia para a proteção do desenvolvimento científico às sombras da ontologia religiosa, agora ela passará a servir como ideologia religiosa da Igreja para aquelas coisas as quais não gostaria de renunciar, a saber, que no melhor domínio das forças da natureza a ciência deveria ser permitida, mas com relação a tudo aquilo que transcende a manipulabilidade cotidiana da natureza deveria ser mantido sob a custódia da Igreja. Tal tese é atribuída a cardeal Bellarmino (LUKÁCS, 2012) que, apesar de frear os impactos desses novos postulados científicos, que emergiam no período da Renascença, na cosmovisão religiosa, não conseguiu blindar a ontologia cristã dessas influências cada vez maiores. Brecht, na peça de teatro que retrata a vida de Galileu, traz muito bem, pela arte, a fala de cardeal Bellarmino quando este defende a teoria da dupla verdade ao cardeal Barberini:

¹⁰ Para Paulo, apóstolo de Cristo, só deveria existir a ontologia religiosa. Para compreender melhor o desenvolvimento do cristianismo recomendamos Marx (2015), sobre a questão judaica, e Mészáros (2017).

¹¹ Nietzsche irá definir o cristianismo como platonismo para o povo, no entanto, essa visão crítica não é favorável a humanidade e sim ao escravismo. Losurdo (2015; 2004) demonstra como a crítica de Nietzsche era favorável ao escravismo.

Vamos marchar com os tempos Barberini. Se os mapas celestes, que dependem de uma hipótese nova, facilitam a vida de nossos navegantes, eles que usem os mapas. O que nos desagrada são doutrinas que tomam por erradas as *Escrituras*. (BRECHT, 1999, p. 111)

Ou seja, ao campo científico ficaria reservado os limites gnosiológicos do conhecimento para a sua utilidade cotidiana, enquanto às *Escrituras* deveriam se manter o trato e a explicação sobre a essência do mundo terreno e sagrado.

Como já dito, tal compromisso bellarminiano não conseguiria evitar o avanço de uma ontologia científico-filosófica que, mesmo ainda sob o domínio ideológico da Igreja, já se manifestava nos textos científicos de fervorosos religiosos como Blaise Pascal e nas obras de arte como as de Michelangelo.

A tese bellarminiana será desenvolvida filosoficamente nos trabalhos de Berkeley e Kant que procuram demonstrar gnosiologicamente não ser possível atribuir significado ontológico ao conhecimento produzido sobre o mundo material. Em Kant (2009) se institui a coisa-em-si incognoscível e em Berkeley (2010) que todo conhecimento é produção subjetiva, sensível e solipsista. A conclusão evidente dessas teses é que deveria ser devolvida a religião o direito de determinar a ontologia do mundo (LUKÁCS, 2012).

Em grande medida aquilo que advogaremos ser o “silêncio ontológico” em Wittgenstein é a manutenção e afirmação da tese bellarminiana.

O *Tractatus logico-philosophicus* e a exposição do silêncio ontológico

No *Tractatus* Wittgenstein vai desenvolver uma fundamentação filosófica que articula duas esferas: a estrutura essencial do mundo e a estrutura essencial da linguagem. A mediação entre essas duas estruturas é feita pela lógica¹². Influenciado principalmente por Frege em sua obra *Conceitografia* e por Russell no desenvolvimento logicista da matemática, Wittgenstein desenvolverá um projeto filosófico único na linha daquilo que Badiou (2013) chamará de antifilosofia.

Como afirmamos anteriormente, nosso interesse está em compreender de que maneira a ontologia se faz presente nas duas obras wittgensteinianas, demonstrando como a questão da ontologia constitui uma continuidade frente a descontinuidade daquilo que se convencionou chamar de primeiro e segundo Wittgenstein. É nessa direção que precisamos iniciar com a compreensão de

¹² Segundo Condé (1998) existe uma polêmica nessa questão, para alguns comentadores a lógica é a estrutura essencial das duas esferas que se articulam, enquanto para outros a lógica é quem permite a mediação entre as duas esferas.

mundo, e como essa compreensão se manifesta na linguagem para Wittgenstein.

Para Wittgenstein (1968) há um isomorfismo lógico entre mundo e linguagem, e tal isomorfismo vai estar marcadamente presente durante toda a obra do *Tractatus*. Compreender a ontologia do mundo de Wittgenstein é compreender a essência da linguagem. Segundo Black:

É característico do pensamento de Wittgenstein que quase cada uma de suas observações principais sobre linguagem ou lógico tem um contraponto ontológico, enquanto, reciprocamente, cada observação ontológica está refletida em alguma verdade sobre a essência da linguagem. (*Apud* CONDÉ, 1998, p. 66)

Para o filósofo austríaco a linguagem afigura o mundo, pois as duas esferas compartilham a forma lógica, de forma que, operar com rigor na realidade é operar com rigor na forma lógica da linguagem (TLF, §2.18)¹³ visto que a lógica não é um mero instrumento para se conhecer, ela transcende, é a “figuração especular do mundo” (TLF, §6.13). Em suma, a lógica é a essência da realidade, uma categoria ontológica.

Os objetos constituem o fundamento ontológico, são os elementos últimos e simples que compõe a estrutura do mundo, caracterizando-se como uma existência lógico-transcendental. Carregam em si a condição de possibilidade de um estado de coisas. Tais objetos são a substância do mundo (TLF, § 2.02), o invariável (TLF, §2.03). Para além disso, sua existência não pode ser pensada fora da combinação com outros objetos, isto é, pensada como estado de coisas. Ou seja, há em Wittgenstein (1968) um atomismo ontológico no qual os objetos, essências ontológicas do mundo, são impensáveis em suas características particulares. O fundamento ontológico do mundo, os objetos, não são pensáveis. Somente são pensáveis as suas combinações em um estado de coisas. Aqui reside o primeiro problema ontológico de *Tractatus*: como podemos pensar o múltiplo, o estado de coisas, se seus elementos constituintes são impensáveis?

Por outro lado, há um segundo problema ontológico que Badiou (2013) traz à tona. Refere-se a correlação entre a substância do mundo e o próprio mundo. No §2.24 Wittgenstein (1968) afirma que a substância da realidade é independente do que ocorre, no entanto, em §1 caracteriza a realidade do mundo como tudo o que ocorre. Por conseguinte, não há relação entre os dois dada sua independência? Ou a substância do mundo é externa ao mundo?

Ao primeiro problema ontológico Wittgenstein tenta resolver a partir da designação ao nomear os objetos (TLF, §3.22). Designação que não é

¹³ Seguiremos com o uso de referência as obras de Wittgenstein utilizado pelos principais interlocutores, onde aparecem inicialmente a abreviatura da obra correspondente, e em sequência de qual aforismo ou proposição estamos referenciando.

pensamento, proposição nem descrição. É em verdade uma representação em um quadro (TLF, §2.13). Portanto, o acesso ou o pensar um objeto é dado na nomeação deste num cenário, em um estado de coisas. Isto é, a nomeação fixa o objeto em um estado de coisas e então se pensa com e a partir dele, mas não o que é ele:

Posso *nomear* apenas objetos. Os signos os substituem. Posso apenas falar *sobre* eles, não posso, porém, *enunciá-los*. Uma proposição pode apenas dizer *como* uma coisa é, mas não *o que* é. (WITTGENSTEIN, 1968, §3.221)

Noutra direção, este estado de coisas não pode ser nomeado, mas somente descrito (TLF, §3.114). Esta disjunção entre o que se pode nomear e descrever, é resultante direta da questão daquilo que só se pode dizer e do que só se pode mostrar.

Condé (1998) apoiado em Stenius fala de um mostrar interno e de um mostrar externo (descritivo) das proposições. Este mostrar externo descritivo é que se diz sobre o estado de coisas. O mostrar interno seria dado pelo caráter ontológico do mundo mostrando a realidade interna, aquela que não pode ser dita. O que pode ser dito é o que pode ser descrito, enquanto o dizer sobre essas questões internas (ontológicas, isto é, a lógica) é um absurdo, tal forma lógica não é descrita pelas proposições, ela somente se mostra nelas. Portanto, o ontológico se mostra. Assim, o objeto só pode ser mostrado (denotado) e o estado de coisas dito (proposição descritiva).

O estado de coisas, entretanto, se constitui como uma possibilidade de acontecer no mundo, e seu acontecimento é sempre acidental casuístico, fortuito. Portanto, uma proposição que descreve um estado de coisas, e carrega em si o objeto pela sua denotação (nome), é sempre uma proposição de possibilidade. Em uma direção paralela, podemos compreender que o papel da ciência é o de expor o dizível, descrever todos os estados de coisas possíveis. Como na proposição se descreve o estado de coisas e esta é sempre uma justaposição de objetos conectados como quadros desconexos, também os estados são atomizados (TLF, §2.061). É nessas proposições atômicas, elementares, que estão concentrados de um lado a relação entre objeto e estado de coisas, e de outro, a relação entre substância e mundo.

Há, portanto, um atomismo objetal e um atomismo entre estado de coisas. Essas proposições de possibilidade terão sentido se forem imediatamente compreensíveis, isto é, o sentido da proposição não está na experimentação do mundo, mas em sua forma lógica compartilhada com o mundo. É por isso que a proposição é sempre um pensamento com sentido. Sentido sendo entendido como uma característica da substância do ser eterno, invariável, imutável. Badiou (2013) chamará a tal ontologia de virtual em contraposição ao real. As proposições sobre os estados de coisas são ditas

verdadeiras se ocorrem no mundo, e falsas se não. Como tudo o que ocorre é fortuito (TLF, §6.41), acidental, não há razão para uma conexão, uma ligação, entre o que ocorre e o ser possível da substância. A verdade é uma simples constatação empírica (TLF, §2.223), apartada do sentido, casuística.

Como Wittgenstein opera nessa resolução do atomismo, no entanto, se não há sentido em dizer algo sobre os objetos, sobre a essência do mundo, mas somente pode ser mostrada tal essência? Como Wittgenstein “mostra” a essência ontológica do mundo?

Para Wittgenstein, com continuidade em toda a sua vida, e marcado de maneiras caracteristicamente resolutiva em cada uma das obras aqui estudadas, a filosofia estará enferma e tomada por problemas que seriam pseudoproblemas, problemas mal postos e inefáveis, pois a maioria deles nem se quer são “falsas mas absurdas” (WITTGENSTEIN, TLF, § 4.003). Para Wittgenstein (1968) o absurdo é aquilo que é desprovido de sentido, e se é desprovido de sentido não pode ser um pensamento (TLF, § 4.000). Assim, a maior parte da filosofia não pode, se quer, ser considerada um pensamento. Explica o filósofo austríaco que essa enfermidade filosófica surge quando algo sem-sentido se expõe como sendo dotado de sentido, isto é, quando um não-pensamento se expõe como forma de pensamento. Em grande parte, para Wittgenstein (1968) a filosofia não repousa sobre a necessidade de produzir teoria, mas é uma atividade (TLF, § 4.112) de forma tal que os problemas da vida não seriam resolvidos se todos os problemas científicos fossem resolvidos (TLF, § 6.52). Dessa forma, o que Wittgenstein (1968) está querendo dizer é que não é tarefa da filosofia expor teorias para resolver os problemas da vida, mas sim permitir que essas questões da vida se mostrem, de maneira que aquilo que existe não pode ser expresso em proposições verdadeiras, mas somente pode ser mostrado. Assim, a tarefa da filosofia deve ser de demarcar os campos das coisas dizíveis (e conseqüentemente pensáveis) para assim também demarcar o campo das coisas dadas que se caracterizam como indizíveis e impensáveis destituídas de sentido (TLF, § 4.114, §4.115) donde estas questões indizíveis que são dadas no mundo e conseqüentemente informuláveis pela filosofia somente possam ser mostradas, e se mostradas “são o que há de místico” (TLF, §6.522). Esse elemento místico em Wittgenstein é caracterizado por uma mistura de Evangelho com música clássica, ao ponto de afirmar que “ética e estética são um só” (TLF, §6.421).

Quando Wittgenstein (1968) aborda que a enfermidade da filosofia são proposições sem-sentido se apresentarem como dotadas de sentido ele está elucidando o papel da linguagem na apresentação dessas proposições. É a partir da linguagem que coisas sem sentido se mostram com sentido. Isso ocorre, segundo o autor, pela falta de clareza entre os limites do dizível e do indizível, daquilo que pode ser dito com aquilo que só pode ser mostrado. O elemento místico que marca o pensamento de Wittgenstein (1968) é o

cristianismo. Dado que as proposições científicas, dotadas de sentido, nada podem falar/resolver sobre os problemas da vida, para Wittgenstein, o cristianismo clarifica o sentido da vida e conseqüentemente do mundo, visto que “sou meu mundo” (TLF, §5.63).

Objetivamente, assim, o sentido do mundo não pertence ao dizível, estando fora do alcance deste podendo ser compreendido como transcendente, isto é, algo exterior ao mundo. “O sentido da vida, dito de outro modo, o sentido do mundo, pode ser chamado de Deus” (WITTGENSTEIN, 1916 *apud* BADIOU, 2013, p. 26), visto que Deus não se revela no mundo (TLF, § 6.432) e o místico é o sentimento dos limites do mundo (TLF, §6.45). Assim, o místico que define os limites do mundo, é Deus. Igualmente, na subjetividade o cristianismo expressa o sentido da vida individual, da vida bela e plena que conduz a felicidade, isto é, a vida com sentido conduz a felicidade, mas esse sentido da vida está fora do mundo. Dessa forma, para Wittgenstein (1968) o sentido do mundo está fora dele, mas não consegue elaborar proposições que se querem dotadas de sentido dentro da linguagem, visto que o sentido do mundo é indizível. É por esta razão que Wittgenstein escreverá a Ficker em 1919 dizendo que em seu livro conseguiu restituir as coisas ao seu devido lugar sem falar sobre elas (BADIOU, 2013). Assim, apesar da ciência poder ter resolvido todas as questões pertinentes a si, aquelas as quais ela pode dizer, mesmo assim, para Wittgenstein os problemas mais fundamentais da vida nem terão sido compreendidos.

Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas possíveis tenham sido respondidas, os problemas da nossa vida não terão sido se quer tocados. Nesse caso, é claro que não restará mais nenhuma questão, e essa é precisamente a resposta. Percebe-se a solução do problema da vida no desaparecimento desse problema. (Não é por essa razão que as pessoas, para as quais, após longas dúvidas, o sentido da vida se tornou claro, não puderam dizer em que consiste esse sentido?) Há, entretanto, o inefável, ele se mostra, é o místico. (*Apud* LUKÁCS, 2012, p. 56)

É assim que o silêncio ontológico se manifesta no *Tractatus*, ao pôr a essência do mundo como externa a ele, como algo indizível, e por diversas vezes somente sensível, num caráter estético, que Wittgenstein termina sua obra afirmando que sobre aquilo que não se pode falar, ou dizer, deve-se calar (TLF, §7). O silêncio ontológico é esse calar-se frente ao mundo, compreendendo que o mesmo só se entende numa contemplação místico-religiosa.

No que concerne à matemática é esclarecedor a passagem §6.21 onde afirma que as “proposições matemáticas não expressam pensamento algum” (WITTGENSTEIN, 1968). Isto é, não são dotadas de sentido, se configuram como pura tautologia. Se elas são impensáveis, sem sentido, não são dotadas

de construto ontológico. Mas, se não é dotada de sentido é impensável formular questões sobre ela, e ela sobre si mesma, tornando-se impossível que seus problemas matemáticos sejam resolvidos. Em suma, Wittgenstein ignora a história da matemática e de como o impensável/impossível se tornou possível em muitas situações em que o sem sentido ganhou sentido, basta lembrarmos do paradoxo dos incomensuráveis e da sua resolução por Eudoxo. O silêncio ontológico se faz presente na matemática, e assim como a lógica - pois ela é um simples método lógico (TLF, §6.2) -, a mesma é usada para carregar o silêncio ontológico às discussões filosóficas dado que usamos a matemática somente para inferir (TLF, §6.211). Badiou (2013) afirma que não há no *Tractatus* uma filosofia da matemática, mas sim um ataque a matemática e a sua constituição ontológica, visto que esta seria puro cálculo, pura tautologia e se reservaria a ser usada nos artifícios da linguagem.

O silêncio ontológico nas *Investigações filosóficas*

Existe uma grande ruptura de modo de exposição filosófica do *Tractatus* para as *IF (Investigações filosóficas)*. Para Condé (1998) essa diferença do modo de exposição é vinculada a ruptura do fazer filosófico do primeiro para o segundo Wittgenstein, dado que no primeiro a linguagem mostrava sua essência na forma lógica das proposições, e conseqüentemente a essência do mundo se mostrava nessa linguagem ideal. Por outro lado, para o segundo Wittgenstein (1991) a linguagem deixa de ter uma essência, algo comum, sendo marcada exclusivamente por semelhanças e dissemelhanças (IF, §65) e dessa forma rompe com as sucessivas tentativas de se aproximar da realidade (IF, §130), de afigurá-la. Esta postura antiessencialista da linguagem deriva, para Condé (1998), em uma visão antiessencialista do mundo.

Condé (1998; 2004) discute o caráter ontológico do mundo em Wittgenstein a partir da relação linguagem-mundo, e trará as diferentes perspectivas dos principais comentadores nacionais e internacionais sobre a temática. No entanto, para todos estes comentadores e para o próprio Condé (1998; 2004) a ontologia é entendida como metafísica, como uma essência que transcende ao signo¹⁴. Nesse sentido, compreendendo ontologia como metafísica, o próprio Wittgenstein (1991) esclarece ao afirmar que nas *IF* sua tarefa, e a tarefa da filosofia, foi de reconduzir “as palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano” (IF, §116). Em diversas outras passagens, que serão exploradas na sequência, o filósofo austríaco trata de evidenciar essa postura antimetafísica. No entanto, em outro momento afirma

¹⁴ É devido a essa característica de divergência de fundamentação teórica do que vem a ser Ontologia que a conversação contínua com tais interlocutores não é ponto-chave na discussão que procuramos trazer.

que a essência da linguagem, ou dos jogos de linguagem, está dada na gramática (IF, §371), e como veremos a gramática é dada na cotidianidade das formas de vida. Para Condé (1998) há na verdade uma ampliação da compreensão da lógica como essência do mundo, uma compreensão que se distancia da lógica como transcendental aos signos, mas que se faz presente na práxis da linguagem.

Em suma, por certos momentos defenderemos que não há uma visão antiessencialista da linguagem em Wittgenstein (1998), mas uma inversão ontológica, que rompe com o idealismo e se aproxima do materialismo, ao mesmo tempo que inaugura uma concepção essencial da linguagem muito próxima das concepções dialéticas da linguagem como fenômeno social, mas ainda assim insuficientes, em grande parte pelo autor austríaco não tomar a historicidade da linguagem como parte necessária na compreensão da gramática. A tese interpretativa que pretendemos apresentar se aproxima muito de Rossi-Landi (1985).

No *Tractatus* a linguagem é compreendida como aquela que afigura ao mundo, onde a representação dos objetos do mundo se dá pela denotação. Assim, a significação dos nomes nas proposições sempre é dada por uma existência extralinguística. Nas *IF* a significação está vinculada aos usos que fazemos das palavras e expressões. No entanto, afirma Condé (1998), não é um uso destas nas proposições lógicas, mas em diferentes contextos sociais de práxis linguística que permite fazermos uma equiparação entre uso e significação, visto que a “significação de uma palavra é seu uso na linguagem” (IF, 1991, §43). Desta forma, as palavras e as expressões mudam suas significações nos diferentes contextos em que são utilizadas. Monk (1997) nos lembra dos gestos que foram feitos a Wittgenstein com denotação negativa (o levantar do dedo médio). Rossi-Landi (1985) inclusive coloca essa importante influência no colo de Sraffa que teria influenciado fortemente na inversão filosófica de Wittgenstein, influência esta que o filósofo austríaco reconhece no prefácio. Sraffa foi um marxista italiano, e sua influência é ignorada pela maior parte dos biógrafos de Wittgenstein, principalmente por lançar luz para uma visão materialista da linguagem em Wittgenstein, e rompendo com muitas visões religiosas das *IF* (ROSSI-LANDI, 1985). Este mesmo autor, Rossi-Landi (1985), questiona como seguidores de Wittgenstein mantiveram-se católicos dada a sua visão materialista da filosofia, e comenta que a defesa de uma impossibilidade de relacionar as diferentes passagens do livro das *IF* entre si, por serem retratos apartados de um grande álbum, são para evitar evidenciar essa compreensão materialista da linguagem, afinal, as essências das palavras estão na cotidianidade (IF, §116).

Para compreender a significação de uma palavra é necessário que compreendamos seu vínculo com os diferentes jogos de linguagem. Estes jogos são mais do que simples usos de palavras, mas incorporam gestos, comandos,

ordens, sendo assim o “conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada” (IF, §7), e existe uma multiplicidade de jogos de linguagem que guardam entre si semelhanças de família. Não é simplesmente algo em comum, mas somente semelhanças, como que traços mutáveis de um jogo a outro. Wittgenstein (1991) procura discutir exaustivamente a gramática da palavra jogo, onde os jogos modificam suas regras entre si de maneira constante, não existindo princípios comuns a todos eles, no entanto, são capazes de perceber traços característicos que marcam a todos eles. Essa multiplicidade de jogos de linguagem (comandar descrever, desenhar, relatar, conjecturar, inventar, cantar, traduzir, pedir etc.) não guardam semelhanças com aquilo que os lógicos falavam da estrutura da linguagem.

Por outro lado, imaginar um jogo de linguagem é imaginar¹⁵ uma forma de vida (IF, §19). A forma de vida [*Lebensform*] é considerada uma das dimensões mais importantes das *IF*, no entanto, aparece somente cinco vezes durante todo o texto. Sua importância fundamenta-se no fato da linguagem não ser algo que flutua sobre a forma de vida, sobre a cotidianidade, ela é prática corrente dessa própria forma de vida, é uma atividade na e da forma da vida (IF, §23), a linguagem emerge da forma de vida (CONDÉ, 1998). A forma de vida pode ser compreendida como uma malha social extensiva e intensivamente complexa, é a nossa cultura, algo característico dos seres humanos, própria de nossa natureza (IF, §25).

Desta maneira, poderíamos nos questionar qual a relação entre linguagem e forma de vida, ou melhor, a relação entre linguagem e mundo nas *IF*? Condé (1998), apoiado em diversos comentadores, compreende que esse é um falso problema, pois a linguagem é parte constituinte da forma de vida, assim, não são esferas disjuntas que necessitam se relacionar. Por isso, a discussão de relação entre linguagem e mundo é metafísica, pois sua resolução já está dada na gramática.

A gramática¹⁶ é quem regula os jogos de linguagem, as formas de vida. Em grande parte, há uma equiparação entre jogos de linguagem e formas de vida, onde pensar uma forma de vida (o mundo, a cultura) é pensar um jogo de linguagem. E assim, compreender a gramática dos jogos de linguagem

¹⁵ Do alemão *Vorstellen*, que pode ser compreendido como colocar algo frente a si, posicionar-se frente a si para melhor compreender. Esse posicionar-se a sua frente tem conotação conceitual e temporal, assim, sua tradução é complicada. Alguns tradutores a traduzem como imaginar, outros como representar.

¹⁶ Os comentadores de Wittgenstein fazem uma distinção entre gramática superficial e gramática profunda. A gramática superficial é aquela que se detém as características evidentes das palavras, enquanto a gramática profunda engloba esta, mas se aprofunda nos diferentes usos dessas palavras nos jogos de linguagem. Sempre que falarmos em gramática estamos nos referindo a gramática profunda (CONDÉ, 2004; 1998).

permite a compreensão daquela forma de vida da qual o jogo emerge¹⁷ e expressa (CONDÉ, 1998).

Para Wittgenstein (1991) a gramática deixa de ser aquela que analisa a sintaxe lógica das proposições, e passa a compreender os diferentes usos das palavras e expressões. Dessa maneira, há uma expansão da compreensão de significação, donde esta deixa de estar vinculada a um objeto fixo do mundo extralinguístico, e passa a ser dado nos diferentes usos da linguagem fazendo a significação surgir da práxis da linguagem. Por outro lado, há uma ampliação da noção de ter sentido, pois agora uma expressão terá sentido se estiver de acordo com as regras gramaticais de determinado jogo de linguagem. Isto é, a proposição, expressão fará sentido se fizer sentido para a forma de vida donde age e atua.

A gramática não é simplesmente quem regula os discursos, ou os normatiza. Ela verifica e expressa a pluralidade dos usos das palavras, expressões etc., nos diversos modos de discurso. Em síntese, a gramática é aquela que incorpora em si a regra a qual devemos seguir em um jogo. O seguir a regra não é algo impositivo, mas ao mesmo tempo é aquele que regula o sentido no jogo de linguagem. O deixar de seguir a regra, ou contradizê-la também deve fazer sentido para o jogo de linguagem. Assim, a gramática que incorpora em si essas regras não é simplesmente quem direciona, mas quem expressa e detém as pluralidades.

É nesta direção que Wittgenstein (1991) afirma que a “essência está expressa na gramática” (IF, §371). Para Condé (1998) essa essência não é ontológica, mas sim uma ampliação da noção de lógica que é compartilhada entre mundo e linguagem, pois “as regras gramaticais incorporam as necessidades lógicas surgidas da prática efetiva de uma dada comunidade, isto é, de uma forma de vida” (CONDÉ, 1998, p.173). Desta forma, para o interlocutor de Wittgenstein a questão de relacionar linguagem e mundo é um falso problema, pois surge de um mal-entendido gramatical, que assim como nós nos cabelos, sua resolução é desmanchá-los a partir da análise gramatical.

A escolha de Condé (1998; 2004) para essa interlocução com as tentativas resolutivas sobre a relação entre mundo e linguagem é em grande parte pelas leituras metafísicas feitas por autores internacionais, e como essas leituras já aparecem discutidas e criticadas na obra supracitada. Em suma, Condé realizou um trabalho crítico importante na área da ontologia em Wittgenstein, e se aproxima de uma forma resolutiva mais abrangente e coerente que outros comentadores. Portanto, criticamos partes das

¹⁷ Cabe compreender que o emergir para Condé (1998) é um emergir pragmático, antiontológico, que se dá nos diferentes usos que surgem na forma de vida, assim se distanciando da emergência bhaskariana como característica ontológica da realidade.

compreensões de Condé, e procuramos uma interpretação materialista da filosofia de Wittgenstein, compreensão esta que pode expressar os seus limites.

Para Condé (1998) esse falso problema de relacionar mundo e linguagem surge da confusão entre proposições gramaticais e proposições autênticas. As proposições autênticas são dotadas de sentido e conteúdo, isto é, os usos das palavras se fazem presentes em determinada gramática, ao mesmo tempo que representam uma forma de vida. Por outro lado, as proposições gramaticais são aquelas que expressam regras de uso disfarçadas, ilusões (IF, §111). Geralmente abstrações da própria gramática, que se travestem de proposições autênticas, mas sem sentido e conteúdo, e naquilo que Wittgenstein (IF, §251) condecora como sem representação contrária. Quando falamos “essa barra tem um metro”, nossa frase tem sentido, conteúdo e pode ser negada, no entanto, quando falo “toda barra tem um comprimento” estou em verdade colocando como proposição uma convenção gramatical. Isto é, afirmar que toda barra tem comprimento é, em verdade, travestir uma convenção gramatical de proposição autêntica que representa uma forma de vida.

Relacionar mundo e linguagem é, assim, uma ilusão gramatical que quer se travestir como proposta proposicional autêntica. Isto é, não há como existir uma proposição com sentido e conteúdo que expresse a relação de linguagem e mundo, visto que essa relação é dada na gramática. Nesse aspecto, afirma Condé (1998) que não há uma negação da metafísica em Wittgenstein, mas que na verdade, é só uma ilusão gramatical falar sobre ela, visto que a linguagem é uma práxis do próprio mundo.

A negação ontológica em Wittgenstein é a dos termos tractatianos, pois agora a lógica não é algo que paira sobre o mundo, mas fruto da necessidade da gramática. A lógica se expressa nas regras da gramática: são lógicas, consensos, convenções. Ela deixa de ser uma superordem da linguagem (IF, §97), é nesse sentido que Wittgenstein propõe voltar a linguagem ao solo áspero (IF, §107), uma defesa da materialidade da linguagem e da compreensão do mundo. Condé (1998; 2004) crê resolver a questão ontológica entre linguagem e mundo pulverizando a linguagem dentro do mundo.

Mesmo que a linguagem seja parte constituinte do mundo e que o mundo exista a partir dos diferentes jogos de linguagem de forma a não existir uma essência da linguagem, no entanto, como que uma substância tractatiana que se mantém imutável, a relação entre mundo e linguagem ainda se mantém aberta. Não se resolve essa problemática dissipando e pulverizando a linguagem na práxis cotidiana como crê Condé (1998). A linguagem é um complexo social que mantém autonomia relativa frente à realidade do mundo, seja da natureza, seja da cultura. Essa autonomia é trazida pelo aforismo §371 das *IF* onde a essência está expressa na gramática, e não é a essência da

linguagem ou da realidade, mas a essência dessa forma de vida donde emerge a linguagem. Assim, a essência da realidade está na gramática.

Da mesma forma, quando Wittgenstein afirma trazer a linguagem de volta ao solo áspero (IF, §107) está advogando a materialidade da essência que se faz presente na gramática, pois o retornar ao solo áspero é uma resposta ao não caminhar no solo ideal da lógica do *Tractatus*. Isto é, Wittgenstein não está ampliando o conceito de lógica do *Tractatus*, está o negando como algo que nos impede de caminhar, um perigo das sutilezas de querermos descrever tudo aos mínimos detalhes (IF, §106). Portanto, a essência da realidade, dada na gramática, se faz presente na materialidade do cotidiano, e negando a lógica do *Tractatus* essa essência deixa de ser imutável e eterna, passa a ser dada somente pelas semelhanças e dissemelhanças de família. Em suma, Wittgenstein (1991) inicia um movimento em direção a compreensão da essência como descontinuidade na continuidade, mas se mostra incapaz de desenvolvê-la.

Durante todo o texto das *IF* a descrição, o desenrolar e destrinchar dos fenômenos linguísticos cotidianos se fazem presentes, e a essência desses fenômenos é invocada somente em um momento, com uma citação altamente complexa no aforismo §371. Este constante destrinchar dos fenômenos linguísticos cotidianos, da compreensão da gramática dos usos das palavras nos diferentes jogos de linguagem chega a dar a ideia de uma relação fantasmagórica entre os jogos de linguagem. Por vezes, as relações da realidade das formas de vida parecem ser feitas por jogos de linguagem, regulados por gramáticas, e não por sujeitos sociais. Rossi-Landi (1985) faz essa comparação com a existência fantasmagórica da mercadoria, onde parece haver uma mão invisível que fazem as mercadorias serem trocadas no mercado, quando em verdade, em sua essência são sujeitos sociais, os humanos, que vão ao mercado e fazem a troca. De modo semelhante podemos compreender os jogos de linguagem, onde eles estão dados e as interrelações entre eles representam as interrelações da cultura, como que a linguagem fosse pública e disposta a todas as pessoas, bastando elas serem treinadas nesses jogos de linguagem.

A linguagem em Wittgenstein é, portanto, pública e não social, e isto fica evidente nas passagens do ensino como treinamento (IF, §5 e §6). É pública, pois rejeita-se uma linguagem privada visto que ela ocorre com no mínimo duas pessoas, entretanto, não é social, pois está mais preocupada em descrever os usos de uma linguagem já dada, do que compreender sua gênese para a formação social das individualidades e da humanidade. Isto é, a linguagem não é social nas *IF*, pois não se analisa a essência da realidade presente na gramática, não se interroga sua formação. Desta forma, as crianças estão biologicamente formadas e precisam ser somente treinadas nas regras dos usos dos jogos de linguagem, visto que a linguagem é um óculo que está sobre nariz com o qual vemos o mundo e nem se quer pensamos em tirá-lo (IF, §103)

e que compreender uma linguagem significa compreender uma técnica, na qual os usos das palavras e expressões são hábitos (IF, §199). Assim, a criança e o adulto não estão de acordo com as opiniões expressas pela linguagem, mas sim com o modo de vida ao qual estão sendo treinados (IF, §241). Portanto, o materialismo presente das *IF* é predominantemente empirista e biologizante (IF, §158).

Por mais que deixar de seguir a regra seja possível, não é consciente, pois seguir a regra da gramática é uma ação cega (IF, §219), assim transformar um jogo em outro se põe como possibilidade essencial presente na gramática. No entanto, por que não se faz presente em Wittgenstein a análise mais detida de como se dá essa transformação de determinadas regras gramaticais de um jogo de linguagem em outras regras gramaticais, a partir das formas de vida? É pela falta da história e do desejo de compreender a descontinuidade na continuidade da essência que não se cogita a ideia da importância da linguagem para a formação social da humanidade.

Durante toda a sua vida Wittgenstein esteve preso a uma visão cosmológica cristã, de contemplação místico-religiosa do que está dado, razões pelas quais a filosofia deveria, para ele, deixar tudo como está. Essa contemplação é marcadamente presente em suas cartas e nas relações com a família e o mundo. Perder irmãos para o suicídio, ver o mesmo sempre como possibilidade em sua vida, ter relações sexuais homossexuais e se condenar posteriormente, faziam da sua vida uma constante contradição entre a materialidade cotidiana e a cosmologia místico-religiosa¹⁸, é essa cosmovisão que evitará os avanços de Wittgenstein no campo de uma teoria materialista da linguagem, fazendo-o parar em visões empiristas e biológicas.

Esta cosmovisão, que marcadamente se faz presente na negação da constituição de uma teoria, onde a filosofia deixa tudo como está que faz Rossi-Landi (1985) afirmar que, apesar da inversão ontológica da linguagem em direção a materialidade, ainda lhe falta uma teoria da sociedade e da história, isto é, uma concepção ontológica do ser social (que não fosse a místico-religiosa), de forma que sua ontologia materialista virtual e ingênua congrega a forma de vida como materialmente dada com uma essência de teor místico. Portanto, a filosofia em Wittgenstein (1991) não deve dar uma visão de totalidade, uma autêntica ontologia, negando assim qualquer produção teórica por parte da filosofia como sendo doentia (IF, §109).

A doutrina do dizer e do mostrar continua presente nas *IF*, portanto, pois “diga o que quiser dizer, contanto que isso não o impeça de ver o que ocorre. (E quando ver isto, deixará de dizer muita coisa)” (IF, §79). Isto é, o

¹⁸ Pensamos que Monk (1997) é uma boa referência. No entanto, a vida material de Wittgenstein já foi explorada em diversos meios (cinema, livro, teatro), mas ironicamente as pontes entre suas contradições pessoais e sua obra teórica dificilmente são feitas. Rossi-Landi (1985) chama isso de um vazio historiográfico na obra de Wittgenstein.

contemplar a vida cotidiana como algo dado de maneira místico-religiosa impede e, ao ver de Wittgenstein, evidencia que muitas coisas não precisam e não devem ser ditas. Assim, o silêncio ontológico se expressa pela negação da teoria, em prol de uma contemplação do que está dado nesses usos descritos dos significados já existentes. O silêncio ontológico se mantém a partir de uma visão místico-religiosa da essência do mundo, assim como no *Tractatus*.

A matemática e a educação matemática

No que concerne à matemática e a educação matemática, importante salientar, que não se trata de discutir as contribuições de Wittgenstein para a filosofia da educação matemática, mas de compreender e explicitar os impactos do silêncio ontológico numa compreensão wittgensteiniana da filosofia da matemática ou da educação matemática¹⁹.

A matemática pode ser compreendida nesse ínterim de discussões da linguagem e da ontologia do mundo como formada por proposições gramaticais que trazem em si abstrações das regras de uso da cotidianidade das formas de vida. Essa abstração se dá a partir das convenções lógicas nos seus emaranhados usos da cotidianidade, como que fibras que torcidas juntas a outra formam a continuidade de um fio, que aparenta ter uma essência que se conduz por todo o fio, mas em verdade, é uma conexão constante de regras que se convenciona a partir dos usos. Assim, a matemática, como abstração tautológica das regras de uso da gramática, normatiza os jogos de linguagem (que são equivocadamente equiparados a realidade cultural do mundo em Wittgenstein).

A filosofia quando pensa a matemática também deixa tudo como está (IF, §125), de maneira que a matemática expressa pura tautologia, proposições inautênticas sobre o mundo, isto é, nada dizem sobre o mundo, e somente se expressam como regras gramaticais. Como podem tais regras gramaticais expressas pela matemática mudar a partir das transformações das formas de vida, descontinuar-se numa continuidade, não é discutido por Wittgenstein. Não por não querer, mas por crer que se deve ignorar, visto que a essência presente na gramática era produto de sua reflexão. Mas, esse ignorar é por crer que seria um problema mal posto, pois é puramente gramatical de fato, e assim, nada pode se dizer sobre ele, a não ser mostrá-lo nas diferentes formas de vida. Assim, silencia-se frente ao caráter ontológico da matemática por compreendê-la somente como regras gramaticais dos jogos de linguagem. Em suma, além de silenciar também esvaziou ontologicamente a matemática, não

¹⁹ Não obstante, essa é a razão para não analisarmos a obra em que Wittgenstein se debruça sobre a matemática, visto que lá não se constitui o silêncio ontológico como continuidade nas descontinuidades.

obstante, que os teóricos que usam Wittgenstein atualmente sempre o fazem a partir de uma teoria social externa ao seu pensamento (WAGNER; SILVEIRA, 2019).

A matemática ao ser compreendida desta forma abre as portas a possibilidade de uma defesa tecnicista de seu ensino. Quando vista como um jogo de linguagem, ou então, vários jogos de linguagem que se relacionam por semelhanças de família, a matemática, ou as matemáticas, são consideradas como públicas e não sociais: as mudanças nas regras do jogo podem ocorrer para Wittgenstein, e cada regra do jogo de linguagem matemático é a cristalização de relações sociais de determinada forma de vida da qual emerge, entretanto, como isso ocorre? Por que isso pode ocorrer? Como os sujeitos históricos e sociais agem sobre e nas formas de vida se tornando capazes de transformar as regras dos jogos de linguagem matemáticos? Isto é, mesmo admitindo a possibilidade da mudança, a negação de Wittgenstein com o questionar-se o porquê das mudanças culmina numa defesa ostensiva da aceitação das regras do jogo de linguagem matemático compreendendo seu ensino como um treinamento.

Assim, no ensino da matemática sob a perspectiva wittgensteiniana o professor deve convencer e treinar o estudante em novos conceitos e ampliar os anteriores (GOTTSCHALK, 2007; 2008). Para além disso, essa compreensão de ensino da matemática como ensino dos seus mais diversos usos, no treinamento em uma técnica, num jogo de linguagem já existente, sem questionar ou problematizar tais jogos de linguagem, culmina numa defesa biologicamente determinista do ato de aprender: Wittgenstein quando refletia sobre como seria possível saber que alguma outra pessoa tenha aprendido uma palavra, e nesse sentido, conceitos, gestos, ações etc., compreende que esse processo seria melhor compreendido conquanto compreendêssemos os processos biológicos das sinapses cerebrais, pois

se os conhecêssemos mais exatamente veríamos quais ligações são produzidas pelo treinamento e, poderíamos, então dizer, quando olhássemos no seu cérebro: “agora ele leu essa palavra, agora a ligação da leitura foi produzida” (IF, §158).

Nesse sentido, a filosofia da (linguagem) matemática numa perspectiva wittgensteiniana, quando tomada em direto diálogo com a obra do autor, advoga uma visão utilitarista da matemática, uma concepção biologizante dos processos de aprendizagem e, sendo estes, consequência direta de uma concepção da linguagem pública e não-social.

Considerações finais

No que toca ao campo da filosofia da educação matemática, como um campo que emerge da filosofia e da educação matemática, o presente artigo buscou uma discussão mais aprofundada das teses filosóficas wittgensteinianas antes de compreendê-las no campo da educação matemática. Portanto, um fazer filosófico, tocado pela busca de um diálogo honesto com a obra do autor austríaco, se fez mais presente que um fazer de interrelação entre os campos.

Essa falta de relação, entretanto, não prejudica a compreensão primária de que o silêncio ontológico da obra wittgensteiniana carrega consequências importantes para o campo da educação matemática, consequências estas por diversas vezes ignoradas ou aceitas com grande passibilidade. Nesse sentido, o fazer filosófico com a obra de Wittgenstein é a defesa de retomar teórico mais aprofundado e menos aligeirado nas pesquisas do campo da educação matemática, assim como (MORAES, 2001) diversas vezes denunciou no campo da pesquisa em educação.

Nessa direção, o silêncio ontológico como característica inicial e direta da filosofia wittgensteiniana traz a *possibilidade*, sem expressamente defender, uma compreensão tecnicista do ensino da matemática ao expor que este deva ser um treinamento nas técnicas dos jogos de linguagem matemáticos ignorando o processo dinâmico de produção e reprodução do conhecimento matemático, o tomando como dado, como algo público, sob o qual os seres humanos deveriam se apropriar para fazer melhor uso.

Referências bibliográficas

- BADIOU, A. *La antifilosofia de Wittgenstein*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2013.
- BHASKAR, Roy. *A realist theory of science*. London: Routledge, 2013.
- _____. *The possibility of naturalism: a philosophical critique of the contemporary human sciences*. London: Routledge, 2014.
- CONANT, J.; DIAMOND, C. *Rileggere Wittgenstein*. Roma: Carocci Editore, 2010.
- CONDÉ, M. L. L. *Wittgenstein: linguagem e mundo*. São Paulo: Annablume, 1998.
- _____. *As teias da razão: Wittgenstein e a crise da racionalidade moderna*. Lisboa: Argumentum, 2004.
- GOTTSCALK, C. Uma concepção pragmática de ensino e aprendizagem. *Educação e Pesquisa*, v. 33, n. 3, pp. 459-70, 2007.
- _____. A construção e transmissão do conhecimento matemático sob uma perspectiva wittgensteiniana. *Cadernos Cedes*, v. 28, n. 74, pp. 75-96, 2008.

- KNIJNIK, G. *et al. Exclusão resistência: educação matemática e legitimidade cultural*. São Paulo: Artes Médicas, 1996.
- _____. *Etnomatemática em movimento*. São Paulo: Autêntica, 2018.
- LESSA, S. Lukács, ontologia e método: em busca de um(a) pesquisador(a) interessado(a). *Revista Praia Vermelha*, Rio de Janeiro, UFRJ, v. 1, n. 2, pp. 141-73, 1999.
- _____. *Lukács: ética e política*. Chapecó: Argos, 2007.
- LOSURDO, D. *A luta de classes: uma história política e filosófica*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.
- _____. *Democracia ou bonapartismo*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.
- LUKÁCS, G. *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Fondo de Cultura Económica: Mexico, 1959.
- _____. *Para uma ontologia do ser social* v. 1. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. *Para uma ontologia do ser social* v. 2. São Paulo: Boitempo, 2013.
- LYOTARD, J-F. *A Condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.
- MARGUTTI, P. G. “A questão da continuidade do pensamento de Wittgenstein”. In: IMAGUIRE, Guido; MONTENEGRO, Maria Aparecida; PEQUENO, Tarcísio (Org.). *Colóquio Wittgenstein*. Artigos em comemoração ao cinquentenário das *Investigações filosóficas*. Fortaleza: Edições UFC, v. I, pp. 13-54, 2006.
- MARX, K. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.
- MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.
- MONK, R. *Ludwig Wittgenstein: el deber de un genio*. 2. ed. Barcelona: Anagrama, 1997.
- MORAES, M. C. M. Recuo da teoria: dilemas na pesquisa em educação. *Revista Portuguesa de Educação*, v. 14, n. 1, pp. 7-25, 2001.
- RORTY, R. *Wittgenstein, Heidegger, and the reification of language*. The Cambridge Companion to Heidegger, 1993.
- _____. *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- ROSSI-LANDI, Ferruccio. *A linguagem como trabalho e como mercado: uma teoria da produção e da alienação linguística*. Rio de Janeiro: Difel, 1985.
- RUSSELL, B. *My philosophical development*. London: Psychology Press, 1995.
- TONET, I. *Método científico: uma abordagem ontológica*. São Paulo: Instituto Lukács, 2013.
- VILELA, D. S. *Matemáticas nos usos e jogos de linguagem: ampliando concepções na educação matemática*. Tese (Doutorado) – Unicamp, Campinas, 2007.
- WAGNER G.; SILVEIRA, E. Wittgenstein como pós-moderno: o caso da filosofia da educação matemática. *Germinal: Marxismo e Educação em*

Debate, Salvador, v. 11, n. 3, pp. 284-303, dez. 2019.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

_____. *Investigações filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

WRIGLEY, M. A tarefa sem fim. *Revista Cult*, São Paulo: Editora 17, pp. 58-9, ago. 2002.

Como citar:

WAGNER, Guilherme; SIQUEIRA, Everaldo. O silêncio ontológico na obra de Wittgenstein: crítica à filosofia da educação matemática. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 26, n. 2, pp. 359-82, jul./dez. 2020.

Data do envio: 27 abr. 2020

Data do aceite: 24 out. 2020



© O(s) Autor(es). 2018 Acesso Aberto Esta obra está licenciada sob os termos da Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt_BR), que permite copiar, distribuir e reproduzir em qualquer meio, bem como adaptar, transformar e criar a partir deste material, desde que para fins não comerciais e que você forneça o devido crédito aos autores e a fonte, insira um link para a Licença Creative Commons e indique se mudanças foram feitas.

Gaudemar encontra Pachukanis: breve ensaio sobre a mobilidade do sujeito de direito e migrações¹

Gabriel Martins Furquim²
Mauro Cardoso Simões³
Milena Pavan Serafim⁴

Resumo: Gaudemar e Pachukanis construíram compreensões marxistas que podem ser complementadas para compreender as migrações, como fenômeno social captado pelo direito, constituindo os migrantes também como sujeitos de direito, e que se movem em decorrência da necessidade da circulação da mercadoria força de trabalho, como condição da reprodução do capital. Objetiva-se inter-relacionar as duas compreensões. Para tanto, utiliza-se de método bibliográfico, abordando as obras dos dois autores e de seus comentadores, visando demonstrar que a mobilidade do sujeito de direito pode ser uma categoria para pensar as migrações.

Palavras-chave: mobilidade do trabalho; sujeito de direito; migrações.

Gaudemar meets Pachukanis: brief essay on the mobility of the subject of law and migrations

Abstract: Gaudemar and Pachukanis built Marxist understandings that can be complemented to understand migration, as a social phenomenon captured by law, constituting migrants as subjects of law, and who move due to the need for the circulation of the labor force merchandise, as a condition of reproduction of capital. The objective is to interrelate the two understandings. For this, it uses a bibliographic method, addressing the works of the two authors and their commentators, aiming to demonstrate that the mobility of the subject of law can be a category to think about migrations.

Keywords: labor mobility; subject of law; migrations.

¹ Agradecemos as considerações dos avaliadores da *Revista Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, cujas argutas pontuações contribuíram sobremaneira para o aprofundamento deste artigo e da pesquisa.

² Mestre pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Professor do Centro Universitário Unimetrocamp. *E-mail:* g.furquim1@gmail.com.

³ Pós-Doutor pela Università degli Studi di Roma La Sapienza (2019-2020), Universität de Barcelona (2014-2015), National University of Singapore (2008) e pela University of Cambridge (2009). Professor da Faculdade de Ciências Aplicadas da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Pesquisador do Núcleo Geral Comum (NGC) e no Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas (ICHSA) da Unicamp. *E-mail:* mcsimoes1973@gmail.com.

⁴ Doutora pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Professora da Faculdade de Ciências Aplicadas e dos Programas de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas e Sociais e em Política Científica e Tecnológica da Unicamp. *E-mail:* milenaserafim@gmail.com.

DOI: 10.36638/1981-061X.2020.v26.560

Gabriel Martins Furquim
Mauro Cardoso Simões
Milena Pavan Serafim

Introdução

A crítica marxista do direito foi impulsionada por Evgeni Bronislavovich Pachukanis e, em seguida, por outros teóricos contemporâneos, pelo desenvolvimento do método de Karl Marx⁵, presente de modo aprofundado na essencial obra de maturidade, *O capital*. Esta abordagem pode ganhar outras tonalidades e fazer avançar abordagens teóricas, a partir das análises marxistas⁶, em particular sobre as migrações e suas relações com a estrutura social.

As migrações devem ser compreendidas em termos de mercadoria (BEHRMAN, 2014a, p. 2) cuja característica é a sua mobilidade, e assim dotadas de funcionalidade para o modo de produção capitalista. Pensar essa questão exige promover um encontro entre Jean-Paulo Gaudemar (1947) e Pachukanis, para esboçar uma perspectiva que relacione o sujeito de direito e a mobilidade do trabalho. O que se move são os sujeitos de direito, que portam força de trabalho enquanto mercadoria, cuja mobilidade decorre das determinações do capital, para extração ampliada de valor.

Desta forma, este encontro, que se objetiva neste breve artigo, exige percorrer alguns caminhos, que partem das compreensões de Gaudemar à Pachukanis, para alcançar uma interrelação ao final. Disto, decorre a necessidade de explicar, no primeiro item, o conceito mobilidade do trabalho, que visa analisar como a força de trabalho se produz e circula onde se faz necessária. No segundo item, compreender o conceito de sujeito de direito, como o outro lado da mercadoria, é importante para, no item posterior, fazer Gaudemar encontrar Pachukanis, constituindo a categoria mobilidade do sujeito de direito. No final, mostra-se como nisso se imbrica as migrações, que não são senão a mobilidade de sujeitos de direitos, coordenada pela necessidade de ampliação e de reprodução do capital.

⁵ O método de Marx autoriza a compreensão da totalidade concreta do modo de produção capitalista, e isso a partir de suas formas sociais e suas combinações, assim como de suas relações e determinações (BALIBAR, 1975, p. 206). Marx parte, especialmente, da forma social mais elementar: a mercadoria. Da mesma forma, Pachukanis caminha do abstrato ao concreto (NAVES, 2000, pp. 40-1). Isso significa que Pachukanis constrói sua análise “da forma jurídica em seu aspecto mais abstrato e puro, passando gradualmente, por meio de complexificação, ao historicamente concreto” (PACHUKANIS, 2017, p. 96). Para tanto, o jurista russo parte do sujeito de direito, o outro lado da mercadoria – que é o ponto de partida de Marx –, para compreender a totalidade do fenômeno jurídico. E isso não em seu conteúdo, mas enquanto forma social histórica e determinada, porquanto o direito “não é um sistema de pensamento, mas /.../ um sistema específico de relações, no qual os homens ingressam não porque o tenham escolhido conscientemente, mas porque a isso são coagidos pelas condições de produção” (PACHUKANIS, 2017, p. 92).

⁶ Esta é uma preocupação expressa pelo jurista russo, por ocasião do prefácio à segunda edição de sua principal obra, que é justamente fazer avançar as análises marxistas do fenômeno jurídico para os mais variados ramos (PACHUKANIS, 2017, p. 56).

O conceito de mobilidade do trabalho em Gaudemar

Impulsionado pela análise marxista sobre a constituição e a consequente consolidação do modo de produção capitalista, Gaudemar objetiva compreender como este produz e, sobretudo, controla a força de trabalho, uma mercadoria específica que tem a capacidade enigmática de criar valor e, por consequência, essencial a acumulação ampliada do capital.

Para tanto, o autor constitui uma categoria analítica, mobilidade do trabalho, para desvelar como a mercadoria, força de trabalho, e consequentemente seu portador, se submete aos imperativos do capital, na esfera da circulação estruturada pelas exigências das relações de produção. Isto é, visa analisar “a produção da força de trabalho como mercadoria, seu consumo de forma intensiva e extensiva, bem como essa força de trabalho é mobilizada em termos espaciais, setoriais e profissionais” (GOMES, 2009, p. 38). Significa que, a partir do objetivo de ampliar a exploração e a produção de excedente, ou seja, a valorização do valor, tal categoria serve para analisar e explicar o deslocamento espacial da força de trabalho – uma de suas formas, são as migrações, assim como o controle no local onde, ou na forma em que, é exercido o trabalho, inclusive para que o trabalhador busque outras qualificações profissionais.

Instituí, assim, a partir da preocupação de como se produz, circula e se emprega a força de trabalho, uma visão de movimento e elasticidade, porquanto “o processo da produção e por conseguinte, a criação da mais-valia só são possíveis se se une a força de trabalho com os instrumentos e meios de produção” (LAPIDUS; OSTROVITIANOV, 1978, p. 141), empregando-as onde necessárias sob a perspectiva da valorização do valor. A isto se relaciona o fato de o sistema capitalista ser dinâmico e expansível (HARVEY, 2005, p. 43).

Desta forma, Gaudemar assim estrutura sua pergunta:

uma interrogação da teoria da mais-valia: por que razão se presta /.../ a força de trabalho /.../ a todas as variações de duração, intensidade, produtividade, que levam ao nascimento da mais-valia tanto sob a sua forma absoluta como relativa? /.../ de que natureza é então esta força de trabalho que se presta a tal uso tanto extensivo como intensivo /.../ Esta qualidade é precisamente aquilo que eu designo como mobilidade do trabalho (GAUDEMAR, 1977, pp. 14-5).

Esta ideia pode ser resumida a partir de uma passagem de Marx, em que se pontua a necessidade não apenas da reprodução da força de trabalho, senão também a manutenção de um patamar adequado à exploração capitalista, cujo controle da mobilidade do trabalho visa a compreender:

A grande beleza da produção capitalista consiste em que ela não apenas reproduz constantemente o assalariado como assalariado, mas, em relação à acumulação do capital, produz sempre uma su-

perpopulação relativa de assalariados. Desse modo, a lei da oferta e demanda de trabalho é mantida em seus devidos trilhos, a oscilação dos salários é confinada em limites adequados à exploração capitalista e, por fim, é assegurada a dependência social, tão indispensável, do trabalhador em relação ao capitalista, uma relação de dependência absoluta que o economista político, em sua casa, na metrópole, pode disfarçar, com um mentiroso tartamudeio, numa relação contratual livre entre comprador e vendedor, entre dois possuidores de mercadorias igualmente independentes: o possuidor da mercadoria capital e o da mercadoria trabalho. (MARX, 2017, p. 839)

Como visto, o capital exerce forte controle sobre as relações de produção, capacidade que permite não apenas a produção da força de trabalho enquanto mercadoria, senão também a sua utilização e, simultaneamente, criação de condições de domínio e controle desta mercadoria específica (GOMES, 2009, p. 36), vital no modo de produção capitalista, pois permite produzir e circular o trabalho abstrato. Atribuindo o papel de instrumento para tal finalidade, Gaudemar pontua:

Tornando-se a mobilidade explicitamente um instrumento de adaptação da mão-de-obra, as deslocações espaciais não são aqui os únicos em causa mas, juntamente com eles, todos os modos de passagem da mão-de-obra disponível para as esferas de valorização do capital e todos os modos de intensificação e produtivização desta mão-de-obra. (GAUDEMAR, 1977, p. 21)

Outra compreensão é a de David Harvey que, analisando a acumulação flexível, afirma que “o controle do trabalho, na produção e no mercado, é vital para a perpetuação do capitalismo” (HARVEY, 1992, p. 166), na medida em que é essencial para a intensificação da extração da mais-valia, fundamental na sustentação da acumulação do capital.

O processo de produção da força de trabalho – mercadoria dotada de uma especificidade essencial ao capitalismo, ou seja, a sua extraordinária capacidade de gerar valor⁷ e conseqüentemente ser o agente real da produção – depende de uma característica essencial: ela deve ser livre. E esta liberdade, como aponta Marx em sua obra de maturidade⁸, é constituída de dois sentidos, a partir dos quais se edifica um concerto em que o trabalhador é livre para dispor de sua força de trabalho como sendo algo que lhe pertence,

⁷ “Para poder extrair valor do consumo de uma mercadoria, nosso possuidor de dinheiro teria de ter a sorte de descobrir no mercado, no interior da esfera da circulação, uma mercadoria cujo próprio valor de uso possuísse a característica peculiar de ser fonte de valor, cujo próprio consumo fosse, portanto, objetivação de trabalho e, por conseguinte, criação de valor. E o possuidor de dinheiro encontra no mercado uma tal mercadoria específica: a capacidade de trabalho, ou força de trabalho.” (MARX, 2017, p. 242)

⁸ “Para transformar dinheiro em capital, o possuidor de dinheiro tem, portanto, de encontrar no mercado de mercadorias o trabalhador livre, e livre em dois sentidos: de ser uma pessoa livre, que dispõe de sua força de trabalho como sua mercadoria, e de, por outro lado, ser alguém que não tem outra mercadoria para vender, livre e solto, carecendo absolutamente de todas as coisas necessárias à realização de sua força de trabalho.” (MARX, 2017, p. 244)

mas, simultaneamente, não há outro modo senão vender a si mesmo enquanto mercadoria. Desenha-se, assim, um sentido positivo e negativo, que foram definidos por Gaudemar:

Liberdade positiva: a força de trabalho é uma mercadoria que pertence, como bem particular, ao trabalhador, que pode dela dispor à sua vontade; o trabalhador é então considerado como ator da sua própria liberdade. Liberdade negativa: o trabalhador não tem diante de si outra hipótese que não seja vender ou não a sua força de trabalho; não tem mais nada para vender, e na prática, ou vende a sua força de trabalho para viver, ou não a vende e morre. (GAUDEMAR, 1977, pp. 189-90)

E é nesta relação, segundo este mesmo autor, que se engendra a mobilidade capitalista do trabalho, uma mobilidade forçada, porquanto esta deve ser “apta as deslocações e modificações do seu emprego, no limite, tão indiferente ao conteúdo do seu emprego como o capital o é de onde investe, desde que o lucro extraído seja satisfatório” (GAUDEMAR, 1977, p. 190).

E, nesse sentido, Marx, discorrendo sobre a maquinaria e a grande indústria antevê algo essencial a Gaudemar, que é a reprodução das condições necessárias ao capital, de um lado, e a produção, a fluidez e o controle da força de trabalho, de outro, conforme tais exigências:

Desse modo, ela revoluciona de modo igualmente constante a divisão do trabalho no interior da sociedade e não cessa de lançar massas de capital e massas de trabalhadores de um ramo de produção a outro. A natureza da grande indústria condiciona, assim, a variação do trabalho, a fluidez da função, a mobilidade pluridimensional do trabalhador. Por outro lado, ela reproduz, em sua forma capitalista, a velha divisão do trabalho com suas particularidades ossificadas. (MARX, 2017, p. 557)

Significa isso ter a capacidade de garantir a produção das forças de trabalho, a sua utilização no processo de produção e a sua circulação em diferentes esferas e espaços, elementos indispensáveis ao modo de produção capitalista. Sua valorização e reprodução (LIZARAZO, 2017, p. 62) são capazes de mover os portadores desta mercadoria específica, conforme às exigências do capital, assim como também garantir a sujeição real deste trabalhador.

Desta forma, a mobilidade da força de trabalho, de acordo com a construção de Gaudemar, a partir de Marx, é condição necessária para a sua mercantilização (GAUDEMAR, 1977, p. 198), não apenas na sua dimensão de uso que cria mais-valor, mas também que possibilita o sujeito de se levar ao mercado enquanto mercadoria⁹. Portanto, trata-se da forma móvel da força

⁹ A isto Gaudemar atribui uma dupla função particular da força de trabalho enquanto mercadoria, comandada pela mobilidade da força de trabalho: “São os homens que, pela sua mobilidade, alimentam o mercado das suas forças de trabalho. A força de trabalho é assim uma mercadoria duplicamente particular: não só o seu uso produtivo cria um valor superior ao seu valor de troca, mas também se apresenta ela própria no mercado, como única

de trabalho e de seu portador, o sujeito de direito, como será analisado adiante.

Esta operação ocorre na esfera de circulação, determinada pela de produção, e é marcada por uma divisão territorial do trabalho, ou seja, realiza-se “no mercado que materializa os movimentos e processos pelo espaço geográfico, desde a esfera da produção de mercadorias até a realização do seu valor de troca” (LIZARAZO, 2017, p. 61). No entanto, ao operar nesta esfera de circulação, “ao mesmo tempo, pelo carácter particular da mercadoria trocada, passa-se da esfera da circulação para a esfera da produção” (GAUDEMAR, 1977, p. 199). Desta forma, é o uso desta específica mercadoria que origina a mais-valia e, conseqüentemente, garante a acumulação capitalista.

A partir desta análise, constata-se que esta liberdade, constitutiva da mercadoria criadora de valor quando empregada na produção, não existe senão em relação com a mobilidade do trabalho, que, por sua vez, “participa na determinação específica da economia capitalista no seio das determinações gerais de toda a economia mercantil” (GAUDEMAR, 1977, pp. 195-6). Desmitificado, portanto, uma “ideia de um homem livre e soberano, egoísta e promotor do progresso de uma humanidade compreendida abstratamente” (GOMES, 2009, p. 40).

A despeito de o conceito desenvolvido por Gaudemar ser mais amplo – abordando três planos – e compreender a produção das forças de trabalho e a sua utilização na produção, no sentido de intensidade e de tempo, o foco do presente artigo, e a conseqüente relação proposta, é com a dimensão da circulação das forças de trabalho (GAUDEMAR, 1977, pp. 193-4), enquanto deslocamento espacial dos trabalhadores ou, como se pretende demonstrar, dos sujeitos de direito no espaço, o que alguns tem chamado de mobilidade territorial (LIZARAZO, 2017). E é justamente esse recorte que permitirá construir uma relação entre migrações, mobilidade do trabalho e as compreensões pachukanianas quanto ao direito, como se verá a seguir.

O sujeito de direito e Pachukanis

Uma das argutas contribuições de Karl Marx é que no modo de produção capitalista a liberdade e a igualdade, oriundas da relação econômica, constituem uma subjetividade jurídica. Tais atributos, a liberdade e a igualdade, são necessários à subsunção real do trabalhador ao capital, e assim garantidores da constituição não apenas dos sujeitos portadores da

mercadoria 'livre' de se deslocar, de se dirigir ao local de venda da sua escolha. Esta dupla particularidade é comandada pela mobilidade da força de trabalho, dela desenha as diferentes formas, espaciais ou setoriais, profissionais ou categoriais etc.” (GAUDEMAR, 1977, p. 201)

mercadoria de si mesmo e que se levam ao mercado (ou para a própria despela no curtume), sujeitos de direito, mas também, e por consequência, da relação jurídica de circulação da força de trabalho enquanto mercadoria, de modo a garantir a produção (EDELMAN, 1976, p. 125). Aqui é importante citar uma passagem de Marx sobre estes deslocamentos, atribuindo papel importante do jurídico:

As mercadorias não podem ir por si mesmas ao mercado e trocar-se umas pelas outras. Temos, portanto, de nos voltar para seus guardiões, os possuidores de mercadorias. Elas são coisas e, por isso, não podem impor resistência ao homem. Se não se mostram solícitas, ele pode recorrer à violência; em outras palavras, tomá-las à força. Para relacionar essas coisas umas com as outras como mercadorias, seus guardiões têm de estabelecer relações uns com os outros como pessoas cuja vontade reside nessas coisas e agir de modo tal que um só pode se apropriar da mercadoria alheia e alienar a sua própria mercadoria em concordância com a vontade do outro, portanto, por meio de um ato de vontade comum a ambos. Eles têm, portanto, de se reconhecer mutuamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, seja ela desenvolvida legalmente ou não, é uma relação volitiva, na qual se reflete a relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou volitiva é dado pela própria relação econômica. Aqui, as pessoas existem umas para as outras apenas como representantes da mercadoria e, por conseguinte, como possuidores de mercadorias. (MARX, 2017, pp. 159-60)

O processo do capital em sua fase inicial, denominada, por Marx, de *acumulação primitiva* ou *acumulação originária* é basicamente a separação do trabalhador dos meios de produção. Portanto, o produtor direto é expulso do ambiente em que vive e produz e é transformado em operário livre, despojado, por consequência, dos meios de sua subsistência, o que implica no surgimento de uma nova circulação mercantil, a circulação da força de trabalho enquanto mercadoria (NAVES, 2014, p. 46), a qual não se realiza sem a indispensável liberdade e igualdade para a efetivação deste processo e as quais serão interiorizadas, ou seja, tais atributos realizam-se, apenas e tão-somente, de acordo com as exigências do capital.

Após este processo, marcado com apoio do estado, seus aparelhos e uma legislação sanguinária contra os expropriados, a liberdade e a igualdade não são mais exteriores ao homem, mas *uma condição natural*¹⁰, possibilitando, então, a operação mercantil (NAVES, 2014, p. 48), a própria subordinação do trabalhador ao capital, realizada e mantida por meio do direito, enquanto dentro da produção, em seu interior, impera a servidão e a desigualdade.

¹⁰ “Não basta que as condições de trabalho apareçam num polo como capital e no outro como pessoas que não têm nada para vender, a não ser sua força de trabalho. Tampouco basta obrigá-las a se venderem voluntariamente. No evoluir da produção capitalista desenvolve-se uma classe de trabalhadores que, por educação, tradição e hábito, reconhece as exigências desse modo de produção como leis naturais e evidentes por si mesmas.” (MARX, 2017, p. 983)

O sujeito de direito, portanto, apenas pode aparecer plenamente na medida em que as relações de troca se generalizem e se tornem dominantes. Isto, por conseguinte, somente pode acontecer quando todos os produtos do trabalho sejam reduzidos à forma mercadoria, ou seja, só quando a mercadoria *força de trabalho* se torna dominante, o que depende da subsunção real do trabalhador ao capital, por meio da separação entre força de trabalho e meios de produção. Por consequência, o proprietário da mercadoria *força de trabalho* estará obrigado a vendê-la ao proprietário dos meios de produção. O que quer dizer vender a si mesmo através de sua força de trabalho como mercadoria (KASHIURA JR., 2012, p. 131; EDELMAN, 1976, p. 100). De maneira mais específica, isso ocorre através de uma relação simultânea de ser portador de sua mercadoria (*força de trabalho*) e mercadoria de si mesmo, característica eminentemente capitalista (MASTRODI NETO; FURQUIM, 2014, pp. 161-3).

Segundo Pachukanis, “Para que os produtos do trabalho humano [as mercadorias] possam relacionar-se entre si como valores, os homens devem relacionar-se entre si como pessoas independentes e iguais” (PACHUKANIS, 2017, p. 183) e essa igualdade, mais precisamente essa *equivalência viva*, ocorre quando tudo é reduzido a “trabalho humano igual, trabalho humano abstrato” (MARX, 2017, p. 116), quando os produtos se tornam indiferentes, mais precisamente destituídos de sua diversidade concreta, a fim de se relacionarem umas nas outras.

E, de acordo com Naves, essa “relação de equivalência na qual os homens estão reduzidos a uma mesma unidade comum de medida em decorrência de sua subordinação real ao capital” (NAVES, 2014, p. 87) é que determina o direito. Neste ponto que ocorre o movimento do sujeito de direito na esfera da circulação mercantil, a qual é determinada pela produção capitalista, que se pode falar em forma jurídica (KASHIURA JR., 2014, pp. 205-17). Especificamente, o direito realiza a circulação, tornando, então, possível a produção (EDELMAN, 1976, p. 125).

Desse modo, a redução dos produtos do trabalho a mercadoria é a transformação de todos os homens a sujeitos de direitos¹¹, sem eles, mais precisamente sem a subjetividade jurídica equivalente que é necessária, não é possível realizar a troca mercantil e, em última instância, a produção. O que decorre do fato de o trabalhador se levar ao mercado e, em uma relação igual e livre, essa equivalência viva de igualdade absoluta, vende-se a si mesmo ao

¹¹ “O homem torna-se sujeito jurídico devido à mesma necessidade pela qual o produto natural torna-se mercadoria com sua enigmática propriedade de valor” (PACHUKANIS, 2017, p. 93). Sobre a redução dos produtos do trabalho em mercadoria, conferir a seguinte passagem: “a forma de relação voluntária entre sujeitos abstratos, é a origem do direito. /.../ O modo de produção capitalista se caracteriza exatamente pela conversão de todos os produtos do trabalho em mercadorias e de todos os indivíduos em sujeitos de direitos, ou seja, é o reino do valor e do voluntarismo jurídico” (KASHIURA JR., 2009, p. 56).

capitalista, que lhe paga o salário pela aquisição da força de trabalho enquanto mercadoria. Ela, por conseguinte, será utilizada para a cristalização de valor nas mercadorias produzidas, que por meio da circulação intermediada pelo direito, pela subjetividade jurídica, realizarão o mais-valor.

O que se quer dizer é que a relação de troca de mercadorias, da qual emerge a relação jurídica, tem “dois aspectos distintos, porém inseparáveis: o econômico – relação entre coisas – e o jurídico – relação entre sujeitos” (KASHIURA JR., 2009, p. 56).

É justamente esse movimento do sujeito de direito na esfera da circulação mercantil, a qual é determinada pela produção especificamente capitalista, que se pode falar em forma jurídica (KASHIURA JR., 2014, pp. 205-17).

Sujeito de direito e mobilidade do trabalho

Se Gaudemar estrutura a mobilidade do trabalho a partir das dimensões da liberdade – dispor de si mesmo como mercadoria, mas que não tem outra hipótese senão esta – como condição de mercantilização e de garantia da produção, isto se relaciona com a forma que Pachukanis pensa o fenômeno jurídico, para o qual a liberdade e a igualdade têm centralidade, enquanto fiador da circulação e, por consequência, da produção capitalista.

A partir da aproximação proposta das teorias de Pachukanis e Gaudemar, é possível estruturar uma categoria analítica mais ampla, por ora designada como *mobilidade do sujeito de direito*, que engloba e transforma as contribuições da mobilidade do trabalho e do sujeito de direito, de maneira a construir uma interseção das teorias. Fazer isto, apesar das dificuldades e de possíveis fissuras teóricas, permitiria olhar para a questão dos fluxos migratórios a partir de uma perspectiva, ampla, precisa e marxista, para compreender como o fenômeno jurídico garante o deslocamento da força de trabalho enquanto mercadoria, a criadora de mais-valor, que tem como suporte o sujeito direito.

Não se move, em todas as dimensões propostas por Gaudemar, a força de trabalho (atributos¹²) sem o seu sujeito. E isto não se realiza sem as determinações do direito e as consequências de sua violação – que constitui a forma-jurídica (UCHIMURA; COUTINHO, 2019, p. 280), assim como a ideologia jurídica, que tem um papel central na mobilidade dos sujeitos,

¹² Edelman (1976) utiliza da categoria sujeito/atributos para designar o aparente paradoxo do sujeito que, sob o manto da liberdade (e, portanto, que não coloca em risco sua condição de sujeito), aliena seus atributos, ou seja, sua força de trabalho. Designa, assim, a relação dual em ser sujeito e mercadoria.

como se pretende explicar a frente.

Enquanto Gaudemar reflete as formas de utilização, controle e emprego no concerto da produção capitalista, Pachukanis pondera que a sua utilização demanda a constituição de uma subjetividade jurídica como o outro lado da relação de troca de mercadoria a garantir, igualmente, a reprodução. Ambos partem da circulação da mercadoria – força de trabalho – como condição necessária à reprodução. E se complementam, na medida em que um afirma a importância da mobilidade e o outro, a necessidade do fenômeno jurídico na constituição da relação mercantil. Assim, a circulação de mercadoria - força de trabalho, a criadora de mais-valor quando empregada na produção e cuja circulação das mercadorias revela o valor nelas cristalizado, não seria dominante se não fosse a subjetividade jurídica e sua mobilidade volátil às necessidades do capital.

O encontro entre trabalhador e capitalista na esfera da circulação não apenas se dá a partir da mobilidade desta específica e enigmática mercadoria, mas também se realiza, como condição necessária, pela relação jurídica entre sujeitos de direitos¹³, no sentido de convergir relação econômica e jurídica. Isso porque o direito se origina justamente da relação entre sujeitos abstratos engendra pela produção capitalista, em que tudo se converte em mercadoria e os indivíduos em sujeitos de direito (KASHIURA JR., 2009, p. 56), que são os possuidores da mercadoria força de trabalho. As condições de domínio, controle e circulação – como propõe Gaudemar – desta mercadoria específica atravessa, portanto, o sujeito de direito e a subjetividade jurídica.

A aproximação proposta aponta que a circulação da força de trabalho (mobilidade) só se realiza, em última instância, pela juridicidade em termos pachukanianos. O trabalhador, como visto, é constituído em sujeito de direito, porquanto guardião da força de trabalho enquanto mercadoria a que ele próprio leva ao mercado, ou seja, leva a si mesmo como mercadoria. Como pontua Kashiura:

O trabalhador é elevado à condição de sujeito de direito precisamente para que realize, de forma plenamente voluntária, numa relação jurídica de igualdade e liberdade, a sua própria submissão ao capital, isto é, a entrega voluntária de si próprio, das suas próprias forças, à exploração pelo capital. (KASHIURA JR., 2015, p. 56)

Desta forma, de nada adiantaria a mobilidade se em sua concretização não se operasse o fenômeno jurídico – pressuposto da relação social de troca de mercadorias, relação mercantil – e os sujeitos de direitos não fossem postos em movimento pelo imperativo da circulação e sua conseqüente apresentação no mercado onde necessário para garantir a ampliação do capital. Se para Gaudemar é a liberdade que engendra a mobilidade para a

¹³ Cf., embora não faça relação com Gaudemar, mas estrutura uma aproximação entre sujeito de direito e ideologia: Kashiura Jr. (2015, pp. 54-5).

realização da circulação mercantil da força de trabalho, é a liberdade e a igualdade, para Pachukanis, que garantem a efetivação da circulação mercantil e conseqüentemente, como ambos se preocupam em suas teorias, a reprodução ampliada do capital.

Mas para que os sujeitos andem por si mesmos ou, em outros termos, para que a força de trabalho se mova por seus guardiões, é necessário a ideologia jurídica para que estes se submetam livremente a tais imperativos. Noutras palavras, as relações sociais de produção fazem com que os sujeitos se subordinem à lógica da produção capitalista, com vistas a garantir e a recompor a circulação e a produção. Para tanto, seriam necessários os deslocamentos da força de trabalho, através de seus guardiões, e legar aos sujeitos seus atributos de liberdade e igualdade.

A proposta de Althusser de reconstrução do marxismo sobre um novo patamar¹⁴ e retorno à Marx que, a partir de aquisições deste sistema teórico e da perspectiva da psicanálise francesa¹⁵, possibilitou uma inédita teoria da ideologia; esta que, a partir de uma análise do filósofo francês, faz com que os sujeitos de direito mantenham uma relação imaginária com suas relações reais de existência (ALTHUSSER, 1978a, pp. 81-2). E a ideologia jurídica revela-se como importante ferramenta em razão da compreensão que lhe atribui uma existência prática, além de compreendê-la enquanto elemento inscrito materialmente em um construto que delimita o papel do sujeito com o seu entorno e sua prática¹⁶. Não apenas porque obedece a uma dinâmica inconsciente, senão também porque tem uma função de coesão social para garantir as tarefas determinadas pelo sistema social, dentre as quais se insere, como aqui se conjectura, os deslocamentos da força de trabalho e seus guardiões, os sujeitos de direitos. Embora não aluda sobre a mobilidade, a relação entre ideologia e sujeito direito traçada por Kashiura permite ampliação, para sobrepor a categoria mobilidade do trabalho:

indivíduo é, antes de tudo, constituído como sujeito de direito para que realize por conta própria – isto é, por meio da autonomia inerente à subjetividade jurídica –, através da circulação mercantil de si mesmo como mercadoria, a sua submissão ao capital (KASHIURA JR., 2015, p. 66).

E, com isso, a ideologia jurídica, sobrepondo aos sujeitos os atributos da igualdade e da liberdade, faz com seja retirado de cena o vínculo que os sujeitos mantêm com o modo de produção e a realidade de seus movimentos

¹⁴ Um *(re)começo do materialismo dialético*, assim se referiu Alain Badiou em um importante artigo, cf. Badiou (1979).

¹⁵ Althusser coloca a estrutura da psicanálise, mais precisamente Freud e Lacan, como elemento central na pesquisa da ideologia, porquanto o sujeito é constituído nas formações ideológicas em que ele se reconhece, cf. Althusser (1978b, p. 129).

¹⁶ Essas três teses fundamentais da existência prática da ideologia podem ser observadas em Sampedro (2010, pp. 37 ss).

na estrutura social.

Desta forma, a ideologia, que é uma concepção jurídica de mundo (KASHIURA JR., 2014, p. 218), não é contingente, mas sim inerente a estrutura social e por isso determina a mobilidade dos sujeitos de direito fazendo com que eles se movam *livremente* por si mesmos, na medida em que “toda a ideologia burguesa consiste em ocultar a contradição imanente desta liberdade e desta igualdade, que se transmudam no seu contrário: a escravidão e a exploração” (EDELMAN, 1976, p. 134).

Assim, é a ideologia que faz com que os sujeitos andem por si mesmos e se submetam às ordens do Sujeito (em outros termos, das determinações do capital) (ALTHUSSER, 1978a, p. 97-98)¹⁷, o que torna possível a assunção livre do próprio assujeitamento e, por consequência, possibilita a mobilidade dos sujeitos e, por consequência, do trabalho. Desta forma, a ideologia jurídica, o sujeito de direito e a mobilidade do trabalho guardam uma íntima conexão.

A ideologia jurídica se articula, portanto, interpelando os migrantes, sujeitos de direitos aos que se exige a mobilidade, para que se sujeitem ao disciplinamento e às condições do mercado de trabalho (BIONDI, 2009, p. 9).

Mobilidade do sujeito de direito, portador da mercadoria força de trabalho, e migrações

Não seria exagero dizer que “os movimentos migratórios constituíram, em certo sentido, o útero no qual todos os tipos de classe trabalhadora se originaram” (MELOSSI, 2013, p. 277) e com isto se relaciona o conceito de mobilidade do trabalho e, agora, sua reconfiguração a partir da interpelação entre sujeito de direito, mobilidade e ideologia jurídica. Neste concerto social, que ela se coloca, como uma de suas diversas formas de manifestação, fomentando movimentos migratórios para aumentar as polarizações espaciais para a intensificação do capitalismo, assim como desenvolver camadas de classe trabalhadora mais móveis, sob as quais recai o controle da

¹⁷ De maneira mais detalhada, esclarece Althusser: “Sim, os sujeitos ‘caminham por si’. Todo o mistério deste efeito está contido nos dois primeiros momentos do quádruplo sistema de que falamos, ou, se o preferirmos, na ambiguidade do termo sujeito. Na acepção corrente do termo, sujeito significa 1) uma subjetividade livre: um centro de iniciativas, autor e responsável por seus atos; 2) um ser subjugado, submetido a uma autoridade superior, desprovida de liberdade, a não ser a de livremente aceitar a sua submissão. Esta última conotação nos dá o sentido desta ambiguidade, que reflete o efeito que a produz: o indivíduo é interpelado como sujeito (livre) para livremente submeter-se às ordens do Sujeito, para aceitar, portanto (livremente) sua submissão, para aceitar, portanto (livremente) sua submissão, para que ele ‘realize por si mesmo’ os gestos e atos de sua submissão. Os sujeitos se constituem pela sujeição. Por isso é que ‘caminham por si mesmos’” (1978a, pp. 97-8).

migração. Assim, é uma relação dialética entre migrações e desenvolvimento capitalista.

Justamente porque, “a imigração estrangeira é uma das formas mais importantes política, social e economicamente, da mobilidade capitalista do trabalho” (GAUDEMAR, 1977, p. 40), porquanto engendra em si uma força de trabalho móvel, que é movida pela conjuntura e coordenada pela ideologia jurídica, movimentos para os quais inexitem grandes tensões ou gastos, ou seja, essa divisão global do trabalho constitui uma estratégia de substitutibilidade benéfica ao mercado. Exemplo disso é a atração de trabalhadores, espacial e setorial, para novos postos, o que é movida pela necessidade de sobrevivência com a venda das mercadorias que são portadores (os sujeitos de direito), a força de trabalho constituída como mercadoria. Marx, cuja análise enfatiza Gaudemar, já havia exposto, com um enfoque mais histórico, sobre a circulação da força de trabalho enquanto mercadoria:

É verdade que, em algumas épocas de prosperidade fabril, o mercado de trabalho mostrou falhas preocupantes, como em 1834. Mas então os senhores fabricantes propuseram aos Poor Law Commissioners [comissários da Lei dos Pobres] deslocar para o Norte o “excesso de população” dos distritos agrícolas, com o argumento de que lá “os fabricantes os absorveriam e consumiriam”. (MARX, 2017, pp. 339-40)

Na verdade, os sujeitos são colocados, deslocados e realocados sob o arnês da acumulação do capital e coordenados pela ideologia jurídica. Assim, “não há acumulação, especialmente de capital adicional, sem mobilidade do trabalho” (GAUDEMAR, 1977, p. 278). O controle da mobilidade do trabalho ou, como proposto, da mobilidade do sujeito de direito tem o atributo de instituir ou inscrever nos sujeitos estes deslocamentos, concretizando-se a mobilidade da força de trabalho no espaço, a fim de garantir as condições de uma melhor circulação, que visa exclusivamente a garantir a produção, como aponta Gaudemar:

a força de trabalho adquire a capacidade de domesticar os grandes espaços, todo o espaço geonómico, e por este facto não só se desloca, mas cria os meios das suas deslocações posteriores ou da deslocação dos meios necessários à sua existência. A mobilidade da força de trabalho torna-se mobilidade no espaço (geonómico), enquanto cria uma melhoria das condições de circulação das mercadorias, de todas as mercadorias (incluindo ela própria) (GAUDEMAR, 1977, p. 228).

Com isto, coordenam-se os processos de restrição ou de promoção das migrações, porquanto se teria garantido as condições de trabalho e a demanda de trabalhadores, senão também o controle da força de trabalho de forma global, além da manutenção do valor da força de trabalho em melhores

condições para a exploração. O que quer dizer que, “induzindo e promovendo as migrações, o capital estaria produzindo e controlando a oferta de força de trabalho em mercados distintos” (GOMES, 2009, p. 42). Até porque o desenvolvimento da acumulação capitalista depende de instrumentos para aumentar ou diminuir a oferta de força de trabalho, entre os quais o controle migratório, como sustenta, de forma mais ampla, David Harvey:

O progresso da acumulação depende e pressupõe: 1) a existência de um excedente de mão-de-obra, isto é, um exército de reserva industrial, que pode alimentar a expansão da produção. Portanto, devem existir mecanismos para o aumento da oferta de força de trabalho, mediante, por exemplo, estímulo ao crescimento populacional, a geração de correntes migratórias, a atração de elementos latentes – força de trabalho empregada em situações não-capitalistas; mulheres, crianças etc. – para o trabalho, ou a criação de desemprego pelo uso de inovações que poupam trabalho. (HARVEY, 2005, p. 44)

As formas de controle e de restrições aos fluxos migratórios, portanto, que determinam a mobilidade dos sujeitos de direito, suportes da mercadoria força de trabalho, são funcionais à dinâmica do capitalismo. Significa isso que são uma condição estrutural, implicada pela força de trabalho e pela acumulação do capital, “da qual emerge a mobilidade populacional” (BRUMES; SILVA, 2011, p. 125).

Há, nesse sentido, a constituição de um excedente que, por conseguinte, favorece melhores condições para exploração, como a manutenção de salários baixos, comprimindo-o “dentro dos limites favoráveis à produção de mais-valor” (MARX, 2017, p. 809).

Mantém-se, desta forma, uma superpopulação, um exército de reserva, ou seja, “um excesso de população em relação às necessidades momentâneas de valorização do capital, embora esse fluxo populacional seja formado por [sujeitos, em nossa leitura] que se substituem uns aos outros rapidamente” (MARX, 2017, p. 341), com objetivo de manter as condições de exploração, senão também na manutenção do nível dos salários. Com isso, esta população trabalhadora excedente é indispensável, como condição de existência, para acumulação e desenvolvimento do capital, na medida em que “fornece a suas necessidades variáveis de valorização o material humano sempre pronto para ser explorado” (MARX, 2017, p. 707)

Em última instância, a mobilidade do trabalho tende a minimizar a queda da taxa de lucro, o que garante o funcionamento do capital. Significa isto a sustentação de uma contratendência desta queda, na medida em que possibilitaria uma crescente taxa de exploração do trabalho, redução dos custos dos meios de produção, aumento do exército industrial de reserva de mão de obra e novas formas de produção com trabalho intensivo (HARVEY, 2011, p. 82). Discorrendo sobre este papel de enfrentamento da queda tendencial da taxa de lucro, Gaudemar pontua que a “mobilidade do trabalho

/.../ permite uma baixa relativa do valor da força de trabalho, a redução da mão-de-obra permanente, a submissão efetiva do trabalho às exigências sempre novas do capital” (GAUDEMAR, 1977, p. 279). Desta forma, a questão migratória, uma das formas da mobilidade do trabalho, tem importância como contratendência às crises do capital (MAGALHÃES, 2011, p. 475).

Assim sendo, a distribuição da força de trabalho e de seus portadores, os sujeitos de direito, ocorre por mecanismos de controle de acordo com a dinâmica do capital. Como consequência, pode-se sustentar a ocorrência, de certa maneira, de uma espécie de especulação da força de trabalho. Isso porque “capital não só provoca a procura de trabalho de que tem necessidade, mas produz também a oferta, pela criação ininterrupta de operários” (GAUDEMAR, 1977, p. 277). Mas estes movimentos não são independentes, são simultâneos, reflexos de um mesmo processo do capital.

Como consequência desta valorização do material humano para ser explorado, como pontua Marx, encontra-se as mais variadas restrições das migrações, aparentes forças limitativas, que produzem marginalização e pauperização, mas que não impedem o movimento migratório, colocando em mobilidade os sujeitos de direito. A síntese disso, contraditoriamente, é a constituição de um melhor cenário de exploração e de maior rentabilidade (BIONDI, 2009, p. 9), pois estes óbices engessam estas condições e levam a uma melhor utilização no mercado (BIONDI, 2009, p. 9), pelo modo de produção capitalista, baseado no imperativo de valorização do valor. Assim, a finalidade é equilibrar a acumulação capitalista.

Somando a isto as contribuições de Simon Berhman, depreende-se que as migrações, a mobilidade do sujeito de direito, devem ser reconhecidas em termos de mercadorias (BEHRMAN, 2014a, p. 2). Não se trata apenas de mobilidade espacial destes sujeitos jurídicos cujo fomento das condições de migração é determinado pelo capital, mas o fenômeno jurídico produz uma existência mais degradada pelos impeditivos (BIONDI, 2009, p. 9), estruturalmente necessários, que produzem condições de exploração nas localidades para onde foram movidos, levando, por consequência, ao mercado a força de trabalho enquanto mercadoria. E o direito, sob as determinações do modo capitalista de produção, engendra processos de exclusão e de marginalização destes sujeitos (BEHRMAN, 2014a, p. 2; BEHRMAN, 2014b, p. 258), porquanto necessário ao melhor funcionamento da valorização do valor. Com isso, os migrantes foram apreendidas pelo direito e submetidos às normas de troca de mercadorias (BEHRMAN, 2014a, p. 2); são sujeitos jurídicos que se movem como reflexo das determinações da mobilidade do trabalho, e assim coordenados pelas determinações do capital. Desta forma, a mobilidade dos sujeitos de direito são funcionais ao modo de produção capitalista.

Conclusão

Com limitações que decorre deste encontro entre autores, Gaudemar e Pachukanis, que produziram suas obras em épocas distintas e, cada qual, a sua leitura marxista sobre seus objetos de estudo, demonstrou-se que a mobilidade do trabalho, categoria explicativa do controle e da mobilidade da força de trabalho, mercadoria enigmática que produz mais-valor e garante a reprodução ampliada do capital, deve-se relacionar com o seu detentor, o sujeito de direito, que se coloca no mercado, como fenômeno que determina, em certo sentido, as migrações.

No entanto, a conexão estruturada entre sujeito de direito e mobilidade da força de trabalho pode apresentar certas fissuras, e assim não contemplar, em sua totalidade, a complexidade do fenômeno migratório, que é atravessado por diversos elementos determinantes, os quais se articulam necessariamente com o econômico.

O que se quer dizer é que a categoria aqui estruturada pode ser uma das formas para compreender a contemporaneidade, marcada por alterações não apenas nos processos produtivos, mas também nos fluxos migratórios, que já atingiram uma dimensão sem precedentes (WENDEN, 2016, p. 18) e que tem se diversificado, especialmente no contexto latino-americano (BAENINGER, 2016, p. 2).

Aliás, não se teve qualquer pretensão de constituir apenas uma categoria para analisar a realidade das migrações, mas um outro olhar combinando outras categorias importantes para captar a totalidade concreta. O texto, portanto, almejou ser modesto e aberto a eventuais fissuras, mas, de todo modo, teve o propósito de contribuir com a crítica marxista do direito nos estudos das migrações, ainda que de maneira tímida.

A despeito disso, algumas outras observações são importantes, pois figuram como questões que foram abertas ao longo do texto.

Ainda que diversos fatores possam produzir a mobilidade, como questões climáticas ou ambientais, bem como os conflitos regionais, a questão é que a migração é captada pela estrutura social, na exata convergência da relação econômica e jurídica, e voltadas a cumprir um papel na reprodução capitalista. Isso porque estas pessoas serão reconhecidas em termos de mercadorias. Assim será, ainda que elas não consigam ultrapassar os muros e as fronteiras que, cada vez mais, se erguem contra esta mobilidade, e mesmo sofrendo com os mais variados processos de criminalização ou permanecendo em centros de detenção para imigrantes ou campos de refugiados – formas atuais do poder de controle do excedente (DE GIORGI, 2006, p. 85), que servem de suporte ao modo de produção do capital, porquanto gerenciam a mobilidade. A questão de autorização de

ingresso e de sua vedação também “repousa sobre certas características inerentes à troca de mercadorias” (BEHRMAN, 2014a, p. 2019).

Como visto, estas pessoas serão apreendidas pela esfera econômica e jurídica, pois devem ser submetidos às normas da circulação e da produção, independente dos fatores que os levaram aos processos migratórios.

Desta forma, a categoria proposta neste artigo, apesar das limitações para explicar fatores específicos que levam a migração, permite compreender, de certa maneira, como essas pessoas serão captadas quando ingressam em outras paragens, especialmente para compreender os processos de exploração. E, mesmo constituam uma massa marginalizada ou um excedente, eles foram ambigualmente ‘acolhidos’ para garantir melhores condições de exploração.

Assim, estas massas não são acidentais ou aleatórias, mas resultado da mobilidade do trabalho, engendrada pelo movimento do capital e articulada pelo direito. A mobilidade do sujeito de direito, portador da mercadoria força de trabalho, movimenta não só o proletariado precarizado e empobrecido, mas também serve como forma de controle dos excessos, da miséria e da multidão, que cresce na atualidade, visando a fornecer sustentação das condições da produção capitalista.

De todo modo, demonstrou-se que os movimentos determinados destes sujeitos permitem condições equilibradas de ampliação do capital, que, a um só tempo, produz as condições da mobilidade e sua restrição, como concerto necessário para uma melhor exploração, como forma de maior extração de valor. Ainda que não tenha se produzido as condições da mobilidade, as restrições cumprem funções neste concerto do controle da mobilidade do trabalho e dos sujeitos. Assim, não são contingências, mas determinadas pela estrutura social. O que se demonstrou é o capital “a um só tempo, fomenta as condições objetivas para os processos migratórios e cria impedimentos jurídicos para que tais processos se realizem por completo” (BIONDI, 2009, p. 1). Este movimento aparentemente contraditório funciona como imperativo para satisfação imediata ou futura da força de trabalho enquanto mercadoria, no sentido de uma reserva construída que se soma à precariedade das relações sociais.

Não se pode, no entanto, deixar de pontuar a necessidade de aprofundamentos e desdobramentos, particularmente para compreender situações concretas¹⁸.

Não obstante, a pesquisa permitiu refletir que existe, como reflexo da estrutura social, uma mobilidade dos sujeitos jurídicos, pois são portadores da mercadoria força de trabalho que deve circular onde se faz necessária, e

¹⁸ Nesse sentido, remetemos os leitores a dissertação desenvolvida por um dos autores, em que se almejou empregar a análise proposta neste artigo (FURQUIM, 2020).

isso estaria coordenado pela ideologia jurídica, interpelando estes sujeitos migrantes para que sejam captados em termos de mercadoria. E isso nos coloca a tarefa de pensar alternativas, que não são senão a superação das determinações deste conjunto, as relações de produção capitalistas.

Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, Louis. “Elementos de autocrítica”. In: ALTHUSSER, Louis. *Posições* v. I. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978, pp. 119-28.
- _____. “Freud e Lacan”. In: ALTHUSSER, Louis. *Posições* v. II. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978b, pp. 105-30.
- _____. “Ideologia e aparelhos ideológicos de estado”. In: ALTHUSSER, Louis. *Posições* v. II. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978a.
- BADIOU, Alain. “O (re)começo do materialismo dialético”. In: ALTHUSSER, Louis; BADIOU, Alain. *Materialismo histórico e materialismo dialético*. São Paulo: Global, 1979
- BAENINGER, Rosana. Migrações Sul-Sul: elementos teóricos e evidências empíricas nas migrações internacionais no Brasil no século XXI. *Anais do XXI Encontro Nacional de Estudos Populacionais*, 2016. Disponível em: <<http://www.abep.org.br/publicacoes/index.php/anais/article/view/3163>>. Acessado em: 20 out. 2020.
- BALIBAR, Étienne. *Cinco estudos do materialismo histórico* v. II. Lisboa: Editorial Presença, 1975.
- _____. “Sobre os conceitos fundamentais do materialismo histórico”. In: ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne; ESTABLET, Roger. *Para ler O capital* v. II. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980, pp. 153-274.
- BEHRMAN, Simon. Legal subjectivity and the refugee. *International Journal of Refugee Law*, v. 26, n. 1, pp. 1-21, 2014a.
- _____. Accidents, agency and asylum: constructiong the refugee subject. *Law Critique*, v. 25, pp. 249-70, 2014b.
- BRUMES, Karla Rosário; SILVA, Márcia da. A migração sob diversos contextos. *Boletim de Geografia*, v. 29, n. 1, pp. 123-33, 24 fev. 2012.
- DE GIORGI, Alessandro. *Re-thinking the political economy of punishment: perspectives on post-Fordism and penal politics*. England: Ashgate Publishing Limited, 2006.
- EDELMAN, Bernard. *O direito captado pela fotografia: elementos para uma teoria marxista do direito*. Trad. Soveral Martins e Pires de Carvalho. Coimbra: Centelha, 1976.
- FURQUIM, Gabriel Martins. A criminalização das migrações: uma análise sob a perspectiva crítica. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Ciências Aplicadas, Universidade de Campinas, Limeira, 2020.

- GAUDEMAR, Jean-Paul de. *Mobilidade do trabalho e acumulação do capital*. Lisboa: Editora Estampa, 1977.
- GOMES, Fábio Guedes. Mobilidade do trabalho e controle social: trabalho e organizações na era neoliberal. *Revista de Sociologia e Política*, v. 17, n. 32, pp. 33-49, fev. 2009.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. São Paulo, Edições Loyola, 1992.
- _____. *A produção capitalista do espaço*. São Paulo: Annablume, 2005.
- _____. *O enigma do capital e as crises do capitalismo*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- KASHIURA JR., Celso Naoto. *Crítica da igualdade jurídica: contribuição ao pensamento jurídico marxista*. São Paulo: Quartier Latin, 2009.
- _____. “Duas formas absurdas: uma defesa à especificidade histórica da mercadoria e do sujeito de direito”. In: NAVES, Márcio Bilharinho (Org.). *O discreto charme do direito burguês: ensaios sobre Pachukanis*. Campinas: Unicamp: 2012
- _____. *Sujeito de direito e capitalismo*. São Paulo: Outras Expressões/Dobra Universitária, 2014.
- _____. Sujeito de direito e interpelação ideológica: considerações sobre a ideologia jurídica a partir de Pachukanis e Althusser. *Revista Direito e Práxis*, [S.l.], v. 6, n. 1, pp. 49-70, mar. 2015. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/12742/11706>>. Acesso em: 19 out. 2020.
- LAPIDUS, Iósif Abrámovich; OSTROVITIANOV, Konstantín. “Manual de economia política”. In: HARNECKER, Marta. *O capital: conceitos fundamentais*. São Paulo: Global, 1978, pp. 82-199.
- LIZARAZO, Robinzon Piñeros. Contribuições para a conceitualização da mobilidade territorial do trabalho. *Revista NERA*, Presidente Prudente, ano 20, n. 36 – Dossiê, pp. 58-81, 2017.
- MAGALHÃES, Luis Felipe Aires. *Migração internacional e remessas de migrantes: elementos para uma análise marxista*. *Informe Gepec*, Toledo, v. 15, número especial, pp. 459-477, 2011.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro I: o processo de produção do capital. 2. ed. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MASTRODI NETO, Josué; FURQUIM, Gabriel Martins. Pachukanis e o abolicionismo penal de Hulsman e Christie. *Revista Direito e Práxis*, v. 5, n. 9, pp. 150-75, 2014.
- MELOSSI, Dario. “People on the Move: from the countryside to the factory/prison”. In: AAS, Katja Franko; BOSWORTH, Mary (Org.). *The borders of punishment: migration, citizenship, and social exclusion*, pp. 273-290, 2013.

NAVES, Márcio Bilharinho. *Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis*. São Paulo: Boitempo, 2000.

_____. “Evgeni Bronislavovitch Pachukanis”. In: NAVES, Márcio Bilharinho. (Org.). *O discreto charme do direito burguês: ensaios sobre Pachukanis*. Campinas: Unicamp, 2012, pp. 11-19.

_____. *A questão do direito em Marx*. São Paulo: Outras Expressões/Dobra Universitária, 2014.

PACHUKANIS, Eugeni. *A teoria geral do direito e marxismo e ensaios escolhidos 1921-1929*. São Paulo Sundermann/Ideias Baratas, 2017.

SAMPEDRO, Francisco. “A teoria da ideologia de Althusser”. In: NAVES, Márcio Bilharinho (Org.). *Presença de Althusser*. Campinas: IFCH/Unicamp, 2010, pp. 31-52.

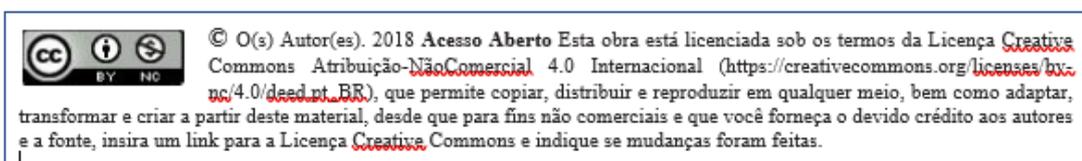
UCHIMURA, Guilherme Cavicchioli; COUTINHO, Aldacy Rachid. Pachukanis, Vaughan e a violação de normas jurídicas trabalhistas: a face obscura da gestão capitalista das relações de trabalho. *Rev. Direito Práx.*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, pp. 274-302, 2019.

WIHTOL DE WENDEN, Catherine. Por que mais pessoas do que nunca estão em circulação e para onde elas estão indo? Dossiê sobre migração e direitos humanos. *SUR– Revista Internacional de Direitos Humanos*, 2016.

Como citar:

FURQUIM, Gabriel Martins; SIMÕES, Mauro Cardoso; SERAFIM, Milena Pavan. Gaudemar encontra Pachukanis: breve ensaio sobre a mobilidade do sujeito de direito e migrações. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 26, n. 2, pp. 383-402, jul./dez. 2020.

Data do envio: 4 maio 2020
Data do aceite: 29 nov. 2020



Crítica marxista do estado e do direito: Nicos Poulantzas em debate

Thais Hoshika¹

Resumo: O presente artigo propõe-se a analisar criticamente os pressupostos teóricos da teoria política desenvolvida por Nicos Poulantzas na fase intermediária de sua trajetória intelectual. Partindo da problemática da autonomia relativa do político, procura-se evidenciar as potencialidades e limites da exposição de Poulantzas e os contrapor aos resultados obtidos com a derivação sistemática da especificidade do direito e do estado das categorias econômicas estruturantes da sociabilidade capitalista.

Palavras-chave: autonomia relativa; superestrutura jurídico-política; estado-sociedade civil; normatividade; derivação.

Marxist critique of the state and law: beyond Nicos Poulantzas

Abstract: This article aims to critically analyze the theoretical assumptions of the political theory developed by Nicos Poulantzas in the middle phase of his intellectual trajectory. Starting from the problem of the relative autonomy of the political, we seek to highlight the potentialities and limits of Poulantzas' exposure and oppose them to the results obtained with the systematic derivation of the specificity of the law and the state from the structuring economic categories of capitalist sociability.

Keywords: *relative autonomy; juridical-political superstructure; State-civil society; normativity; derivation.*

Introdução

Poulantzas representa, ainda hoje, uma das principais correntes do marxismo responsáveis por apresentar um estudo sistemático da problemática concernente ao estado capitalista, dedicando-se na construção de uma teoria política capaz não apenas de identificar a especificidade do político no capitalismo, mas, sobretudo, de passar para as etapas seguintes do processo de abstração com a construção de categorias específicas à região do político, na

¹ Mestranda pela Universidade de São Paulo (USP). *E-mail:* thaishoshika@gmail.com.

medida em que a análise do modo de produção capitalista “em geral” passa para investigações mais concretas de formações sociais determinadas.

Considerando as diferentes fases do pensamento de Poulantzas, marcados, respectivamente, pela aproximação do existencialismo de Sartre, o marxismo estruturalista e a teoria do poder de Foucault (MOTTA, 2010, p. 368); o debate a que se propõe a presente investigação tem como objeto o ponto mais alto de sua trajetória intelectual, qual seja, aquelas obras nas quais a influência do pensamento de Althusser está mais presente, momento em que desenvolve sua principal obra: *poder político e classes sociais*.

Pretende-se, com isto, analisar criticamente as implicações da teoria política desenvolvida por Poulantzas, sobretudo no que se refere a suas proposições basilares, sobre as quais construirá aquilo que ficou denominado de teoria regional do político, colocando em questão a problemática da autonomia relativa do estado e da economia – enquanto separação real e exigência de ordem epistemológica – como ponto nodal a partir do qual Poulantzas desenvolve suas considerações sobre o estado e, conseqüentemente, sobre o direito; e a partir do qual proceder-se-á à ruptura com o pensamento de Poulantzas na tentativa de contribuir com a construção de uma teoria materialista do estado e do direito que supere algumas das limitações de sua teoria.

Para tanto, a exposição divide-se em três momentos. Em primeiro lugar, busca-se apresentar o pensamento de Poulantzas partindo de sua proposta de análise científica do estado capitalista, com a exposição da base a partir da qual constrói a teoria regional do político e, conseqüentemente, seus traços gerais, caracterizado a partir do lugar que ocupa na totalidade – que determina a extensão e os limites dessa região – e a função que exerce de ser seu princípio organizador. O direito, nesse processo, ocupa importante papel para Poulantzas como uma região do político, como ideologia e como norma jurídica, na medida em que permite a produção dos indivíduos-sujeitos abstraídos de suas classes através daquilo que denominará de efeito de isolamento, base da própria separação real existente entre estado e sociedade civil, entre público e privado.

Com isso, busca-se em um segundo momento apresentar os limites de sua teoria regional, tecendo críticas estruturais com base nos apontamentos de Holloway e Picciotto, quanto as limitações de Poulantzas em decorrência da falta de precisão ao estabelecer uma relação entre o econômico e o político, que revela-se impossibilitado de explicar (por conta do estabelecimento inicial do problema) os limites impostos à ação estatal – bem como a reorganização periódica de suas instituições – pelo processo de acumulação de capital (cujas contradições produzem transformações nas condições de produção), com a apresentação da corrente marxista que tem o mérito de se voltar para esses problemas como determinantes para a análise do estado: o debate da

derivação, cujo método consiste em derivar sistematicamente, das categorias econômicas estruturantes da sociabilidade capitalista, a especificidade histórica da forma política.

Por fim, analisa-se o direito a partir desse mesmo método, com base nas contribuições de Evguiéni Pachukanis, para além da identificação do direito em Poulantzas a uma região do político, tanto em seu caráter normativo – superestrutural – como em seu caráter ideológico, apontando para a construção de uma teoria materialista do fenômeno jurídico com a identificação da relação social específica que a expressa em sua forma mais simples, porém suficientemente determinada, permitindo que o direito – assim como o estado – seja analisado a partir de uma especificidade que lhe é própria.

1. A autonomia relativa do político em Poulantzas e a separação entre estado e sociedade civil

Poder político e classes sociais, publicado por Poulantzas em 1968, corresponde a uma das maiores obras de teoria política marxista já escritas, responsável por apresentar – como o ponto mais alto da segunda fase de sua trajetória intelectual, sob influência do pensamento de Louis Althusser – uma *teoria regional do político* capaz de oferecer não apenas uma teorização das estruturas políticas de um modo de produção e de uma formação social específicos, ou seja, do político; como também da relação entre este e as classes sociais no processo de sua transformação e manutenção, da prática política (POULANTZAS, 1977, pp. 40-1).

Para tanto, Poulantzas sustenta que uma análise científica do estado capitalista deve ter como ponto de partida a inter-relação específica que se estabelece entre as diferentes estruturas regionais de um determinado modo de produção, compreendido não como o conjunto das relações de produção, mas sim como a “combinação específica de diversas estruturas e práticas que /.../ aparecem como outras tantas instâncias ou níveis” (POULANTZAS, 1977, p. 13) – o econômico, o político, o ideológico etc. – que ocupam lugares nessa totalidade.

A definição de modo de produção, como primeiro ponto de investigação adotado por Poulantzas tem, acima de tudo, uma importante implicação de ordem epistemológica na medida em que possibilita a análise dos modos de produção em geral – inclusive o capitalista – a partir da combinação específica que se estabelece entre suas regiões.

O fato de a instância econômica e política estarem presentes em modos de produção pré-capitalistas – como o escravista antigo e o feudal – não significa, entretanto, que tais estruturas regionais apresentem essências

imutáveis a todos os modos de produção. Muito pelo contrário, é a combinação específica desses níveis, diferentes a cada modo, que dará a eles suas especificidades (POULANTZAS, 1980, p. 21).

As regiões de cada modo de produção “têm suas próprias estruturas e efeitos” e, nesse sentido, são autônomas na medida em que é possível fixá-las como objetos separados de estudo, “mas são organizadas em uma hierarquia específica” (JESSOP, 1985, p. 131), formando uma estruturação com dominante de uma totalidade complexa, na qual uma das regiões ocupa a posição de determinação em última instância, um invariante estrutural (ALTHUSSER, 2015, p. 171), sobre a qual as demais regiões sobredeterminam reflexivamente, de forma que a relação estabelecida entre as regiões é de *autonomia relativa*. Trata-se, portanto,

de um tipo de relação, no interior do qual a estrutura com determinação do todo comanda a própria constituição - a natureza - das estruturas regionais, atribuindo-lhes o lugar respectivo e distribuindo-lhes funções: por conseguinte, as relações que constituem cada nível nunca são simples, mas antes sobredeterminadas pelas relações dos outros níveis (POULANTZAS, 1977, p. 14).

O desenvolvimento da teoria geral de uma investigação materialista histórica dos diferentes modos de produção permite que Poulantzas desenvolva uma “teoria particular do modo de produção capitalista” – enquanto objeto abstrato formal –, a segunda etapa em direção à construção teórica do estado capitalista, “que determina o lugar e a função do estado e da política na matriz estrutural geral do capitalismo” (JESSOP, 1985, p. 60) para, então, proceder à análise de conjuntura, “o ponto estratégico onde se fundem as diversas contradições enquanto reflexos da articulação que especifica uma estrutura com valor dominante” (POULANTZAS, 1977, p. 39) em uma determinada formação social – objeto real concreto.

De modo que o desenvolvimento das categorias políticas próprias da instância econômica e o nível de complexidade delas vai depender do nível de particularidade dado. É apenas caminhando em direção a análises mais concretas que os conceitos adquirem maior riqueza de determinações teóricas.

Poulantzas afirma, portanto, que uma teorização adequada do estado capitalista apenas é científica “se conseguir explicar a reprodução e as transformações históricas de seu objeto nos lugares em que essas transformações estão ocorrendo, nas diversas formações sociais” (POULANTZAS, 1980, pp. 29-30).

Por formação social entende-se uma realidade particular historicamente determinada, com a combinação de diversos modos de produção na qual um deles ocupa a posição dominante (POULANTZAS, 1973, p. 145). Sendo essa estrutura particular com dominante que permite explicar o

desenvolvimento desigual, “a complexidade contraditória dos fatos empíricos observáveis em toda a formação social concreta e também as tendências contraditórias que se enfrentam nela, e se traduzem através de sua história” (ALTHUSSER, 1999, pp. 42-3).

Assim, em se tratando da caracterização da teoria particular do modo de produção capitalista, Poulantzas parte da interpretação do *capital* de Marx como um estudo da região econômica, compreendida como as relações de produção em sentido estrito – em seu papel de determinação e dominante do todo complexo estruturado (POULANTZAS, 1977, p. 28) –, com as demais regiões.

Para Poulantzas são as relações de produção compreendidas em sentido estrito – isto é, as relações de exploração (ALTHUSSER, 1999, p. 52) estabelecidas na esfera da produção entre proprietários e não proprietários dos meios produtivos na geração de mais valor – que compõem a invariante estrutural da unidade complexa do modo de produção capitalista, a região do econômico, sobre a qual as demais instâncias não penetram, mas cuja posição de determinação em última instância deve-se justamente a sua relação com a função desempenhada pelas demais instâncias ou níveis. Sendo essa inter-relação que determinará a extensão e os limites de cada região. Portanto,

dizer que em uma certa estrutura o econômico é predominante em última instância, é indicar que ocupa tal lugar somente em função da especificidade e da eficácia própria dos outros níveis que constituem a estrutura social como unidade complexa /.../. Esta unidade consiste em uma descentralização dos diversos níveis, em um deslocamento originário das instâncias em um todo complexo no interior do qual o econômico detém o predomínio em última instância (POULANTZAS, 1973, p. 143).

Desse modo, nesse todo complexo estruturado, o político ocupa o lugar especial, na sua materialização em poder institucionalizado, de coesão dos diversos níveis ou instâncias do modo de produção capitalista nas diversas formações sociais (POULANTZAS, 1977, p. 42), na medida em que se trata do ponto de condensação da prática política, da luta política de classes, responsável por gerir as contradições da sociedade dividida em classes sociais, assegurando a sua reprodução. E, nesse sentido, corresponde aos interesses da classe dominante não como uma ferramenta de dominação direta e consciente, mas devido a sua função de promover a manutenção da unidade de uma formação social na qual o modo de produção capitalista é dominante.

Justamente por cumprir essa função de coesão e ser a região, em decorrência dessa função, que concentra o maior número de contradições, é que o estado se torna o objeto da prática política, concentrando nele o local da disputa e das transformações da formação social, uma vez que a luta política

de classe constitui o verdadeiro “motor da história” (POULANTZAS, 1977, p. 43).

Disso decorre que o político, em sua caracterização como o princípio organizador da totalidade, exerce papel indispensável na reprodução das relações de produção, sobredeterminando o econômico e o ideológico – as duas regiões, além do político, que, de acordo com Poulantzas, são centrais no modo de produção capitalista – e compreendendo, como parte da estrutura política, todas as funções que não estão diretamente ligadas ao conflito de classes imediato, mas que são políticas na medida em que cumprem o papel de promover a unidade da formação social. Ou seja:

Este conceito de sobredeterminação, aplicado aqui às funções do estado indica portanto duas coisas: que as diversas funções do estado constituem funções políticas pelo papel global do estado como fator de coesão de uma formação dividida em classes; e que estas funções correspondem assim aos interesses políticos da classe dominante. (POULANTZAS, 1977, p. 52)

Na definição das características centrais do estado capitalista, além do papel de promover a unidade da estrutura de uma formação, Poulantzas aponta para outras duas dimensões igualmente importantes do estado – pertencentes a momentos distintos de abstração – que forma o quadro completo de sua teorização, arcabouço teórico necessário a partir do qual permite que proceda à análise de conjuntura – o objetivo final do desenvolvimento de sua teoria regional do político.

A primeira delas está relacionada ao fato de que a possibilidade do político atuar como fator de coesão das diversas regiões deve-se ao seu aparecimento como um estado democrático popular nacional, isto é, como o representante da junção dos interesses de um corpo político atomizado em indivíduos-cidadãos (JESSOP, 1985, p. 119). Portanto, do interesse público-geral, como será visto a seguir com a apresentação do processo de individualização dos sujeitos e autonomia relativa real do político e do econômico.

Isso permite que a segunda dimensão do estado seja analisada por Poulantzas – que, contudo, não será objeto de tratamento da presente investigação. Dimensão na qual a autonomia relativa entre as instâncias, que foi tratada até o momento como uma separação entre as regiões do modo de produção – econômica, política e ideológica –, desdobra-se como uma autonomia relativa no seio do desenvolvimento interno do estado, referindo-se àquela existente a nível político-institucional com relação às classes e frações da classe dominante na manutenção da hegemonia do bloco no poder.

Procedendo a um exame mais aprofundado das implicações teóricas da autonomia relativa entre o político e o econômico, Poulantzas sustenta um detalhe fundamental: a separação entre as regiões de um modo de produção

não se trata apenas de um pressuposto de ordem epistemológica, de modo a permitir um tratamento teórico do político como objeto autônomo de estudo, mas representa “de um modo adequado a autonomia real das instâncias na prática social total” (SAES, 1998, p. 55).

O que significa que, se em modos de produção pré-capitalistas as regiões que compõem a totalidade estruturam-se de forma imbricada, aparecendo como “mistas”, no modo de produção capitalista há uma separação radical e específica entre a instância política e a econômica (POULANTZAS, 1977, p. 28) em razão da estrutura do econômico, que não engloba em sua organização – nas relações de produção em sentido estrito – o exercício da coerção extraeconômica.

Apesar de Poulantzas reconhecer que um dos traços distintivos do estado capitalista é o fato dele aparecer como a encarnação do interesse geral do corpo político, isso não pode ser tomado como o ponto de partida e nem a centralidade da compreensão do político, e sim uma produção ideológica proveniente do processo de individualização dos agentes da produção, tratando-se do substrato real por trás de todas as construções na teoria política marxista e mesmo não marxistas que tomam como base a separação entre estado e sociedade civil; dado que isso mascara o problema central do estudo do estado, inviabilizando a análise de sua estreita relação com o processo político da luta de classes na medida em que produz, através dessa separação, indivíduos-sujeitos-políticos indiferenciados, e não agentes da produção pertencentes a uma determinada classe (POULANTZAS, 1977, pp. 120-1), sendo este o aspecto determinante da formação da superestrutura política.

Mas no que consiste o processo real, econômico, de individualização dos agentes da produção? Poulantzas parte da colocação de Marx nos *Grundrisse* sobre o pressuposto do trabalho livre assalariado e condição histórica do modo de produção capitalista, que, antes da transformação do dinheiro em capital, pressupõe “a separação do trabalho livre das condições objetivas de sua realização – do meio de trabalho e do material do trabalho” (MARX, 2011, p. 388), produzindo, desse modo, o “trabalhador nu” enquanto produto histórico.

O trabalhador em sua nudez, com a separação dos produtores diretos de seus meios de produção, constitui o substrato histórico real da aparente individualização dos sujeitos na medida em que o dissocia de seus laços “naturais” de produção social, de modo que esta passa a ser executada a partir da organização de uma série de trabalhos individuais-privados. Nesse sentido:

O termo "indivíduo nu" como condição histórica não indica, pois, de forma alguma, que certos agentes, anteriormente integrados "organicamente" em unidades, apareçam na realidade como indivíduos atomizados – os quais, em seguida, se teriam inseridos nas combinações das relações de produção capitalistas, ou que teriam, em seguida e progressivamente constituído classes sociais: o

que esse termo indica é que certas relações se desintegram – *sich auflösen* –, o que, nos seus efeitos, aparece como uma "nudez" e uma "libertação", e mesmo uma "individualização" – *Vereinzelung* – dos agentes. (POULANTZAS, 1977, p. 122)

A compreensão do processo de libertação e aparente individualização dos agentes da produção permite não apenas concebê-los a partir do lugar de classe aos quais eles pertencem, enquanto “suportes de uma estrutura do processo de trabalho” (POULANTZAS, 1977, p. 125) – e, conseqüentemente, a relação entre a luta de classes e o desenvolvimento do estado – como também permite compreender a formação da ideologia jurídico-política dominante e sua materialização naquilo que Poulantzas passará a denominar de superestrutura jurídico-política, o estado de direito, formando uma caracterização da autonomia relativa do político mais rico em determinações.

O direito cumpre, assim, papel indispensável para Poulantzas na medida em que sua caracterização está diretamente relacionada as regiões política e ideológica, não sendo tratado como uma região autônoma de estudo com o desenvolvimento de categorias jurídicas próprias, mas produto direto da ideologia dominante que opera através do processo de ocultação-inversão na qual os agentes da produção agem como “sujeitos jurídicos, isto é, indivíduos-pessoas políticos” (POULANTZAS, 1977, p. 124), materializado na superestrutura jurídico-política e legitimado através das normas jurídicas estatais que instituem a propriedade jurídica formal, o contrato da compra e venda da força de trabalho, a manutenção das relações de troca etc.

A ideologia, portanto, cumpre no modo de produção capitalista o papel particular de coesão – e, nesse sentido, é político – de uma formação social, tratando-se de um conjunto relativamente coerente de representações a partir das quais os homens vivem suas condições materiais de existência, não apenas relações imaginárias, mas relações reais que se reproduzem através desse conjunto de representações. Assim sendo, sua “função social não é de oferecer aos agentes um verdadeiro conhecimento da estrutura social, mas simplesmente inseri-los de algum modo nas suas atividades práticas que suportam esta estrutura” (POULANTZAS, 1977, p. 201).

A principal função da ideologia jurídico-política é aquela exercida sobre a luta econômica de classes, contribuindo de forma definitiva para uma separação real específica entre o econômico e o político – na qual se dá a luta política de classes –, com o *efeito de isolamento* produzido na esfera comumente designada por sociedade civil, privada, responsável por isolar os agentes da produção em suas relações de classe, ocultando o conteúdo de classes das relações sociais e a dominância real do econômico sob a máscara do indivíduo-sujeito jurídico, desmobilizando a luta econômica de classes e concentrando – através do efeito unificador – essa luta na esfera política. Ou seja,

as *estruturas jurídicas e ideológicas*, as quais, determinadas em última instância pela estrutura do processo de trabalho, instauram, ao nível os agentes de produção distribuídos em classes sociais, na qualidade de "sujeitos" jurídicos e ideológicos, têm como *efeito*, sobre a luta econômica de classe, a ocultação, de forma particular, aos agentes, das suas relações enquanto relações de classe (POULANTZAS, 1977, p. 126).

A superestrutura jurídico-política, por sua vez, materializa a ideologia dominante através do sistema jurídico normativo, elevando o estado à posição de único horizonte possível de realização do interesse público, supraindividual. Do mesmo modo que o efeito de isolamento faz com que os agentes da produção vivenciem as relações econômicas de exploração como relações de competitividade entre indivíduos-sujeitos isolados, o “mesmo efeito ocorre no campo da luta de classes política. Pois o direito e a ideologia jurídico-política duplicam o ‘fraturamento’ da esfera ‘privada’ ao constituir o público como ‘cidadãos’ individuais” (JESSOP, 1985, p. 63, tradução minha).

Assim, Poulantzas sustenta que a superestrutura jurídico-política exerce uma dupla função, responsável pela instituição da diferenciação entre estado e sociedade civil, público e privado: em primeiro lugar, a produção do efeito de isolamento – através do sistema de normas jurídicas – na região do econômico e; em segundo lugar, em razão desse efeito que ela mesma institui com a instauração em indivíduos-sujeitos abstratos os agentes da produção -, autorreferenciar-se como a unidade desses indivíduos isolados. “O que, por outras palavras, quer dizer que o estado *representa a unidade de um isolamento o qual, em grande parte* – dado o papel ideológico que aí desempenha – *é o seu próprio efeito.*” (POULANTZAS, 1977, pp. 129-30)

Apesar de reconhecer o processo real – na esfera da produção – de atomização dos sujeitos em decorrência da separação dos produtores diretos dos meios de produção, atribuindo a esse pressuposto do modo de produção capitalista a base real do desenvolvimento da ideologia jurídico-política, Poulantzas afirma que mesmo essa dimensão do econômico, na qual há a divisão social do trabalho enquanto trabalhos individuais, não se trata de uma esfera privada na medida em que os trabalhos são sociais, apenas organizados a partir de trabalhos individuais. De modo que a separação entre estado e sociedade civil que, no campo da superestrutura jurídico-política traduz-se como uma relação entre público e privado, é produzido pela própria região jurídico-política. Ou seja, Poulantzas

abandona a distinção entre sociedade civil e estado e não vê mais o antagonismo entre os interesses privados como fundamentado no egoísmo do i. Mas ele transpõe a distinção anterior para a distinção jurídico-política entre "privado" e "público" e interpreta o individualismo como um "efeito de isolamento", igualmente produzido pela região jurídico-política (JESSOP, 1985, p. 64).

É o estado que produz o individual-privado e se autorrepresenta como seu oposto, o espaço público, tratando-se de uma separação – segundo Poulantzas – que revela a manifestação do estado nas relações econômicas (POULANTZAS, 1980. p. 80). Sendo essa relação de réplica entre público-privado e, portanto, da possibilidade do exercício do poder do estado em todas as esferas da vida social, que em *O estado, o poder e o socialismo* Poulantzas atribuirá as raízes do totalitarismo (POULANTZAS, 1980, p. 83). É no seu “caráter unificador que a tida liberdade do indivíduo privado dissipa-se, perante a autoridade do estado que encarna a vontade geral”, não havendo, para a ideologia jurídico-política, “nenhum limite de direito e de princípio à atividade e às invasões do estado na chamada esfera do individual-privado” (MOTTA, 2010, p. 383).

Uma vez estabelecidos os pressupostos teóricos a partir dos quais Poulantzas constrói sua teoria política, com a apresentação do tratamento temático dado à problemática concernente à autonomia relativa do político e seus desdobramentos na inter-relação estabelecida entre o estado e as regiões do econômico e do ideológico, com a caracterização de sua forma a partir da função que exerce – de coesão e conformação dos interesses das classes e frações dominantes – sobre a unidade de uma formação social; bem como a relação estabelecida entre o político e o jurídico, nas duas dimensões – ideológica e superestrutural – a partir das quais influi na luta econômica de classes e, em decorrência disso, a atribuição da separação entre estado e sociedade civil, público e privado, como produto do jurídico-político; é possível passar para a apuração das possíveis limitações encontradas em sua compreensão do fenômeno político e jurídico no capitalismo, sobretudo na investigação de sua especificidade histórica em direção à construção de uma teoria materialista do direito e do estado em sua relação sistemática com as categorias determinantes do modo de produção capitalista – a mercadoria, o valor etc. –, questionando a possibilidade de proceder à uma teorização completa dessas duas esferas apenas com o desenvolvimento de seus próprios termos.

2, O abstracionismo-estruturalista de Poulantzas e o derivacionismo

A primeira tarefa na investigação dos limites da teoria política desenvolvida por Poulantzas – ainda que inegável seu mérito no oferecimento de termos médios para análise de conjuntura – consiste em questionar a potencialidade de expansão de suas análises ao partir, na definição do estado capitalista, da divisão da totalidade em regiões relativamente autônomas, de modo que o político – enquanto uma dessas regiões – passa a constituir objeto

autônomo de estudo; considerando que “uma coisa é sugerir que existe uma relativa separação institucional” real “de diferentes regiões no modo de produção capitalista” e, neste ponto, trata-se de uma questão incontroversa, e outra coisa diferente “é afirmar que cada região pode ser analisada inteiramente em seus próprios termos” (JESSOP, 1985, p. 72).

Não há dúvidas de que Poulantzas não se enquadra neste último caso, dado que ele parte do estabelecimento de uma relação intrínseca entre a região econômica e a região política, compartilhando da tese marxiana de que as relações que engendram “as formas do estado não podem ser explicadas por si mesmas”, e apenas podem ser analisadas com a investigação da “anatomia da sociedade burguesa” (MARX, 2008, p. 49), na totalidade das condições materiais de existência do modo de produção capitalista. De sorte que a inter-relação estabelecida entre o político e o econômico defendida por Poulantzas está fundamentada na famosa passagem d’*O capital* [Livro III], de Marx, na qual:

A forma econômica específica em que o mais-trabalho não pago é extraído dos produtores diretos determina a relação de dominação e servidão, tal como esta advém diretamente da própria produção e, por sua vez, retroage sobre ela de modo determinante. Nisso se funda, porém, toda a estrutura da entidade comunitária econômica, nascida das próprias relações de produção; simultaneamente com isso, sua estrutura política peculiar (2017b, p. 852).

Ao tomar como ponto de partida as relações de produção em sentido estrito, “a base oculta de todo o arcabouço social e, conseqüentemente, também da forma política das relações de soberania e de dependência, isto é, da forma específica do estado” (MARX, 2017b, p. 852), Poulantzas é capaz de identificar o político como força coercitiva extraeconômica, em sua função de ser fator de coesão da unidade da estrutura com dominante (da totalidade), uma vez que a específica forma de apropriação do mais-trabalho produz “formas sociais determinadas de consciência” (MARX, 2008, p. 49), o que significa dizer o efeito de isolamento produzido pela ideologia jurídico-política na luta econômica de classes, ou seja, na região econômica.

Essa inter-relação estabelecida entre o político e econômico por Poulantzas leva, portanto, à conclusão de que “tal relação é de intervencionismo (recíproco); jamais, de não-intervencionismo” (SAES, 1998, p. 57). Inclusive, em *O estado, o poder e o socialismo*, obra pertencente à última fase do pensamento do autor, observa-se um abandono da teoria regional do político e do esquema estrutura com dominante, e a região do econômico, político e ideológico deixam de ser tratados como regiões distintas

do modo de produção capitalista² e passam a ser investigadas como momentos das relações de produção (JESSOP, 1985, p. 108).

A crítica, no entanto, que se estabelece à teoria política marxista de Poulantzas, reside no fato de que não obstante a pressuposição em suas teses das relações e estruturas objetivas do processo de trabalho (POULANTZAS, 1977, p. 125) nas quais se encerram as leis de movimento econômico; não há uma formulação precisa sobre qual, exatamente, é a relação objetiva entre as categorias desenvolvidas por Marx no capital (mercadoria, valor, mais-valor, acumulação etc.), que compõem o quadro teórico necessário para que se proceda a uma compreensão da “anatomia da sociedade burguesa” e a forma política correspondente a esse modo de produção (CALDAS, 2015, p. 60).

De fato, verifica-se em Poulantzas uma rica caracterização da origem histórica do estado, “a natureza de suas partes constitutivas, as funções a que presumivelmente serve, e as consequências (programas de governo, políticas diversas) às quais pode dar origem” (EASTON, 1982, p. 133), mas a relação estrutural entre o político e o econômico – que é estabelecida em termos gerais, ainda que se tratando de pressupostos fundamentais – faz com que Poulantzas apenas consiga analisar o estado no nível da prática política e da materialização do político nas instituições, de sorte que uma tendência observável em suas obras é um direcionamento cada vez maior de suas análises à caracterização do estado com base nas funções que este assume em decorrência das contradições entre as classes e suas frações, deslocando a definição do estado para suas estruturas observáveis (EASTON, 1982, p. 141).

Ao empurrar o econômico para segundo plano na crítica ao economicismo, Poulantzas acaba “proporcionando bastante espaço para o ‘voluntarismo’ e o oportunismo político que sua teoria supostamente havia afastado” (CLARKE, 1991, p. 19). Ou, dito de outro modo, acaba fazendo com que o político seja analisado com base na reconstrução descritiva, a nível das instituições, da prática política.

Ainda que reconheça e pressuponha em suas obras a existência das leis de movimento econômico e as contradições que elas implicam no curso do desenvolvimento do capitalismo, Poulantzas restringe-se em analisar como essas contradições vão influenciar e determinar o próprio desenvolvimento do estado.

De um lado, tem-se a forte reação crítica ao determinismo econômico e o reducionismo que a todo momento reiterava. De outro lado, a desconsideração de Poulantzas das categorias econômicas na construção da

² “/.../ um modo de produção não é o produto de uma combinação entre diversas instâncias em que cada uma possuiria previamente, ao se relacionar, uma estrutura intangível. É o modo de produção, unidade de conjunto de determinações econômicas, políticas e ideológicas, que delimita as fronteiras desses espaços, delinea seus campos, define seus respectivos elementos” (POULANTZAS, 1980, p. 21).

teoria regional do político deve-se à interpretação atribuída à extensa investigação de Marx sobre a sociabilidade capitalista. Interpretação que trata – sobretudo a sua crítica à economia política, *O capital* – como um estudo específico da região econômica, cujas implicações, pelo esquema das estruturas regionais, não seriam diretamente aplicáveis para a construção de uma teoria particular do estado capitalista mas que, contudo, forneceria o quadro geral da estrutura com dominância da região econômica.

Isso acaba levando-o a uma investigação do estado estritamente com base em seus próprios termos, ou seja, com base em categorias próprias da região do político, desembocando no seguinte “efeito imunizador fatal”: o de tomar como certas as leis de movimento do capital, mas atribuí-las à esfera econômica, e “a análise do político procede com independência em relação às necessidades e limitações impostas a ele precisamente por essas leis de movimento” (HOLLOWAY; PICCIOTTO, 1978, p. 6). Como consequência,

os problemas centrais da teoria marxista do estado, os problemas do desenvolvimento da forma estatal, dos limites estruturais e as possibilidades de ação estatal, que só podem ser abordados através de uma análise da relação entre o estado e as contradições da acumulação capitalista, são omitidos no trabalho de Poulantzas, aparentemente em virtude de um maior rigor científico (HOLLOWAY; PICCIOTTO, 1978, p. 6).

Isso fica claro na obra seguinte a *Poder político e classes sociais*, na qual Poulantzas procura investigar a etapa³ do fascismo em duas formações sociais específicas, a saber, a alemã e a italiana. Assim, em *Fascismo e ditadura*, Poulantzas procura investigar, na dinâmica das classes sociais, o tipo de crise da qual emerge o fascismo – analisado nos termos de uma crise de hegemonia – e a forma específica de estado de exceção (o estado fascista) que se desenvolve como resposta a essa crise (LACLAU, 1986, p. 102).

Parte-se, portanto, da identificação da Alemanha e da Itália como países que ocupam posições de elos mais fracos da cadeia imperialista, ou seja, países que – devido as condições históricas específicas de desenvolvimento desigual das formações sociais – concentram profundas contradições internas, que irrompem em crises de hegemonia⁴ na transição para o capitalismo monopolista.

³ Por etapa ou período em Poulantzas, entende-se: “periodização concreta de uma formação social, recobrando mais particularmente o campo da luta de classes” (POULANTZAS, 1972a, p. 19, nota de rodapé 5).

⁴ “O conceito de hegemonia /.../ existe justamente para designar a classe ou fração de classe que tem, dentro do bloco no poder, a capacidade de representar, necessariamente, duas características possíveis da dominação política de classes dentro das formações sociais capitalistas: a) capacidade de representar o interesse do povo/nação e; b) a competência de garantir a sua dominância específica, dentre as próprias classes e frações de classe dominantes, na sua relação com o estado capitalista” (DEL PASSO, 2019, p. 95; cf. POULANTZAS, 1977, pp. 136-7).

Assim, o processo de fascistização e a consolidação do fascismo no poder é teorizado de modo extenso e detalhado, como um processo de reorganização do bloco no poder (POULANTZAS, 1972a, p. 79), em uma “série de discussões sobre a relação entre fascismo e classes sociais /.../ a força dirigente, a base social, as determinações sociais que tornam certas classes mais vulneráveis à interpelação da política e da ideologia fascistas” (MARTUSCELLI; BRAGA; GUILMO, 2019, p. 11) etc.

De fato, não se trata de negar a riqueza de determinações teóricas apresentadas ao analisar concretamente a dinâmica de classes, sem as quais as especificidades do estado fascista não podem ser compreendidas. No entanto, o que as proposições de Poulantzas não revelam é até que ponto as contradições da acumulação de capital impõem uma reorganização necessária das instituições políticas.

Decerto, afirma-se que os “dados ‘econômicos’ determinam, rigorosamente, uma nova articulação do conjunto do sistema capitalista” (POULANTZAS, 1972a, p. 16), mas essas “contradições econômicas subjacentes ao fascismo” são discutidas “no contexto das classes dominantes – contradições entre grande e médio capital, entre capitalistas e proprietários fundiários etc. /.../ toda a questão é discutida em termos de uma crise ‘político-ideológica’” (HOLLOWAY; PICCIOTTO, 1978, p. 8).

Observa-se, portanto, a colocação de Poulantzas “à margem da principal fonte de transformação da sociedade capitalista” (HOLLOWAY; PICCIOTTO, 1978, p. 6), isto é, a contradição crescente entre capital-trabalho (MARX, 2017a, p. 720), imanente ao processo de valorização do valor⁵. Diante disso, Poulantzas revela-se limitado em analisar sistematicamente o desenvolvimento da forma política e as funções que o estado vai assumindo historicamente nas diversas fases de acumulação de capital.

Em certa medida, cabe neste ponto a crítica à Poulantzas elaborada primeiramente por Miliband (2008) em *Poulantzas e o estado capitalista*, mas desenvolvido de modo mais completo por Laclau (1986), de que a teoria política de Poulantzas é caracterizada por um abstracionismo estruturalista. Tal abstracionismo, diferentemente do que Poulantzas entende em resposta apresentada no artigo O estado capitalista: uma resposta a Miliband e Laclau⁶, refere-se a específica forma com que são estabelecidas as conexões lógicas entre os elementos iniciais de seu processo de análise, sobre os quais erige todo o processo de abstração na apreensão do real como concreto pensado, que

⁵ “O próprio capital é a contradição em processo, [pelo fato] de que procura reduzir o tempo de trabalho a um mínimo, ao mesmo tempo que, por outro lado põe o tempo de trabalho como única medida e fonte de riqueza” (POSTONE, 2014, p. 51)

⁶ Poulantzas compreende a crítica do abstracionismo à suposta “ausência /.../ de análises concretas ou referência a fatos empíricos e históricos” (2008, p. 107) em seus escritos. No presente artigo, nega-se crítica nesse sentido.

Laclau apontará como sendo “um tipo de abstração que conduz a um crescente formalismo” (LACLAU, 1986, p. 75). Assim,

a origem dessa tendência formalista no processo de abstração reside no fato de que o contato mútuo entre os elementos iniciais no processo de análise foi estabelecido de maneira puramente descritiva; o resultado é que, nas etapas posteriores do processo de abstração, é impossível estabelecer vínculos lógicos entre eles. A saída desse dilema é, para Poulantzas, a postulação de relações puramente formais entre os objetos de análise e um crescente uso de metáforas (LACLAU, 1986, p. 77).

Para Laclau, Poulantzas parte de uma definição imprecisa do que significa a determinação em última instância do econômico, e a ausência de critério no estabelecimento da região econômica, política e ideológica como as únicas regiões articuladas na compreensão do modo de produção capitalista (LACLAU, 1986, p. 79). Uma vez que se estabelece que as regiões não são vinculadas logicamente entre si, essa relação passa a ser caracterizada com base em conceitos descritivos ou de proximidade (LACLAU, 1986, p. 76).

Certamente, não se trata de defender integralmente a crítica de Laclau, mas ela caracteriza bem uma insuficiência e lança luz sobre um outro método de superá-la. A insuficiência está tanto na negligência em identificar como as leis do movimento do capital afetam a prática política e impõem limites à ação estatal e a necessidade da reorganização das instituições políticas, como no fato de que justamente devido a isso, a diferença entre estrutura como princípio organizador das instituições é dissolvida nas próprias instituições, fazendo com que “sua análise do estado burguês não ultrapasse o nível da descrição perceptiva” (HOLLOWAY; PICCIOTTO, 1978, p. 7), ou seja, no nível da dinâmica imediata da prática política.

Diante desses limites, apresenta-se outra corrente teórica de pensamento marxista que se incumbe da tarefa de analisar o estado em sua materialidade histórica, a qual será a seguir apresentada na tentativa de fornecer uma via de teorização do político que supere as deficiências apontadas no pensamento de Poulantzas, cujo método contrapõem aquele definido por Laclau como formalista⁷ e consiste no estabelecimento de uma relação lógica sistemática entre as categorias determinantes do modo de produção capitalista para, então, desenvolver as categorias políticas dessas derivadas.

Por relação lógica sistemática entende-se organizar a totalidade do modo de produção capitalista como um “sistema de categorias em uma sequência definida, derivando logicamente uma da outra” (ARTHUR, 2016, p.

⁷ Para Laclau, a relação entre os conceitos que caracterizam o modo de produção capitalista não são formalistas quando há “uma relação que vincula logicamente os conceitos entre si e tende a enfatizar sua natureza teórica: teremos então um processo de retorno por meio do qual a função teórica dos conceitos tende a ser acentuada em razão do caráter lógico das relações que os ligam” (1986, p. 76).

81). Assim, a problemática da derivação da *forma* do estado – em detrimento de sua função e da luta de classes – é colocada como centro e ponto de partida de sua teorização. Sendo possível apresentar, desse modo, os limites estruturais da forma política, sua intrínseca relação com o processo de acumulação do capital, e como este impõem processos de transformação das instituições.

Ainda que não se trate de uma corrente de pensamento unificada, o debate alemão da derivação do estado – nome pelo qual ficou conhecida essa corrente teórica⁸ – diferencia-se de modo determinante do tratamento de Poulantzas sobre o problema do político pelo fato de que os teóricos da derivação “não enxergam na grande obra de Marx” – *O capital* – “uma análise do ‘nível econômico’, mas uma crítica materialista da economia política, isto é, uma crítica materialista das tentativas burguesas de analisar a ‘economia’ de maneira isolada das relações de produção” (HOLLOWAY; PICCIOTTO, 1978, p. 4). Disso decorre que as categorias econômicas apresentadas por Marx – a mercadoria, o valor, o dinheiro, o capital etc. – não são específicas à região do econômico, mas sim categorias que operam na totalidade das relações sociais e perpassam pelo político dando a ele determinação. O conceito *forma social*:

expressa tanto o problema básico como a característica essencial do método materialista histórico: a investigação da conexão entre o processo material de produção e reprodução da vida de pessoas socializadas e as relações entre essas pessoas que se constituem nesse processo material de reprodução /.../. O método materialista consiste em examinar as *formas* nas quais as relações particulares entre os homens são expressas (BLANKE; JÜRGENS; KASTENDIEK, 1978, p. 118).

O político, em vista disso, passa a ser teorizado a partir da mesma totalidade de relações sociais que produzem as formas sociais econômicas que, por se tratarem das relações objetivas que inauguram um modo específico de interdependência social, produzem, por sua vez, a especificidade da forma política. Sendo esta composta por um conjunto de relações sociais específicas que se reproduzem independentemente da vontade dos sujeitos dessas relações (HIRSCH, 2007, p. 14), de modo que as instituições políticas que compõem o estado e as respectivas funções que assumem – campo em que Poulantzas centraliza sua investigação do estado capitalista – não são o ponto de partida e, sim, as categorias econômicas que estão na base da determinação histórica do estado.

⁸ Composto pelo debate iniciado entre o final da década de 1960 e início da década de 70 com as sucessivas crises que irromperam nos países de capitalismo central, que revelaram uma inadequação das correntes políticas marxistas até então predominantes, em explicar os limites estruturais do estado no gerenciamento das crises do capitalismo, os limites de suas ações no processo de transformação da sociedade etc.

Desse modo, a tarefa colocada é desvendar o que, na totalidade das relações sociais, constitui o político como uma forma social essencial para a reprodução dessas relações. A resposta para essa pergunta, segundo Hirsch, encontra-se na específica forma de apropriação do sobreproduto no capitalismo (2015, p. 28), isto é, na específica forma de constituição das relações de dominação capitalistas que, no processo histórico de separação dos agentes diretos da produção de seus meios produtivos engendra o trabalhador livre, despossuído de suas condições materiais de existência e obrigado a livremente dispor da única mercadoria da qual é proprietário, sua força de trabalho.

Diferentemente dos modos de produção que precederam, o capitalismo constitui-se historicamente como uma dominação abstrata e impessoal, uma dominação mediada pela qualidade abstrata do valor e, portanto, uma forma de dominação indireta na qual o poder econômico separa-se do poder político uma vez que as relações sociais que regulam a vida social – no processo de reprodução do capital – não estão fundadas na violência direta de classe, mas num processo em que a exploração é mediada pela troca de mercadorias (HIRSCH, 1978, p. 59) entre sujeitos que se apresentam como seus proprietários – seus reflexos subjetivados.

Desse modo, o processo de constituição e generalização de um circuito de relações mercantis suficientemente abrangentes engendra, juntamente com o desenvolvimento do mercado, uma separação realmente existente entre “o individual e o social, entre o privado e o público”, contradição que “constitui o fundamento vital da própria sociedade burguesa como uma sociedade produtora de mercadorias” (PACHUKANIS, 2017, p. 164). Uma vez que o caráter social da mercadoria apenas se realiza por intermédio da troca entre valores a “coerção como prescrição de uma pessoa sobre outra, sustentada pela força, contradiz a premissa fundamental da relação entre os possuidores de mercadorias” (PACHUKANIS, 2017, p. 146)⁹.

A separação entre a esfera pública e privada da vida social, portanto, não deve ser pensada partindo-se do efeito produzido pela superestrutura política com a finalidade de desmobilizar a luta econômica de classe, garantir a coesão da unidade da formação social e legitimar-se como o representante da vontade geral – isto é, uma separação produzida pela finalidade de desempenhar determinadas funções –, como faz Poulantzas, mas, antes,

⁹ Note-se que, com isso, não se exclui a necessidade de compreender historicamente a formação do estado capitalista, cuja estruturação nas diversas formações sociais contou com “desencadeadores múltiplos, não se restringindo apenas às formas capitalistas de exploração e de luta contra os privilégios feudais”. Além disso, “não apenas o surgimento do capitalismo e do estado moderno não é consequência de uma lógica estrutural, como o seu desenvolvimento e o seu futuro ficam condicionados, nesse sentido, à ação, através de lutas e estratégias políticas, e por isso permanecem, em princípio, abertos” (HIRSCH, 2010, pp. 67; 69).

pensar essa separação como aquilo que dá especificidade ao político, resultado de um processo objetivo de relações sociais e práticas que se autonomizam no seio da sociedade.

Estabelecer esse vínculo inicial permite compreender como “a crescente acumulação do capital” e a contradição inerente as modificações na composição orgânica do mesmo, “desenvolve-se de maneira cada vez mais gritante e implica a /.../ transformação das condições de produção em gerais, coletivas, sociais” (MARX, 2017b, p. 303) e, com isso, a necessidade de reorganização, em vista do “choque com o sistema de regulação existente”, das “formas institucionalizadas de relações de classe e forças sociais” (HIRSCH, 2010, p. 131) vigentes em determinada formação social.

Isso, no entanto, não significa uma transposição automática da lei geral do valor e a queda tendencial da taxa de lucro como um resultado sempre necessário à dinâmica da luta de classes. Muito pelo contrário, é preciso considerar que a própria lógica do capital é a expressão dessa luta, e como a tendência definida pelo processo de valorização do valor é um processo contraditório que deve reproduzir constantemente as relações de produção. Nesse sentido:

A “particularização” do estado deve se restabelecer continuamente e se manter nesse processo de conflito e colisão de interesses. Não menos importante das consequências disso é a imperfeição, incompletude e inconsistência da atividade do estado, mas também ao mesmo tempo a contingência relativa do processo político, uma contingência que não pode ser derivada das determinações gerais da relação de capital. (HIRSCH, 1978, pp. 65-6)

Com isso, esboça-se uma teoria materialista do estado cujo mérito consiste em dar centralidade para o problema da forma política na dinâmica de acumulação que está na base de sua transformação. Considerando que as “condições sociais gerais de produção não se adaptam automaticamente à acumulação de capital, a crise se manifesta quando o processo de acumulação atinge seus limites” (HIRSCH, 1978, p. 74). Essas condições gerais, por sua vez, incluem um contexto de regulação composta por instituições políticas que garantem a estabilidade da acumulação (HIRSCH, 2010, p. 108), daí que a crise não é apenas econômica, mas também política.

Apesar de apontar para o derivacionismo como o caminho para a superação de limitações determinantes da teoria política de Poulantzas sustenta-se na presente investigação não apenas a possibilidade, mas uma articulação real por parte de alguns teóricos do debate da derivação (como Joachim Hirsch¹⁰ e Bob Jessop) de algumas categorias políticas (como

¹⁰ A proximidade entre Hirsch e Poulantzas é reconhecida pelo próprio Poulantzas, sobretudo a respeito do tratamento das contradições internas de classe que perpassam e são inerentes à estrutura do estado (cf. POULANTZAS, 2008, p. 119).

‘hegemonia’ e ‘bloco no poder’) desenvolvidas por Poulantzas, dado que elas possibilitam – como categorias intermediárias – explicar nas diversas formações sociais os atores sociais envolvidos na dinâmica das crises, e em que lugar do tecido social elas irrompem.

3. A superestrutura jurídico-política de Poulantzas e a forma jurídica

A tarefa de fornecer elementos para a construção de uma teoria materialista do estado que supere os limites da teoria política desenvolvida por Nicos Poulantzas não se dá, no entanto, por encerrada. É preciso também chamar atenção para outro problema: o da teoria do direito, cuja dimensão e implicações – uma vez reduzida à esfera política – merecem igualmente um tratamento teórico específico ao lado do estado e, neste sentido, passível de ser configurada como um objeto próprio de estudo, que possui especificidade e categorias próprias (como o sujeito de direito e a norma jurídica).

Ressalta-se, nesse sentido, que o filósofo responsável por apresentar uma investigação marxista do fenômeno jurídico no capitalismo, cujo mérito até hoje insuperado foi o de identificar a relação social objetiva específica que determina a forma jurídica – a partir do qual proceder-se-á ao apontamento de uma teoria jurídica para além da abordagem de Poulantzas – trata-se de Evguiéni Pachukanis que, apesar de não pertencer à corrente do derivacionismo, é utilizado por alguns de seus autores como o filósofo que colocou pela primeira vez o problema da forma jurídica e da forma política¹¹, incumbindo-se de “derivar a forma do direito e a forma estreitamente relacionada do estado da natureza da produção capitalista de mercadorias” (HOLLOWAY; PICCIOTTO, 1978, p. 18).

No pensamento de Poulantzas, o fenômeno jurídico não é compreendido a partir de uma especificidade que lhe é própria, mas como uma instância pertencente tanto a região econômica como a região ideológica diretamente associada à estrutura jurídico-política, como sua materialização. Além disso, identifica-se inclusive uma certa indistinção entre o estado e a ordem jurídica (JESSOP, 1985, p. 74) – que coincide com a normatividade estatal – que, na medida do desenvolvimento de sua teoria política, passam a serem tratados como instância ou superestrutura jurídico-política.

Em parte, a identificação imediata do direito com a norma deve-se ao fato de que Poulantzas, ao se concentrar na região do político, analisa o direito

¹¹ Fato reconhecido por Holloway e Picciotto (1978, p. 18), que inauguraram o debate da derivação na Inglaterra, e utilizado como um filósofo chave para a colocação do problema da forma política (cf. PACHUKANIS, 2017, p. 143; HIRSCH, 1978, p. 58; BLANKE; JÜRGENS; KASTENDIEK, 1978, p. 121).

da forma como ele aparece: como a própria norma jurídica produzida pelo estado¹², de sorte que suas análises sobre o direito – após colocada a nível da estrutura em *Poder político em classes sociais* – passam a se concentrar somente no momento normativo do fenômeno jurídico, evidenciando seu conteúdo de classe. Dessa maneira, constrói-se uma teoria do direito que, apesar de incorporar os interesses “das diversas classes sociais, não dá conta de explicar a própria regulamentação jurídica como tal, ou seja, não é capaz de explicar por que determinado interesse de classe é tutelado precisamente sob a forma do direito” (NAVES, 2008, pp. 45-6).

A compreensão do direito em Poulantzas, no entanto, não se revela imutável ao longo de suas obras. Nas obras iniciais de sua trajetória intelectual é demonstrada uma aproximação da compreensão estrutural do fenômeno jurídico, com o apontamento do núcleo de determinação central da forma jurídica, qual seja, as relações de troca que produzem os sujeitos de direito, ainda que sob a égide da normatividade estatal, conforme a passagem a seguir apontada:

Os homens concretos, determinados pelo universo jurídico (estado e sociedade civil) em sua reificação social, são considerados entidades numéricas abstratas /.../. A liberdade e a igualdade desses homens, ambas entidades fantasmas, são abstratas e formais, pois constituem valores simplesmente postulados como necessários para a estruturação de normas que regulam a propriedade privada moderna (absoluta, isto é, liberdade e igualdade), o valor de troca de um trabalho totalmente quantificado (igualdade), circulação universalizada e reprodução ampliada de bens (liberdade e igualdade). (POULANTZAS, 1973, p. 23)

Na última fase de seu pensamento, contudo, essa aproximação é gradativamente abandonada assumindo um caráter cada vez mais normativo, alegando que “o direito capitalista é específico no que forma um sistema axiomatizado, composto de conjunto de *normas abstratas, gerais, formais e estritamente regulamentadas*” (POULANTZAS, 1980, p. 97) – a ponto de não fazer distinção entre lei e direito – voltando-se proeminentemente a atenção em “*o estado, o poder, o socialismo*” para a função exercida pela norma na organização pública da violência e dominação de classe, não obstante ter anteriormente criticado a abordagem juspositivista do direito, afirmando que

¹² Engels e Kautsky já denunciavam que as bases reais do fenômeno jurídico deveriam ser encontradas nas próprias relações econômicas, e não nos comandos normativos estatais. “Visto que o desenvolvimento pleno do intercâmbio de mercadorias em escala social – isto é, por meio da concessão de incentivos e créditos – engendra complicadas relações contratuais recíprocas e exige regras universalmente válidas, que só poderiam ser estabelecidas pela comunidade – normas jurídicas estabelecidas pelo estado –, imaginou-se que tais normas não proviessem dos fatos econômicos, mas dos decretos formais do estado” (ENGELS; KAUTSKY, 2012, pp. 18-9).

o mesmo deve ser analisado a partir de “esquemas reais ao invés de modelos normativos” (POULANTZAS, 1973, p. 30).

Mas, apesar dos diversos contornos que assumem as proposições de Poulantzas sobre o direito, pretende-se aqui refutar criticamente as considerações elaboradas pelo pensador naquilo que há de comum, qual seja, o fato do direito ser caracterizado como parte da região política tanto em seu caráter normativo como em seu caráter ideológico devido a função de classe que exerce ao promover a coesão da unidade de uma formação social cujo modo de produção dominante é o capitalista.

Assim, conforme já apresentado, a dimensão jurídica do político é analisada por Poulantzas em duas esferas que se fundamentam reciprocamente com base na função de classe que as caracterizam, ou seja, a função de servirem como fator de coesão ao desmobilizar a luta econômica de classes e refletir no estado a unidade da atomização dos sujeitos da produção, transformando a luta de classes em luta necessariamente política, garantindo a reprodução das relações de exploração capitalistas com a regulamentação tanto das relações de troca como do exercício e organização do poder do estado. Nesse sentido, afirma Poulantzas:

Por um lado, o sistema jurídico consagra as relações de propriedade e de troca e assegura a reprodução das condições de produção, segundo modalidades que lhe são próprias. Por outro lado, assume um papel diretamente político: desempenha um papel direto na luta política de classes. (1972b, pp. 110-1)

A primeira delas, portanto, é a análise do direito como a própria ideologia jurídico-política dominante do modo de produção capitalista, cuja característica central é produzir a separação do estado e da sociedade civil com a transformação dos agentes da produção em sujeitos econômicos livres e iguais, produzindo um efeito de isolamento no seio da sociedade civil com a função de garantir a coesão da unidade complexa do todo social ao desmobilizar a luta econômica de classes (POULANTZAS, 1977, p. 126), na medida em que esta passa a aparecer como o terreno da concorrência entre sujeitos representando seus interesses particulares, e não como a própria exploração de uma classe sobre a outra.

A segunda dimensão do direito, por sua vez, está relacionada à base material dessa ideologia, do efeito de isolamento na superestrutura jurídico-política que produz formalmente, através das normas jurídicas, não apenas os indivíduos-sujeitos econômicos garantindo, desse modo, “o contrato de trabalho /.../ a propriedade privada capitalista /.../ a generalização das trocas, a concorrências etc.” (POULANTZAS, 1977, p. 208); como também sua representação na esfera política, com a produção dos cidadãos livres e iguais, autorreferenciando-se como a unidade dessa fragmentação (POULANTZAS,

1977, pp. 129-30) enquanto único horizonte possível de realização do interesse supraindividual.

O estado, para Poulantzas, através do papel exercido pelo direito na luta econômica de classes e, ao mesmo tempo, na luta política de classes, produz seu próprio fundamento ao garantir, através desse processo, sua própria autonomia relativa real e sua realização como poder de classe.

O resultado disso é que o jurídico se torna tanto o traço distintivo do estado capitalista, como também a função que o caracteriza; de modo que Poulantzas não consegue oferecer nem uma teoria do político com uma determinação central, como também não apresenta uma teoria jurídica capaz de explicar o motivo pelo qual: a) a ideologia jurídica corresponde à transformação dos agentes da produção em sujeitos abstratos de direitos e; b) tanto o conteúdo básico das normas jurídicas – que assume a forma da norma abstrata e geral – quanto a organização das instituições estatais são aquelas presididas pela liberdade e igualdade dos sujeitos.

De modo geral, verifica-se em Poulantzas uma falta de clareza quanto a definição atribuída ao direito, que ora é tratado como uma característica da região do nível ideológico (MOTTA, 2010, p. 383), ora é abordado como uma região do político em termos de aparelho institucional sem, no entanto, explicar por que o jurídico manifesta-se apenas nessas duas “regiões”; bem como o que, exatamente, existe nas relações de produção – em, segundo Poulantzas, sua determinação em última instância – que faz com que os indivíduos no capitalismo sejam constituídos em suas relações sociais como sujeitos de direito livres e iguais.

Embora sustente que é no processo de separação dos agentes diretos da produção de seus meios produtivos a base real da aparente individualização dos sujeitos – na medida em que são abstraídos de seus “laços naturais” de produção – (POULANTZAS, 1977, p. 122), isso ainda não explica como o sujeito econômico livre e igual e seu desdobramento em sujeito-cidadão político é engendrado, dado que na esfera da produção a qual Poulantzas se refere, não há algo como a autonomia da vontade e a equalização dos sujeitos que apenas pode ser estabelecida de forma relacional, ou seja, em uma relação social entre sujeitos. Isso o leva a afirmar que:

de fato, os agentes de produção não aparecem como “indivíduos” a não ser nessas relações superestruturais que são as relações jurídicas. É destas relações jurídicas, e não das relações da produção em sentido estrito, que decorrem o contrato de trabalho e a propriedade formal dos meios de produção (POULANTZAS, 1977, p. 124).

Além disso, a própria identificação imediata entre direito e a norma jurídica padece de um detalhe fundamental: é certo que Poulantzas identifica ser na atribuição aos agentes da produção “independentemente do lugar /.../

que ocupam no processo de produção, a condição de sujeitos individuais de direitos, fixando-os todos como indivíduos ‘livres’ e ‘iguais’” (SAES, 1998, p. 49) – a qual denominará de *efeito de isolamento* – uma caracterização central ao fenômeno jurídico; entretanto, isso não o impede de inverter a ordem das relações e afirmar que a relação jurídica é engendrada pela norma.

Mas se o traço fundamental do direito, mesmo para Poulantzas¹³, é a manutenção desse sujeito-indivíduo tanto nas relações econômicas – entre proprietários – como nas relações políticas – entre cidadãos e o estado – então não estaria nesse sujeito, e não nas normas jurídicas, a chave para a compreensão da especificidade do fenômeno jurídico?

É esta a tarefa a que se propõe Pachukanis em sua obra *teoria geral do direito e marxismo*. Ao proceder a uma análise da forma jurídica partindo da identificação da relação social específica que é sua expressão na forma mais simples, derivando-a das categorias econômicas que determinam o modo de produção capitalista, é possível compreender o fenômeno jurídico a partir de uma especificidade que lhe é própria – em sua articulação com todas as esferas da vida social – não condicionada à sua existência normativa, como parte do político. Pelo contrário, é partindo da categoria elementar da forma jurídica que é possível compreender a norma jurídica como um de seus momentos¹⁴, na relação intrínseca que se estabelece *a posteriori* com a própria forma política.

O sujeito de direito, portanto, “é o átomo da teoria jurídica, o elemento mais simples e indivisível, que não pode mais ser decomposto” (PACHUKANIS, p. 2017, p. 117) que, ao contrário do indivíduo produzido na esfera da produção que Poulantzas apresenta, não se refere a um sujeito considerado isoladamente, mas uma categoria que corresponde a uma relação social – qual seja, a relação jurídica que se estabelece no momento da troca mercantil; na medida em que é na relação social que o sujeito adquire

¹³ Armando Boito Jr. sustenta uma influência de Pachukanis no pensamento de Poulantzas a respeito do tratamento do direito em *Poder político e classes sociais*: “Na década de 1960, Nicos Poulantzas /.../ retomou a análise de Pashukanis e chegou a uma caracterização inovadora da estrutura do estado capitalista /.../. Foi esse tipo de análise que Poulantzas explorou, destacando que o direito formalmente igualitário e as instituições de estado aparentemente universalistas produzem efeitos ideológicos muito importantes. A igualdade formal produz um *efeito de isolamento*, que oculta dos agentes sociais o seu pertencimento de classe e os induz a se pensarem como indivíduos atomizados e singulares.” (BOITO Jr., 2007, pp. 26-7)

¹⁴ A abordagem que se faz aqui ao tratar da norma jurídica como *momento* da forma jurídica é diferente da análise de Pazello sobre a questão – que trabalha a categoria do sujeito de direito e da norma jurídica em termos de momento essencial/aparente (PAZELLO, 2015, pp. 137-8). Aqui, a conexão entre relação jurídica e norma jurídica é analisada do ponto de vista da dialética sistemática (cf. ARTHUR, 2016, pp. 80-1), de sorte que a categoria da norma jurídica já inclui em si a realização dos momentos fundamentais da forma jurídica (PACHUKANIS, 2017, p. 64).

suas determinações centrais da igualdade e da liberdade e que, portanto, independe da chancela formal do estado.

Mas, afinal, por que é no momento da troca mercantil, e não na esfera em que se dá a exploração direta do trabalhador no processo produtivo, a origem da forma jurídica? Ou, ainda, por que o direito assume a forma do sujeito livre e igual? A resposta encontra-se na derivação da forma jurídica da forma elementar da sociabilidade capitalista: a mercadoria (PACHUKANIS, 2017, p. 119), que institui uma forma completamente nova de dominação social, um processo objetivo de dominação não direta com a exploração da força de trabalho livre, assalariada.

Marx, n’*O capital*, ao apresentar a mercadoria como a forma elementar da sociabilidade capitalista, afirma que a sua dimensão social – isto é, sua constituição enquanto uma forma de relação social – é justamente aquela que permite um processo no qual a universalidade concreta das mercadorias – diferentes qualitativamente umas das outras – seja abstraída, dando lugar a uma universalidade abstrata, de modo que a sua qualidade passa a ser sua própria quantidade, caracterizada a partir de uma substância social que lhes é comum, a de serem produtos do trabalho humano indiferenciado – a de serem, portanto, valores (MARX, 2017, p 117).

Enquanto forma de relação social, a mercadoria apenas adquire suas determinações quando contraposta a outra mercadoria, isto é, no processo da troca. Entretanto, não são as mercadorias que agem, mas os sujeitos, seus proprietários, que passam a atuar como as próprias mercadorias e relacionarem-se uns com os outros como seus reflexos subjetivados. Portanto:

Para relacionar essas coisas umas com as outras como mercadorias, seus guardiões têm de estabelecer relações uns com os outros como pessoas cuja vontade reside nessas coisas e agir de modo tal que um só pode se apropriar da mercadoria alheia e alienar a sua própria mercadoria em concordância com a vontade do outro, portanto, por meio de um ato de vontade comum a ambos. Têm, portanto, de se reconhecer mutuamente como proprietários privados. (MARX, 2017, p. 159)

É nesse mesmo ato de constituição da mercadoria em sua dimensão social que dá origem, portanto, à própria forma do sujeito de direito com suas determinações centrais: da igualdade, “pois eles se relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente” (MARX, 2017, p. 251), da liberdade, “pois os compradores e vendedores de uma mercadoria, por exemplo, são movidos apenas por seu livre-arbítrio. Eles contratam como pessoas livres, dotadas dos mesmos direitos” (MARX, 2017, p, 250).

Do mesmo modo que um produto, em sua particularidade concreta, na forma da mercadoria transforma-se em mero suporte material do valor,

também o sujeito concreto – pertencente a uma classe, uma raça, uma cultura etc. – na complexidade de suas relações sociais, é abstraído de suas qualidades específicas e transforma-se em mero suporte do homem abstrato, livre e igual – o sujeito de direito. Nesse sentido,

um produto apenas aparece na forma de mercadoria apenas como um simples invólucro do valor, e os aspectos concretos do trabalho humano diluem-se no trabalho humano abstrato como criador de valor – do mesmo modo que a diversidade concreta de relações do homem com as coisas surge como uma vontade abstrata do proprietário e todas as particularidades concretas que diferenciam um representante da espécie de homo sapiens de outra diluem-se na abstração do homem em geral como sujeito de direito (PACHUKANIS, 2017, p. 121).

O processo de generalização das trocas mercantis – com a passagem da etapa de manufatura para a da maquinaria e grande indústria – consolida definitivamente as relações capitalistas. Assim, altera-se substancialmente o processo de trabalho, de modo que não apenas os agentes da produção são expropriados de suas condições objetivas de trabalho, mas também das condições subjetivas (NAVES, 2014, p. 85).

A consequência disso é que esse processo de subsunção real do trabalho ao capital (MARX, 2017, p. 578) não apenas consolida a forma mercadoria como abstração – tornando-a um processo objetivo que passa a se reproduzir independentemente da vontade consciente dos sujeitos – como também a “capacidade de ser um sujeito de direito finalmente se destaca da personalidade concreta viva, deixa de ser uma função de sua vontade consciente ativa e se torna pura propriedade social” (PACHUKANIS, 2017, p. 122).

O direito, assim, adquire um caráter indispensável na medida em que “todo homem torna-se um homem em geral /.../ todo indivíduo torna-se um sujeito de direito abstrato” (PACHUKANIS, 2017, p. 127) que, apesar de em sua forma mais simples corresponder à própria relação jurídica da troca mercantil, não se esgota nessas relações, mas, assim como as demais categorias – como a forma mercadoria e a forma política –, perpassa pela totalidade das relações sociais.

Desse modo, explica-se o substrato histórico real a partir do qual é possível compreender a própria formação da ideologia dominante do modo de produção capitalista a que Poulantzas se refere. Ainda que o “efeito de isolamento” produzido seja proveniente de um processo *real* de abstração dos sujeitos e que não foi produzida pelo estado com o intuito de isolar os agentes da produção de suas relações reais de classe, e sim trata-se de um processo objetivo de constituição dos sujeitos em decorrência da própria dinâmica das relações capitalistas no processo de valorização do capital.

Além disso, é possível identificar a relação existente entre o sujeito de direito e a forma dele derivada do sujeito político; dado que o estado assume a forma de um poder público, abstrato e impessoal, de modo que a extensão da subjetividade jurídica no político produz o cidadão livre e igual (MASCARO, 2013, p. 85), capaz de exercer os atos da vida política.

Do mesmo modo – em resposta ao segundo questionamento cuja resposta Poulantzas não foi capaz de oferecer – é possível compreender o motivo pelo qual a norma jurídica assume a forma da lei abstrata e impessoal, uma vez que decorre da própria forma do sujeito de direito e que não pode, por ter mais determinações, ser analisada tão somente como um desmembramento do jurídico. Trata-se, na verdade, de um processo de “conformação – ou, do mesmo modo, uma consubstanciação ou uma derivação secundária recíproca –” (MASCARO, 2013, p. 34) entre forma jurídica e forma política.

Justamente devido a especificidade da forma política, que se materializa mais expressamente no aparelho de estado situado fora das leis do mercado, deve – como mediação necessária de sua atuação – aparecer não como uma coerção direta de classe, mas como coerção de uma pessoa abstrata e impessoal, como um sujeito representando a vontade geral impessoal. Deve aparecer, portanto, “como o poder do próprio direito, ou seja, como o poder de uma norma objetiva e imparcial” (PACHUKANIS, 2017, p. 146).

Partindo das contribuições de Pachukanis, oferece-se elementos que tornam possível a análise do direito a partir de categorias jurídicas próprias, apontando-se para uma compreensão do direito mais rico em determinações do que a fornecida por Poulantzas, a despeito de suas críticas endereçadas a Pachukanis¹⁵, e cujas implicações – em última análise – são indispensáveis para se pensar a superação da forma jurídica. “Ora, do mesmo modo que a extinção, na fase de transição, das categorias econômicas /.../ não implica a constituição de novas categorias ‘proletárias’ do valor, do capital etc.”, não há o que se falar em “novas categorias jurídicas ‘proletárias’ ou ‘socialistas’” (NAVES, 2008, p. 89).

Além disso, colocar em evidência a determinação burguesa do direito não significa anular as conquistas da classe trabalhadora, uma vez que apesar

¹⁵ Em *Hegemonia y dominación en el estado moderno*, Poulantzas classifica o pensamento de Pachukanis como economicista, criticando-o por reduzir o nível jurídico a instância econômica (POULANTZAS, 1973, p. 136). Pontua-se, no entanto, que embora Pachukanis “seja acusado de economicista por derivar o direito das relações de produção /.../. Não vê, Poulantzas, que embora o conteúdo da legislação e das instituições estatais possam variar conforme a dinâmica das classes, não escapam, todavia, aos limites estruturais do nível político do modo de produção capitalista, limites que ele próprio identifica quando analisa o estado – a estrutura de igualdade que nivela, individualiza e isola os agentes e que corresponde ao despojamento dos produtores diretos face aos meios de produção e às relações de dependência pessoal” (BARISON, 2014, p. 427).

de ser possível derivar logicamente a forma jurídica da lógica do capital, o resultado da luta de classes não é. Trata-se, portanto, não de sustentar um fatalismo ou reformismo para a conquista de direitos, mas de colocar em evidência que, não obstante o cumprimento das tarefas e necessidades imediatas, o horizonte da luta deve ser além dos estritos horizontes do direito burguês. Nesse sentido, Pachukanis deixa claro o ponto de partida da análise do direito, e os limites intrínsecos impostos pelo direito a luta de classes:

Não posso concordar que meu trabalho contenha qualquer falta de entendimento no sentido de concessão ao economicismo ou distorção fatalista do ensino marxista sobre o desenvolvimento social. Eu estava levantando dois pontos. Em primeiro lugar, eu alertei contra confundir as possibilidades reais de poder do estado e os resultados realmente alcançados por ele, com o que está contido nas leis emitidas pelo estado /.../. Além disso, afirmei que a divisão social do trabalho e, conseqüentemente, a aparência de sujeitos econômicos como participantes dessa troca, são fatos que não estão ligados em sua origem aos imperativos do estado /.../. No entanto, esses fatos contêm os pré-requisitos básicos e principais da relação jurídica. (PASHUKANIS, 1980, p. 198)

Conclusão

Com isso, delinea-se um quadro geral de compreensão das proposições centrais do pensamento de Poulantzas sobre o estado e o direito naquilo que corresponde a suas caracterizações mais gerais, deixando de fora, contudo, uma análise detalhada de suas contribuições ímpares para análise dos contornos que o estado capitalista assume nas diversas formações sociais – como fração de classe, bloco no poder, hegemonia etc. Além disso, o fato de se propor, na presente investigação, a questionar as bases teóricas a partir das quais Poulantzas desenvolve sua teoria regional de modo algum significa o abandono das categorias políticas desenvolvidas para a análise de conjuntura.

Estas correspondem a instrumentos teóricos fundamentais, enquanto termos médios – conectando a teoria particular do estado no modo de produção capitalista à dinâmica concreta de uma formação social específica – que permitem pensar a dinâmica da luta política de classes no seio dos aparelhos institucionais do estado, enquanto ponto de condensação imediata das contradições proveniente do choque dos interesses imediatos das classes e suas frações.

Buscou-se, portanto, no presente artigo, através da crítica à teoria jurídico-política de Poulantzas, apontar para horizontes teóricos do estado e do direito que a nosso ver superam as limitações decorrentes do não estabelecimento de uma relação precisa entre o político e o econômico, cujo potencial se revela pela capacidade de compreender os limites da ação estatal

(sobretudo no gerenciamento das crises estruturais do capitalismo), até que ponto o processo de acumulação do capital engendra transformações nas condições de produção e as estruturas políticas correspondentes; bem como os limites impostos pela forma jurídica às conquistas da classe trabalhadora e o caminho para se pensar a superação da forma jurídica.

Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, Louis. *Sobre a reprodução*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. *Por Marx*. Campinas: Editora Unicamp, 2015.
- ARTHUR, Christopher J. *A nova dialética e O capital de Marx*. São Paulo: Edipro, 2016.
- BARISON, Thiago. Nicos Poulantzas e o direito: entre Pachukanis e Stuchka. *Revista Questio Iuris*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, pp. 418-32, 2014.
- BLANKE, Bernhard; JÜRGENS, Ulrich; KASTENDIEK, Hans. “On the current Marxist discussion on the analysis of form and function of the bourgeois state”. In: HOLLOWAY, John; PICCIOTTO, Sol (Org.) *et al. State and capital: a Marxist debate*. London: Edward Arnold (Publishers), pp. 108-47, 1978.
- BOITO Jr., Armando. O estado capitalista no centro: crítica ao conceito de poder de Michel Foucault. In: *Estado, política e classes sociais*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.
- CALDAS, Camilo Onoda. *A teoria da derivação do estado e do direito*. São Paulo: Outras Expressões, 2015.
- CLARKE, Simon *et al. The state debate*. London: Palgrave Macmillan UK, 1991.
- DEL PASSO, Octávio Fonseca. O desenvolvimento do conceito poulantziano de hegemonia. *Cadernos Cemarx*, Campinas, v. 12, pp. 89-111, 2019.
- EASTON, David. “O sistema político sitiado pelo estado”. In: LAMOUNIER, Bolívar (Ed.). *A ciência política nos anos 80, por Adam Przeworski e outros*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. *O socialismo jurídico*. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2012.
- HIRSCH, Joachim. Forma política, instituições políticas e estado – I. *Crítica Marxista*, Campinas, v. 24, n. 1, pp. 9-37, 2007.
- _____. *Teoria materialista do estado: processos de transformação do sistema capitalista do estado*. Rio de Janeiro: Revan, 2010.
- _____. “The state apparatus and social reproduction”. In: HOLLOWAY, John; PICCIOTTO, Sol (Org.) *et al. State and capital: a Marxist debate*. London: Edward Arnold (Publishers), pp. 57-107, 1978.
- HOLLOWAY, John; PICCIOTTO, Sol. “Introduction: towards a materialist theory of the state”. In: HOLLOWAY, John; PICCIOTTO, Sol (Org.) *et al. State*

- and capital: a Marxist debate*. London: Edward Arnold (Publishers), pp. 1-31, 1978.
- JESSOP, Bob. *Nicos Poulantzas: Marxist theory and political strategy*. Londres: Macmillan, 1985.
- LACLAU, Ernesto. *Política e ideologia en la teoria marxista*. 3. ed. Madrid: Siglo XXI, 1986.
- MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- _____. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *O capital: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital*. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017a.
- _____. *O capital: crítica da economia política. Livro II: o processo global da produção capitalista*. São Paulo: Boitempo, 2017b.
- MARTUSCELLI, Danilo Enrico; BRAGA, Felipe de Queiroz; GUILMO, Nátaly. Apresentação – Dossiê – O pensamento de Nicos Poulantzas: reflexões sobre o estado e as classes sociais. *Cadernos Cemarx*, Campinas, v. 12, pp. 7-17, 2019.
- MASCARO, Alysso Leandro. *Estado e forma política*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MILIBAND, Ralph. Poulantzas e o estado capitalista. *Crítica Marxista*, Campinas, n. 27, pp. 93-104, 2008.
- MOTTA, Luiz Eduardo. Poulantzas e o direito. *Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 53, n. 2, pp. 367-403, 2010.
- NAVES, Marcio Bilharinho. *Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- _____. *A questão do direito em Marx*. São Paulo: Outras Expressões/Dobra Universitário, 2014.
- PACHUKANIS, Evguiéni. *Teoria geral do direito e marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- PASHUKANIS, Evgeny. “The Marxist theory of law and the construction of socialism”. In: BEIRNE, Piers; SHARLET, Robert (Org.). *Pashukanis: selected writings on Marxism and law*. London: Academic Press Inc., 1980, pp. 186-199.
- PAZELLO, Ricardo Prestes. Os momentos da forma jurídica em Pachukanis: uma releitura de *Teoria geral do direito e marxismo*. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, n. 19, pp. 133-43, abr. 2015.
- POSTONE, Moishe. *Tempo, trabalho e dominação social*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- POULANTZAS, Nicos. *Fascismo e ditadura: a III internacional face ao fascismo v. I*. Porto: Portucalense Editora, 1972a.

_____. *Fascismo e ditadura: a III internacional face ao fascismo v. II* Porto: Portucalense Editora, 1972b.

_____. *Hegemonía y dominación en el estado moderno*. 2. ed. Córdoba: Ediciones Pasado y Presente, 1973.

_____. *Poder político e classes sociais*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

_____. *O estado, o poder, o socialismo*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1980.

_____. O estado capitalista: uma resposta a Miliband e Laclau. *Revista Crítica Marxista*, Campinas, n. 27, pp. 105-27, 2008.

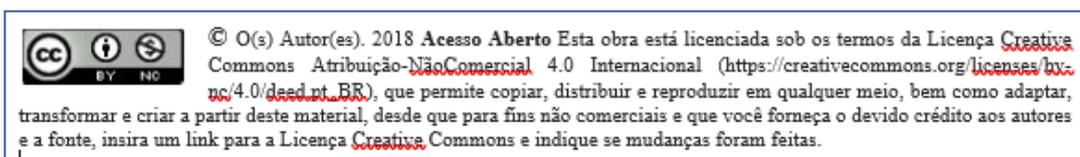
SAES, Décio. A questão da autonomia relativa do estado em Poulantzas. *Crítica Marxista*, Campinas, n. 7, 1998.

Como citar:

HOSHIKA, Thais. Crítica marxista do estado e do direito: Nicos Poulantzas em debate. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 26, n. 2, pp. 403-31, jul./dez. 2020.

Data do envio: 2 jul. 2020

Data do aceite: 8 set. 2020



Capitalismo periférico: do desenvolvimento atrofiado à reiteração das desigualdades globais

Ronaldo Fabiano dos Santos Gaspar¹

Resumo: Após a II Guerra Mundial, parte importante do eixo industrial dos países centrais deslocou-se do Ocidente para o Japão, Tigres asiáticos e, mais recentemente, China. Nesse período, países como Argentina, México, Brasil e África do Sul também passaram por forte industrialização. Porém, eles nunca foram centrais como o Japão e nem experimentaram as condições excepcionais que permitiram aos Tigres asiáticos ascenderem a essa posição. Igualmente, também não se tornaram, como a China, um misto de atraso e modernidade permeado por muitas indústrias de alta tecnologia e pesquisa de ponta. Por meio da apresentação e análise de algumas informações econômicas e sociais obtidas em bancos de dados de organismos internacionais, objetiva-se demonstrar como a imensa maioria dos países de industrialização hipertardia continua ocupando posições desfavoráveis na divisão mundial do trabalho, na hierarquia de poder dos estados e reproduzindo enorme desigualdade interna entre seus cidadãos. Nesse sentido, por subvalorizar as lutas de classes nacionais e a força econômica inibidora que é a concorrência das empresas dos países centrais, considera-se que, cultivando expectativas de desenvolvimento sem rupturas revolucionárias, as ideias reformistas precisam ser definitivamente enterradas.

Palavras-chave: capitalismo; sistema-mundo; países centrais; países periféricos; China.

Peripheral capitalism: from stunted development to the reiteration of global inequalities

Abstract: After the II World War, an important part of the industrial axis of the central countries moved from the West to Japan, Asian Tigers and, more recently, China. During this period, countries like Argentina, Mexico, Brazil and South Africa also underwent strong industrialization. However, they were

¹ Doutor pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professor da Universidade Estadual de Londrina (UEL). Autor de *John Stuart Mill: apontamentos críticos às relações entre propriedade, liberdade e poder político* (Charleston, USA: CreateSpace, 2014) e co-organizador de *Cem anos da Revolução de Outubro (1917-2017): balanços e perspectivas* (Londrina: Eduel, 2020). *E-mail:* ronaldogaspar@uel.br.

never as central as Japan, nor did they experience the exceptional conditions that allowed Asian Tigers to rise to that position. Nor have they, like China, become a mixture of backwardness and modernity permeated by many high-tech and cutting-edge research industries. Through the presentation and analysis of some economic and social information obtained from databases of international organizations, the objective is to demonstrate how most countries with hyper late industrialization continue to occupy unfavorable positions in the world division of labor, in the hierarchy of power of the States and reproducing enormous internal inequality among its citizens. In this sense, by underestimating the struggles of national classes and the inhibiting economic force that is the competition of companies from central countries, it is considered that, cultivating expectations of development without revolutionary ruptures, reformist ideas must be definitively buried.

Keywords: capitalism; world-system; central countries; peripheral countries; China.

Capitalismo periférico: del desarrollo atrofiado a la reiteración de las desigualdades globales

Resumen: Después de la II Guerra Mundial, una parte importante del eje industrial de los países centrales se trasladó de Occidente a Japón, Tigres asiáticos y, más recientemente, China. Durante este período, países como Argentina, México, Brasil y Sudáfrica también experimentaron una fuerte industrialización. Sin embargo, nunca fueron tan centrales como Japón, ni experimentaron las condiciones excepcionales que permitieron a los Tigres asiáticos llegar a esa posición. Tampoco, como China, se han convertido en una mezcla de atraso y modernidad permeada por muchas industrias de investigación de alta tecnología y de vanguardia. A través de la presentación y análisis de alguna información económica y social obtenida en bases de datos de organismos internacionales, el objetivo es demostrar cómo la gran mayoría de países con industrialización muy tardía continúan ocupando posiciones desfavorables en la división mundial del trabajo, en la jerarquía de poder de los estados. y reproducir una enorme desigualdad interna entre sus ciudadanos. En este sentido, al subestimar las luchas de clases nacionales y la fuerza económica inhibidora que es la competencia de las empresas en los países centrales, se considera que, cultivando expectativas de desarrollo sin rupturas revolucionarias, las ideas reformistas deben ser definitivamente enterradas.

Palabras clave: capitalismo; sistema-mundo; países centrales; países periféricos; China.

Introdução

Nas décadas imediatamente subsequentes à II Guerra Mundial, em meio à guerra fria e à descolonização da África e da Ásia, a industrialização de alguns países periféricos (na linguagem da época, atrasados) surpreendeu e criou expectativas em relação à diminuição da distância econômica e social ante os países centrais² (industrializados). Inspirados nas experiências de intervenção estatal ocorridas na Alemanha, Japão, Estados Unidos e na União Soviética, e influenciados pelas elaborações teóricas keynesianas, muitos intelectuais se dedicaram a analisar os motivos pelos quais a maioria dos países se mantinha em condição de atraso. O próprio objeto de análise, porém, os impulsionava a se afastarem de uma visão meramente contemplativa dos problemas; por isso, a maioria tinha por objetivo contribuir para que os países periféricos iniciassem ou intensificassem a sua industrialização e superassem os seus mais graves problemas econômicos e sociais³. Entre os estadunidenses, a busca pela compreensão da nova realidade também visava a orientar ações de modo a consolidar a recém-conquistada posição do país como potência hegemônica do mundo capitalista⁴ e modelo para as outras nações (ROSTOW, 1964).

Como lembra Immanuel Wallerstein, “em 1945, o mundo mudou de maneira decisiva, e como resultado de tal configuração as ciências sociais se viram submetidas a importantes desafios” (WALLERSTEIN, 2005, p. 23). Sendo que, naquele momento, “o desenvolvimento passou a ser o novo assunto centralizador do trabalho intelectual” (2002, p. 123). Para Arndt, importante historiador da ideia de desenvolvimento, este era entendido basicamente como “sinônimo de crescimento da renda *per capita* nos países menos desenvolvidos” (ARNDT, 1981, p. 485). Mesmo um marxista como Paul Baran

² Centro e periferia são “nomes que na verdade refletem a estrutura geográfica dos fluxos econômicos” (WALLERSTEIN, 2001, p. 30).

³ Dentre os muitos intelectuais da época, o engajamento científico e político do brasileiro Celso Furtado foi certamente um caso exemplar: “a análise dos processos econômico-sociais não tem outro objetivo senão produzir um guia para a ação. Em verdade, essa mesma análise aponta para a ação” (FURTADO, 1962, p. 16).

⁴ Segundo Immanuel Wallerstein (2015, p. 24), “o estado ‘mais desenvolvido’ podia ser oferecido como modelo para os estados ‘menos desenvolvidos’, exortando-os a iniciarem um certo tipo de ação mimética que promettesse encontrar uma melhor qualidade de vida e uma estrutura governamental mais liberal (‘desenvolvimento político’) ao final do arco-íris. Isso era obviamente uma ferramenta intelectual útil para os Estados Unidos, e seu governo e suas instituições fizeram todo o possível para incentivar a expansão dos estudos de área em grandes (e até pequenas) universidades”.

(1986, p. 132) assim o definia: “o que caracteriza todo país subdesenvolvido, o que na realidade responde pela sua classificação como subdesenvolvido, é a exiguidade de seu produto social *per capita*”. Mas, com abordagens e matizes variadas, o termo desdobrou-se em novas dimensões – social, política, ambiental, cultural etc. (MOREIRA, CRESPO, 2012). Surgiram campos de conhecimento próprios no interior de ciências sociais, como a economia do desenvolvimento (AGARWALA, SINGH, 2010; BRANDÃO, 2018) e a sociologia do desenvolvimento (FERREIRA, 1993). Contudo, apesar das especificidades e ênfases, a industrialização era (e, em geral, ainda é) vista como cerne do desenvolvimento e “um imperativo no processo de *catch up*” dos países periféricos em relação aos centrais (NAYYAR, 2013, p. 98).

Por décadas, sob governos mais à direita ou mais à esquerda, de feições mais autocráticas ou democráticas, muitos países periféricos se urbanizaram e desenvolveram alguma produção industrial. Em certos aspectos, alguns países “atrasados” se “modernizaram”. Poucos, porém, construíram um parque industrial com elevado grau de complexidade, conjugando indústrias de bens de consumo não-duráveis, duráveis e até mesmo de bens de capital. Embora em novas condições, “a divisão axial do trabalho numa economia-mundo capitalista [continuou a dividir] a produção em produtos centrais e produtos periféricos” (WALLERSTEIN, 2005, p. 43). Dentre os periféricos que alcançaram uma industrialização mais complexa estão Argentina, Brasil, México, Índia, África do Sul e poucos outros. Segundo Wallerstein,

o que todos os países não-centrais membros das Nações Unidas – da URSS à Argentina, da Índia à Nigéria, da Albânia a Santa Lúcia – tinham em comum era o objetivo público geral de aumentar a riqueza da nação e modernizar a sua infraestrutura. Também era compartilhado o otimismo subjacente a esse objetivo. A isto se somava a ideia de que seria mais fácil atingir o objetivo com a plena participação no sistema internacional (2002, p. 122).

Para a economista Alice Amsden (2009, p. 29), “a ascensão do ‘resto’ foi uma das mudanças fenomenais da segunda metade do século XX”. E ela tem razão. Mas, qual o saldo econômico e político dessa ascensão/modernização para a resolução dos problemas estruturais desses países? Diminuiu a diferença da renda *per capita* ou eliminou a dependência tecnológica e financeira em relação aos países centrais (governos, empresas e bancos)? Suas estruturas econômicas se tornaram mais homogêneas? Foram criadas condições socioeconômicas compatíveis com sociedades menos desiguais e mais democráticas? E mais, é racional manter a expectativa de superação desses problemas sob o domínio do capital? Essas são algumas questões que permitem avaliar os resultados dessas últimas décadas e refletir sobre o desenvolvimento econômico e social dos países periféricos.

Com base em algumas reflexões de Wallerstein (2001; 2002; 2005),

Arrighi (1997; 2013) e Amin (2006) sobre a articulação entre os estados nacionais e o sistema-mundo, de Duménil e Lévy (2014) sobre a crise estrutural do capital e de István Mészáros (2002) também sobre este tema e a necessidade de superação do capital (e não apenas do capitalismo), objetiva-se investigar alguns dados sobre a evolução e a atual situação econômica e social de diversos países, procurando avaliar se a industrialização tem efetuado (NAYYAR, 2013) ou não (REINERT, 2016) a redução do *gap* dos países periféricos ante os países centrais⁵ e, de algum modo, contribuído para a construção de regimes políticos mais democráticos. Para essa avaliação, serão analisados livros, artigos, jornais e bancos de dados de instituições multinacionais e governamentais. Não se trata de uma reflexão sobre as ideias e políticas econômicas (com acertos e erros de governos) efetivadas em cada país ao longo do período, mas de investigar – num olhar de médio prazo e num contexto de condicionamentos econômicos globais – alguns aspectos do saldo econômico e político daquele período decisivo (e esperançoso) de efetivação e consolidação da indústria em alguns países periféricos.

Capitalismo global: uma “economia-mundo” dividida e desigual

Há uma vasta literatura que questiona as análises de desenvolvimento econômico assentadas na priorização das características étnico-raciais,

⁵ Como veremos, a linha básica das diferenças entre os grupos de países está relacionada ao modo de integração ao mercado mundial – e, portanto, ao capitalismo –, bem como ao desenvolvimento industrial. Obviamente, toda classificação implica em escolhas assentadas em certas características dos objetos classificados. Sendo assim, utilizando como referência (mas não reproduzindo literalmente) a classificação utilizada por Wallerstein (2001; 2002; 2005) e Arrighi (1997; 2013), consideram-se centrais os países que primeiro se industrializaram e/ou passaram por profundas transformações econômicas e políticas que os alçaram a níveis elevados de renda *per capita*, certo bem-estar de suas populações (acesso a bens de consumo, educação, saúde etc.) e, em geral, direitos civis e políticos consolidados (Estados Unidos, Canadá, Europa Central e do Norte, Japão e Oceania). Por países semiperiféricos, entende-se aqueles que não foram colônias, mas chegaram a meados do século XX com industrialização ainda frágil, renda *per capita* bem abaixo dos países centrais (Europa do Sul) e/ou passaram por revoluções ou guerras (civis ou não) que levaram a transformações profundas em sua configuração social e política (Europa do Leste e Rússia). Por periféricos, os países não industrializados ou de industrialização hipertardia, baixa renda *per capita*, regimes políticos de feições fortemente autocráticas ou, quando existem, democracias frágeis (de modo geral, países que foram colônias ou sofreram processos de colonização/espoliação econômica: África, América Latina e Ásia – excetuando Japão, Tigres asiáticos e China). Quanto aos Tigres asiáticos, são países de industrialização hipertardia, mas que, por motivos históricos excepcionais (ARRIGHI, 2013), alcançaram renda *per capita* e condições gerais de vida (acesso a bens de consumo, saúde, educação, complexidade tecnológica etc.) muito próximas ou iguais às dos países centrais. Por fim, há o caso da China, que, embora tenha sido economicamente espoliada por mais de um século, nunca foi propriamente uma colônia e, além disso, passou por uma revolução social e transformações dela decorrentes que criaram uma potência econômica global com características simultâneas dos diversos grupos de países.

geográficas, culturais ou institucionais. E, embora o institucionalismo ainda seja muito presente no pensamento político e econômico (como demonstra o imerecido sucesso de *Por que as nações fracassam*, de Daron Acemoglu e James Robinson, 2012), as análises mais consistentes sobre o desenvolvimento consideram que os traços essenciais dos países do mundo contemporâneo remontam às suas relações capitalistas originárias, estabelecidas no período mercantilista e vigorosamente consolidadas com a industrialização. Isso não significa negar a relevância das particularidades – sejam elas econômicas, políticas ou culturais – que atuam na conformação de países e regiões, mas considerar que as suas diferentes histórias de desenvolvimento estão *prioritariamente* relacionadas ao modo de constituição e integração ao capitalismo – especialmente a articulação de interesses (e conflitos) entre as classes dominantes centrais e as periféricas – e suas consequências. Por isso, não é casual que, com raras exceções, a despeito da grande variedade de situações específicas de cada país (população, território, recursos naturais, perfil das atividades econômicas e, claro, dinâmica da luta de classes), a polarização originária entre, de um lado, os colonizadores (dos ingleses aos japoneses) e suas colônias de povoamento (dos Estados Unidos e Canadá à Austrália e Nova Zelândia) e, de outro, as colônias de exploração (América Latina, África e Ásia – excetuando Rússia) corresponda *em larga medida* à atual divisão centro-periferia, países desenvolvidos e em desenvolvimento⁶.

Outrossim, com a Revolução Industrial e a industrialização pioneira (Inglaterra, França, Bélgica, Países Baixos, Estados Unidos) ou tardia (Alemanha, Itália, Japão) dos atuais países centrais, essa polarização tornou-se muito mais tenaz e facilmente identificável pela divisão do trabalho (existente sob a vigência das manufaturas, e que foi amplamente reforçada) entre industrializados e atrasados (exportadores de matérias-primas agrícolas e minerais). Portanto, com modos e ritmos distintos de desenvolvimento capitalista, configurou-se um mundo marcado pelo desenvolvimento desigual e combinado (LÖWY, 1998; NOVACK, 1998).

Ocorre que, a partir dos anos 1930, por caminhos muito diversos (por exemplo, URSS e Brasil), alguns países “atrasados” passaram por um rápido desenvolvimento industrial e trouxeram novos desafios práticos e teóricos, como demonstra a explosão da literatura sobre desenvolvimento e dependência nas décadas de 1950-60.

Num recente estudo sobre as “sociedades em desenvolvimento”, no qual avaliza a ideia de que a industrialização tem contribuído para o *catch up* dos países periféricos em relação aos países centrais, o economista indiano Deepak

⁶ Inclusive, essa compreensão antecede marxistas e cepalinos. Num artigo recente, Monastério e Ehrl (2019) apresentaram uma sintética e competente explanação da evolução dessa tese da colonização como condicionante do tipo de evolução da sociedade, que, segundo eles, remonta a Adam Smith e a pensadores alemães e franceses.

Nayyar (2013, p. 50) sustenta que “1950 talvez tenha sido um importante momento da virada” na corrida pela industrialização e pelo desenvolvimento, com significativas implicações geopolíticas. E, de fato, alguns países periféricos tiveram um importante incremento de seus parques industriais nesta década e nas posteriores. Inclusive, por um bom tempo, o Brasil foi “o caso mais típico de subdesenvolvimento industrializado” (PEREIRA, 1986, p. 63). Nele, a segunda metade da década de 1950 efetivamente demarcou a transição do período de substituição de importações para a constituição de uma economia industrializada com forte presença de empresas estatais e multinacionais, “o Brasil transformara-se em um país industrializado, ainda que permanecesse notoriamente subdesenvolvido” (FURTADO, 1975, p. 33)⁷. E mais, “depois do extraordinário surto industrial ocorrido nele, as oposições e as dúvidas de caráter fundamentalmente ideológico quanto às possibilidades de industrialização do Brasil desapareceram. A crença na vocação agrícola do Brasil perdeu qualquer substância” (PEREIRA, 1976, p. 53). A industrialização avançou e, como proporção da composição das atividades econômicas, o ápice da indústria brasileira ocorreu em 1985, quando correspondeu a 48% do PIB (IBGE).

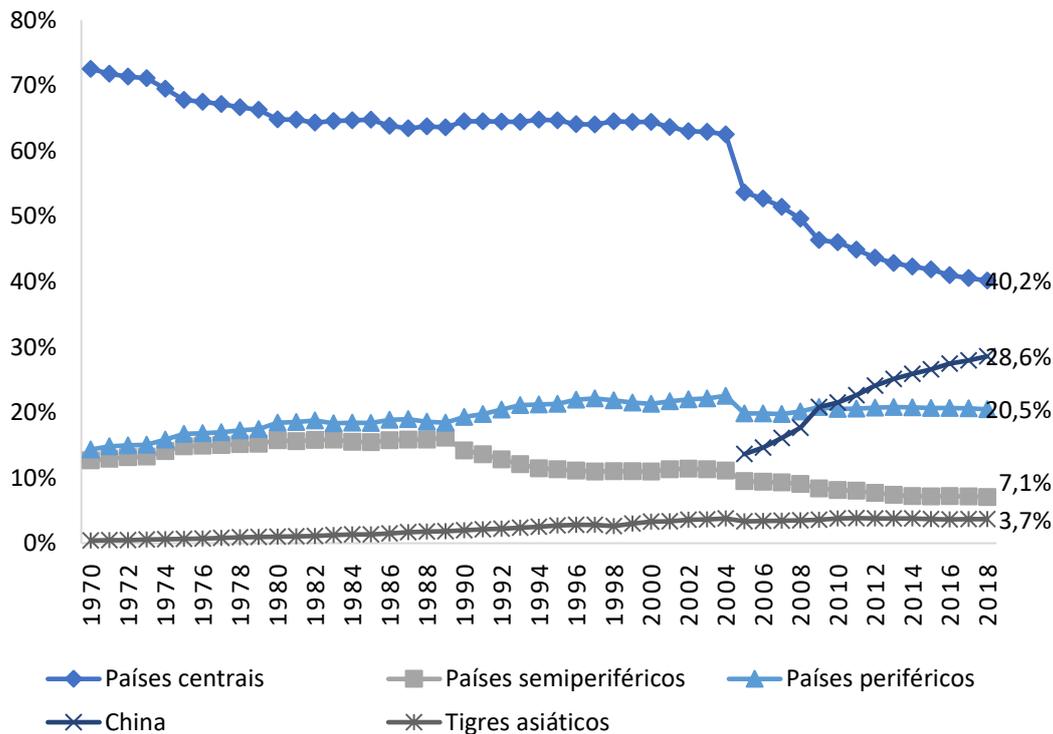
No entanto, se realmente houve um importante crescimento da produção industrial de alguns países periféricos, deve-se frisar também que, em 1970, a produção dos países centrais ainda correspondia a 72,6% do total mundial.

PIB

Nas décadas seguintes, como se pode observar no Gráfico 1, algumas mudanças significativas realmente ocorreram. Dentre elas, chamam muito a atenção: 1) o forte declínio proporcional da produção industrial dos países centrais – de 72,6% para 40,2% – e dos países semiperiféricos (sul e leste da Europa e Rússia) – de 14,3% para 7,1%; 2) o baixo crescimento da produção dos países periféricos, de 14,3% para 20,5%; 3) e a forte presença da produção industrial chinesa no século XXI, cujos dados disponíveis demonstram corresponder a 28,6% da produção mundial em 2018. Hoje, a produção industrial chinesa é maior do que a soma da produção industrial dos países periféricos e semiperiféricos.

⁷ Não cabe aqui indicar um ou outro livro, pois há vasta literatura sobre o tema, com especial relevo as obras de Celso Furtado, Fernando Henrique Cardoso, Maria da Conceição Tavares e Francisco de Oliveira.

Gráfico 1. Participação dos países na produção mundial da indústria (%) - 1970-2018



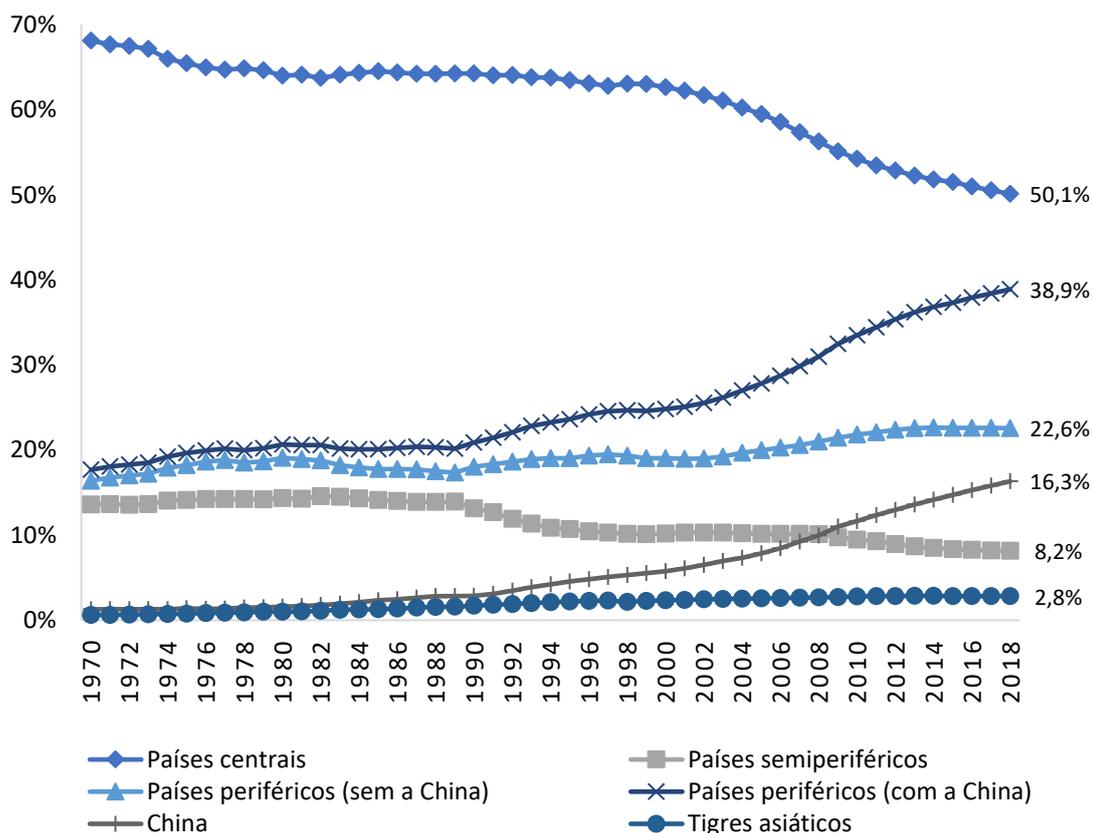
Fonte: United Nations – Statistics Division. 2020. Elaboração própria

Junto com a produção industrial, a participação dos países no PIB mundial também sofreu forte modificação no referido período. Há, porém, algumas diferenças. No Gráfico 2, também se observa o declínio proporcional do PIB dos países centrais, mas relativamente menor do que o industrial, passando de 68,1% para 50,1%. No caso dos países semiperiféricos, os números do PIB total foram muito próximos daqueles do PIB industrial – respectivamente, de 13,6% para 8,2%. Os números dos Tigres asiáticos foram idênticos aos do Gráfico 1, de 0,4% para 3,7%.

Com números um pouco diferentes, a trajetória dos países periféricos também repetiu a pequena ascensão industrial, de 14,3% para 20,5%. Se, como o faz Deepak Nayyar (2013), incluirmos a China entre eles, o crescimento realmente se demonstra bastante significativo. Dentre as 10 maiores economias em 2018, 3 não eram dos países centrais (China (2º), Índia (5º) e Brasil (9º)). Em 1970, apenas o Brasil (10º) estava entre elas. Porém, se há motivos que justificam a inclusão da China como um país periférico, há outros tantos que não; e o principal deles é: a China é um país de proporções continentais e gigantesca população que passou por uma revolução social, os outros não. Isso trouxe enormes consequências para todas as dimensões da vida naquele país. Daí que a inclusão da China como mais um país entre os

periféricos distorce os dados e os fatos. Por maiores que sejam as economias de Brasil e Índia, ambas possuem características próprias dos países periféricos (na classificação de Arrighi (1997), o Brasil é um país semiperiférico). Este não é caso da China, cuja excepcional trajetória resultou num país que conforma um híbrido de centrais e periféricos não encontrado em nenhum outro lugar. Por isso, não é o *catch up* dos periféricos e nem a “ascensão do resto” o fato fenomenal das últimas décadas, mas o enorme crescimento da economia chinesa, que passou de 1,3% para 16,3% do PIB mundial em 50 anos (Gráfico 2). Isso a tornou, na atualidade, a segunda potência econômica e política global, capaz de rivalizar com – em alguns casos, superar – os Estados Unidos e outros países centrais. Como salientou Perry Anderson (2018, s. p.): “pela primeira vez em sua história o Reino do Meio se tornou uma verdadeira potência mundial, estendendo sua presença a todos os continentes”.

Gráfico 2. Participação dos países no PIB mundial (%) - 1970-2018



Fonte: United Nations – Statistics Division. 2020. Elaboração própria

Há muitas controvérsias sobre a natureza da formação social chinesa e os motivos de sua ascensão (JABBOUR, 2010; ANDERSON, 2013; CHAOHUA,

2013; KROEBER, 2016). Mas, a despeito delas, fato é que a China alterou abruptamente a sua participação no PIB global. E se mudanças significativas (positivas ou negativas) nessa participação não implicam em alterações imediatas no equilíbrio geopolítico (basta pensar na falta de correlação entre economia e poderio bélico, em sentidos opostos, da Alemanha e da Rússia na atualidade⁸), elas podem, pela alteração na capacidade produtiva e no potencial de investimento dos estados em forças militares, incentivar tentativas de recomposição dos poderes e interesses econômicos regionais ou globais.

Os estados situam-se numa hierarquia de poder que não pode ser medida nem pelo tamanho e a coerência das suas burocracias e exércitos nem por suas formulações ideológicas sobre si mesmos, mas sim por sua capacidade efetiva, ao longo do tempo, de promover a concentração do capital acumulado dentro das suas fronteiras, em comparação com a capacidade dos estados rivais /.../ No médio prazo, o que mede realmente a força dos estados é o resultado econômico. (WALLERSTEIN, 2001, pp. 48-9)

No caso da China, o fortalecimento econômico tem sido acompanhado (não no mesmo ritmo) do aumento do seu poderio bélico e, tendo alcançado o posto de terceira maior potência militar⁹, do movimento de reestruturação da ordem geopolítica internacional.

Por outro lado, a hierarquia de poderes dos estados não é simétrica à hierarquia das condições de vida de suas respectivas populações. Com histórias e rendas *per capita* muito diversas, essas características podem estar na razão inversa uma em relação à outra: economias pequenas com elevadas renda *per capita* e boas condições (materiais e educacionais) de vida para a imensa maioria da população (caso extremo da Islândia) e grandes com rendas *per capita* baixíssimas e precárias condições de vida para a maioria (por exemplo, Índia).

Num mundo integrado e com referências econômicas (produção e consumo) e culturais globais (ideias, modos de vida), esses desencontros/descompassos podem intensificar competições e conflitos internos (entre as classes) e entre os estados¹⁰. Portanto, a ascensão de

⁸ Respectivamente, 4^o e 11^o PIB (World Bank), mas 2^a e 13^a maior capacidade bélica (GlobalFirepower – GFP. In: <https://www.globalfirepower.com/countries-listing.asp>).

⁹ GlobalFirepower – GFP.

¹⁰ Para os cepalinos, com ênfase especial na obra de Celso Furtado, o consumo supérfluo ou conspícuo por parte das classes dominantes e da alta classe média, especialmente por aquelas frações beneficiárias das atividades integradas (e subordinadas) ao mercado mundial, constitui um importante componente da manutenção do “subdesenvolvimento”. Isso porque, baseando-se nos padrões de consumo (tipos, marcas e preços de produtos) das classes congêneres dos países “desenvolvidos”, as dos países periféricos desviam para o exterior recursos que poderiam ser utilizados para a acumulação de capital (novas instalações e o

economias periféricas grandes (China, Brasil, Índia, México, Indonésia) e novos estados com elevada capacidade militar (China, Índia) constitui um aspecto importante das mudanças econômicas e políticas ocorridas nas últimas décadas.

Outro aspecto relevante que afeta de modo desigual os países (índices de crescimento, posições em escala global) é a vulnerabilidade aos movimentos cíclicos da economia. Em outras palavras, todos os países passam por períodos de crescimento e crise e, ainda que desigualmente, são afetados pelo movimento mais amplo da economia mundial. Como vimos, excetuando os países semiperiféricos, os outros grupos e a China tiveram crescimento do PIB maiores do que os países centrais nessas décadas. Porém, em razão de sua posição nas relações econômicas e de poder mundial, os países semiperiféricos e periféricos são mais reativos do que condicionantes das crises globais e estão mais sujeitos às flutuações externas e suas consequências – isto é, os efeitos internos delas tendem a ser mais drásticos do que os sofridos pelos países centrais.

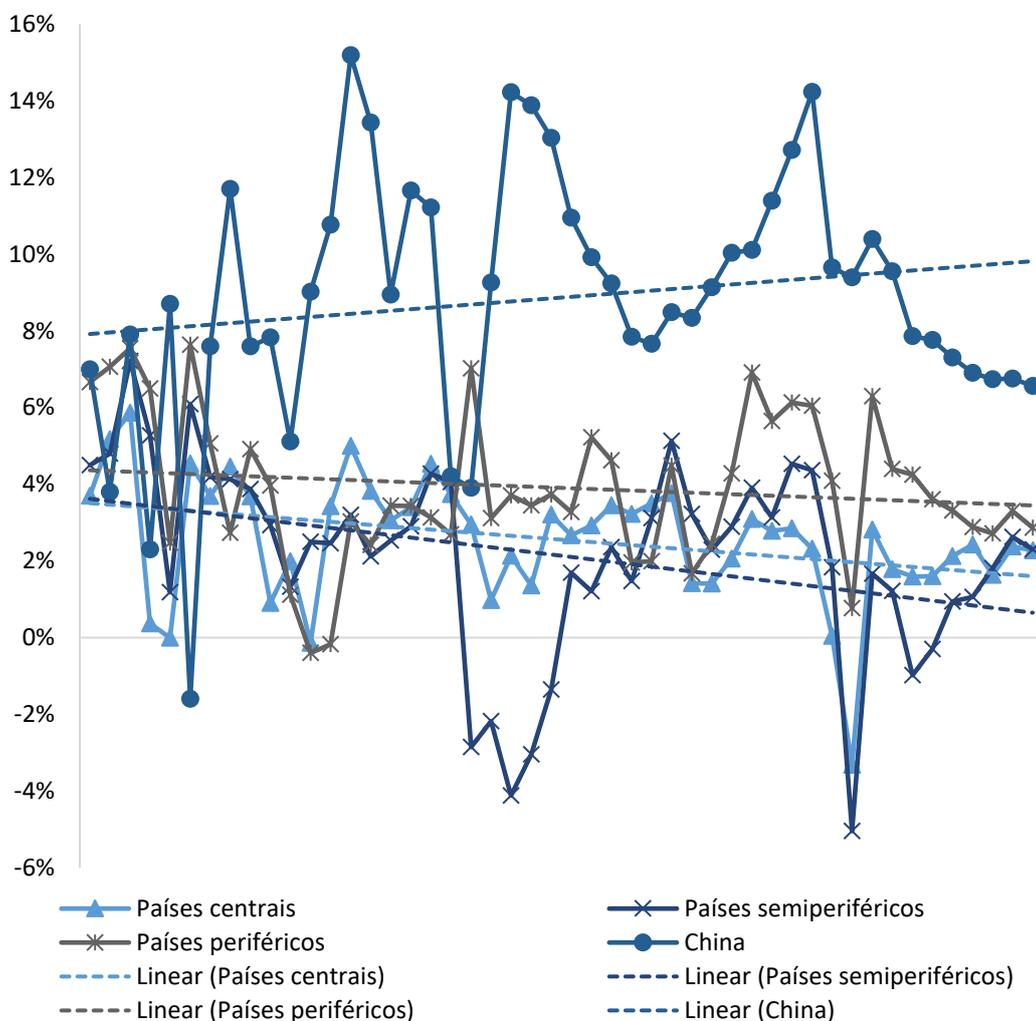
No Gráfico 3, observemos as taxas de crescimento do PIB dos grupos de países. Nele, impressiona quão sustentados são o crescimento chinês e, apesar da crise asiática de 1997, o dos Tigres asiáticos, o declínio dos países semiperiféricos nos anos 1990 e a forte correlação entre o movimento cíclico das economias dos países centrais e periféricos até final dos anos 1980 e, da economia mundial, até fim da década seguinte. Igualmente, é visível como na década de 1990 – excetuando os semiperiféricos, com índices fortemente impactados pela ruína da URSS e dos ditos regimes socialistas ou pós-capitalistas¹¹ –, mas sobretudo a partir dos anos 2000, o crescimento médio das economias dos outros grupos de países e da economia mundial colocou-se acima da média dos países centrais. Esse crescimento foi claramente impulsionado pela economia chinesa. De caudatária dos países centrais –

incremento tecnológico) das empresas instaladas no país. Tal fato não apenas expressa como reforça a concentração de renda, agravando os empecilhos à industrialização desses países (FURTADO, 1974; 1975).

¹¹ Na economia política tradicional, seja (neo)liberal ou keynesiana, o capital é tratado como coisa. Mesmo um intelectual considerado progressista como Piketty (2014, p. 51) afirma que em seu livro “capital é definido como o conjunto de ativos não humanos que podem ser adquiridos, vendidos e comprados em algum mercado”. Em contraposição, na esteira de Marx, Mészáros define capital como uma relação social. Em suas palavras: o capital “é, *em última análise, uma forma incontrolável de controle sociometabólico*” (MÉSZÁROS, 2002, p. 96 – itálicos do autor). Uma relação sociometabólica que implica numa estrutura de comando que sujeita os produtores a uma lógica implacável de autovalorização, cujas *personas* que a representam podem ser tanto “capitalistas privados” quanto, nas sociedades pós-capitalistas, “funcionários públicos do estado de tipo soviético” (MÉSZÁROS, 2002, p. 98). Portanto, o capital preexiste ao capitalismo e pode sobreviver à sua destruição. Isso significa que, em sentido socialista, uma transformação social radical não demanda apenas a superação do capitalismo, mas a superação do capital como modo de controle sociometabólico. Obviamente, algo ainda nunca realizado.

situação dos países periféricos –, a China tornou-se o polo mais dinâmico da economia mundial.

Gráfico 3. Taxa de crescimento do PIB - 1971-2017



Fonte: United Nations – Statistics Division. 2020. Elaboração própria

No entanto, tratar das contradições do desenvolvimento do capital e sua concretização desigual implica não ficarmos presos somente aos grandes números do PIB, pois estes são muito influenciados, por exemplo, por fatores demográficos. Inclusive, no período em questão (1970-2018), a distribuição da população mundial entre os países passou por significativas mudanças. Na Tabela 1, vemos declínio populacional nos grupos dos países centrais, semiperiféricos, Tigres asiáticos e China. Acréscimo proporcional de população ocorreu apenas no grupo dos países periféricos.

Tabela 1 – População por grupos de países

| | 1970 | | 2018 | |
|-------------------------------|---------------|-------|---------------|-------|
| Países centrais | 609.122.625 | 16,5% | 833.060.638 | 10,9% |
| Países semiperiféricos | 403.640.119 | 10,9% | 446.427.832 | 5,9% |
| Países periféricos | 1.821.709.826 | 49,2% | 4.859.022.213 | 63,7% |
| China | 827.601.394 | 22,4% | 1.427.647.786 | 18,7% |
| Tigres asiáticos | 38.363.082 | 1,0% | 64.932.571 | 0,9% |

Fonte: United Nations – Statistics Division. 2020. Elaboração própria

Quando relacionados aos PIB totais, esses números fornecem dados relevantes para analisarmos com mais cuidado não apenas a grande distância que separa os países centrais dos periféricos – que, há tempos tem sido analisada e denunciada –, mas também os resultados dos esforços em prol do desenvolvimento feitos nesses últimos, os quais, ao longo do tempo, tiveram governos e políticas econômicas de matizes distintas no espectro político.

Renda *per capita*

Na Tabela 2, os dados demonstram o crescimento da renda *per capita* dos grupos de países ao longo de quase meio século. Como vemos, apesar da industrialização e do aumento do PIB proporcional dos países periféricos no PIB mundial, o percentual da renda *per capita* teve ligeira queda em relação àquela dos países centrais, passou de 8,1% para 7,7% – em outras palavras, a população dos países periféricos se tornou proporcionalmente mais pobre do que a dos países centrais. Novamente, com imensa diferença em relação aos outros países, os destaques ficaram com a China, que teve um crescimento de 3.252% ao longo de período, e os Tigres asiáticos, com 1.159%. Com esse crescimento absoluto, as respectivas rendas *per capita* proporcionais à média dos países centrais passaram de 1,3% para 19% e de 14% para 73%. Portanto, mesmo com esse crescimento vertiginoso, a renda *per capita* dos chineses não chega a 1/5 daquela dos países centrais. O que nos faz pensar sobre as consequências ambientais – e, por conseguinte, econômicas e sociais – se a renda *per capita* dos chineses – e, com isso, o consumo – chegar ao nível dos países centrais, cuja população total corresponde a 58,4% da população da China. E, mais do que isso, sobre a própria viabilidade de um modo de produção e organização da vida social cuja acumulação incessante de capital e a proliferação de consumo supérfluo e destrutivo – com o simultâneo não atendimento das necessidades básicas de muitos – são suas características estruturais e inelimináveis (MÉSZÁROS, 2002, pp. 605-74).

Tabela 2 – Renda *per capita* por grupos de países

| | 1.970 | 1.980 | 1.990 | 1.995 | 2.000 | 2.010 | 2.018 | Cresc. |
|-------------------------------|--------|--------|--------|--------|--------|--------|--------|--------|
| Países centrais | 20.193 | 25.762 | 32.988 | 35.309 | 40.298 | 44.018 | 49.262 | 144% |
| Países semiperiféricos | 6.092 | 8.736 | 10.414 | 9.490 | 10.935 | 13.681 | 14.958 | 146% |
| Países periféricos | 1.626 | 2.165 | 2.196 | 2.345 | 2.550 | 3.299 | 3.802 | 134% |
| China | 280 | 423 | 873 | 1.477 | 2.147 | 5.509 | 9.369 | 3.252% |
| Tigres asiáticos | 2.844 | 5.723 | 11.747 | 16.090 | 19.368 | 29.182 | 35.820 | 1.159% |

Fonte: United Nations – Statistics Division. 2020. Elaboração própria

Importa salientar que a renda *per capita* pode obscurecer aspectos importantes para o entendimento dos poderes de compra distintos das populações dos países e, igualmente, grandes diferenças internas entre as classes sociais, populações regionais, grupos profissionais etc. Mas, como esclarece Arrighi (1997, p. 221, n. 5), essa informação também nos permite uma medida de comparação sobre o comando econômico “exercido pelos residentes de uma dada jurisdição sobre os recursos possuídos pelos residentes de todas as outras jurisdições, em relação ao comando exercido pelos últimos sobre os recursos possuídos pelos primeiros”, além de fornecer um importante instrumento de comparação de cada país a longo prazo¹². E, além disso, essa comparação é feita em dólares constantes e não em Paridade de Poder de Compra (PPC) porque, como salienta Nayar,

não é apropriado ou correto, mesmo que esteja na moda, somar o PIB em termos de PPC nos países, para estimar o PIB mundial em termos de PPC, porque essas estimativas são baseadas em um ajuste ascendente artificial no preço de bens e serviços não comercializáveis nos países em desenvolvimento. Isso leva a um viés ascendente nas estimativas do PIB PPC para os países em desenvolvimento, as quais não são comparáveis com outras variáveis macroeconômicas, como comércio exterior, investimentos internacionais ou produção industrial, avaliados a preços de mercado e taxas de câmbio de mercado (2013, p. 56).

De qualquer modo, para não incorrer em equívocos, o crescimento proporcional da renda *per capita* não pode ser utilizado como dado isolado, mas precisa ser analisado com um olhar sobre outros indicadores econômicos e sociais. Por exemplo, a renda *per capita* dos Tigres asiáticos tem uma correlação com as condições de vida e os direitos civis e político das suas populações muito diferente daquela dos chamados “estados petroleiros”¹³.

¹² Na análise da desigualdade mundial, Piketty (2014, pp. 69-72) explica os motivos de sua preferência pelos dados em formato PPC, mas ressalva que “isso em nada afeta as ordens de grandeza” (2014, p. 72).

¹³ De acordo com dados do site World Inequality Database, em 2016, os 10% mais ricos da população da Arábia Saudita ficaram com 62,18% da renda nacional. No Oriente Médio, o percentual foi de 58,26%, enquanto na Coreia do Sul foi de 43,32%.

Complexidade econômica

Sobre outro aspecto importante nas distinções entre os países e nas possibilidades de superação das condições que caracterizam os países periféricos, afirma-se que a industrialização e o crescimento absoluto e proporcional do PIB podem resultar em (ou serem impulsionados pelo) aumento da complexidade econômica. No século passado, muito se chamou a atenção para o fato de que os países periféricos que se industrializaram não conseguiram o domínio sobre a produção de bens de capital (sendo muito dependentes da importação de máquinas e equipamentos) e, com raras exceções, nem sobre as tecnologias de ponta da produção industrial. E, de fato, excetuando a China e os Tigres asiáticos, a tendência geral das últimas décadas tem sido a manutenção das diferenças de complexidade das estruturas econômicas entre os países centrais e periféricos, as quais se expressam nos distintos níveis de investimentos em pesquisa e desenvolvimento técnico-científico – e, portanto, no domínio tecnológico – pelas empresas e governos dos respectivos grupos de países, bem como no perfil das trocas comerciais e do fluxo de investimentos.

Um modo bastante eficiente de analisar a complexidade das estruturas econômicas foi desenvolvido pelos pesquisadores César Hidalgo (MIT) e Ricardo Hausmann (Harvard). Segundo a explicação do principal entusiasta brasileiro do uso da complexidade como ferramenta de análise econômica, Paulo Gala (2017, p. 20), “os dois conceitos básicos utilizados para aferir se um país é complexo economicamente são a ubiquidade e a diversidade de produtos encontrados em sua pauta exportadora”¹⁴. Produtos ubíquos e pauta exportadora pouco diversificada significam economia pouco complexa. Produtos não ubíquos e pauta exportadora diversificada significam economia de alta complexidade. Correlacionados com o tamanho da população e da economia, esses dados fazem com que a complexidade seja tratada como índice relativo, permitindo a comparação entre uma grande economia como a indiana (46º lugar) ou a brasileira (47º) e a pequena economia finlandesa (12º). Por conseguinte, o ranking de complexidade das estruturas produtivas dos países organizado pelo *Observatório da complexidade econômica*¹⁵ reflete, em linhas gerais, a classificação aqui adotada, com predomínio dos países centrais e dos

¹⁴ Embora problemático por incorrer num voluntarismo apologista das virtudes da gestão/intervenção política corretiva e orientadora da economia capitalista, subvalorizando assim os condicionantes estruturais da economia sobre a política, diferenças e conexões estruturais entre países centrais e periféricos e a relevância da luta de classes – por conseguinte, naturalizando a sociedade capitalista –, o livro de Paulo Gala (2017) é interessante por explicar, em linguagem bastante acessível, o que é a complexidade econômica e seus modos de aferição, bem como frisar – com diversos exemplos – a correlação entre complexidade econômica e renda *per capita*.

¹⁵ Fonte: <<https://oec.world/en/rankings/eci/hs4/hs12>>.

Tigres asiáticos nas primeiras posições, alguns pequenos semiperiféricos entre as 20 economias mais complexas e os periféricos (em número muito maior) ocupando as posições intermediárias e inferiores da tabela. Dentre as maiores economias, destacam-se o Japão (1º), a Alemanha (4º), a Coreia do Sul (5º), o Reino Unido (11º), os Estados Unidos (14º) e a China (21º).

Pesquisa e desenvolvimento científico-tecnológico

Para o capital, a complexidade econômica é relevante porque indica que o investimento em P&D tem resultado em desenvolvimento científico-tecnológico e, assim, com novos (ou inovações em) serviços, bens de consumo ou meios de produção, ele possibilita às empresas inovadoras (ou, no caso de terceiras, das beneficiárias imediatas de uma inovação na estrutura produtiva), a conquista (novos produtos) ou ampliação (melhoria, barateamento) da participação no mercado, o aumento da produtividade do trabalho e, por conseguinte, o incremento da mais-valia e do lucro. Inclusive, não custa lembrar que o lucro (e o aumento da taxa de lucro) “é a força motriz que impele a produção capitalista”. E, ademais, como “o preço das mercadorias é determinado por seu valor de mercado, as empresas que têm alto nível de tecnologia e produtividade do trabalho encontram-se forçosamente numa posição favorável. Recebem *lucro adicional*, ou *superlucro*” (NIKITIN, 1967, p. 111 – grifos do autor). Essa posição torna-se ainda mais favorável para os oligopólios e monopólios. Em ambos os casos – excetuando o monopólio assentado em condições alheias ao mercado (políticas, geográficas) –, o domínio da tecnologia mais avançada tem enorme importância.

Componente fundamental da complexidade econômica, o domínio técnico-científico demanda elevados investimentos em pesquisa e desenvolvimento (P&D). E, quanto a isso, dois aspectos chamam bastante a atenção. Primeiro, a enorme distância dos investimentos em P&D entre as empresas sediadas nos respectivos grupos de países. Segundo, a forte correlação entre elevado percentual de investimento privado em P&D nos países centrais – e, inversamente, baixo nos países periféricos. De acordo com estudo da Comissão Europeia, as 2.500 maiores empresas classificadas de acordo com os investimentos em pesquisa e desenvolvimento (P&D) têm sede em 44 países. Em 2018, “cada uma investiu mais de € 30 milhões em P&D para um total de € 823,4 bilhões, o que equivale a aproximadamente 90% da P&D financiada por empresas [e não governos] no mundo” (HERNÁNDEZ *et al.*, 2019). Dentre elas, 1709 estão sediadas nos países centrais, 507 na China, 165 nos Tigres asiáticos, 71 nos países semiperiféricos, 48 nos periféricos (Tabela 3). Na América Latina, o país representado com o maior número de empresas é o Brasil, com seis e investimento total de € 1,01 bilhão. Não bastasse essa

enorme discrepância, também chama a atenção o fato de que em apenas 10 países os investimentos das empresas sediadas ultrapassam € 10 bilhões.

Tabela 3 – 2500 maiores empresas em investimentos em P&D (grupos de países) – 2018

| | Nº de empresas | % |
|-------------------------------|-----------------------|----------|
| Países centrais | 1709 | 68,4% |
| Países semiperiféricos | 71 | 2,8% |
| Países periféricos | 48 | 1,9% |
| Brasil | 6 | 0,2% |
| China | 507 | 20,3% |
| Tigres asiáticos | 165 | 6,6% |
| Total | 2500 | 100% |

Fonte: HERNÁNDEZ et al., 2019. Elaboração própria

Com algumas exceções, dentre elas os casos do Brasil (7º) e da Rússia (8º) – países que têm populações e PIB grandes –, os investimentos governamentais em P&D reproduzem a situação dos investimentos das empresas privadas sediadas nos respectivos países, com ampla liderança dos Estados Unidos, China, Japão e outros países centrais (especialmente europeus), bem como da Coreia do Sul. Na Tabela 4, tomando como referência o *número* de sedes das maiores empresas investidoras em P&D, temos os seguintes valores absolutos dos 44 maiores investimentos governamentais. Nela, destacam-se os elevados valores absolutos dos países mais bem colocados em relação ao restante, especialmente os dois primeiros, e a maior presença proporcional de países semiperiféricos e periféricos no conjunto. Isso demonstra que, tal como nas implicações políticas do descompasso entre o PIB total e o *per capita*, o tamanho da economia também influencia na capacidade de investimento estatal em P&D, eis porque há países que não sediam nenhuma empresa dentre as 2.500 maiores em investimento e estejam entre os 44 maiores investidores estatais. São esses os casos da Argélia, Chile, Colômbia, Egito, Eslováquia, Indonésia, Paquistão, República Tcheca, Romênia, Tailândia e Vietnã.

Tabela 4. Os 44 maiores investimentos estatais em P&D (em mil US\$ PPP, preços constantes de 2005) – 2017

| | | | | | | | | |
|----------|----------------|-------------|-----------|---------------|-----------|-----------|-----------|-----------|
| 1 | Estados Unidos | 102.559.859 | 16 | Turquia | 4.777.697 | 31 | Finlândia | 1.483.552 |
| 2 | China | 80.062.692 | 17 | Países Baixos | 4.466.527 | 32 | Israel | 1.382.828 |
| 3 | Índia | 32.719.367 | 18 | México | 4.425.422 | 33 | Portugal | 1.346.068 |
| 4 | Alemanha | 26.828.439 | 19 | Polônia | 3.323.628 | 34 | Hong Kong | 1.345.329 |
| 5 | Japão | 21.107.572 | 20 | Suíça | 3.291.562 | 35 | Paquistão | 1.289.819 |
| 6 | Coreia do Sul | 17.236.210 | 21 | Suécia | 3.287.891 | 36 | Tailândia | 1.228.203 |
| 7 | Brasil | 16.559.041 | 22 | Cingapura | 3.191.219 | 37 | Grécia | 974.271 |

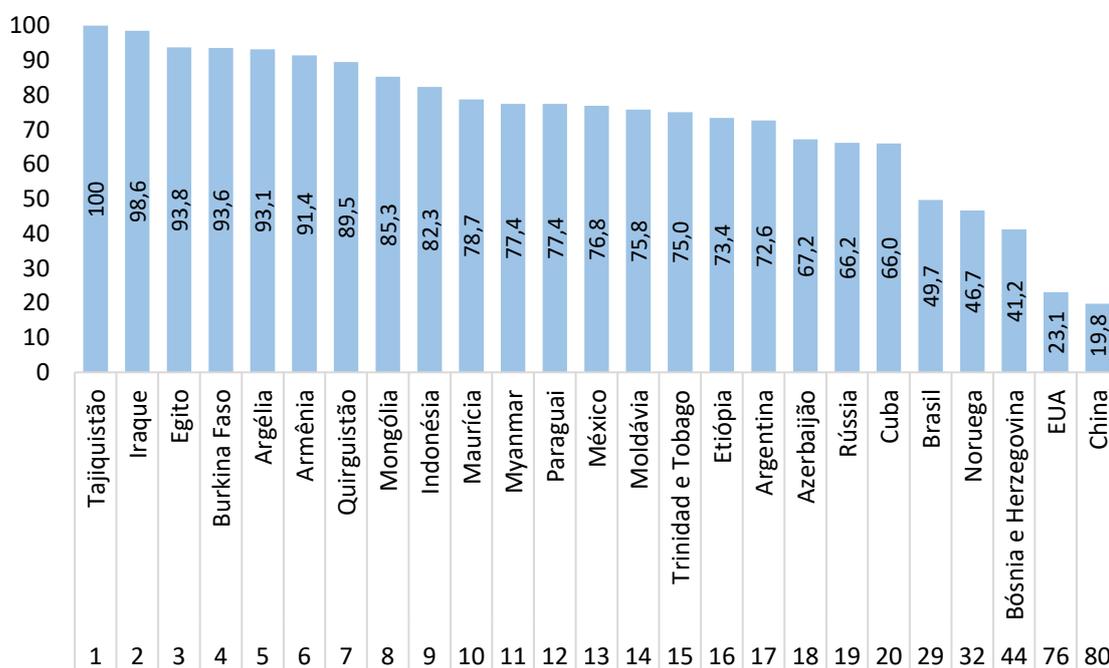
| | | | | | | | | |
|-----------|-------------|------------|-----------|---------------|-----------|-----------|---------------|---------|
| 8 | Rússia | 16.326.745 | 23 | Argentina | 2.924.455 | 38 | Hungria | 859.910 |
| 9 | França | 15.613.013 | 24 | Áustria | 2.861.125 | 39 | Vietnã | 745.269 |
| 10 | Reino Unido | 10.159.954 | 25 | Argélia | 2.585.022 | 40 | Nova Zelândia | 679.519 |
| 11 | Canadá | 7.773.487 | 26 | Noruega | 2.545.381 | 41 | Ucrânia | 593.170 |
| 12 | Itália | 7.608.275 | 27 | África do Sul | 2.410.380 | 42 | Romênia | 553.206 |
| 13 | Espanha | 6.306.437 | 28 | Bélgica | 2.197.642 | 43 | Chile | 516.460 |
| 14 | Egito | 5.842.014 | 29 | Rep. Tcheca | 1.818.498 | 44 | Eslováquia | 426.288 |
| 15 | Indonésia | 5.159.240 | 30 | Dinamarca | 1.730.633 | | | |

Fonte: UNESCO. Institute for Statistics (UIS). Elaboração própria

Por sua vez, ao analisar o investimento governamental como proporção do investimento total, vemos que, numa lista de 85 países – aqueles cujos dados estavam consolidados em 2017 –, os primeiros 31 fazem parte dos grupos de países periféricos ou semiperiféricos. No Gráfico 4, vemos o Tadjiquistão com 100% do investimento em P&D feito pelo governo. Porém, há quinze países cujo investimento governamental ultrapassa os 75%. De um lado, isso demonstra como o baixo nível de acumulação de capital das empresas desestimula o investimento em P&D, tornando-as dependentes da tecnologia (ou apêndices) das empresas de outros países e incapazes de disputar mercados em âmbito global, limitando a possibilidade de obtenção de lucro adicional e a sua expansão. De outro, em razão dessa situação, como o investimento estatal em P&D é fundamental para o desenvolvimento científico-tecnológico (ainda que muito limitado) das empresas nos países periféricos¹⁶. Quanto aos países centrais, o primeiro da lista é a Noruega (32º), com 47%. Os investimentos estatais de Estados Unidos e China, os dois maiores orçamentos absolutos para P&D, correspondem a 23,1% e 19,8% dos gastos totais das pesquisas realizadas nos respectivos países.

¹⁶ No Brasil, este é o caso da relação entre a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária – Embrapa e a expansão do agronegócio nas últimas décadas.

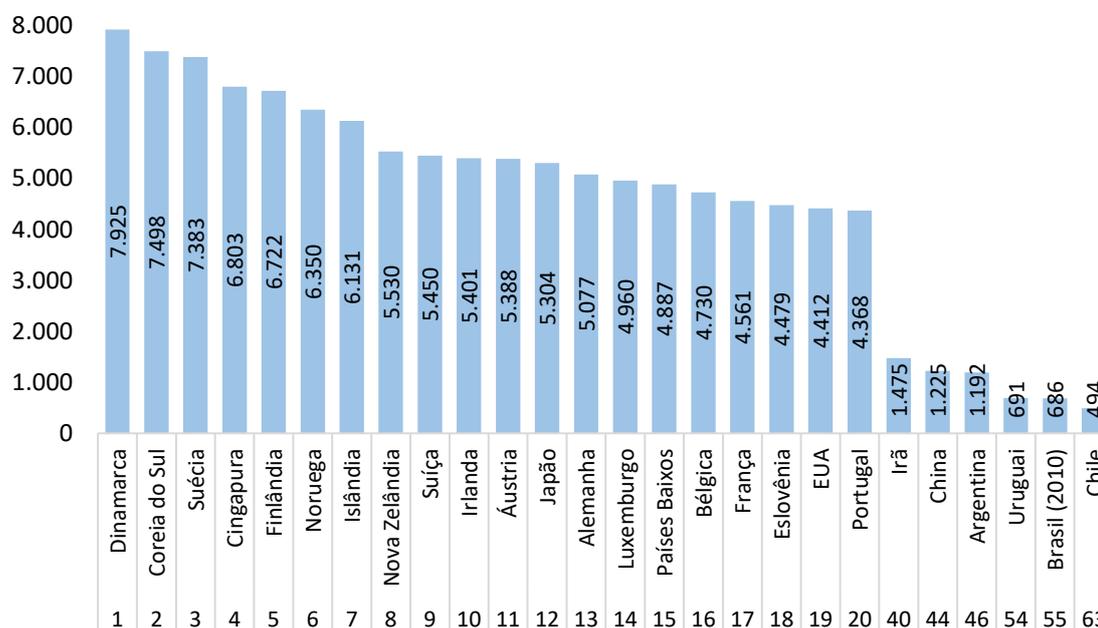
**Gráfico 4. Investimentos governamentais em P&D – 2017
(% do investimento total realizado no país)**



Fonte: UNESCO. Institute for Statistics (UIS). Elaboração própria

Outrossim, embora seja condição necessária, o investimento em P&D não é condição suficiente para a superação do atraso e da dependência científico-tecnológica, seja porque a raiz do problema é de natureza social e não propriamente tecnológica ou, ainda, pelo motivo mais prosaico de que ciência não se faz apenas com investimento nos meios materiais, mas também em força de trabalho altamente qualificada, em pesquisadores. Sobre este aspecto, outra informação relevante para a compreensão desta situação de dependência dos países periféricos é a quantidade de pesquisadores por milhão de habitantes. Em primeiro lugar nesse quesito, a Dinamarca possui quase 12 vezes mais pesquisadores por milhão de habitantes do que o Brasil (55^o): 7.925 x 686. Enquanto isso, na 44^a posição em números relativos, o primeiro lugar da China em números absolutos (4.381.443) expressa tanto o tamanho de sua imensa população quanto o esforço recente de formação da força de trabalho. Como em outros aspectos, a vantagem quantitativa aqui se transmuta em vantagem qualitativa.

Gráfico 5. Pesquisadores por milhão de habitantes – 2017



Fonte: UNESCO. Institute for Statistics (UIS). Elaboração própria

Para o capital, esses investimentos só fazem sentido se tiverem retorno financeiro. Um dos modos de mensurar os resultados econômicos dos investimentos em P&D (governamental e privado) e força de trabalho é por meio da comparação referente à quantidade de patentes registradas em cada país. Sobre isso, vemos que a concentração dos registros de patentes por origem do proprietário (Tabela 5) reproduz amplamente o padrão da origem dos investimentos em P&D. Talvez, a mais significativa exceção seja a inversão de posições entre Estados Unidos e China quando comparados os resultados em patentes com os respectivos investimentos totais, pois o país asiático passa da segunda para uma distante primeira posição.

Tabela 5. Total de patentes por residência (país) do proprietário do registro

| | País | 1980 | % total | País | 2018 | % total |
|----------|------------------------|---------|---------|----------------|-----------|---------|
| 1 | Japão | 165.766 | 31,3% | China | 1.460.244 | 42,9% |
| 2 | União Soviética | 164.852 | 31,1% | Estados Unidos | 515.180 | 15,1% |
| 3 | Estados Unidos | 62.561 | 11,8% | Japão | 460.369 | 13,5% |
| 4 | Alemanha | 28.973 | 5,5% | Coreia do Sul | 232.020 | 6,8% |
| 5 | Reino Unido | 19.713 | 3,7% | Alemanha | 180.086 | 5,3% |
| 6 | França | 11.181 | 2,1% | França | 69.120 | 2,0% |
| 7 | Checoslováquia | 7.606 | 1,4% | Reino Unido | 56.216 | 1,6% |
| 8 | Rep. Democrática Alemã | 6.599 | 1,2% | Suíça | 46.659 | 1,4% |
| 9 | Austrália | 6.593 | 1,2% | Países Baixos | 36.539 | 1,1% |

| | | | | | | |
|-----------|---------------|----------------|-------------|---------------|------------------|-------------|
| 10 | Itália | 6.484 | 1,2% | Itália | 32.286 | 0,9% |
| 11 | Polônia | 6.199 | 1,2% | Rússia | 30.696 | 0,9% |
| 12 | Suíça | 4.164 | 0,8% | Índia | 30.036 | 0,9% |
| 13 | Suécia | 4.123 | 0,8% | Suécia | 25.310 | 0,7% |
| 14 | Bulgária | 3.303 | 0,6% | Canadá | 24.483 | 0,7% |
| 15 | África do Sul | 3.102 | 0,6% | Israel | 15.482 | 0,5% |
| 16 | Romênia | 2.569 | 0,5% | Bélgica | 14.587 | 0,4% |
| 17 | Áustria | 2.345 | 0,4% | Áustria | 14.561 | 0,4% |
| 18 | Brasil | 2.150 | 0,4% | Dinamarca | 13.385 | 0,4% |
| 19 | Espanha | 1.890 | 0,4% | Austrália | 12.261 | 0,4% |
| 20 | Países Baixos | 1.879 | 0,4% | Irã | 12.074 | 0,4% |
| | Subtotal | 512.052 | 96,5% | Subtotal | 3.281.594 | 96,3% |
| | Outros países | 18.350 | 3,5% | Outros países | 126.165 | 3,7% |
| | Total | 530.402 | 100% | Total | 3.407.759 | 100% |

Fonte: WIPO Statistics database. Elaboração própria

Cabe também destacar a perda de fôlego do Japão, que havia ultrapassado os Estados Unidos na década de 1970 (perda resultante da generalização do toyotismo/acumulação flexível, que subtraiu o diferencial de produtividade das empresas japonesas ante as dos outros países, e da pressão dos Estados Unidos para mudanças na política cambial), e o ocaso dos países do ex-bloco socialista com a conversão ao capitalismo (mais próximos dos países periféricos do que dos centrais). Em 1980, enquanto o Japão ocupava a dianteira, seis países do bloco socialista respondiam por 39% das patentes registradas (por residência do proprietário) no mundo; mas, em 2018, contando apenas com a Rússia entre os 20 primeiros, esse número caiu para ínfimo 0,9%. Quanto aos países periféricos, em 1980, com 1% do total, apenas Brasil e África do Sul; em 2018, com 1,3%, Índia e Irã. Enfim, aqui observa-se uma presença chinesa ainda mais espetacular do que nos investimentos e a manutenção da baixíssima participação dos países periféricos.

Esses e outros dados demonstram que, mesmo que Mészáros tivesse motivos para suspeitar daqueles que, lá nos anos 1980, em razão do avanço econômico dos países europeus e principalmente do Japão, anunciavam o “declínio dos Estados Unidos como potência hegemônica” (MÉSZÁROS, 2002, pp. 1.087-9), a situação atual é diferente, pois, de fato, a China tornou-se uma ameaça real à hegemonia estadunidense¹⁷. É verdade que o gigante asiático ainda possui uma estrutura econômica marcada por muitas desigualdades no

¹⁷ E mais, a China tornou-se o centro da região mais dinâmica do capitalismo global: o leste asiático. Um fenômeno cujas origens remontam à ascensão japonesa nas décadas posteriores à II Guerra Mundial. Como diz Arrghi (2013, p. 345), “a arrancada do grande salto à frente japonês antecedeu e liderou a arrancada regional”. Por sua vez, em conjunto com os Tigres asiáticos e, *last but not least*, a China, “no que concerne à expansão *material* da economia mundial capitalista, o capitalismo do leste asiático já passou a ocupar [nos anos 1990] uma posição de liderança” (ARRIGHI, 2013, p. 351 – grifo do autor).

ritmo e alcance do desenvolvimento, com alguns setores/regiões atrasadas e, outro/as, onde o avanço é muito rápido, rivalizando ou mesmo ultrapassando os Estados Unidos. Um exemplo dessa desigualdade é que os quase 200% a mais no registro de patentes nos últimos anos ainda não se manifesta nos valores recebidos pelo uso de propriedade intelectual pelas suas empresas. Isso porque, pelo caráter fortemente mimético de sua industrialização – que, como visto, resultou no maior parque industrial do mundo –, as inovações de maior valor comercial ainda pertencem aos países centrais – especialmente aos Estados Unidos¹⁸, o que expressa também a poderosa hegemonia cultural deste país (ver Tabela 6). Embora seja claro que, pela velocidade das transformações que ocorrem na China, nada impede que o competente uso do *hard* e do *soft power* mude essa situação nas próximas décadas (DUARTE, 2012; STUENKEL, 2019).

Tabela 6. Valores recebidos pelo uso de propriedade intelectual (US\$ 2019)

| | | 1970 | 1980 | 1990 | 2000 | 2010 | 2019 |
|-----------|----------------|---------|---------|----------|----------|-----------|-----------|
| 1 | Estados Unidos | 2.330,0 | 7.080,0 | 16.640,0 | 51.807,0 | 107.522,0 | 128.931,0 |
| 2 | Japão | 0,0 | 0,0 | 0,0 | 10.227,4 | 26.680,3 | 46.853,1 |
| 3 | Países Baixos | 99,7 | 418,3 | 1.085,7 | 2.170,5 | 24.971,6 | 38.367,6 |
| 4 | Alemanha | 0,0 | 606,1 | 1.987,0 | 2.535,8 | 8.276,5 | 36.170,6 |
| 5 | Reino Unido | 340,8 | 1.135,1 | 3.055,0 | 6.748,8 | 14.202,6 | 25.289,4 |
| | Suíça | 0,0 | 0,0 | 0,0 | 2.204,0 | 13.358,2 | 23.906,3 |
| 7 | França | 0,0 | 495,7 | 1.294,7 | 3.974,0 | 13.625,1 | 15.370,8 |
| 8 | Irlanda | 0,0 | 0,0 | 0,0 | 0,0 | 2.920,5 | 11.090,5 |
| 9 | Cingapura | 0,0 | 0,0 | 0,0 | 65,0 | 1.933,4 | 8.472,8 |
| 10 | Suécia | 15,5 | 89,9 | 563,0 | 1.414,4 | 5.813,0 | 8.189,3 |
| 11 | Coreia do Sul | 0,0 | 23,2 | 37,1 | 701,5 | 3.188,4 | 7.742,0 |
| 12 | China | 0,0 | 0,0 | 0,0 | 80,3 | 830,5 | 6.604,7 |
| 23 | Rússia | 0,0 | 0,0 | 0,0 | 91,3 | 386,2 | 1.013,7 |
| 25 | Índia | 0,0 | 0,0 | 1,3 | 82,5 | 127,4 | 871,6 |
| 28 | Brasil | 0,0 | 12,0 | 12,0 | 125,2 | 189,6 | 641,1 |
| 33 | Argentina | 0,0 | 4,0 | 4,0 | 36,8 | 152,2 | 270,4 |
| 41 | África do Sul | 4,2 | 16,7 | 18,9 | 49,1 | 114,0 | 108,1 |
| 64 | México | 0,0 | 21,0 | 73,0 | 43,1 | 8,8 | 7,3 |

Fonte: World Bank. Elaboração própria

Seja como for, os Estados Unidos ainda são a maior potência global. Por isso, ainda que percam no número de patentes registradas, as empresas estadunidenses possuem larga dianteira nos investimentos em P&D nos dois setores que possuem os maiores gastos nesse quesito: farmacêutica e biotecnologia e equipamentos de hardware. Neles, os investimentos em P&D

¹⁸ As empresas estadunidenses receberam 32,4% do valor contabilizado pelo Banco Mundial em 2019.

das empresas americanas correspondem respectivamente a 48,5% e 56,1%¹⁹. Portanto, ainda é árduo (e incerto) o caminho chinês para a preponderância econômica, política e cultural global.

Desigualdade

Nesse momento, importa salientar que a desigualdade que divide as nações conforme o perfil do desenvolvimento capitalista, e as hierarquiza em razão disso, também divide a população mundial – claro, com situações específicas em cada país – em condições muito diversas de renda e acesso a bens materiais e culturais, bem como quanto aos direitos civis e políticos. Sob esses aspectos, a desigualdade também é muito significativa – em alguns casos, quase inacreditável, como é o caso de indivíduos com fortunas maiores do que a maioria dos PIB dos países ou empresas cujo valor em Bolsa as colocariam entre as maiores economias do mundo.

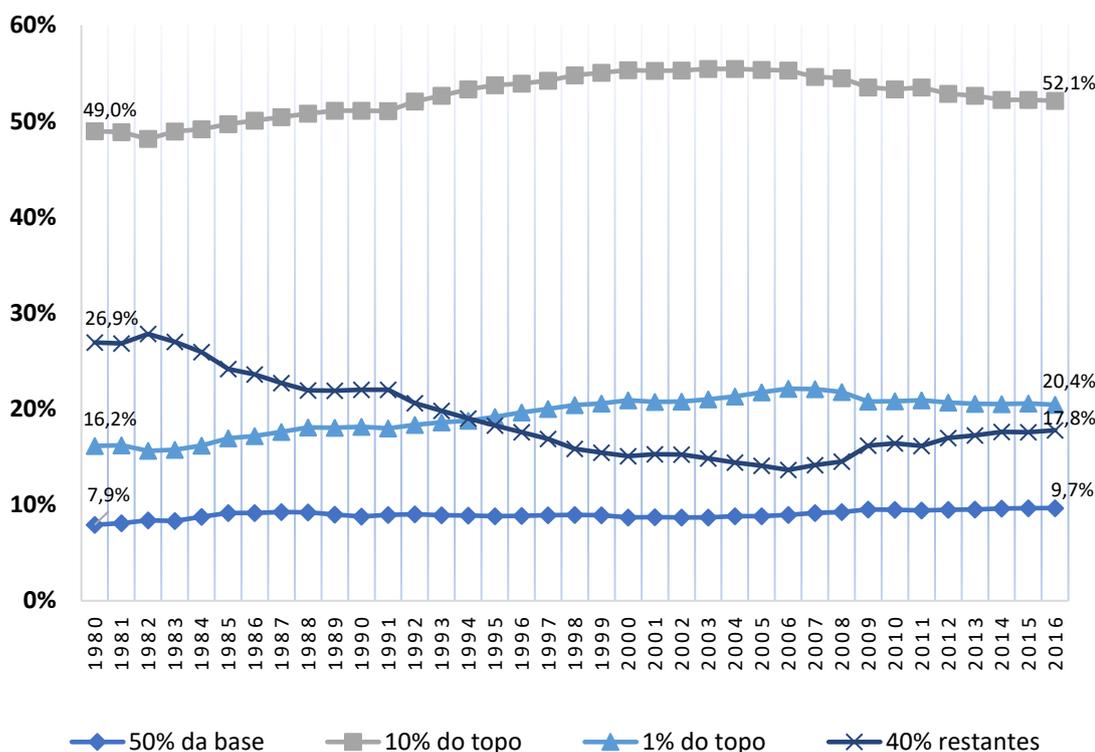
Em *O capital no século XXI*, Thomas Piketty (2014, p. 26) afirma, de modo controverso, que “a desigualdade não é necessariamente um mal em si: a questão central é decidir se ela se justifica e se há razões concretas para que ela exista”. Se entendermos razões como motivos, causas, a afirmação está certamente correta. Porém, não há motivo algum para concordar com qualquer traço finalístico que ela contenha, qualquer espécie de justificativa, nem mesmo “que seja ‘fundada na utilidade comum’” (PIKETTY, 2014, p. 37). Dizer que a desigualdade não é um mal em si pode ser “racional” para quem ocupa uma posição social confortável na hierarquia da distribuição de riqueza e poder, assim como se pode avaliar (geralmente a posteriori) seus efeitos positivos para a totalidade social (é o caso, por exemplo, da relação entre o ócio proporcionado aos senhores pelo trabalho escravo e o surgimento da filosofia), mas dificilmente o é para quem sustenta com o seu trabalho e a sua submissão o edifício social. Por isso, algumas páginas adiante no mesmo texto, o próprio Piketty se trai com a seguinte (e, se a circunscrevermos à relação-capital, correta) afirmação: “a questão da repartição da produção entre a remuneração do trabalho e a do capital sempre constituiu a principal dimensão do conflito distributivo” (PIKETTY, 2014, p. 45). Ademais, a própria preocupação manifesta em suas obras sobre o tema e o monumental trabalho do seu grupo de pesquisadores visando sistematizar dados da desigualdade em muitos países demonstram a importância dessa questão para ele e para qualquer um que cultive alguma expectativa de justiça, paz e estabilidade social. Mas, de qualquer modo, à luz do que foi tratado até aqui, é inevitável perguntar: será que a industrialização de alguns países periféricos e o desenvolvimento pelo

¹⁹ Fonte: European Commission. Economics of Industrial Research and Innovation. <<https://iri.jrc.ec.europa.eu/scoreboard/2019-eu-industrial-rd-investment-scoreboard>>.

qual passaram diminuíram as suas marcantes as desigualdades sociais? Em outras palavras, internamente, esses países se tornaram menos desiguais? A concentração de renda diminuiu e/ou se aproximou das taxas prevalecentes nos países centrais? Pois bem, a resposta para essas questões é: não.

Numa visão panorâmica sobre a distribuição da renda entre frações da população mundial – isto é, tomada como um todo indiferenciado em relação a regiões e países –, o Gráfico 4 mostra o aumento da concentração da renda tanto no 1% (de 16,2% para 20,4%) quanto nos 10% (49% para 52,1%) mais ricos da população. Os 50% da base tiveram um pequeno incremento da sua renda proporcional, passando de 7,9% para 9,7% o; mas, mesmo assim, em 2016 ficaram com menos da metade da renda total apropriada pelo 1% do topo. No entanto, os ganhos das três faixas de renda (topo e base) ocorreram às custas dos 40% da faixa intermediária, que passaram de 26,9% para 17,8%.

Gráfico 4 - Distribuição da renda entre topo e base da população mundial - 1980-2016

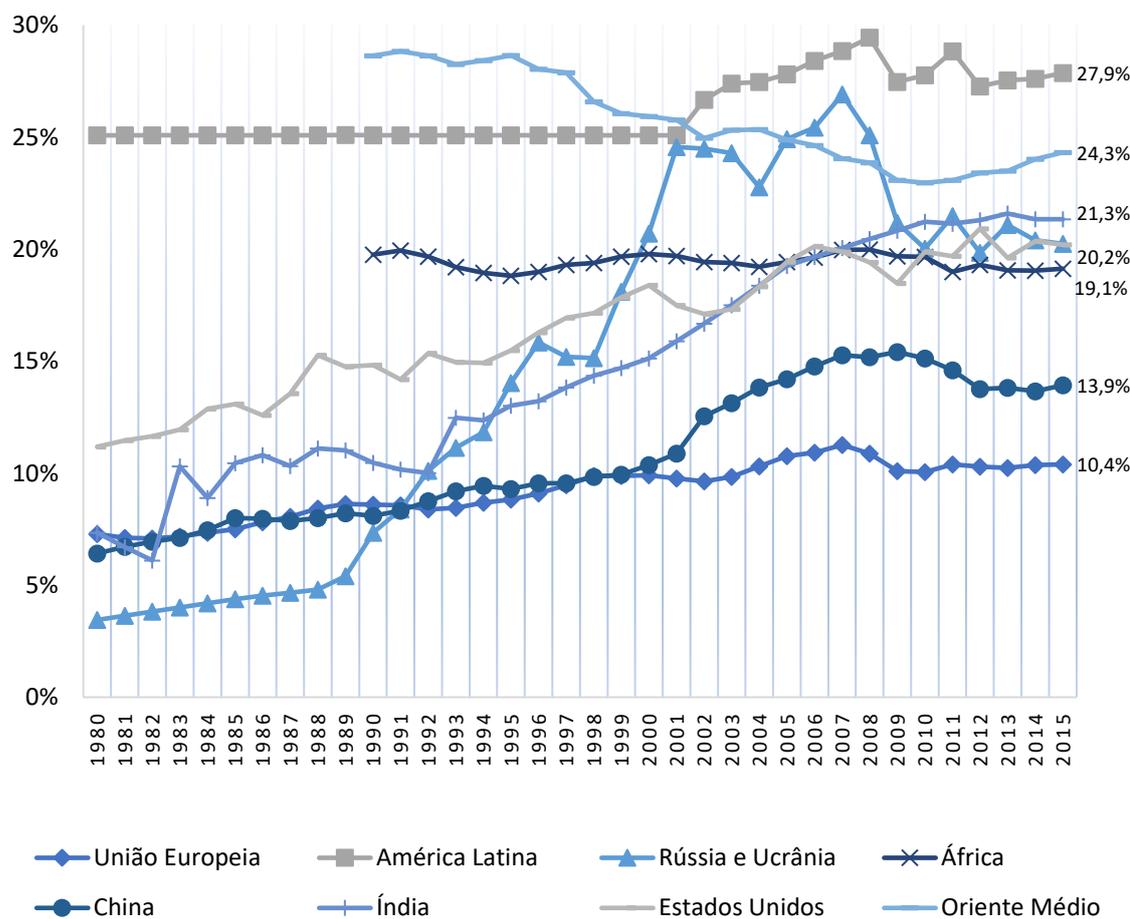


Fonte: WID WORLD Database. Elaboração própria

No Gráfico 5, vê-se como os países periféricos continuam a ser os mais desiguais. Na liderança, os países da América Latina, com o 1% mais rico da população se apropriando de 27,9% da renda nacional. Na sequência, Oriente Médio e Índia, com 24,3% e 21,3%. Por sua vez, os menos desiguais são os países europeus, com média de 10,4%. Também chama a atenção o

crescimento da desigualdade na China (13,9%), Estados Unidos (20,2%) e, com muita rapidez, na Rússia e Ucrânia, que, entre 1980 e 2015, viram a fração da riqueza nacional do 1% passar de 3,4% para 20,2%.

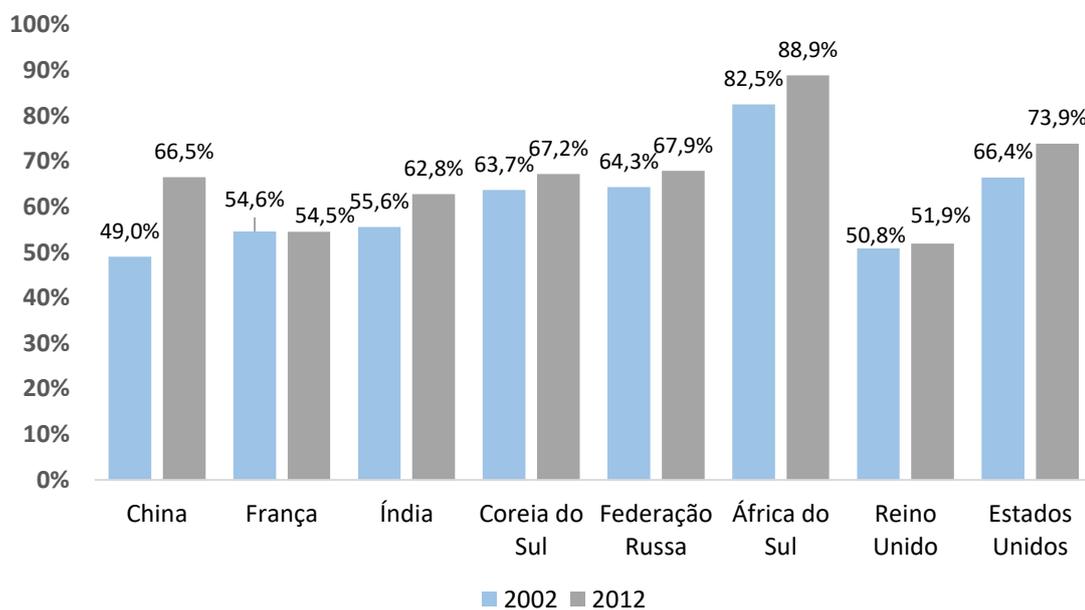
Gráfico 5 - Percentual da renda nacional apropriada pelo 1% mais rico - 1980-2015



Fonte: WID WORLD Database. Elaboração própria

Por essas informações, a aproximação que, em alguns casos, têm ocorrido nos níveis de desigualdade interna entre os países periféricos e os centrais parecem dever muito mais ao crescimento da desigualdade nestes – sobretudo nos Estados Unidos – do que à diminuição da desigualdade naqueles.

Percentual da riqueza líquida pessoal apropriada pelos 10% mais ricos (países selecionados) - 2002-2012



Fonte: WID WORLD Database. Elaboração própria

Como o sistema do capital é inerentemente polarizado e desigual, seu incontrolável impulso de autovalorização não o leva a se expandir por novas localidades, regiões, de modo suave e homogeneizante. Muito pelo contrário, o seu processo de expansão é tortuoso, violento, com uma tendência altamente concentradora de riqueza, processos, pessoas etc. Mesmo que haja tendências que atuam em sentido oposto, estas são temporal e espacialmente circunscritas e não estabelecem um impedimento absoluto às tendências de concentração (MÉSZÁROS, 2002). Nesse sentido, com suas características peculiares, o neoliberalismo é mais um momento de intensificação das forças que atuam em prol da concentração da riqueza – isto é, “da recuperação do poder e da renda das classes capitalistas” (DUMÉNIL; LÉVY, 2014, p. 63). E não são apenas aos marxistas que reconhecem a inevitabilidade dessas tendências concentradoras (que, é melhor dizer, não implica na falsa tese da tendência à “pauperização absoluta” do proletariado). Segundo Piketty (2014, p. 33), as “forças de convergência [que diminuem as desigualdades] /.../ em alguns países e determinados momentos /.../ podem predominar; contudo as forças de divergência têm sempre a capacidade de se restabelecer, como parece estar acontecendo no mundo agora, neste início do século XXI”. Nesse sentido, a tendência concentradora de riqueza – e, portanto, disseminadora da desigualdade – não é um problema secundário, circunscrito e controlável das sociedades assentadas na relação-capital, mas uma característica inextirpável,

que, podendo ser constrangida num certo marco temporal e espacial, tende sempre a retornar e em níveis cada vez mais elevados.

Democracia

Dentre as expectativas de muitos daqueles que não circunscreviam o desenvolvimento à sua dimensão econômica – industrialização ou crescimento do PIB e da renda *per capita* –, a constituição de estados democráticos era um dos mais importantes objetivos. Para Celso Furtado, por exemplo, a liberdade somente poderia ser estabelecida como um componente fundamental da vida nacional com a eliminação da pobreza, a diminuição das desigualdades sociais e regionais e com o “acesso às formas superiores da vida pública” (FURTADO, 1962, p. 22), sem as quais as massas populares jamais poderão dar-lhe o devido valor. Em outras palavras, tanto quanto a melhoria das condições de vida material, uma forma de “vida mais plena” exige a consolidação da “forma de organização político-social [que] constitui o marco dentro do qual se afirmam as manifestações superiores da vida humana” (FURTADO, 1962, p. 27), a saber, para ele, o estado liberal democrático – ou seja, a democracia burguesa. Mas, a despeito dessas ilusões sobre a profundidade das democracias nos países centrais e a possibilidade de desenvolvimento de regimes políticos congêneres nos países periféricos (ilusões presentes nele e em outros autores ditos *desenvolvimentistas* ou *progressistas*), a crise do capital e o neoliberalismo têm significado a erosão das democracias não apenas nestes – donde são recentes e pouco consolidadas –, mas também naqueles.

No caso dos periféricos, os motivos da fragilidade das democracias são conhecidos: no contexto de manutenção ou reconfiguração da polarização e das desigualdades econômicas globais, tem-se o aprofundamento da dependência econômica (técnico-científica e financeira) e política, a incompletude da reprodução do capital e as consequentes contrafaces objetivas e subjetivas de suas respectivas classes dominantes²⁰, as enormes desigualdades econômicas internas, além da acentuada pobreza material e educacional de amplos segmentos das massas populares. Quanto aos países centrais, também se observa neles o enfraquecimento das conquistas democráticas do século XX, sejam elas formais (direitos civis e políticos) ou materiais (perda de direitos trabalhistas e sociais, desmonte dos serviços públicos). Domenico Losurdo considera que há um processo – que, diga-se, não é novo, mas recorrente – de “des-emancipação” dos cidadãos nas

²⁰ Nas palavras de Chasin (1977, pp. 44-5), “é numa configuração desta ordem que se põe o capital industrial no Brasil, tendo por suporte, então, uma burguesia especialmente despojada de ‘ilusões humanitárias’, e especialmente tolhida por fronteiras objetivas e subjetivas que demarcam seu estreito espaço histórico”.

democracias burguesas contemporâneas. Na teoria, ele encontra demonstrações da “redução e redefinição da democracia” já em autores como Popper, Dahrendorf e até em um liberal bem quisto entre os progressistas como Bobbio (LOSURDO, 2004). Para a cientista política estadunidense Wendy Brown, a ruína da democracia está relacionada ao fato de que o neoliberalismo é mais do que um processo de natureza política e econômica, constituindo uma “ordem normativa da razão” que “transforma cada domínio humano e cada empresa – junto com os próprios seres humanos – em conformidade com uma imagem específica do econômico”, cuja “tarefa é melhorar o seu posicionamento competitivo e fazer uso dele” (BROWN, 2017, s. p.). Mas, se ela tem razão em demonstrar a abrangência da hegemonia neoliberal e suas conexões com a ruína da democracia, nunca é demais frisar que o neoliberalismo é *primariamente* um complexo de ideias e práticas cujo cerne é a desregulamentação das relações econômicas e das instituições com o objetivo de aumentar a mobilidade do capital – especialmente do capital financeiro –, a sujeição da força de trabalho e, com isso, recompor a taxa de lucro das empresas – as quais, tendo crescido nas duas primeiras décadas do pós-guerra, começaram a declinar a partir de meados da década de 1960 – e a renda dos capitalistas (DUMÉNIL, LÉVY, 2014, pp. 63-79). E mais do que isso:

A desregulamentação, que é absolutamente uma política desejada e conscientemente posta em ação e não um fato natural que se impõe por si mesmo, permite às estratégias das grandes firmas escaparem às obrigações que poderiam representar as políticas de estado, em sua ausência. Entretanto, os fatos mostram que essas estratégias independentes das firmas privadas não constituem um conjunto coerente que garante a estabilidade de uma nova ordem. Elas, ao contrário, geram o caos e, por isso, revelam a exatamente a vulnerabilidade dessa mundialização que, por esse motivo, será recolocada em questão. (AMIN, 2006, p. 135)

Embora afete duramente todos os países, o impacto político da ascensão neoliberal é sentido com muito mais intensidade nos periféricos. Decerto, partidos de direita e extrema-direita cresceram em todo o mundo. Em alguns países centrais, representantes desses partidos ocupam posições de crescente importância nos parlamentos (Áustria, Itália, Alemanha, França); em outros, elegeram presidentes, cujo caso mais emblemático é o da mais consagrada democracia ocidental, os Estados Unidos, que, em 2016, elegeu um presidente que flerta abertamente com ideias segregacionistas e autocráticas. O mesmo presidente que, mesmo tendo sido agora eleitoralmente derrotado por Joe Biden e sua tradicional plataforma liberal, conseguiu uma votação expressiva e mantém o país sob a espreita da extrema-direita. No leste europeu, Hungria e Polônia têm governos de extrema-direita que impuseram uma ampla regressão nos direitos civis e políticos. Nas franjas da Europa, a Turquia está

na mesma condição. Rússia e outras ex-repúblicas soviéticas têm democracias com fortes traços autocráticos, nas quais os direitos civis e políticos são bastante restritos. Na América Latina, na qual muitos países amargaram décadas de regimes militares (1960/80), os últimos anos foram marcados pelo fim da chamada “onda progressista” (anos 2000). Por meio de eleições (Argentina, Uruguai, Chile, Peru), golpes jurídico-parlamentares (Honduras, Paraguai, Brasil) ou militares (Bolívia), houve a substituição de governantes de centro ou centro-esquerda por representantes das frações mais truculentas da direita tradicional (Macri, Piñera) ou da extrema-direita (Bolsonaro, Jeanine Áñez). E, embora sejam um alento, as recentes eleições de Hernández (Argentina) e Luís Arce (Bolívia) e as mobilizações populares chilenas que culminaram numa Assembleia Constituinte não foram suficientes para reverter a conjuntura política e, muito menos, o quadro de retrocesso social da América do Sul. Portanto, em meio a idas e vindas eleitorais, nada indica a abertura de uma conjuntura política favorável às forças populares e à efetivação de suas demandas.

Esse contexto de predomínio de neoliberais e da extrema-direita é um gravíssimo problema para a esquerda e as massas populares. Porém, se a sua gravidade não pode ser negligenciada, ela também não pode ser sobrestimada e, muito menos, motivo para a criação de ilusões em saídas de composição com forças políticas comprometidas com a eliminação das conquistas democráticas substantivas. A necessidade de articulação das liberdades formais com conquistas materiais é o motivo pelo qual as democracias liberais nunca foram a forma dominante dos estados burgueses nos países periféricos e semiperiféricos. Neles, estados democráticos são, com raríssimas exceções, relativamente recentes e muito instáveis, tendo se generalizado como forma política somente dos anos 1990 para cá. Ou seja, justamente com o fim da guerra fria e da “ameaça socialista”.

Na verdade, se formos rigorosos, estados democráticos também são exceções na história dos próprios países capitalistas centrais, basta lembrar que a tão celebrada democracia estadunidense aceitava o tratamento dos negros como cidadãos de segunda classe até os anos 1950/60. Nesse sentido, se, como lembra Wendy Brown (2017, s. p.), o momento atual é de ocaso das democracias ocidentais – “ao final da Guerra Fria, enquanto os especialistas celebravam o triunfo mundial da democracia, se desatava uma nova forma de razão governamental no mundo euroatlântico que inauguraria a demolição conceitual da democracia e sua evisceração substantiva” –, é certo também dizer que as democracias foram (e são) uma forma política excepcional na história das sociedades capitalistas e, pelo curso dos acontecimentos recentes, não há nenhum motivo para crer que algum dia elas serão globalmente dominantes ou temporalmente duradouras. Como o neoliberalismo parece indicar, sem um outro que as ameacem – no caso, os movimentos e forças

socialistas –, as classes dominantes das sociedades capitalistas centrais sentem-se suficientemente fortes para minar os aspectos mais universalistas e substantivos das democracias burguesas e, com isso, aprofundar o seu caráter primordialmente instrumental – isto é, mantê-las de modo mais aparente do que real. Inclusive, o espetacular crescimento econômico da China pode ser não a esperança (cultivada pelos democratas) de democratização do país aos moldes dos países capitalistas centrais, mas, para as classes dominantes destes, a mais reluzente expressão da possibilidade de compatibilização entre acumulação, crescimento da complexidade econômica e social e predomínio de formas autocráticas de governo.

Enfim, não apenas a esperança econômica dos desenvolvimentistas dos anos 1950-60 não se realizou com a industrialização como a reação neoliberal ainda expôs completamente os simulacros de democracia burguesa dos países periféricos e despedaçou as ilusões na consistência econômica e nas tendências democratizantes e redutoras da desigualdade do capitalismo dos países centrais. Com isso, foram corroídos os atributos das democracias burguesas concernentes com certas liberdades e direitos civis e, assim, com qualquer compromisso e ilusão que, sob força das circunstâncias, elas tenham nutrido em relação a ideias e práticas de “justiça social”. Eis o que a esquerda teima em não enxergar – ou teme fazê-lo.

Considerações finais

Se a industrialização de alguns países alimentou as expectativas dos teóricos do desenvolvimento no imediato pós-guerra sobre o futuro dos países periféricos e a possibilidade de superação da desigual divisão mundial do trabalho, a qual condenava alguns a exportadores de matérias-primas e, outros, a usufruírem as benesses da produção e exportação de produtos industrializados, o esgotamento do “ciclo sistêmico de acumulação norte-americano” (ARRIGHI, 2013), o deslocamento do eixo industrial e econômico global para o leste asiático, a crise dos anos 1970/80 e a reação neoliberal os levaram à estagnação da industrialização ou, no máximo, ao crescimento de indústrias de baixo incremento tecnológico ou de montagem de produtos sem o correspondente domínio da produção dos componentes mais complexos. Fora do novo centro da acumulação do capital (o leste asiático), países como Argentina, Brasil, México, África do Sul e outros, mesmo que o crescimento econômico absoluto tenha ampliado a sua participação na economia mundial, estagnaram ou regrediram, em termos proporcionais e qualitativos, ante o pouco conquistado no ciclo industrializante. E mais, também tiveram esse decepcionante desempenho quando a renda *per capita* é comparada àquela dos países centrais.

Não bastasse essa “modernização” reprodutora das fragilidades econômicas – portanto, da dependência tecnológica e financeira em relação aos países centrais –, outros problemas estruturais também foram apenas reciclados, mas não resolvidos. Para mais ou para menos, esses países mantiveram praticamente inalteradas as suas enormes desigualdades internas na distribuição da renda e do patrimônio, assim como, em países como o Brasil, pouco ou nada mudaram em relação às desigualdades regionais. Igualmente, as expectativas de construção de sociedades mais democráticas não se realizaram com o fim as ditaduras militares e, mais recentemente, também naufragaram com a ruína da “onda progressista” sul-americana, a eclosão dos golpes jurídico-parlamentares, a permanência de regimes civis e militares autocráticos e a ascensão da extrema-direita em diversos países. Mesmo num país de desempenho econômico excepcional, que o alçou à condição de potência global, como é o caso da China, as desigualdades não foram resolvidas e nem amenizadas; ao contrário, foram agravadas. Esses, portanto, são apenas alguns exemplos de como aqueles graves problemas econômicos, sociais e políticos denunciados nos anos 1950/60 não foram eliminados, mas reproduzidos em nível superior – isto é, não em países agrários, mas industriais e urbanos. E mais, continuam a sê-lo com intensidade num contexto em que a reação neoliberal tem ampliado as desigualdades e arruinado a democracia nos próprios países centrais.

Diante disso, uma questão feita no início precisa ser recolocada: é racional manter a expectativa de superação desses graves problemas dos países periféricos sob o império do capital?

Num posicionamento radical ante o problema e sendo fiel às contribuições teóricas de Marx, István Mészáros sustenta que não há qualquer possibilidade de enfrentar os graves problemas das sociedades capitalistas (centrais ou periféricas) e pós-capitalistas sem que uma real “alternativa socialista” se imponha e, com ela, ocorra a superação de três contradições fundamentais da relação-capital: “entre produção e controle, produção e consumo, produção e circulação” (MÉSZÁROS, 2002, p. 115). E, embora não possa surgir pronta das entranhas dessa relação, essa superação constitui o âmago – e, portanto, objetivo a ser permanentemente buscado – de qualquer mudança social radical. Todas as alternativas a esta podem implicar/induzir mutações nas formas e dinâmica na reprodução do capital, inclusive com deslocamentos em seu centro geográfico, como demonstram as pesquisas de Wallerstein e Arrighi sobre os ciclos sistêmicos de acumulação – de Gênova à Holanda, desta à Inglaterra, aos Estados Unidos e, agora, ao leste asiático. Ocorre que, deslocando-se de um lado a outro e alternando as suas configurações sociais e políticas (do capitalismo ao pós-capitalismo, passando pelas diversas articulações entre livre-comércio e intervenção estatal), as experiências socialdemocratas e pós-capitalistas do século XX demonstram

que, apesar de algumas restritas e agora cambaleantes “ilhas de prosperidade” (Europa do norte), os efeitos deletérios do domínio do capital permanecem em âmbito global – da desigualdade à crise ambiental, passando pela colossal dilapidação de riquezas materiais e humanas – sob a regência de seu infinito e incontrolável processo de autovalorização. Sendo assim, em oposição ao lema da dama de ferro do neoliberalismo – *There is not alternative!* –, Mészáros considera que há alternativa. Porém, essa alternativa não passa pela ilusão desenvolvimentista de controlar o capital, mas por sua supressão. Como? Eis a questão.

Referências bibliográficas

- ACEMOGLU, Daron; ROBINSON, James A. *Por que as nações fracassam: as origens do poder, da prosperidade e da pobreza*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.
- AGARWALA, A. N.; SINGH, S. P. *A economia do subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Contraponto, Centro Internacional Celso Furtado de Políticas para o Desenvolvimento, 2010.
- AMIN, Samir. *Os desafios da mundialização*. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2006.
- AMSDEN, Alice H. *A ascensão do “resto”: os desafios ao ocidente de economias com industrialização tardia*. São Paulo: Editora Unesp, 2009.
- ANDERSON, Perry. *Dois revoluções: Rússia e China*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- ARNDT, H. W. Development: A demantic history. *Economic Development and Cultural Change*, v. 29, n. 3, pp. 457-66, 1981.
- ARRIGHI, Giovanni. *A ilusão do desenvolvimento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- _____. *O longo século XX*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.
- BARAN, Paul. *A economia política do desenvolvimento*. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1986.
- BRANDÃO, Carlos A. *Teorias e políticas de desenvolvimento latino-americano*. Rio de Janeiro, Contraponto, Centro Internacional Celso Furtado de Políticas para o Desenvolvimento, 2018.
- BROWN, Wendy. *In the ruins of neoliberalism*. New York: Columbia University Press, 2017.
- CHAHOUA, Wang. O partido e sua história de sucesso: uma resposta a *Dois revoluções*. In: ANDERSON, Perry. *Dois revoluções: Rússia e China*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- CHASIN, J. A “politização” da totalidade: oposição e discurso econômico. *Revista Temas de Ciências Humanas*, nº 2, São Paulo, Grijalbo, 1977.
- DUARTE, Paulo. *Soft China: o caráter evolutivo da estratégia de charme*

chinês. *Contexto Internacional*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, pp. 501-29, dez. 2012. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-85292012000200005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 10 ago. 2020. <https://doi.org/10.1590/S0102-85292012000200005>.

DUMÉNIL, Gérard; LÉVY, Dominique. *A crise do neoliberalismo*. São Paulo: Boitempo, 2014.

FERREIRA, Luiz Pinto. *Sociologia do desenvolvimento*. 5. ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1993.

FURTADO, Celso. *A pré-revolução brasileira*. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1962.

_____. *O mito do desenvolvimento econômico*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

_____. *Análise do “modelo” brasileiro*. 5. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1975.

GALA, Paulo. *Complexidade econômica: uma nova perspectiva para entender a antiga questão da riqueza das nações*. Rio de Janeiro, Contraponto, Centro Internacional Celso Furtado de Políticas para o Desenvolvimento, 2017.

HERNÁNDEZ, H.; GRASSANO, N.; TÜBKE, A.; AMOROSO, S.; CSEFALVAY, Z.; GKOTSIS, P. *The 2019 EU industrial R&D investment scoreboard*. Publications Office of the European Union, Luxembourg, 2020.

JABBOUR, Elias Marco Khalil. Projeto nacional, desenvolvimento e socialismo de mercado na China de hoje. São Paulo. 389 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo: São Paulo, 2010.

KROEBER, Arthur R. *Chinas’s economy: what everyone needs to know*. New York: Oxford University Press, 2016.

LOSURDO, Domenico. *Democracia ou bonapartismo*. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

LÖWY, Michel. A teoria do desenvolvimento desigual e combinado. *Revista Outubro*, São Paulo, n. 1, pp. 73-80, 1998.

MÉSZÁROS, István. *Para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2002.

MONASTÉRIO, Leonardo; EHRL, Philipp. Colônias de povoamento versus colônias de exploração: de Heeren a Acemoglu. *Análise Econômica*, Porto Alegre, v. 37, n. 72, pp. 213-39, mar. 2019. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/AnaliseEconomica/article/view/71287>>. Acesso em: 24 jun. 2020.

MOREIRA, Sandrina B.; CRESPO, Nuno. Economia do desenvolvimento: das abordagens tradicionais aos novos conceitos de desenvolvimento. *Revista de Economia*, v. 38, n. 2, ano 36, pp. 25-50, maio/ago. 2012.

NAYYAR, Deepak. *Developing countries in the world economy*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

NIKITIN, P. *Fundamentos de economia política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

NOVACK, George. *A lei do desenvolvimento desigual e combinado da sociedade*. Rabisco Criação e Propaganda Ltda, 1988. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/novack/1968/lei/index.htm>> Acesso em: 15 mai 2020.

PEREIRA, Luiz Bresser. *Economia brasileira: uma introdução crítica*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

PIKETTY, Thomas. *O capital do século XXI*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

REINERT, Erik S. *Como os países ricos ficaram ricos... e porque os países pobres continuam pobres*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.

ROSTOW, W. W. *Etapas do desenvolvimento econômico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1961.

STUENKEL, Oliver. *Como funciona o soft power chinês, segundo este autor*. [Entrevista concedida a] João Paulo Charleaux. Nexo Jornal, 16 jun. 2019. Disponível em: <<https://www.nexojornal.com.br/entrevista/2019/06/16/Como-funciona-o-soft-power-chin%C3%AAs-segundo-este-autor>> Acesso em: 20 jul. 2020.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Após o liberalismo: em busca da reconstrução do mundo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

_____. *Capitalismo histórico & civilização capitalista*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

_____. *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. México: Siglo XXI, 2005.

Como citar:

GASPAR, Ronaldo Fabiano dos Santos. Capitalismo periférico: do desenvolvimento atrofiado à reiteração das desigualdades globais. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 26, n. 2, pp. 432-64, jul./dez. 2020.

Data do envio: 9 set. 2020

Data do aceite: 2 dez. 202

