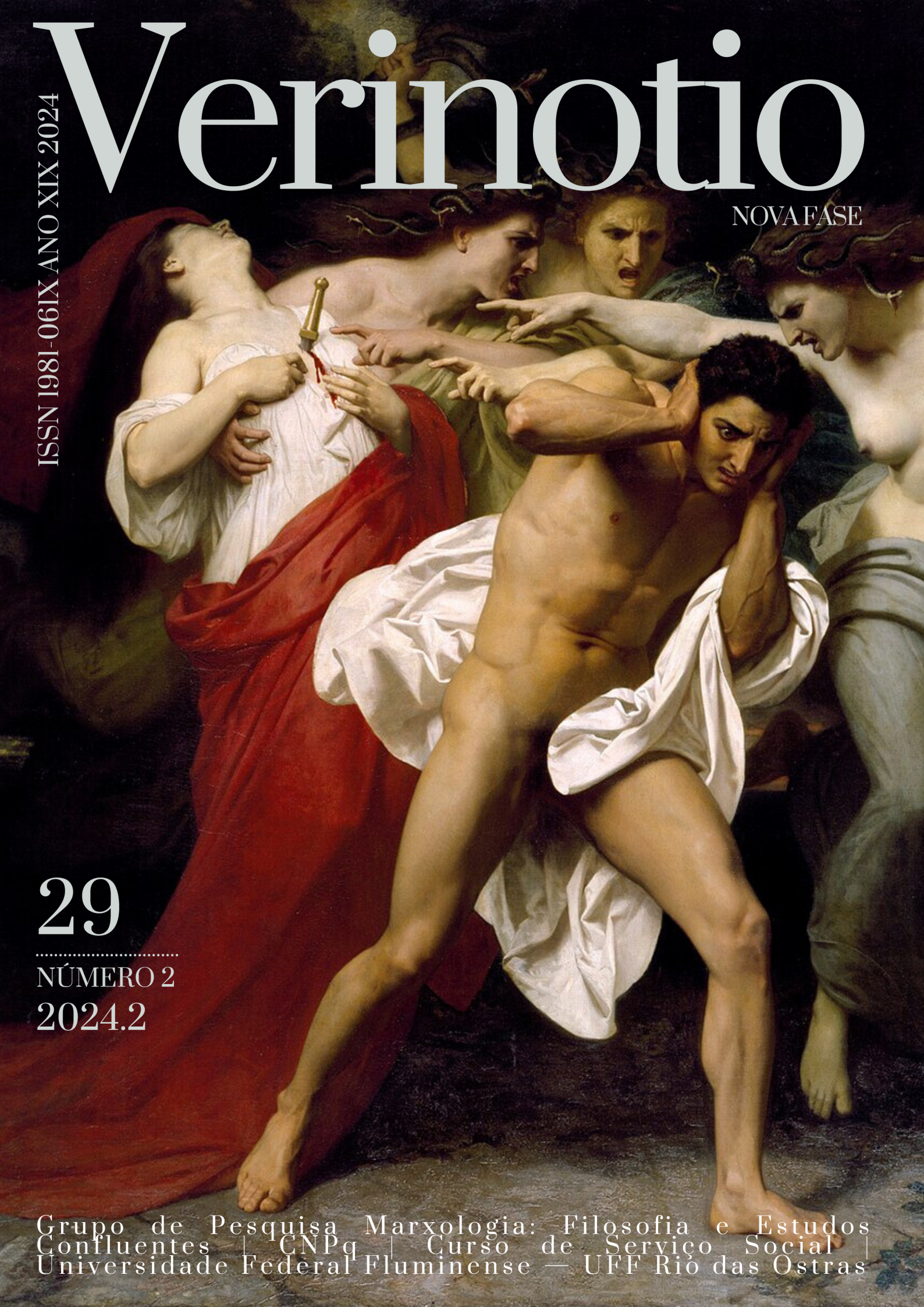


Verinotio



NOVA FASE

29

NÚMERO 2

2024.2

Grupo de Pesquisa Marxologia: Filosofia e Estudos
Confluentes | CNPq | Curso de Serviço Social |
Universidade Federal Fluminense — UFF Rio das Ostras

REVISTA VERINOTIO

NOVA FASE

VERINOTIO

29.2

novembro
2024

VERINOTIO – REVISTA ON-LINE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
ISSN 1981-061X v. 29 n. 2 - novembro 2024

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

Editora-associada: Ms. Gabriella M. Segantini Souza, UFMG

Equipe técnica

Gabriella M. Segantini Souza – Capista, diagramadora

Ronaldo Vielmi Fortes - diagramador

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

Conselho Editorial

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

Veritonio 29.2

SUMÁRIO

Editorial: Temas em torno de Marx e Lukács.....	IX
Ronaldo Vielmi Fortes	
O problema da eficácia das formações ideais: o pensamento econômico como ideologia	01
Elcemir Paço Cunha	
Os 180 anos dos <i>Manuscritos de 1844</i> de Marx: Materialismo, subjetividade e o debate com Hegel	24
Maurício Vieira Martins	
Marx e a crítica ao assim chamado “método” dos juristas analíticos	68
Ana Carolina Marra de Andrade	
Crise, capital portador de juros, capital fictício e a função do direito no Livro III de <i>O capital</i>.....	103
Ana Clara Passos Presciliano	
O direito sem história e o Estado como comunidade ilusória: Marx e Marx, leitor de Morgan: crítica à organização social.....	134
Lucas Parreira Álvares	
O caminho de Marx para Hegel: a busca do conceito e a crítica do existente	172
Murilo Leite Pereira Neto	
Notas sobre “As formas que precederam a produção capitalista” dos <i>Grundrisse</i> e a centralidade do valor	220
Paulo Henrique Furtado de Araujo; Mariana Pacheco de Araujo	
A escolha de Karl Marx: o cálculo diferencial em <i>Manuscritos matemáticos</i>.....	244
Antônio Valverde; Maria Helena Soares de Souza	
Das formas particulares do meio homogêneo à inerência das categorias gerais da arte	269
Ronaldo Vielmi Fortes	
O Complexo Estético Arquitetônico: o exemplo de Santa Maria del Fiore	297
Vinicius Rocha Rodrigues Morais	

O cinema de Charlie Chaplin segundo Guido Oldrini	335
João Paulo Galhardo Brum	
Retorno a Budapeste: Lukács, democracia e realismo	361
Paula Alves	
A função da ideologia e a dinâmica das religiosidades a partir da ontologia de György Lukács.....	394
Sérgio Luiz Gusmão Gimenes Romero	
J. Chasin e o estatuto ontológico de Marx	431
Ester Vaisman; Antônio José Lopes Alves	
Sobre Pachukanis, pachukanianos e o esgotamento de um ponto de partida	458
Vitor Bartoletti Sartori	
Lukács, Coutinho e Kafka: dois críticos e um enigma a	504
Vladimir Luís da Silva	
A relação entre o setor de seguros, a reprodução ampliada e a redistribuição do capital	529
Rossi Henrique Soares Chaves; Deise Luiza da Silva Ferraz; Maurício de Souza Sabadini	

Entrevista

Das velhas às novas formas de irracionalismo.....	558
Entrevista de John Bellamy Foster sobre Georg; Lukács e A destruição da razão, por Daniel Tutt	

Tradução

Correspondência inédita entre Karl Marx e Jules Guesde, 1879.....	574
Apresentação de Jean-Numa Ducange	



Willian-Adolfe Bougueraux

Orestes perseguido pelas Fúrias

Óleo sobre tela [231,1 x278,4 cm]

1864

Editorial

Temas em torno das obras de Marx e Lukács

Embora este volume da revista não se dedique a uma temática específica, os artigos que o compõem versam particularmente acerca de dois autores: Karl Marx e György Lukács. A Verinotio tem se notabilizado por difundir pesquisas, teses, reflexões relativas à conjuntura econômica, política e social, cujos temas recaem sobre aspectos importantes da história humana e da atualidade, com uma fundamentação crítica da sociabilidade; nessa medida, não por acaso Marx e Lukács são presenças marcantes nas edições deste periódico, seja por meio da tradução de textos inéditos¹, seja disponibilizando espaço para artigos que se amparam nas grandes contribuições de ambos os autores.

Este volume da revista não foge a esse desenho mais geral que sempre norteou os conteúdos dos artigos que compõem a linha editorial de nosso periódico. Em termos gerais os textos aqui presentes poderiam ser classificados em duas partes. A *primeira* volta-se à Marx abordando temas que se direcionam à análise de elementos importantes de sua obra, por vezes, malversados e deformados pela tradição dos marxismos que preponderaram no decorrer do último século – seja em sua vertente stalinista, seja nas adequações interpretativas próprias do revisionismo das obras de Marx, pensamento pós-moderno, existencialismos etc.

O texto que abre esse volume de nosso periódico é emblemático nesse sentido. O artigo “O problema da eficácia das formações ideais: o pensamento econômico como ideologia” (p. 1-23), de autoria de Elcemir Paço Cunha, põe em foco uma das teses centrais do pensamento marxiano ao tomar como centro de suas reflexões o problema da determinação social do pensamento e a função das formações ideais na condução dos processos da realidade social. A questão decisiva cuja finalidade é compreender

¹ A propósito das traduções, ver nesse volume (p. 574-579), “Correspondência inédita entre Karl Marx e Jules Guesde, 1879”, traduzida por Gabriella M. S. Souza, precedido pela apresentação de Jean-Numa Ducange.

como as ideias tornam-se ideologia, como formações do pensamento econômico – conforme o recorte sugerido pelo artigo em questão – são capazes de intervir de maneira eficaz nos caminhos ou nos descaminhos das trajetórias da história social. Ao leitor atento da obra marxiana não escapa esse aspecto decisivo de seu pensamento, que toma por centro o problema da gênese e função social das ideias, sempre confrontando o papel das teorias, do ideário político, das ideias religiosas etc., com as condições histórico-sociais que dão curso e fornecem as condições para a difusão e eficácia – para o bem ou para o mal – das ideias.

Sem querer ancorar em considerações típicas de um economicismo mecânico matrizador, vale insistir na tese segundo a qual as ideias são produtos de um campo de possibilidades postas pelo âmbito da necessidade material do modo de produção da vida. A economia não é apenas a relação do metabolismo entre homem e natureza, mas consiste na forma como os homens se organizam socialmente para levar a cabo as condições de produção da vida social. O que não significa a irrelevância das outras dimensões das esferas sociais, contudo como momento preponderante, a reprodução da vida, a economia em seu sentido mais amplo consiste em um âmbito não passível de ser negligenciado no curso das ideias e das formas efetivas da cotidianidade humano-social.

As palavras de Marx a respeito de uma possível e necessária história da tecnologia, servem de maneira adequada para ilustrar o que aqui se quer dizer:

A tecnologia desvela a atitude ativa do homem em relação à natureza. o processo imediato de produção de sua vida e, com isso, também de suas condições sociais de vida e das concepções espirituais que delas decorrem. Mesmo toda história da religião que abstrai dessa base material é acrítica. De fato, é muito mais fácil encontrar, por meio da análise, o núcleo terreno das nebulosas representações religiosas do que, inversamente, desenvolver, a partir das condições reais de vida de cada momento, suas correspondentes formas celestrializadas. Este é o único método materialista e, portanto científico. O defeito do materialismo abstrato da ciência natural, que exclui o processo histórico, pode ser percebido já pelas concepções abstratas e ideológicas de seus porta-vozes, onde quer que eles se aventurem além dos limites de sua especialidade.²

As ideias econômicas em sua dimensão ideológica devem também ser compreendidas a luz do que Marx designa como método materialista, como o único método científico. Como e de que modo as formações ideais podem se pôr como eficazes e duradouras, como elementos determinantes da própria realidade. Nessa

² MARX, K. *O capital, livro I*, São Paulo: Boitempo, 2013; nota da p. 446.

medida, afirmar a economia como momento preponderante, não significa dizer que as formulações ideais sejam meros epifenômenos, na realidade cumprem também o papel de condutoras de rumos, encontram-se face às condicionantes da economia em uma relação de determinação de reflexão. Essa linha de raciocínio é seguida no artigo em questão, cabe desenvolver “o critério prático-concreto para a análise do pensamento econômico como ideologia”.

Contra as afirmações que se tornaram comuns em torno da obra de Marx, em sua grande maioria imbuídas de interpretações deformadoras, é preciso voltar às fontes primárias, ler de forma rigorosa seus escritos, para trazer à luz a natureza própria de seu pensamento. É preciso colocar em evidência aspectos de suas elaborações quase sempre negligenciados pelas tendências que se hegemonizaram ao longo do século XX; essas se prestaram muito mais a estorvar a riqueza do pensamento do filósofo alemão. Segue essa linha, por exemplo, pelo menos dois artigos que compõem esse volume, em que são retomados temas importantes, tais como o problema do complexo da subjetividade tal como se apresenta em *Manuscritos econômico-filosóficos* (ver p. 24-67, “Os 180 anos dos Manuscritos de 1844 de Marx”, Maurício Vieira Martins) e as relações de Marx com Hegel no período ainda juvenil de sua vida, anos em que o autor se aproxima do filósofo idealista, para logo em seguida romper com os elementos centrais da especulação comum ao idealismo (ver p. 172-219, “O caminho de Marx para Hegel”, de autoria de Murilo L. Pereira Neto). Desnecessário insistir na importância desses debates, uma vez que a voga pós-moderna, insistentemente, negou a questão da individualidade/subjetividade em Marx e quando chegou a considerar a possibilidade de tal tema em sua obra, o atribuiu a resquícios de uma antropologia feuerbachiana e até mesmo à presença de um idealismo hegeliano não superado. O primeiro artigo, demonstra a presença do tema do complexo da subjetividade em Marx, momento em que já se encontra marcada a ruptura com Feuerbach e Hegel, o segundo artigo, contribui para compreender o momento da aproximação de Marx com Hegel, e a radicalidade de sua crítica ao idealismo de Hegel e dos jovens hegelianos.

Sobre as obras econômicas de Marx são dois os textos, cujos conteúdos retomam temas importantes do pensamento do autor: “Crise, capital portador de juros, capital fictício e a função do direito no Livro III de O capital”, de Ana Clara Passos Presciliano (ver p. 103-133); “Notas sobre ‘As formas que precederam a produção capitalista’ dos *Grundrisse* e a centralidade do valor” (p. 220-243), da dupla de autores

Paulo Henrique Furtado de Araujo e Mariana Pacheco de Araujo. Não se trata, evidentemente, de analisar a realidade de nossos dias a partir das categorias econômicas que vigoraram no século XIX, porém, uma vez que a obra econômica de Marx revela as linhas tendenciais da sociabilidade do capital, cabe retomar suas investigações e considerar os desdobramentos históricos que se fizeram presentes nas figuras dos processos de acumulação capitalista dos últimos dois séculos.

Nessa mesma diretriz de trazer “Marx a partir de Marx”, cabe salientar três artigos que se debruçam sobre manuscritos de Marx ainda não devidamente estudados e discutidos. As recentes publicações da MEGA, associadas ao esforço de vários pesquisadores e instituições, trazem à luz estudos do pensador alemão que mostram a dimensão ainda pouco conhecida de suas preocupações investigativas. Dois deles se dedicam a prescrutar os ainda inéditos em português *Cadernos etnológicos*. Cada um dos artigos em questão considera aspectos distintos dos materiais de estudo de Marx. No artigo “Marx e a crítica ao assim chamado ‘método’ dos juristas analíticos”, de Ana Carolina Marra de Andrade (p. 68-102), a autora expõe a crítica marxiana ao jurista Henry Summer Maine, em que são apresentados elementos decisivos das investigações do pensador alemão que conduzem a uma “crítica à teoria do direito como um todo”. Já no artigo “Marx, leitor de Morgan: crítica à organização social” (p. 134-171), de Lucas Parreira Álvares, ganha evidência os materiais de estudos em que foram tratadas “questões relativas ao que Morgan tratou como pertencente ao campo da ‘organização social’, como direito, parentesco, religião e política.” A preocupação, como demonstra o autor, não parece ser de modo algum um suposto interesse por uma ciência antropológica, mas volta-se à questão decisiva de buscar na história das civilizações e de determinadas sociedades elementos para se pensar o modo da produção da vida.

Também sobre outros manuscritos recentemente tornados públicos de Marx, o artigo “A escolha de Karl Marx: o cálculo diferencial em *Manuscritos matemáticos*” – de Antônio Valverde e Maria Helena Soares de Souza (p. 244-268) –, como o próprio título informa, aborda os estudos feitos pelo pensador alemão acerca do cálculo diferencial. Cabe demonstrar como “a solução marxiana oferece a possibilidade de desenvolvimento de métodos adequados para melhor compreensão dos fins da educação matemática”. Trata-se de um esforço de grande relevância empreendido pelos autores, na busca de pôr em evidência aspectos das investigações marxianas, pouco considerados pela tradição marxista. Muita dedicação ainda é necessária para

trazer à luz pontos-chaves do pensamento de Marx, tarefa que muito contribuiria para desfazer os entendimentos apressados, as más compreensões, e por que não dizer, a má vontade em relação a seu pensamento.

Assoma-se a esse esforço dois outros artigos, que apesar de não se dirigirem diretamente à obra marxiana, procuram extrair consequências de sua letra para debater temas decisivos de nosso tempo. É o caso do artigo “Sobre Pachukanis, pachukanianos e o esgotamento de um ponto de partida” (ver p. 458-503), de autoria de Vitor Bertoletti Sartori, em que o problema do lugar do direito no pensamento marxista entra em tela, insistindo na necessidade de se constituir uma crítica ao direito e não uma crítica do direito à sociedade do capital. A consideração crítica a autores muito lidos na *terra brasílis* é o mote necessário para livrarmo-nos de velhos vícios no tratamento da função social do direito. Outro que figura nessa mesma linha é “A relação entre o setor de seguros, a reprodução ampliada e a redistribuição do capital” – de autoria de Rossi Chaves, Deise Ferraz, Maurício Sabadini (cf., p. 529-557) –, em que os autores a partir das categorias econômicas analisadas por Marx, consideram o papel e o mecanismo do setor de seguros na economia capitalista brasileira, quiçá mundial.

A classificação sugerida de uma segunda parte – igualmente não titulada no corpo da revista – confere atenção central a diversos aspectos da obra lukácsiana. Embora tal conjunto de artigos não tenham sido elaborados com a intensão de constituir um todo devidamente articulado, é possível identificar uma linha de tratamento que estabelece relação entre temas tratados pelo pensador magiar, em particular em sua obra *A peculiaridade do estético*. No ensejo da primeira edição brasileira dessa que constitui uma das mais importantes obras de Lukács – recentemente publicada pela Boitempo (lançado o volume 1 de um projeto de 4 volumes) –, três artigos voltam-se para temas debatidos nesta obra. O primeiro deles, sobre o problema do meio homogêneo da arte (ver “Das formas particulares do meio homogêneo à inerência das categorias gerais da arte”, Ronaldo V. Fortes, p. 269-296) traz aspectos gerais da determinação do sistema das mediações categoriais do estético tal elaborado pelo pensador pelo filósofo. Este artigo é seguido por dois outros; neles as artes particulares são postas em evidência, em uma trajetória de reflexões que acompanha capítulos e seções específicas da obra lukácsiana, a saber a “arquitetura” (cf. Vinicius R. R. Moraes; “A resolubilidade técnica como unidade formal arquitetônica”, p. 297-334) e o “filme” (“O cinema de Charlie Chaplin segundo Guido Oldrini”, escrito

por João Paulo Brum, p. 335-360) – ambas formas peculiares do meio homogêneo estético. Esse último, embora não mencione em seu título o autor húngaro, comporta o debate fecundo feito por Guido Oldrini com as reflexões de Lukács sobre o cinema, tomando como foco a análise da cinematografia de Chaplin. Já o primeiro se debruça sobre uma referência importante mencionada por Lukács no curso de suas reflexões, ao ressaltar o exemplo do domo construído por Brunelleschi, na igreja de *Santa Maria del Fiore*, como um dos ápices da exemplaridade do estético no âmbito da arquitetura. Demonstra a originalidade técnica de seu idealizador, e como sua obra reflete ao mesmo tempo – em uma dupla mimesis – a forma e o conteúdo específicos da edificação efetivada sobre os cânones dos princípios estéticos.

Outros temas em torno do autor presentes neste volume versam sobre suas reflexões acerca da religião (conferir “A função da ideologia e a dinâmica das religiosidades a partir da ontologia de György Lukács”, de Sérgio Luiz G. G. Romero, p. 394-430), acerca dos limites de sua crítica à obra kafkiana (“Lukács, Coutinho e Kafka: dois críticos e um enigma”, p. 504-528, por Vladmir Luís da Silva) e um terceiro artigo que se debruça sobre elementos biográficos de Lukács (“Retorno a Budapeste: Lukács, democracia e realismo”, Paula Alves, ver p. 361-393). Respectivamente, o primeiro traz à luz as reflexões sobre a religião em *Para uma ontologia do ser social*, obra em cujas páginas a religião é apresentada em sua dupla vertente, ideológica e como fonte de estranhamentos. Consiste em uma rica contribuição sobre a tematização construída pelo filósofo húngaro, uma vez que tal tratamento ainda carece de reflexões mais depuradas, lembrando aqui a presença de tal tematização em momentos importantes de sua obra tardia, vale lembrar o capítulo XVI de sua *Estética*. O artigo que trata das considerações de Lukács sobre Kafka, com as devidas e corretas críticas de Carlos Nelson Coutinho, retoma o debate de décadas atrás, permitindo o resgate importante dos limites lukácsianos na compreensão da relevância da obra kafkiana. Há de se considerar, no entanto, para além dos limites das observações de Lukács em relação Kafka, tão bem retratados no artigo em questão, as mudanças posteriores nas análises lukácsiana. Em momentos bem pontuais de sua obra tardia, claramente vemos a posição do filósofo húngaro assumir ares mais positivos em relação à obra kafkiana como demonstra essa pequena passagem de sua obra *Estética*, ao confrontar *O processo* de Kafka, com *Molloy* de Beckett:

Em *O processo*, o incógnito absoluto do homem particular aparece como uma anormalidade ultrajante e evocativa da indignação da existência humana, ou seja, - embora negativamente - com base no

destino do gênero, enquanto Beckett se acomoda complacentemente na particularidade fetichizada e absolutizada. Como o reconhecimento espontâneo da identidade do interior e do exterior é um pressuposto elementar da vida humana, da coexistência humana em geral, esse contraste confirma mais uma vez o conceito de Goethe de núcleo e casca. A aparente profundidade de um Beckett nada mais é do que um apego estático a certos sintomas de uma superfície imediata que o capitalismo de nossos dias apresenta.³ (Lukács, 757-8)

Há vestígios importantes da nova posição de Lukács em outras passagens de sua obra tardia; decerto estudar esses elementos posteriores de suas ponderações é uma tarefa considerável ainda a ser realizada. O artigo de Wladimir permite vislumbrar um momento das elaborações de Lukács e nos incita a prosseguir no trabalho de análise em que se considere as mudanças de seus posicionamentos em relação a obra de Kafka.

O retorno de Lukács à Hungria, em seus dois regressos ocorridos nos anos de 1918 e 1945, abordados por Paula Alves, revelam fases diferentes de sua trajetória intelectual. Autora do artigo, “partindo dessa constatação” (p. 461), considera as mudanças de posição de Lukács em relação à importância da democracia para o socialismo contra as posições anteriores do autor. Lukács, opondo-se à stalinização da Hungria, mas ao mesmo tempo destacando a “incompatibilidade entre capitalismo e democracia”, reformula suas teses de juventude de forma a abordar de maneira mais rigorosa o problema da “natureza da democracia popular” em sua relação “à ditadura do proletariado” vigente no período do socialismo real. As considerações de Alves, destacam como a trajetória do pensamento lukácsiano sempre se fundaram sobre a necessidade premente da teoria acompanhar os movimentos da própria realidade. O artigo expõe aspectos importantes da biografia intelectual do pensador húngaro, ainda não devidamente tratados pela literatura que se dedica à tarefa da discussão sobre a construção de seu pensamento.

Compõe esse quadro dedicado ao pensamento de Lukács, a entrevista concedida por John Bellamy Foster sobre György Lukács e sua polêmica obra *A destruição da razão* – “Das velhas às novas formas de irracionalismo” (p. 558-573). Realizada em 10 de fevereiro de 2023, em um diálogo com Daniel Tutt, publicada em uma edição especial da revista *Historical Materialism*, assiste-se, nessa entrevista, a retomada deste impactante livro de Lukács, enfatizando como as teses nele contidas

³ LUKÁCS, György; *Die Eigenart des Ästhetischen - Band I*, Berlin und Weimar, Aufbau-Verlag, 1987, 757-8.

forneem indicativos importantes para a compreensão dos desdobramentos posteriores no âmbito do pensamento ocidental. Foster, a partir de Lukács, insiste em destacar os caminhos do irracionalismo derivado diretamente na derrocada da razão professada por filósofos como Nietzsche, Heidegger, dentre outros. O curso da filosofia de esquerda contemporânea, com suas predominantes teses irracionalistas, segue os rumos estabelecidos do pensamento anti-humanista prevalente na filosofia erguida sobre a crise das guerras imperialistas.

Por fim – mas não menos importante – a retomada do texto sobre o pensamento do filósofo brasileiro, J. Chasin, outrora publicado como prefácio a seu livro⁴, repõe elementos investigativos confluentes com a necessidade do retorno a Marx. No Brasil, Chasin é provavelmente o estudioso que contribuiu de modo efetivo e rigoroso para a “redescoberta” do pensamento marxiano, seguindo de maneira bem própria o caminho aberto pelo filósofo magiar György Lukács. O artigo contribui para fixar e divulgar teses chaves que vinham sendo desenvolvidos por Chasin, cujo legado traz elementos inovadores relativos a aspectos negligenciados da obra de Marx, tais como: a análise imanente; o significado do estatuto ontológico marxiano propriamente dito, que inclui a afamada tese das “três fontes”, como modo tradicional de atribuir às origens do pensamento de Marx. Os estudos de Chasin contribuem de maneira decisiva para a redescoberta do pensamento de Marx. Contribui para suplantar o “destino trágico do pensamento marxiano” – tal como denuncia Vaisman em outro contexto – posto ao longo da larga tradição do marxismo que prevaleceu nos anos vindouros a sua morte, que levou sua obra à deformante condição de “quanto mais [...] evocada, menos [...] conhecida”.

A tarefa da Verinotio sempre foi e continuará sendo, expor investigações, estudos, de rigor, que permitam a crítica – mais do que necessária – dos descaminhos de nosso tempo. Para isso, o ímpeto que nos move, baseia-se na convicção segundo a qual o retorno a Marx, assim como a outros importantes expoentes do pensamento crítico da sociabilidade do capital, é tarefa crucial para prospectivar soluções para as crises contemporâneas, na busca pela edificação de uma nova sociedade, capaz de pôr condições concretas para a necessária emancipação do gênero humano.

Ronaldo Vielmi Fortes
Juiz de Fora, novembro de 2024

⁴ CHASIN, José; Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica; São Paulo: Boitempo, 2009.

O problema da eficácia das formações ideais: o pensamento econômico como ideologia

The problem of the efficacy of ideal formations: economic thought as ideology

Elcemir Paço Cunha*

Resumo: O artigo desenvolve o critério prático-concreto para a análise do pensamento econômico como ideologia. Para tanto, estabelece a natureza dessa forma de consciência científica e os desvios da tradição marxista a respeito da relação entre pensamento econômico e ideologia. Por fim, recupera alguns lineamentos de Marx a respeito que permitem estabelecer aquela análise. Conclui-se pela necessidade de aprofundamento a respeito dos detalhes do processo histórico de conversão do pensamento econômico em ideologia.

Palavras-chave: Pensamento econômico; ideologia; tradição marxista.

Abstract: The paper develops the practical-concrete criterion for the analysis of economic thought as ideology. To this end, it establishes the nature of this form of scientific consciousness and the deviations from the Marxist tradition regarding the relationship between economic thought and ideology. Finally, it recovers some of Marx's guidelines on this subject that allow to establish that analysis. It is concluded that there is a need to deepen the details of the historical process of conversion of economic thought into ideology.

Keywords: Economic thought; ideology; Marxist tradition.

I.

Uma das vulgatas mais repetidas dentro e fora da tradição marxista é aquela que retira toda a potência do plano das formas de consciência. No interior dessa tradição, a vulgata se alimentou do sempre renovado terror à contaminação idealista. Fora dela, deu-se a repisada acusação de mecanicismo econômico. Todos já estão familiarizados com tais espantalhos que grassaram principalmente as ciências sociais.

Essa vulgaridade alimentou diferentes empreitadas aproximadamente naquela tradição. Houve quem buscasse complementações exógenas diante de uma suposta insuficiência em reconhecer o papel do plano das ideias. Formaram-se escolas inteiras nessa direção, a exemplo daquela encabeçada por Adorno e Horkheimer. Houve

* Doutor em administração pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor do Programa de Pós-Graduação em Administração na Universidade Federal de Juiz de Fora – PPGAdm/UFJF. *E-mail:* paco.cunha@ufjf.br

também o louvável esforço de retorno aos textos de Marx com o fito de estabelecer o lugar da potência das ideias. Como se sabe, Gramsci, aprisionado pelo então regime italiano, não encontrou as melhores condições para a tarefa. Lukács, comparativamente em melhores circunstâncias, pode ser visto, desde *História e consciência de classe* pelo menos, como uma expressão da necessidade de estabelecer a retidão da questão e obteve resultados destacáveis em suas obras de maturidade, sobretudo em *Para uma ontologia do ser social*.

Esse material do último Lukács registrou que “a mais pura das verdades objetivas pode ser manejada como meio para dirimir conflitos sociais”. Para o filósofo, “ser ideologia de modo algum constitui uma propriedade social fixa das formações espirituais” uma vez que ela é determinada objetivamente, como uma “função social” (LUKÁCS, 2013, p. 564), isto é, por seus efeitos – trata-se aqui de um critério prático-concreto que fundamenta a análise. A questão central se revela no fato de que “não decorre nem que a correção científica deva inibir o poder de persuasão da ideologia como ideologia, nem que algo surgido de modo puramente científico não possa desempenhar um grande papel ideológico” (p. 565) de maneira a influir na realidade social. Em suma, “nem um ponto de vista individualmente verdadeiro ou falso, nem uma hipótese, teoria etc., científica verdadeira ou falsa constituem em si e por si só uma ideologia”. Então, o arremate: “eles podem vir a tornar-se uma ideologia”. De tal maneira, formações ideais tornam-se ideologia “só depois que tiverem se transformado em veículo teórico ou prático para enfrentar e resolver conflitos sociais, sejam estes de maior ou menor amplitude, determinantes dos destinos do mundo ou episódicos” (p. 467).

Depreende-se daí a determinação ontológica da ideologia (VAISMAN, 2010) como elemento fulcral desses resultados referentes à potência do plano das ideias. O sublinhado sob a transformação das formas de consciência em veículo “teórico ou prático” ocupa lugar especial nessa determinação. Sobretudo quando estamos especialmente interessados no aspecto mais “desmaterializado” (VAISMAN; FORTES, 2010, p. 25) da questão (quando comparado à estrutura jurídica e política), nos exemplos da filosofia e da ciência, em cujo âmbito incluímos aqui o *pensamento econômico* como nosso objeto básico de atenção.

Nesse âmbito, e ao contrário da tendência predominante no que toca o tema, a ideologia (ou, no caso, as ideias filosóficas, científicas e, pois, econômicas) não pode ser encarada a partir da teoria do conhecimento que a estabeleceu como falsidade,

ilusão, distorção e terminologias semelhantes. A teoria do conhecimento “não é o órgão apropriado à diferenciação entre ideologia e não ideologia”, explicou Lukács (2013). A “função social decide se algo se torna ideologia, e sobre isso a gnosiologia, por sua essência, não pode dispor” (pp. 568-9). Por não ser, essencialmente, um problema de natureza gnosiológica, a ideologia deve ser apreendida por seus efeitos histórico-concretos, e isso, em termos fundamentais, independentemente da falsidade ou verdade de seu conteúdo, como os argumentos anteriores de Lukács dão os fundamentos. O cerne está registrado no critério prático-concreto, que diz respeito aos efeitos das formações ideias tornadas ideologia.

Cabe, portanto, isolar esse critério, dos *efeitos históricos e concretos*, para a determinação da ideologia. Por meio dele ilumina-se que a ideologia não nasce como tal, como indicado. As formas de consciência são vertidas em ideologia e, de modo tal, que “essa transformação depende de vir a desempenhar uma função precisa junto às lutas sociais em qualquer nível destas” (VAISMAN, 2010, p. 51). Essa função, no sentido de seus efeitos, tem por objeto as consciências e as condutas, ambas informadas pelo conflito social em suas variadas formas de expressão teórica e prática. Cabe, nesse sentido, encarar o fenômeno em tela “essencialmente pela função social que desempenha, ou seja, enquanto veículo de conscientização e prévia-ideação da prática social dos homens” (p. 51). Vemos, assim, que a angulação essencial se reflete no “momento ideal da ação prática dos homens”, da práxis histórica. Isso porque:

qualquer reação ou resposta – sejam elas produzidas pela ciência, pela filosofia, pela religião, pela tradição, etc. – construídas pelos indivíduos como forma de atuar sobre os problemas postos pelas situações histórico-sociais, pode tornar-se ideologia, quando fornece elementos e condições para conscientizar, orientar e operacionalizar a prática social (FORTES, 2013, pp. 262-3).

A acentuação sobre os efeitos das formas de consciência tornadas efetivas não surge como raio num céu sem nuvens. Essa posição de Lukács não parece ser idêntica aos lineamentos de Marx – o que caberia à uma análise dedicada –, mas é inadequado cortar qualquer lastro que de fato tem naquilo que ficou registrado como “critério ontoprático” (CHASIN, 2009, p. 106) que guarda sala, no materialismo consequente, à mediação entre as condições objetivas de possibilidade e as formas ideológicas, que converte uma na outra. Para o filósofo húngaro, e isso é decisivo, a vida cotidiana, isto é, a práxis objetiva sobre as condições materiais desempenha um “papel decisivo como mediação entre a condição econômica e a ideologia dessa decorrente” (LUKÁCS, 2013, p. 481).

Essa mesma posição encontra fundamentação especial (não exclusivamente) no “Prefácio” de *Para a crítica da economia política*. Lá, como se sabe, Marx registrou achados que passou a orientar em termos gerais as suas investigações. Entre eles, sumariamente apresentada, encontra-se a relação entre a “estrutura econômica”, a “superestrutura jurídica e política” e as “formas sociais determinadas de consciência”. Insistiu na distinção entre as “condições econômicas de produção” e as “formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas pelas quais os homens tomam consciência deste conflito [social] e o conduzem até o fim” (MARX, 1974, pp. 136-7). Esse é o sentido primário de ideação da práxis e com efeito sobre a realidade social, isto é, a conversão das condições objetivas nas formas ideológicas e destas naquelas por mediação da práxis. Obteve ele considerável replicação em materiais que reportaram extensivamente o *poder da ideologia*, pois neste está o “imperativo de se tornar *praticamente consciente* do conflito social fundamental (...) com o propósito de *resolvê-lo através da luta*”, de maneira que as “várias formas ideológicas de consciência social acarretam (...) diversas implicações práticas de longo alcance” (MÉSZÁROS, 2005, p. 11).

Lukács recorreu aos materiais juvenis de Marx para indicar a potência que guarda o plano das ideias em influenciar a realidade objetiva. Ocupou lugar importante a colocação extraída da dissertação de Marx, segundo a qual o louco tem a possibilidade de contrair dívidas e se arruinar caso acredite que carrega moedas em seu bolso vazio. Recorreu também às propriedades do trabalho humano e o papel da prévia ideação tal como aparece em *O capital*. Tudo isso é bem conhecido, embora ignorado pelos contumazes portadores endógenos e exógenos daquela vulgata. Aliás, são abundantes – ainda que teimosamente não admitidas – as exemplificações possíveis a partir dos materiais de Marx. Se bem que salpicados ao longo de seu itinerário, não termina vão o exercício de extração de exemplos da influência objetiva da religião, da tradição, da evocação das ideias pregressas etc., como testemunham diferentes materiais tais como *A ideologia alemã*, *18 Brumário*, *Grundrisse*, *O capital*, para citar alguns entre os mais notórios.

Em termos objetivos, seria incompreensível a desconsideração da parte que jogou e joga o pensamento econômico no processo histórico de desdobramento da economia capitalista, porquanto sabemos que, em termos gerais, impregnou-se da missão social socialmente informada de apresentar a “ordem capitalista como a forma última e absoluta da produção social, em vez de um estágio historicamente e

transitório de desenvolvimento” (MARX, 2013, p. 85). Dado o predomínio daquela vulgata, de exclusão da potência do plano das ideias econômicas, tudo se passa como se nada disso estivesse registrado.

Diante desse predomínio, vem imediatamente à baila pelo menos uma consequência muito importante. Surgiria daí uma aparente contradição: os abundantes materiais econômicos de Marx, desde pelo menos 1844, não conteriam qualquer apreciação da influência das ideias econômicas sobre a realidade objetiva. É consequência que demanda atenção. No bojo de sua resolução, está a determinação do pensamento econômico como ideologia nos próprios materiais de Marx. Essa é a tarefa para qual devemos nos voltar. ainda que de modo aproximado para avaliar sua medida e retirar desdobramentos.

Mas, para tanto, é preciso reconhecer de partida que isolar o critério do efeito prático das formas de consciência para tratamento dedicado, esteve longe de ser algo para o quê Marx esteve integralmente dedicado. Poderíamos mesmo dizer que o pensamento econômico foi tomado principalmente para a demonstração dos condicionantes objetivos sobre as ideias e para estabelecer a retidão ou desvio de tais ideias econômicas em relação às propriedades e funcionamento da economia capitalista. No caso, nos interessa a primeira tendência, isto é, a de explicar as formações ideais a partir de sua base terrena. Essa sempre foi a tônica de Marx, aliás, como prova a nota reivindicatória em *O capital* de uma então inexistente “história crítica da tecnologia”, isto é, “a história da formação dos órgãos produtivos do homem social, da base material de toda organização social particular”. Argumentou que a “tecnologia desvela a atitude ativa do homem em relação à natureza, o processo imediato de produção de sua vida e, com isso, também de suas condições sociais de vida e das concepções espirituais que delas decorrem”. A investigação evocada não deve, por coerência, abstrair o “processo histórico” da análise. Marx recorreu ao exemplo da religião. Escreveu ele que:

mesmo toda história da religião que abstrai dessa base material é acrítica. De fato, é muito mais fácil encontrar, por meio da análise, o núcleo terreno das nebulosas representações religiosas do que, inversamente, desenvolver, a partir das condições reais de vida de cada momento, suas correspondentes formas celestrializadas. Este é o único método materialista e, portanto, científico (MARX, 2013, p. 446).

Certo caráter tópico e de natureza “desmaterializada” iguala categorias como decorrentes “concepções espirituais” e “correspondentes formas celestrializadas” as

quais não expressam, obviamente, apenas o exemplo da religião. Refletem o plano das ideias, das formas de consciência, entre as quais figuram a filosofia, a ciência e, pois, o pensamento econômico. O método materialista está voltado para a relação entre as condições objetivas e tais formas de consciência, explicando as segundas por médio de procedimento histórico-genético a partir das primeiras. Nisso se encontra a cientificidade do método materialista e sua contribuição diante das tendências puramente idealistas ou vulgares do materialismo a-histórico.

Mas, de fato, não encontramos nenhuma obra de Marx orientada exclusivamente para aquela tarefa de isolar o critério prático, nem partes claramente delimitadas a isso. Mesmo no material conhecido como *Teorias da mais-valia*, no qual enfrenta mais diretamente o pensamento econômico em suas variantes na figura da “economia política clássica” e da “economia vulgar”, não podemos encontrar algum desenvolvimento integralmente dedicado à problemática em tela. E isso ocorre, não obstante, diante de lineamentos lapidares a respeito das reciprocidades existentes entre as condições objetivas e o plano das ideias. Vemos essa questão na tomada crítica de Storch na qual Marx destacou que “se não se concebe a própria produção material na forma histórica específica, é impossível entender o que é característico na produção intelectual correspondente e a interação entre ambas” (MARX, 1980, p. 267). É decisivo sublinhar o elemento interativo, de relação de correspondência e de reciprocidade entre os fatores relacionados. Explica-se o plano das ideias dada a correspondência às condições objetivas habilitadoras, que torna possível o conteúdo dessas ideias. Mas isso não elimina o movimento existente entre tais ideias e suas condições de possibilidade. Ao contrário, disso resulta a solar compreensão do lado ativo dessa “produção intelectual”, seus efeitos sobre a vida econômica da sociedade. Aqui jaz, pois, a vulgata.

Com efeito, o método materialista, decorrente das investigações próprias das formações ideais, expressa de modo complexo a estrutura própria dos materiais de Marx. Seria sem propósito razoável considerar toda essa estrutura aqui, aliás, muito rica em seus fundamentos à investigação das formas sociais de consciência, mas vale a indicação em esboço sumário: a) admissão da predicação ativa do pensamento, b) determinação da natureza das formações ideais, c) a gênese e, pois, a explicação histórica a partir das suas condições objetivas de possibilidade, d) verificação da objetividade dessas formações, e) a conversão delas em ideologia e seu correspondente deságue na realidade social pela práxis, f) as eventuais alterações

profundas e duradouras provocadas por elas, por mediação da práxis, sobre a estrutura econômica da sociedade. É o reconhecimento, como vemos, das reciprocidades entre estrutura econômica, superestrutura ideológica e as formas de consciência mediadas pela práxis das classes sociais e grupos humanos. É, ao cabo, a extração do movimento próprio da realidade histórica.

Podemos mesmo dizer, e sem receios, que a cientificidade desse método está na descoberta e na demonstração desse movimento, na descoberta da dialética entre a genética histórico-concreta das formações ideais e sua eventual efetividade ao desaguar nas próprias condições objetivas pressupostas, eventualmente modificando essa base por meio da atuação das classes e grupos humanos em meio aos conflitos socialmente informados. Vemos, pois, que a mediação desse movimento está contida no próprio critério prático antes referido, isto é, o conflito, decorrente das contradições da estrutura econômica, cria as condições de acionamento das formações ideais vertendo-as em ideologia com o fito de influir nas próprias lutas sociais (teóricas e práticas), dirigindo então os conflitos sociais e influenciando nos rumos da vida econômica da sociedade.

Nosso interesse, portanto, está no isolamento analítico do critério prático com vistas a determinar a potência das ideias econômicas e sua transformação em ideologia. Há evidências muito instrutivas nos materiais de Marx desse critério prático, dos efeitos das ideias econômicas. Para tanto, convém estabelecer a natureza do pensamento econômico e a colocação do problema da ideologia na tradição marxista mais dedicada a essa forma de consciência em particular.

II.

Dissemos anteriormente que o pensamento econômico pode ser topicamente considerado entre aquelas formas de consciência social como a filosofia e a ciência. É necessário estabelecer algumas considerações a esse respeito, incluindo certa comparação com a política que auxilia na determinação das diferenças específicas envolvidas. Por isso, importa destacar sinteticamente a distinção entre filosofia e política, de um lado, e, de outro, a relação geral entre filosofia e ciência, com o fito de melhor posicionar o pensamento econômico.

Sem rodeios, devemos admitir que a “ideologia política visa apreender de modo real, prático, os momentos de cada complexo de crises, cuja decisão pode levar mais ou menos espontaneamente ao deslindamento prático do complexo global”. Por seu

turno, “toda filosofia significativa”, como exemplar das “ideologias puras” (mais “desmaterializadas”), está “empenhada em oferecer um quadro geral do estado do mundo, que da cosmologia até a ética, procura sintetizar todas as conexões de tal maneira que, a partir delas, também as decisões atuais se revelam como momentos necessários das decisões que determinam o destino do gênero humano” (LUKÁCS, 2013, p. 555). Obviamente que existem reciprocidades entre elas enquanto fatores extraeconômicos, mas o propósito no momento é destacar a natureza essencial das coisas para as quais estão voltadas. Isso será auxiliar para a caracterização do pensamento econômico.

Nessa precisa direção, devemos complicar o quadro com a relação entre filosofia e ciência. Podemos partir da comparação muito resumida entre ciências naturais e ciências sociais. Entre elas se encontra um campo comum, ou seja, a tendência “por conhecer a realidade objetiva, como ela é em si” (LUKÁCS, 2013, p. 567). Essa é, em essência, a tarefa científica. Ainda que não haja segurança derradeira para o sucesso dessa tarefa, encontramos continuamente nas ciências da natureza um “modo socialmente espontâneo, visto que seus resultados só podem desempenhar um papel ativo e positivo em caso de execução aproximadamente bem-sucedida de tal intenção na reprodução material do ser social” (p. 567). Isso obviamente não quebra, embora abrande, os vínculos das ciências da natureza com “posicionamentos quanto ao respectivo estado das forças produtivas, quanto ao respectivo estado da sociedade” (p. 568).

Encontramos algo igualmente válido para as ciências sociais, porém, com particularidade importante. Em termos historicamente constitutivos, genéticos, as ciências sociais visam “provocar modificações na consciência dos homens” (p. 563), quer dizer, influir de modos variados na apresentação de alternativas, no condicionamento das escolhas e dos comportamentos diante das questões que emergem da ação em meio às condições materiais da vida cotidiana. Na medida em que o homem é “por natureza um ser que responde” (p. 303) às questões objetivamente postas, as ciências sociais são uma espécie de resposta voltada para afetar o conjunto das possibilidades das condutas humanas. Ao mesmo tempo, o “papel desempenhado por toda ciência social na divisão social do trabalho simultaneamente também propõe a tarefa de retratar, ordenar, expor etc. os fatos e as conexões por ela tratados assim como eles de fato atuaram e atuam na totalidade do ser social” (p. 563), em suma, realizar a tarefa científica. Desnecessário dizer que as

duas tarefas simultâneas e relacionadas das ciências sociais apresentam ocorrência em meio às diferentes posições sociais, classes sociais, em contextos de continuidades e mudanças societais etc. Isso informa as ciências sociais como exercício do impulso científico e simultaneamente de resposta aos conflitos sociais postos.

Essas diferenciações resultantes da análise, por mais importantes que sejam, não eliminam as complexas reciprocidades tendenciais como no exemplo da relação entre ciência e filosofia. Na verdade, as diferenciações aqui pressupõem a unidade existente entre tais fatores relacionados em que a ciência “geralmente controla “a partir de baixo” se as generalizações ontológicas nas sínteses filosóficas se encontram em consonância com o movimento real do ser social, se elas não se distanciam do ser social de modo abstrativo”. Trata-se de controle a partir do plano imediato, singular e regulador da filosofia. Por seu lado, a filosofia, ensinou Lukács:

exerce uma crítica ontológica permanente das ciências “a partir de cima”, ao controlar continuamente em que medida cada questão singular é tratada, tanto no plano estrutural como no plano dinâmico, ontologicamente no lugar correto, no contexto correto, se em que medida a submersão na riqueza das experiências concretas singulares não confunde, mas aumenta e aprofunda o conhecimento das tendências contraditórias e desiguais de desenvolvimento da totalidade do ser social (LUKÁCS, 2013, p. 570).

Dito de modo direto, no caso o controle funciona para que não se perca na vastidão das singularidades que preenchem a miríade empírica.

O pensamento econômico, tomado de modo abrangente, coloca-se no quadro desses fatores extraeconômicos relacionados no qual política, filosofia e as ciências natural e social diferenciam-se, mas também alimentam implicações importantes. É terreno repisado reconhecer, por exemplo, a influências das ciências naturais sobre importantes tendências do pensamento econômico (sobretudo entre os séculos XIX e XX, notadamente a física e a biologia). De outro lado, essa forma de consciência social não é reconhecível sem os aportes que toma no amplo campo da filosofia. Igualmente importante são as conexões entre política e esse pensamento econômico. Na medida em que aquela busca capturar os “momentos de cada complexo de crises” (p. 555) e acionar contingentemente os elos que “influem efetivamente nas tendências econômicas decisivas que entraram em crise” (p. 507), testemunhamos o pensamento econômico continuamente voltado a explicar o funcionamento da economia capitalista e a contribuir para a caixa de ferramentas frente às mesmas crises para as quais a política procura respostas. Quer dizer, o pensamento econômico também procura influir em termos práticos nos mesmos complexos. Talvez por isso, desde sua

constituição, a expressão “economia política” capture melhor as coisas do que a artificialmente árida *Economics* dos nossos tempos.

Esse último problema não é acessório. O reto entendimento da natureza do pensamento econômico é condição para sua compreensão como ideologia. E isso porque esse reto entendimento é permanentemente abalado pelas convicções que funcionam como espécie de expurgo artificioso das contradições existentes e que informam aquela forma de consciência. É o caso da genérica posição quanto à “economia das trocas” que vemos como algo constante desde o movimento crescente do marginalismo do século XIX. É emblemático o posicionamento de Robbins (1932/1984), para quem aquele pensamento deveria estar voltado para os comportamentos derivados das avaliações subjetivas frente à escassez da economia das trocas no mercado. A questão é bem mais complicada do que isso.

Aqui é decisivo o procedimento genético empregado nas investigações do autor de Trier. A gênese da economia política ocorreu quando ela se “separa como ciência autônoma” (MARX, 1974, p. 160) em relação à então “filosofia política”. Encontrou palco clássico na “Inglaterra, com William Petty, e na França, com Boisguilebert” (p. 160). Indo direto ao ponto, essa gênese tem por pressuposto básico a generalização da produção de mercadorias que caracteriza o modo capitalista de produção. Não é acaso que a determinação do valor ocupou lugar especial. O fato de a mercadoria se tornar a principal e generalizada forma da riqueza informou aquele pensamento econômico nascente como espelhamento científico aproximado frente a um modo histórico de produção. Não por menos, as categorias da economia política se apresentam como representações das condições concretas, mas que, por obra das mesmas condições históricas, derivam da maneira como as coisas se apresentam, isto é, das formas acabadas da própria economia capitalista. Essas formas acabadas, prontas, “possuem a solidez de formas naturais da vida social”, sobretudo a “forma acabada – a forma-dinheiro – do mundo das mercadorias que vela materialmente, em vez de revelar, o caráter social dos trabalhos privados e, com isso, as relações sociais entre os trabalhadores privados” (MARX, 2013, p. 150). Dito de outro modo, “são justamente essas formas [acabadas] que constituem as categorias da economia burguesa”, que ela se liga às “formas de pensamento socialmente válidas e, portanto, dotadas de objetividade para as relações de produção desse modo social de produção historicamente determinado, a produção de mercadorias” (p. 151). Em suma, são espelhamentos aproximados desse modo de produção, de impulso científico, mas

também limitados em seu alcance por condicionantes tanto na gênese quanto nos desdobramentos consequentes – assunto para outro momento, entretanto.

Nesse ponto surge o interesse das fortes vinculações do pensamento econômico e aqueles fatores político, filosófico e científico do complexo extraeconômico antes aludido. Há vários aspectos que permitem identificar no pensamento econômico a aspiração de explicar as tendências globais e o destino do gênero humano ao passo que procura regularidades singulares por seu ímpeto de cientificidade. Ao mesmo tempo, também está voltado para respostas práticas às crises, procurando influir no seu direcionamento. Como dissemos anteriormente, a expressão “economia política” reflete muito bem essa caracterização. E é importante reconhecer uma linha de desenvolvimento dessa forma de consciência científica desde sua gênese, sobretudo porque é parte da questão a tarefa geral do pensamento econômico, e em vínculo com as ciências sociais, “provocar modificações na consciência dos homens” (LUKÁCS, 2013, p. 563), como já dissemos. Dito isso, é muito difícil ignorar o “papel crescente dessa ciência [economia política] como instrumento de controle social” (LANGE, 1964, p. 527) desde o século XIX pelo menos, isto é, como veículo teórico e prático de influir na dinâmica da economia capitalista – algo que possui passagem, em graus variados e circunstâncias diversas, pelo convencimento de extensas cadeias de classes sociais e grupos humanos. Dobb escreveu que exemplares desse pensamento, “ao serem examinados, acabam por exprimir de maneira surpreendentemente direta a realidade econômica” e, cabe a ênfase, que esse mesmo exame revela que “exerceram influência considerável na política real (quando não a alteraram)” (DOBB, 1977, p. 27). Essa linha de desenvolvimento sugere que a economia política ou pensamento econômico tem de fato importância como respostas a “certas questões de tipo essencialmente prático – questões relativas à natureza e ao comportamento do sistema econômico que conhecemos como capitalismo”. Dobb completou em seguida ao sugerir “que esse tipo de questão é crucial tanto para qualquer compreensão completa do desenvolvimento do pensamento econômico quanto para a relação entre pensamento econômico e a prática” (DOBB, 1937, p. vii).

Esse objeto ideal para o qual estamos aqui voltados, portanto, é, em sentido tópico, mais bem apreendido como um feixe que se estende entre a política, a filosofia e a ciência como fatores extraeconômicos – pelo menos entre esses mais importantes que aqui consideramos. Sua face mais aparente, entretanto, é como forma de

consciência científica. E sua nem sempre evidente gênese histórica está ligada à generalização da produção de mercadorias e ao desenvolvimento desse modo de produção, alcançando o próprio plano das respostas a respeito dos métodos mais adequados à administração da economia capitalista. Isso se revela muito claramente na conexão aludida entre pensamento econômico e a prática, caso seja considerado que o maior alcance do primeiro pressupõe a mediação política para sua efetivação prático-concreta, depende, pois, de o príncipe dar-lhe ouvidos aos seus sussurros.

Evidencia-se, com isso, a coisa ao fundo para a qual se volta, em termos gerais, o pensamento econômico em tela a despeito de suas ramificações especializadas, qual seja, as relações sociais de produção e distribuição da riqueza social sob uma dada modalidade histórica e particular de organização das necessidades sociais (reais ou ilusórias) e das capacidades sociais (subjetivas e objetivas, incluindo os meios de produção) sob a lógica da generalização das mercadorias. Essa modalidade traz em seu seio o assédio concretamente posto pela questão a ser dirimida em torno da qual se arqueiam os conflitos essenciais: como produzir e distribuir a riqueza socialmente formada. É uma marcação do pensamento econômico responder de diferentes maneiras, direta ou indiretamente, tanto ao deciframento das condições e modos pelos quais a riqueza social é produzida e apropriada quanto ao conflito que emerge do problema fundamental, até aqui sempre repostado, de estabelecer as condições e modos de organização da vida econômica da sociedade nos limites da produção generalizada das mercadorias.

A especificação da natureza do pensamento econômico, aqui colocada de modo meramente aproximado, é condição para o entendimento de sua conversão em ideologia. Mas essa conversão nem sempre compareceu com clareza para os mais argutos analistas na tradição marxista e que se debruçaram mais dedicadamente a essa forma de consciência científica. A trilha correta parece não ter sido tomada. Reputados estudiosos exógenos a essa tradição também seguiram caminho adverso e sucumbiram à forma mais corrente de entendimento da questão envolvida na relação entre pensamento econômico e ideologia.

Não é propósito aqui tratar o assunto extensamente, mas é importante demarcar alguns dos esforços mais respeitados fora e dentro da tradição marxista que nos interessa mais de perto como demonstração do problema. E isso porque é notório que a ideologia é um problema sempre candente e generalizado nas ciências sociais e especialmente na economia (BACKHOUSE, 2010, MEEK, 1967). A luta principal parece

ser a de evitar suas implicações na construção de uma ciência “livre de ideologia”. Tornou-se um empreendimento central de afastamento de emoções, valores intelectuais, preconceitos, política, interesses de classe e do tipo de referência mais remota que pudesse dar a aparência ideológica. Então, a ideologia foi historicamente tomada como um fator interveniente em sentido negativo, algo exógeno que age sobre o esforço intelectual.

No campo da economia, essa posição é dominante. Mesmo analistas aparentemente mais distantes de tal posição estéril e crua, mantêm tais características fundamentais atribuídas à ideologia. Podemos citar, por exemplo, Schumpeter (1954/2006) para quem tanto a “economia política” quanto o “pensamento econômico” não podem ser inteiramente salvos da influência exógena e interferente da ideologia. Apenas a “análise econômica” (equipada com uma “caixa de ferramentas” pura e formal) poderia ser comprovada como tendo um grau relativo de insulamento. Ao mesmo tempo, a ideologia parece ser para ele uma interferência que não pode ser completamente extraída porque também é uma espécie de expressão de nossos pressupostos fundamentais ou “visão” geral das coisas do mundo.

Robinson (1962/2021) sustentou uma atitude semelhante. Para ela, a ideologia se mistura com o esforço de investigação científica e tende a ser identificada com a “metafísica”. Parece não ser possível decantar tal mistura. Mais do que isso, a ideologia é, em suas palavras, “certamente indispensável no mundo da ação na vida social” (p. 4). Na medida em que a “principal característica da ideologia que domina nossa sociedade hoje é sua extrema confusão”, a tarefa central no horizonte então seria a de “resolver da melhor maneira possível essa mistura de ideologia e ciência” (p. 23) como coisas, pois, diferentes então misturadas. Essa é uma expedição sem fim contra um tipo de mal necessário, segundo a autora.

Vemos que, em essência, para esses analistas, enquanto a ideologia parece ser exógena, um fator diversionista que não pode ser totalmente banido, ela pode ou deve ser diluída em alguns campos da economia ou pelo menos controlada em todos os seus ramos.

Os estudiosos marxistas parecem ser algo diferente, mas não totalmente antagônicos aos referidos intelectuais. Dobb (1977), por exemplo, não admitiu a ideologia tomada apenas como “elemento enganador em pensamento” (p. 9). Mais explícito do que seus colegas citados acima, ele parece exigir uma “relatividade histórica” na qual a ideologia se refere a:

um *sistema* completo de pensamento, ou a um conjunto coordenado de convicções e ideias que formam uma estrutura, ou grupo, a nível superior, de conceitos relacionados, para chegar a noções, análises, aplicações e conclusões mais específicas e particulares. Deste modo, a palavra relacionar-se-á geralmente com certas atividades e políticas, mas não necessariamente em termos simples e imediatos; e para aqueles que conduzem a discussão ao nível mais elevado (ou mais genérico), a relação pode não ser sempre inteiramente consciente, e ainda menos explícita. Na acepção mais geral, uma ideologia constitui ou implica uma posição filosófica, no nosso contexto atual uma filosofia social, desde que a isto se não dê um significado excessivamente formal ou metodológico. (DOBB, 1977, p. 10)

Nessa consideração já vemos certo distanciamento entre pensamento econômico e ideologia como “filosofia social” que age junto ao primeiro. Isso parece se aprofundar quando o autor inglês considerou que na “história real do pensamento econômico há provas abundantes do condicionamento histórico da teoria econômica” (DOBB, 1977, p. 27). Dobb estava primariamente interessado em elucidar a maneira e os modos desse condicionamento social e histórico do pensamento abstrato no campo da economia. No tratamento de tal condicionamento do pensamento econômico, no entanto, Dobb inadvertidamente admitiu “a introdução de uma influência de ordem ideológica. Quando ela existe, quase nunca é fácil de notá-la, e menos fácil ainda combatê-la e anulá-la” (p. 32). Assim, ao contrário de seu ponto de partida, Dobb reintroduziu o caráter exógeno e interferente. A ideologia aparece novamente como um “elemento enganador em pensamento”, embora essa posição tenha sido criticada no início de sua análise.

O caráter não autônomo do pensamento econômico é um aspecto fundamental do estudo marxista das teorias nessa área. Rubin o enfatizou tanto quanto Dobb, ensinando que “as ideias econômicas não nascem no vácuo. Muitas vezes, eles surgem diretamente da agitação e da luta dos conflitos sociais, no campo de batalha entre diferentes classes sociais” (RUBIN, 1979, p. 9). O autor também sublinhou que, de “um ponto de vista histórico, as doutrinas e ideias econômicas podem ser vistas como se estivessem entre as formas mais importantes e influentes de ideologia” (p. 9), mas, como Dobb, o autor russo não desenvolveu tal proposição importante, com as demonstrações que ela exige. Rubin procurou não se limitar ao estudo das “raízes sociais e econômicas”, examinando essas ideias como um sistema, isto é, “como uma totalidade orgânica de conceitos e proposições logicamente interconectados” (p. 10). Sugeriu, por exemplo, que a “primeira coisa que devemos descobrir é a estreita conexão entre a teoria econômica dos fisiocratas e sua visão geral de mundo,

especialmente sua filosofia social”, porque a última pode afetar esse sistema, trazendo “contrações lógicas” (p. 10) para dentro dele. Novamente, a ideologia (na forma de “filosofia social”) parece ser um elemento diferente do pensamento econômico como tal e sobre ele negativamente interferente.

Sopesadas as decisivas e ramificadas diferenças entre os analistas aqui brevemente considerados, há um terreno comum entre eles. Vemos isso nas dificuldades relacionadas em tratar o pensamento econômico em si mesmo como uma forma científica de consciência, por um lado, e *potencialmente* como uma ideologia, por outro. Dobb e Rubin estavam mais perto de entender essa determinação histórico-objetiva, mas parecem ter trazido de volta pela janela aquilo que dispensaram pela porta. Em muitos aspectos, essas dificuldades prestam homenagem à noção de ideologia como algo inerentemente falso. Cria forçosamente espaço para a compreensão da ideologia como um fator externo, um engodo que leva ao malogro. O problema retorna, assim, ao antigo campo da teoria do conhecimento e seus flertes historicamente conhecidos com a crueza do formalismo e, de outro lado, com formas do relativismo. Esse campo, como já dito, não oferece o terreno apropriado para resolver a questão. A solução da questão está no critério prático antes referido, que permite determinar o pensamento econômico como forma de consciência científica com dupla tarefa (explicar e influenciar) que pode tornar-se ideologia em certas circunstâncias históricas. É esse critério prático que cabe avaliar nalguns materiais do próprio Marx na análise de exemplares do pensamento econômico.

III.

Já dissemos que os elementos do nosso assunto não receberam a atenção exclusiva por parte de Marx, mas também não estiveram fora de qualquer consideração. Pelo contrário. Há momentos de clareza solar sobre o tema.

Nesse sentido, é consideravelmente repetido que, desde muito cedo, Marx admitia a possibilidade de conversão da “teoria” em “força material” (MARX, 2005, p. 151). Há também a sua sugestão a respeito da economia política de Adam Smith que, como “produto da indústria moderna”, também atuou como força real que “acelera e enaltece a energia e o movimento dessa indústria” (MARX, 1974, p. 9). Igualmente conhecidas são as considerações a respeito das “ideias dominantes” e sua apresentação como interesse universal, tal como registraram as páginas de *A ideologia alemã*. Também são notórias as linhas de *O 18 Brumário* a respeito de como a

superestrutura flui inclusive sobre o indivíduo isolado por meio da tradição e da educação. São elementos conhecidos que especificam o lado ativo das ideias, exceto pela vulgata que combatemos.

Tal como apareceu em o *18 Brumário*, é preciso dizer que os fatores extraeconômicos representados, por exemplo, na figura da tradição, da educação, colocam em primeiro plano a potência das formas de consciência no contexto de luta social. Também n' *O capital*, tais fatores compareceram na indicação dessa potência no próprio processo histórico de forja da classe trabalhadora adequada à economia capitalista em desenvolvimento. Claramente é um processo que vai além do contexto inglês como caso clássico estudado com maior atenção por Marx e reforça a potência do aspecto extraeconômico que estamos destacando. No desdobrar do modo de produção capitalista, explicou Marx:

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 evolir 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, 2013, p. 808)

Não é algo menor. As formas de consciência fluem e alcançam classes inteiras, habituando-as, frise-se, tanto às exigências de um modo histórico de produção e circulação de mercadorias quanto aos requisitos de suas consequências cotidianas. Tais formas de pensamento produziram efeitos constatáveis na mistificação de um produto em si histórico, encarado, contrariamente, como “natural”. O critério prático está colocado em evidência precisamente na eficácia historicamente realizada em provocar o reconhecimento das exigências da economia capitalista evidentes em si mesmas. Estão envolvidos nisso grande profundidade e longo alcance de seus efeitos notadamente duradouros no desdobramento desse modo de produção. É tentador perguntar pela parte que jogou o pensamento econômico nesse mesmo processo histórico.

Isso remete diretamente à tarefa histórica ou missão social de determinadas formações ideias. Marx escreveu em *O capital* que a economia política clássica, representada por Adam Smith e por David Ricardo, buscou apresentar o modo de produção capitalista como superior ao feudalismo. Abriu-se naquele contexto condições favoráveis ao exercício de cientificidade por meio da verificação da correção de seus teoremas. Desnecessário dizer que esse impulso de objetividade científica

coincidiu com o caráter dessa formação enquanto prolongamento ideal a partir da posição social da então ascendente burguesia industrial. Configurou-se assim a missão social de apresentar a “ordem capitalista como a forma última e absoluta da produção social, em vez de um estágio historicamente e transitório de desenvolvimento” (MARX, 2013, p. 85).

É muito difícil afirmar que essa missão social ou tarefa histórica tenha esmorecido no pensamento econômico dali em diante, sobretudo frente do decréscimo de potência científica ao longo do século XIX. A missão histórica e revolucionária no enfrentamento das reminiscências do feudalismo foi substituída pela pura defesa do capitalismo. O crescimento do conflito classista entre capital e trabalho produziu, assim, uma modificação importante no pensamento econômico. Marx (2013, p. 86) sugeriu que o “lugar da investigação desinteressada foi ocupado pelos espadachins a soldo, e a má consciência e as más intenções da apologética substituíram a investigação científica imparcial”. O pensamento econômico, ainda que cindido, não deixou de perseguir a tarefa histórica de convencer amplas cadeias de classes sociais de que a economia capitalista seria a última forma da produção social. Os meios desse convencimento variaram. Marx sublinhou alguns deles. Importa considerar apenas os mais focalizados: a “economia vulgar” e o “sincretismo”.

Em termos muito gerais, a “economia vulgar” (tendo Bastiat como um de seus protagonistas) apresentou-se como pura apologia do capital, cujo esforço foi o de expurgar, concreta e teoricamente, as contradições por todos os malabarismos conhecidos e que não erguessem empecilhos à posição dos agentes práticos como personificações imediatas de interesses econômicos dominantes. Apresentando a economia capitalista como algo natural a ser defendido das críticas circulantes, trabalhou para bloquear a emergência das contradições materiais ao plano teórico, banindo-as “à força de charlas”, procurando “exorcizar as ideias que encerram as contradições” (MARX, 1980, p. 1.539). É praticamente impossível contrariar o fato de que, de muitas formas, essa posição foi e ainda é bastante efetiva no evitamento a que historicamente se dispôs. Nisso se vê o critério dos efeitos pretendidos e realizados. Continua hodierna a tarefa de impedir a conclusão de que os problemas epidermicamente identificados derivam das propriedades essenciais da economia capitalista.

Algo semelhante pode ser afirmado sobre o “sincretismo”, tendo S. Mill como exemplar clássico. Marx explicou que:

A revolução continental de 1845-1849 repercutiu também na Inglaterra. Homens que ainda reivindicavam alguma relevância científica e que aspiravam ser algo mais do que meros sofistas e sicofantas das classes dominantes tentaram pôr a economia política do capital em sintonia com as exigências do proletariado, que não podiam mais ser ignoradas. Daí o surgimento de um sincretismo desprovido de espírito, cujo melhor representante é Stuart Mill. (MARX, 2013, p. 86)

Uma vez que as contradições emergem incessantemente das mais básicas propriedades de uma produção generalizada de mercadorias, o tipo de resposta da posição social de J. S. Mill (incluindo suas aspirações pessoais) teve a missão de remediar as forças em conflito. Tratava-se de resposta peculiar aos conflitos decorrentes da própria essência da economia capitalista, mas de conflitos que aparentemente poderiam ser ao menos remediados. Teve lugar especial nesse esquema as “funções governamentais necessárias e optativas” (MILL, 1848/1996, p. 369). O sincretismo foi muito além de Mill no século XX, incorporando diferenciados aspectos sem, contudo, modificar certo núcleo. Em parte, são admitidas as contradições da economia capitalista e seus efeitos mais óbvios ao mesmo tempo em que são focalizadas as medidas necessárias para harmonizar as forças postas em conflito. Surge um tipo de *intervencionismo calculado* que fará época, consagrando-se como administração macroeconômica no século seguinte. A tarefa histórica desse sincretismo que remonta a Mill é, como escreveu Marx (2013, p. 87), a “tentativa de conciliar o inconciliável”. Assim, as ameaçadoras contradições da economia capitalista são confrontadas a métodos diferentes e de eficácia e temporalidade variadas, com o fito de administrar essa economia, de conduzir os rumos da vida econômica da sociedade. Se bem-sucedidos ou não, jamais revelarão, pelo menos em suas pretensões, “na atual organização da sociedade [...] a razão das mazelas sociais” (MARX, 2010, p. 40), como disse o autor de Trier em outro lugar. De efeitos em geral notórios, essa posição procura convencer classes sociais e agrupamentos humanos de que as contradições dessa economia podem ser acomodadas, bastando, para isso, aperfeiçoar os métodos falhos de sua administração. Quão efetiva não é essa formação ideal em sua qualidade como ideologia também nos dias que correm? E é precisamente nisso que se avalia pelo critério prático o pensamento econômico como ideologia, por sua potência historicamente efetivada.

Em variados momentos relativamente negligenciados pelos analistas, Marx também tematizou o lado ativo do pensamento econômico, como já sabemos, e que se mostra no impulso de direcionar as condutas humanas. Na cena pública, por

exemplo, em que se discutia a reação dos trabalhadores frente às circunstâncias salariais desfavoráveis, personalidades ligadas às classes econômicas dominantes defendiam haver consequências indesejáveis da “sindicalização”, sobretudo no caso inglês de meados do século XIX. Nesse contexto, Marx sublinhou que tais personalidades argumentavam, em jornais e pronunciamentos públicos, que a coligação operária criaria óbices à “marcha natural da indústria”, obrigando os trabalhadores a aceitarem salários ainda mais baixos. A reivindicação de salários mais altos seria, como insistiam esses intelectuais, um “esforço tão ridículo quanto perigoso”, de “revolta contra as leis eternas da economia política” (MARX, 1985a, p. 157). Com isso, pretendiam atuar sobre o conflito então existente, dissuadindo a coligação pelo aumento dos salários. Sabemos pouco, é verdade, a respeito da realização dos efeitos pretendidos. De todo modo é um aspecto que reforça o critério prático na consideração do pensamento econômico como ideologia.

A temática da renda reflete com muita clareza o conflito social acerca da produção e apropriação da riqueza. *Salário, preço e lucro*, de 1865, expressa muito bem isso. É material auxiliar na explicitação da aspiração das ideias econômicas diante da tarefa de conduzir as ações de classes sociais. Discutia-se, naquele ano, se os trabalhadores organizados deveriam ou não pleitear aumentos salariais em sua atuação política. Uma das teses defendia que o aumento dos salários provocaria subida dos preços dos produtos de primeira necessidade. Era uma tese frequentada por personalidades ligadas às classes dominantes. Isso não impediu que ecoasse no interior do movimento dos trabalhadores. O socialista Weston foi expressão disso, especificamente nos debates da Primeira Associação Internacional dos Trabalhadores. Nesses tais debates, Marx colocou do púlpito que a tese difundida por Weston, do condicionamento dos preços dos produtos pelo nível dos salários, já contava com embates anteriores. Ricardo, disse Marx (1982), merece o “grande mérito de haver destruído até os fundamentos, com a sua obra sobre os *Princípios da economia política*, publicada em 1817, o velho erro, tão divulgado e gasto de que “os salários determinam os preços””. Explicou que se tratava de uma “falácia já rechaçada por Adam Smith e seus predecessores franceses na parte verdadeiramente científica de suas investigações, mas que, não obstante, eles reproduziram nos seus capítulos mais superficiais e de vulgarização” (p. 152). O caso concreto era que um aumento dos salários tinha impacto nas taxas de lucro e não nos níveis dos preços dos produtos de primeira necessidade – eis a verdadeira expressão do conflito essencial ao fundo.

Verdadeira ou falsa, a força daquela ideia econômica em direcionar a ação dos trabalhadores organizados, fica anunciada pelo alcance que obteve no seio da Primeira Internacional. Ainda que tenha alcançado efetividade muito relativa, como tudo indica, seu alcance não pode ser ignorado como evidência de sua tarefa em direcionar os conflitos por meio da condução das condutas humanas. Estamos, em essência, diante do critério prático que determina tais ideias como ideologia.

Talvez em nenhum outro lugar dos materiais de Marx compareceu de maneira tão elucidativa o critério prático quanto naquele sobre o livre-comércio. Tratou-se de um tema no qual podemos identificar o critério aludido, mas de uma maneira peculiar pela qual ficam evidentes tanto os efeitos quanto o *processo* pelo qual um exemplar do pensamento econômico tornou-se ideologia. Nesse processo compareceram os agentes atuantes e suas alianças, além do papel da mediação política. Com efeito, Marx fez discurso a respeito das ideias livre-cambistas em 1848, na Associação Democrática de Bruxelas. Um argumento bastante difundido à época sugeria que as tarifas incidentes sobre a importação de cereais forçavam os salários para baixo. Marx colecionou as teses conflitantes. Registrou que a *National Anti-corn-law League*, de 1838, financiou a publicação e publicização de textos que “mostrassem a influência salutar da abolição das leis sobre os cereais na agricultura inglesa” (MARX, 1985b, p. 185). Foram concedidos prêmios a Arthur Morse, George Hope e W. R. Greg, cujos textos foram publicados em um único livro em 1842, com o título *The Three Prize Essays on Agriculture and the Corn law* (ANTI-CORN-LAW LEAGUE, 1842). Os textos receberam distribuição “nas zonas rurais em milhares de exemplares”, como assegurou Marx. As teses favoráveis ao livre-comércio alcançaram grande presença pública, contagiando o parlamento inglês, não sem a atuação de políticos como Bright e Bowring. Este último, “conferiu a todos estes argumentos uma consagração religiosa, exclamando numa reunião pública: ‘Jesus Cristo é o *free-trade*, o *free-trade* é Jesus Cristo’” (MARX, 1985b, p. 187).

São muito bem conhecidos os efeitos desdobrados por meio da influência das ideias livre-cambistas no desenvolvimento do modo de produção capitalista. E o caso concreto anterior demonstra o papel dos agentes, tanto teóricos quanto práticos, na conversão da específica formação ideal em uma ideologia de amplas repercussões. Demonstra igualmente a dependência que as ideias econômicas apresentam em relação à mediação política para que sua efetividade tenha certo alcance mais global da vida econômica da sociedade.

*
* *

As considerações apresentadas não poderiam de modo algum exaurir o problema. Mesmo porque há um conjunto de questões associadas (PAÇO CUNHA, 2023). Nesse sentido, o objetivo não poderia ser outro senão o de sublinhar o critério prático na conversão do pensamento econômico em ideologia, dadas as tarefas históricas a que as expressões dessa forma de consciência científica vieram aspirar e eventualmente cumprir. Dito de modo direto, trata-se de extração de elemento essencial da estrutura própria dos materiais de Marx. Em seus próprios termos, reconhece as relações recíprocas entre estrutura econômica, superestrutura ideológica e as formas de consciência cuja mediação pela práxis verte uma na outra com resultados variados no movimento histórico-concreto. Nesse movimento comparece o lado ativo das ideias entre as quais localizam-se o pensamento econômico como forma de consciência científica que se transforma propriamente em ideologia em circunstâncias favoráveis a isso.

Ao focalizar assim o problema da ideologia, de partida ao largo do campo da teoria do conhecimento, ilumina-se um aspecto pouco desenvolvido e que diz respeito ao processo objetivo por meio do qual ocorreu a conversão de certas ideias econômicas em ideologia. Foi algo entrevisto nas considerações anteriores sobre o livre-comércio principalmente. Temos clareza que o critério prático enquadra todos os exemplos anteriormente resumidos, mas a ênfase, como vimos, mais recaiu sobre o reconhecimento de seus efeitos potenciais, mesmo muito difíceis de serem ignorados no desdobramento histórico das missões sociais envolvidas, do que sobre o *processo efetivo* de sua realização (os agentes, as articulações etc.) tal como exige o rigor da demonstração. Mais uma vez, é preciso dizer que esse não era, de todo modo, o intento de Marx, ocupado sobretudo em desbravar a lógica essencial do movimento da economia capitalista. Não deixa de ser algo importante, apesar disso.

É preciso admitir também que a tradição marxista comentada igualmente não dedicou atenção sobre esse aspecto do processo em particular. Rubin, Dobb e Lange, por exemplo, não deixaram de registrar a potência do pensamento econômico em influenciar a vida econômica da sociedade. Mas a despeito da vantagem do tempo histórico, que facultou a acumulação de muitos exemplares adicionais que obtiveram claros efeitos, os processos específicos desse movimento de conversão e eficácia parecem pouco explorados. Valemo-nos aqui de um outro exemplo importante, ainda

que paralelo, mas nesse exato sentido e com o propósito de reforçar a constatação. O processo histórico específico, em suas *minudências*, no qual desempenharam algum papel as “universidades, as conferências, os jornais e outros meios de difusão” (LUKÁCS, 2020, p. 77), papel este no movimento da filosofia reacionária na Alemanha imperialista e que auxiliou na preparação do terreno à elevação da atuação nazifascista, é algo a ser necessariamente aprofundado. Isso vale para as ideias econômicas referidas anteriormente e outras tantas que se aglutinam como pensamento econômico. Nossa conclusão principal, aportada com as iluminuras dos materiais aqui tratados, é que muito trabalho ainda há de ser feito nessa ceara com o fito de avançar sobre a trilha escarpada. E isso porque as *minudências* não são menores quando não se tem estrada real ao cume luminoso.

Referências bibliográficas

- ANTI-CORN-LAW LEAGUE. **The three prize essays on agriculture and the corn law**. J. Gadsby, 1842. Disponível em:
 <<https://archive.org/embed/threeprizeessays333hope>>.
- BACKHOUSE, R. E. **The puzzle of modern economics**. Science or ideology? Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- CHASIN, J. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.
- DOBB, M. **Political economy and capitalism**. George Routledge & Sons, 1937.
- DOBB, M. **Teorias do valor e distribuição desde Adam Smith**. São Paulo: Editorial Presença/Martins Fontes, 1977.
- FORTES, R. V. **As novas vias da ontologia em György Lukács: as bases ontológicas do conhecimento**. Saardbrüeken: Novas Edições Acadêmicas, 2013.
- LANGE, O. Note on ideology and tendencies in economic research. **International Social Science**, Unesco, v. XVI, n. 4, 1964.
- LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social** v. 2. São Paulo: Boitempo, 2013.
- LUKÁCS, G. **A destruição da razão**. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.
- MARX, K. Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”. De um prussiano”. In: **Lutas de classes na Alemanha**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos e outros escritos**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- MARX, K. **Salário, preço e lucro**. Os Economistas. São Paulo: Abril Cultural, 1982.
- MARX, K. **Miséria da filosofia**. São Paulo: Global, 1985a.
- Marx, K. Discurso sobre o problema do livre-câmbio. In: **Miséria da filosofia**. São Paulo: Global, 1985b.
- MARX, K. **Teorias da mais-valia: história crítica do pensamento econômico** v. III. São Paulo: Civilização Brasileira, 1980.
- MARX, K. **O capital** v. 1. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MEEK, R. L. **Economics and ideology and other essays**. London: Chapman and Hall, 1967.
- MÉSZÁROS, I. **The power of ideology**. London: Zed Books, 2005.
- MILL, J. S. **Princípios de economia política** v. 2. Os Economistas. São Paulo: Nova

- Cultural, 1996.
- PAÇO CUNHA, E. Problemas selecionados em determinação social do pensamento. **Verinotio—Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas**, v. 28, n. 1, pp. 123-46, 2023.
- ROBINSON, J. **Economic philosophy**. Routledge, 2021.
- RUBIN, I. **A history of economic thought**. Ink Links, 1979.
- SCHUMPETER, J. A. **History of economic analysis**. Taylor & Francis, 2006.
- VAISMAN, E. A ideologia e sua determinação ontológica. **Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas**, n. 12, ano VI, 2010. Disponível em: <<https://verinotio.org/conteudo/O.49365995032122.pdf>>.
- VAISMAN, E.; FORTES, R. V. “Apresentação”. In: LUKÁCS, G. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**. São Paulo: Boitempo, 2010.

Como citar:

PAÇO CUNHA, Elcemir. O problema da eficácia das formações ideais: o pensamento econômico como ideologia. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 2, pp. 01-23; jul.-dez., 2024.

Os 180 anos dos *Manuscritos de 1844* de Marx: Materialismo, subjetividade e o debate com Hegel*

180 Years of Marx's 1844 Manuscripts: Materialism, subjectivity and the debate with Hegel

Maurício Vieira Martins**

Resumo: Em 2024, comemoram-se os 180 anos da redação dos Manuscritos econômico-filosóficos de 1844 de Marx. Diferentemente da escola althusseriana, a hipótese do presente artigo é que os Manuscritos - mesmo com seus limites - apresentam vetores que elucidam certos traços filosóficos do pensamento de Marx. Com este intuito, foram destacados três aspectos do texto: a tomada de posição materialista por parte de Marx (que envolve uma crítica de fundo ao pensamento religioso); no âmbito desta posição, a emergência de uma subjetividade propriamente humana (que supera progressivamente sua determinação natural). E o debate com a filosofia de Hegel, debate necessário tendo em vista o surgimento de uma bibliografia contemporânea que parece não ter compreendido adequadamente a distância entre os dois pensadores. O artigo se encerra localizando em O capital algumas marcas (por certo complexificadas) da investigação realizada nos Manuscritos de 1844.

Palavras-chave: Marx; Manuscritos econômico-filosóficos de 1844; materialismo; subjetividade; Hegel.

Abstract: This article revisits Marx's Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, marking its 180 years. Contrary to Althusserian interpretations, the article argues that the Manuscripts - despite their limitations - present valuable insights that clarify certain philosophical traits of Marx's thought. With this aim, three key themes have been explored: Marx's adoption of a materialist position (which involves a fundamental critique of religious thought); within this position, the emergence of a subjectivity that is uniquely human (which progressively surpasses its natural determination); and the debate with Hegel's philosophy, arguing that a renewed debate is crucial in light of contemporary interpretations that seem not to have sufficiently understood the distance between the two thinkers. The article concludes by locating in Marx's Capital echoes (certainly complexified) of the investigation presented in the Manuscripts of 1844.

Keywords: Economic and philosophic manuscripts of 1844; Marx; materialism; subjectivity; Hegel.

Em 1806, Ludwig van Beethoven concluiu a composição dos três quartetos de cordas do opus 59 de sua obra, que ficaram conhecidos como os quartetos Razumovsky. Seus estudiosos relatam que os músicos profissionais encarregados da primeira execução destas peças tiveram grande dificuldade na apreensão de sua

* Este artigo absorve e atualiza a reflexão desenvolvida pelo autor no capítulo 6 de seu livro Marx, Espinosa e Darwin: pensadores da imanência (MARTINS, 2017). Contudo, a seção inicial, a final, bem como a dedicada a Hegel do presente artigo são inteiramente novas. As demais passaram por um processo de atualização e revisão.

** Doutor em Filosofia. Professor aposentado do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense. Membro em atividade do Niep-Marx/UFF.

sonoridade: conversando entre si, supunham inicialmente que, ao invés de tratar-se da realização da encomenda comissionada pelo conde Andreas Razumovsky ao compositor, estavam apenas diante de um jogo musical aleatório feito por ele (o que aliás provocou uma das conhecidas explosões de raiva de Beethoven)¹. Contudo, no nosso século XXI, os quartetos Razumovski ocupam um lugar privilegiado entre os píncaros da produção musical do Ocidente: marcam uma revolução sobre a estrutura clássica dos quartetos de cordas, elaborada por músicos da estatura de Haydn e Mozart².

Pouco menos de 40 anos depois do episódio envolvendo Beethoven e a execução de seus quartetos, Marx redigiu o texto que veio a ser conhecido como os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* (doravante referido apenas como *Manuscritos de 44*). Aqui, pouco importa saber se Marx tinha ou não conhecimento do referido episódio: interessa é frisar que nos *Manuscritos de 44* encontram-se vários elementos para o que se costuma hoje nomear como uma teoria da subjetividade. Com efeito, é ali que podemos ler que “A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui.” Razão pela qual, prossegue o texto, “para o ouvido não musical a mais bela música não tem nenhum sentido” (MARX, 2004, p. 110). As considerações de Marx procuram colocar em evidência que, uma vez constituído, o aparato sensorial humano (“ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar”, nos termos do texto [MARX, 2004, p. 108]) intervém ininterruptamente sobre a realidade. Contra os que enxergavam neste aparato apenas um legado da natureza (sem dúvida sua base incontornável), Marx evidencia o sentido *ativo* que está nele presente, decerto em profunda interação com um mundo objetivo progressivamente alterado. Destarte, se levarmos em conta que por volta de 1806 a surdez de Beethoven já avançava e motivava grande angústia no compositor, precisaremos concordar com Marx que, mais do que fazer apenas uma reprodução do mundo circundante, nossos sentidos dispõem também de uma atividade própria, remanejam material adquirido previamente na história dos sujeitos: não apenas reproduzem a realidade, mas criam sobre ela.

¹ O relato mais minudente deste episódio pode ser encontrado em: GREENBERG, Robert. *Music History Monday*. M’Lord Falstaff. 2020. Disponível em: <<https://robertgreenbergmusic.com/music-history-monday-mlord-falstaff/>>.

² Vale dizer que a execução dos quartetos de cordas mais tardios de Beethoven, compostos em 1825 e 1826 (também conhecidos como os quartetos Galitzin), é ainda mais complexa, demandando grande concentração de seus músicos e ouvintes. Neles, o compositor prossegue em sua exploração dos confins de uma subjetividade musical.

Por uma dessas injunções curiosas que por vezes ocorrem na história do pensamento, esse texto em que Marx desenvolve uma concepção da subjetividade humana é também onde ele afirma o *primado da objetividade* – que não deve ser confundido como um objetivismo, conforme veremos adiante –, entendido como o primado das condições objetivas, que antecedem e moldam nossa entrada nas relações mundanas. Cabe então investigar mais de perto o denso entrelaçado entre categorias objetivas e subjetivas que os *Manuscritos de 1844* apresentam. No nosso 2024, completados 180 anos da escrita do texto, vale revisitá-lo, num esforço de evidenciar suas aquisições mas, adiantemos desde já, também os seus limites.

Quem conhece o debate marxista sabe que esta retomada dos *Manuscritos de 44* não é uma tarefa fácil: desde sua publicação tardia – ocorrida apenas em 1932, anos após a morte de Marx – o texto provocou os mais ásperezos debates entre seus leitores. De início, eles foram saudados como uma reflexão que mostrava um Marx bem diferente daquele já conhecido, pois mais preocupado com questões fortemente filosóficas e humanistas. Pensemos em Herbert Marcuse, que já num ensaio da década de 1930 elogiou o texto de modo superlativo, por conseguido colocar “toda a teoria do ‘socialismo científico’ numa nova base” (MARCUSE, 1972, p. 3).

Mas ao longo do século XX esta avaliação positiva foi se transformando, sendo o exemplo mais famoso desta mudança o juízo emitido por L. Althusser e pelos intelectuais reunidos ao seu redor. Para eles, os *Manuscritos de 44* padeciam de males irremediáveis: texto pré-científico, comprometido com um humanismo burguês, a ser definitivamente superado na maturidade de Marx (ALTHUSSER, 2005, pp. 220-41). Entretanto, note-se que o próprio Althusser, a rigor, nem sempre observou suas teses referentes à periodização da história da ciência quando analisou a obra de outros autores. Apenas como exemplo, o filósofo francês valorizava positivamente o pensamento de Espinosa – que viveu no século XVII –, o que em termos estritos contradizia as afirmações dos textos althusserianos referentes à instauração de uma racionalidade propriamente científica apenas em meados do século XIX (sendo a produção anterior condenada em bloco como pré-científica e ideológica). Restaria indagar-nos por que razão Althusser não lançou mão desta concepção mais *matizada* do pensamento – a que nos parece mais interessante – ao analisar os textos do jovem Marx.

No presente artigo, a opção adotada foi a de pesquisar a vertente mais produtiva dos *Manuscritos de 44*. Seus limites serão devidamente mencionados, mas

a hipótese adotada foi a de que o texto apresenta um *excesso de significação*, propriedade de uma obra densa, que apresenta uma estratificação categorial em seu interior, sendo possível uma apropriação e um trabalho sobre algumas de suas categorias, mesmo não endossando sua totalidade. A ênfase aqui recairá em três tópicos distintos, mas a nosso ver interligados: a *tomada de posição materialista* por parte de Marx (que envolve uma crítica explícita ao pensamento religioso); no âmbito desta tomada, a *constituição de uma subjetividade* propriamente humana (que supera progressivamente sua determinação natural) e, finalmente, *o debate com aspectos da filosofia de Hegel*, tendo em vista tanto a posição materialista como a formação da subjetividade.

Ao final do artigo, serão apresentadas algumas marcas dos *Manuscritos de 1844* nos textos da maturidade de Marx. O intuito será demonstrar que a reflexão de sua juventude – embora não só enriquecida como alterada ao longo da vida do autor – conseguiu deixar traços visíveis também na economia política marxiana.

A crítica ao pensamento religioso

Tendo em vista estes objetivos, iniciemos abordando brevemente um texto anterior aos *Manuscritos de 44*, a “Introdução” à *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, de 1843. Nela, Marx escreve que “a crítica da religião é o pressuposto de toda crítica” (MARX, 1977, p. 1). Afirmção forte, que deve ser assumida em toda sua extensão: o pensamento religioso é o principal obstáculo a uma tomada de posição materialista, tendo em vista sua afirmação da existência de um Deus, que criou o homem à sua imagem e semelhança, com as várias consequências teóricas e práticas que um pressuposto desta ordem acarreta.

O texto prossegue registrando os avanços então obtidos pela crítica da religião (que havia encontrado na Alemanha da época um representante de destaque em L. Feuerbach):

O homem, que na realidade fantástica do céu, onde procurava um super-homem, encontrou apenas o *reflexo de si mesmo*” já não estará inclinado a encontrar somente a *aparência* de si mesmo, o não-homem, onde procura e deve procurar a sua verdadeira realidade. (MARX, 1977, p. 1)

Seguindo rota oposta a do senso comum, Marx sustenta que o super-homem afirmado pela religião é na verdade o reflexo ampliado de características humanas. Tal é o procedimento antropomórfico recorrente no pensamento religioso, que atribui uma

forma humana reconhecível àquilo que na verdade desconhece e provoca temor na vida cotidiana. O resultado final desta projeção antropomórfica será a afirmação de um Deus que habita nos céus, e que passa a governar imaginariamente a vida humana. O texto marxiano de 1843 impressionou seus leitores ao formular a religião como “o ópio do povo”, imagem sem dúvida forte, apontando para o anestesiamiento provocado por ela diante de uma realidade hostil e difícil de ser suportada³. Menos comentada, porém, é a referência do texto ao “espírito da situação sem espírito” (MARX, 1977, p. 2) [*der Geist geistloser Zustände*], metáfora particularmente nítida ao designar a contradição complementar existente entre o mundo real e uma religião agora esvaziada de sentido.

Marx lembra também que o homem⁴ não é um ser abstrato, na verdade ele é “o mundo dos homens”. Tal qualificação é decisiva: ela indica o distanciamento de uma concepção atemporal de essência humana, direcionando a análise para as características do mundo terreno responsáveis pelas projeções antropomórficas cotidianas. A “crítica do céu” deve se transformar em “crítica da terra” (MARX, 1977, p. 2), crítica do direito e da política; será preciso então ultrapassar o recinto do discurso religioso para buscar o solo mundano onde ele lança raízes. Não por acaso, a sequência da “Introdução” passa a fazer uma análise – ainda que com os limites conceituais deste texto da juventude de Marx – das diferentes classes e frações de classe existentes na Alemanha naquele momento.

Já estas breves indicações evidenciam que a investigação de Marx, mesmo em 1843, apesar de iniciar-se invocando algumas aquisições da crítica religiosa feuerbachiana, finda por apontar para um rumo algo distinto daquele trilhado por Feuerbach (pensador que lhe permitiu, num momento inicial de sua formação, formular

³ Mas Marx certamente não foi o primeiro a associar a religião a um anestésico opiáceo. Dentre os pesquisadores que rastrearam os antecedentes desta associação, Michael Löwy aponta para os textos de, pelo menos, Heinrich Heine, Moses Hess e Ludwig Feuerbach (LÖWY, 2007, pp. 299-300).

⁴ Acompanhando a terminologia marxiana de 1843-1844, a expressão *o homem* é usada aqui sem uma qualificação mais explícita. Já em *A ideologia alemã*, no âmbito da polêmica com Feuerbach, podemos ler: “ele [Feuerbach] diz ‘o homem’ em vez de os ‘homens históricos reais’” (MARX; ENGELS, 2007, p. 30). Trata-se de um claro esforço para melhor circunscrever uma singularidade histórica: a generalidade ‘o homem’ foi questionada, rumo às suas determinações temporais e sociais. Por outro lado, é uma conquista inegável do movimento feminista reivindicar, com toda a justiça, uma maior precisão dessa designação, convocando-nos a invocar homens e *mulheres* históricos e reais (bem como aqueles que não se reconhecem numa sexualidade binária). Se neste artigo a terminologia de Marx foi mantida, tal ocorreu pela razão evidente de que não nos cabia modificar a escrita de um texto produzido num outro momento histórico. Dito isso, talvez não seja excessivo lembrar que Eleanor Marx, filha de Marx, foi uma das muitas intelectuais e ativistas que aliaram produtivamente marxismo e feminismo (ao invés de vê-los como conflitantes).

uma primeira crítica a Hegel). Sintetizando um longo trajeto, é correto afirmar que, embora mantendo o núcleo mais produtivo da categoria feuerbachiana do estranhamento religioso – duplicação do homem numa projeção antropomórfica, Deus, que passa a dominá-lo –, Marx progressivamente se afasta do naturalismo de Feuerbach, que concebe o homem demasiadamente imerso em sua fundação natural. É o que nos dirá, em 1845, a I Tese *ad Feuerbach*: “o principal defeito de todo o materialismo é que “o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto [*Objekt*] ou da contemplação, mas não como atividade humana sensível, como prática; não subjetivamente”⁵. Em outras palavras, Marx nos convida a captar a dimensão ativa e subjetiva que existe no objeto, por mais que isso contrarie a imagem vulgarizada que posteriormente se formou de seu pensamento.

Nos *Manuscritos de 44*, a necessidade da crítica religiosa é retomada. Momento relevante da argumentação é quando o texto se indaga pelas razões da prolongada permanência das representações religiosas em boa parte da população. Sua resposta aponta para a alienação mundana em que ela está mergulhada: “Um homem que vive dos favores de outro se considera como um ser dependente” (MARX, 2004, p. 113). O pano de fundo onde o discurso religioso exerce seu apelo encontra-se entrelaçado com as relações de trabalho do cotidiano, marcadas pelo estranhamento e pela hostilidade. Dito de outro modo: o estranhamento religioso encontra raízes no estranhamento vigente na própria sociedade civil.

A criação é, portanto, uma representação [*Vorstellung*] muito difícil de ser eliminada da consciência do povo. O ser-por-si-mesmo [*Durchsichselbstsein*] da natureza e do homem é inconcebível para ele porque contradiz todas as palpabilidades da vida prática. (MARX, 2004, p. 113)

As palpabilidades da vida prática, longe de oferecerem uma experiência de autonomia para homens e mulheres, são o retrato vivo de uma heteronomia: perda do sentido de autoria da própria vida, que surge como um joguete movido por forças impessoais. Nesta última citação, Marx defende o ser-por-si-mesmo da natureza e do homem; uma concepção não intuitiva da realidade, que a enxerga em sua imanência própria. Este ser-por-si-mesmo envolve uma ruptura com a doutrina da criação

⁵ As *Teses ad Feuerbach* marcam uma mudança na postura de Marx diante de Feuerbach, autor explicitamente criticado nelas. Pois antes disso, em sua maior parte, as referências ao autor de *A essência do cristianismo* eram elogiosas. Contudo, a pesquisa textual nos escritos marxianos mesmo de 1843 e 1844 já evidencia núcleos temáticos no mínimo ausentes em Feuerbach. (MARX; ENGELS, 2007, p. 533)

religiosa, que mesmo um pensador da estatura de Hegel – como veremos mais adiante – abraçava sem hesitação. Para se contrapor a esta doutrina criacionista, o passo seguinte do texto invoca uma categoria oriunda das ciências da vida da época, que é hoje manifestamente equivocada, a *generatio aequivoca*: “A generatio aequivoca [geração espontânea] é a única refutação prática da teoria da criação.” (MARX, 2004, p. 113)

Conforme é sabido, a geração espontânea supunha ser possível o surgimento de seres orgânicos a partir de inorgânicos. Foram apenas os experimentos de Louis Pasteur, num momento mais avançado do século XIX, que conseguiram infirmar a aceitação desta hipótese. Para quem se indaga sobre o motivo da invocação, por parte de Marx, de uma categoria da biologia, há que se ter em conta que, mesmo com seus equívocos, a geração espontânea era uma resposta disponível na época para aqueles que se opunham ao criacionismo religioso. Na década de 1840, embora alguns precursores proeminentes – como Lamarck e Geoffroy Saint Hilaire – já houvessem fornecido indicações preciosas, ainda não estava disponível a teoria da evolução das espécies publicada por Darwin em 1859 (e recepcionada positivamente, de um modo geral, por Marx⁶). Esta lacuna do conhecimento da década de 1840 gerava uma situação difícil para todos aqueles que detectavam os flagrantes equívocos da doutrina criacionista: a dificuldade em apresentar uma teoria afirmativa, que contrastasse os postulados religiosos do criacionismo. Sintomaticamente, em seus *Manuscritos de 44*, embora invoque a geração espontânea para contrapor-se à teologia, Marx na sequência do texto se interdita o prosseguimento de uma pesquisa sobre a origem do homem, afirmando que a própria pergunta é “um produto da abstração” (MARX, 2004, p. 114). Foi apenas em 1859, com a publicação darwiniana de *A origem das espécies* – e, mais ainda, em 1871, com *A descendência do homem* – que o milenar criacionismo teve sua ontologia religiosa consistentemente demolida em bases científicas.

Feito este percurso, seria possível concluir que hoje, no nosso século XXI, falar na imanência da espécie humana ao cosmos seria apenas uma trivial obviedade para os pesquisadores e pesquisadoras com uma formação materialista? A resposta é negativa, e os exemplos são vários. Dentre os mais famosos, podemos citar o teólogo Roland Boer, vencedor do Deutscher Prize de 2014 (considerado o mais importante

⁶ Abordei o tema da recepção de Marx da teoria darwiniana – seu elogio a ela, mas também suas restrições – em meu livro *Marx, Espinosa e Darwin: pensadores da imanência* (MARTINS, 2017, pp. 243-58).

prêmio na área teoria marxista), que em seus livros busca aproximar o marxismo da teologia (BOER, 2013). Mereceria um comentário à parte o fato do júri do Deutscher Prize optar por premiar, dentre a volumosa bibliografia marxista produzida internacionalmente a cada ano, precisamente a obra de um teólogo. Já na América Latina, temos nomes como o de Enrique Dussel, uma das referências da Teologia da Libertação (DUSSEL, 1999), e filósofo com várias obras publicadas também sobre Marx. Entretanto, apenas estas considerações iniciais do presente artigo já evidenciam que tal aproximação do marxismo com a teologia é francamente equivocada: ela não encontra amparo nos textos do próprio Marx. Ultrapassando o contexto histórico alemão em que foi produzida, a crítica marxiana à religião tem uma espessura filosófica incontornável: há questões ontológicas de fundo na afirmação marxiana da antecendência do ser material sobre as categorias ideais. É uma incompreensão do seu pensamento promover um amálgama entre filosofia e teologia que os textos de Marx explicitamente recusam.

A tomada de posição materialista

Estabelecida a distância de Marx em face da concepção religiosa, cabe abordar de modo mais explícito no que consiste sua posição materialista. Como já mencionado anteriormente, os *Manuscritos de 44* – texto que desenvolve elementos fecundos para uma antropologia e para uma teoria da subjetividade – é também onde se afirma o primado da objetividade, conjunto de circunstâncias que nos antecedem e que determinam um espaço para a ação subjetiva. Este ponto historicamente deu margem a vários mal entendidos. De imediato, cabe esclarecer que tal primado em nada se assemelha a objetivismo, no pior sentido da categoria, aquele esvazia as capacidades humanas, transformando os sujeitos em receptáculos passivos de determinações oriundas de uma exterioridade monolítica. Nada mais distante do intento de Marx. Na verdade, a antropologia marxiana – sua concepção peculiar do humano – inscreve-se numa perspectiva mais geral que merece ser aqui previamente explicitada: o aprofundamento do estudo dos *Manuscritos* evidencia que é mesmo uma ontologia que está sendo ali afirmada. Em vários momentos do texto, o leitor se depara com proposições formuladas num nível alto de abstração e generalidade, proposições que têm a pretensão de referir-se não apenas ao ente humano, mas ao ser em geral⁷.

⁷ O leitor observará que estamos nos referindo aos conceitos de *ser* e *ente* como denominações alternativas, a serem especificadas de acordo com o contexto em que são utilizadas. No século XX, é

Não sendo nosso intento enveredar pela ontologia marxiana – tarefa que demandaria um inteiro livro – forneceremos sobre ela algumas indicações que balizam um campo de debate. Foi György Lukács quem apontou para uma passagem de fundamental importância a este respeito, aquela em que Marx afirma que “um ser não-objetivo é um *não-ser*” (LUKÁCS, 2012, p. 303). Antes de examinarmos a passagem no interior do próprio texto marxiano, sublinhemos que ela é desconcertante quando se tem em conta que boa parte da tradição filosófica anterior operava no sentido oposto de desvencilhar o ser do domínio da objetividade. Para tal tradição não seria o mundo objetivo, sensorial, o local mais apropriado para se perquirir as características do ser: aparência fugaz, domínio do mutável e do contingente, a sensorialidade deveria ser ultrapassada pela interpretação filosófica. Só através de uma elaboração que intencionalmente se punha como finalidade superar aquilo que o mundo objetivo nos apresenta é que seria possível ascender à região mais elevada do ser; eis a tarefa primordial da metafísica, essa modalidade de especulação que em sua própria etimologia traz as marcas de uma preocupação em ultrapassar a *physis*.

Entretanto, nos diz Marx, “Um ser não-objetivo é um não-ser”⁸ (MARX, 2004, p. 127), enunciado que afirma com decisão a firme tessitura em que todos os entes estão intimamente entrelaçados. Os exemplos desta tessitura são os mais abrangentes, como se pode ver a seguir: “O sol é o objeto da planta, um *objeto* para ela imprescindível, confirmador de sua vida, assim como a planta é objeto do sol, enquanto *externação* da força evocadora de vida do sol, da força essencial *objetiva* do sol.” (MARX, 2004, p. 127)

Sol e planta, homem e natureza; os seres estão imersos numa tessitura movente. Contra aqueles que enxergam na realidade apenas uma pulverização, uma fragmentação aleatória, Marx aponta para as relações fundantes em que os múltiplos seres estão postos. Daí a ênfase que o texto atribui a ter objetos fora de si mesmo e ser “objeto para um terceiro” como condições basilares para a emergência de qualquer ser. É uma trama de relações ontológicas que vai se tornando visível para quem se dispõe a investigar as conexões de alteridade nas quais se entrelaça um ente. Este é o pano de fundo em que

bem conhecida a crítica de M. Heidegger à equiparação dos dois conceitos, que segundo ele caracterizaria um *esquecimento do ser*. Por sua vez, G. Lukács polemiza explicitamente com o que pareceu-lhe ser uma partição categorial excludente entre *ser* e *ente* feita por Heidegger: o filósofo húngaro sustenta que há trânsito, interpenetração, entre os entes e o ser mais geral que os constitui (LUKÁCS, 2012, pp. 82-100).

⁸ “Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen” (MARX, 1968, p. 578).

se desenha a crítica àqueles que acreditam ser possível a vigência de um ser não objetivo:

Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser natural, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu objeto, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum [ser] objetivo. Um ser não-objetivo é um não-ser. [...] Mas um ser não objetivo é um ser não efetivo, não sensível, apenas pensado, isto é, apenas imaginado, um ser da abstração. (MARX, 2004, pp. 127-8)

Quando se desconhece tais considerações, quando implicitamente se acredita, por exemplo, que os sucessivos processos de abstração levados a cabo pelo pensamento podem engendrar entes reais, incorre-se numa metafísica que confunde a atividade do pensamento com a gênese do mundo real. Como se pode observar na última passagem citada, neste momento de sua obra Marx alimenta uma desconfiança em relação aos seres não-sensíveis, nomeando-os em contexto algo pejorativo como *ser da abstração*. Isso faz pensar que estamos diante de uma ontologia que associa o domínio da objetividade ao da sensorialidade⁹; um ser objetivo é também um ser sensorial, que manifesta sua presença no mundo real.

Poderíamos acusar esta concepção de estar ainda sob a influência de Feuerbach, tendo em vista que ela acaba por tacitamente equiparar os seres não-sensíveis ao *status* de não-seres. Mais do que isso: poderíamos também legitimamente lembrar que o próprio Marx, anos mais tarde, vai empreender uma construção teórica que torna visível um ente que não tem características sensoriais, o mais-valor, que só pode ser determinado mediante um procedimento teórico que, com o auxílio de abstrações, compara grandezas heterogêneas. Quando tais questões são levantadas, torna-se transparente que existiram aquisições categoriais obtidas por Marx apenas num momento mais avançado de seu trajeto, particularmente a partir das décadas de 1850 e 1860.

Contudo, neste momento da presente exposição, talvez seja mais produtivo examinar o conteúdo polêmico existente na formulação de 1844. É um certo conceito de *essência* [*wesen*¹⁰] que Marx está interessado em questionar. Pois aquela ontologia

⁹ A partir da palavra *sinn* (sentido), Marx compõe vários derivados, como *Sinnlichkeit* (“sensorialidade”), ou ainda “*sinnliche, konkrete Tätigkeit*” (“atividade sensorial e concreta”). Aqui, a opção foi traduzir *Sinnlichkeit* preferencialmente por “sensorialidade”. Alternativamente, seria possível optar por “sensibilidade”, ou “sensualidade”, palavras que carregam na língua portuguesa, contudo, ressonâncias algo distintas do debate em tela. Em tempo: as notas 11, 14, 15, 18 e 31 deste artigo também explicitam algumas opções de tradução aqui adotadas.

¹⁰ A depender do contexto filosófico, a palavra alemã *wesen* admite a tradução por *essência*, mas

que define o ente a partir de sua essência (entendida como coisa sua, determinação inalienável, que preexiste à existência) acaba supondo que ele prescinde de relações objetivas sensíveis, sustenta-se a si mesmo em sua essência, donde as características de perenidade e atemporalidade que lhe eram associadas. E não é apenas o platonismo o destinatário desta crítica; mesmo na Alemanha no século XIX era possível identificar elaborações teóricas de maior ou menor sofisticação que afirmavam um ser que habita apenas no “céu brumoso da fantasia filosófica”¹¹, desde o Único de Max Stirner, chegando até ao Eu autônomo. Temos então aqui uma primeira indicação de que, já na ontologia marxiana, encontram-se prefigurados os traços que repercutirão no entendimento do sujeito humano; a ênfase em seu caráter relacional desde a sua gênese, a recusa, portanto, em pensá-lo como realidade autocontida.

Esta crítica a um determinado conceito de *essência* nos obriga a fazer um esclarecimento terminológico, tendo em vista que os *Manuscritos de 44* utilizam largamente tal categoria: o texto faz alusão às “forças essenciais humanas”, à “essência humana”, à “essência humana efetiva” etc. Se, por um lado, este uso cria problemas para a afirmação de que ali se veicula uma crítica a uma concepção essencialista do ser, por outro lado, é preciso ter em vista que é sempre melhor determinar o sentido de uma categoria no interior da argumentação em que ela se insere (ao invés de adotar aprioristicamente seu sentido clássico). A este respeito, vale citar a oportuna observação de István Mészáros: “Marx rejeitou categoricamente a ideia de uma ‘essência humana’. Mas manteve o termo, transformando seu sentido original tornando-o irreconhecível” (MÉSZÁROS, 1986, pp. 13-4).

Isso significa que em Marx a categoria *essência* (que de fato comparece inúmeras vezes nos *Manuscritos*) tem um sentido bem distinto daquele formulado pela filosofia clássica. Pois o que dizer de uma essência que se transforma, ou, em alguns casos, *se constitui* ao longo da história? O que dizer de uma essência que depende estruturalmente das relações objetivas em que está posta (o que implica que uma modificação de tais relações acarreta uma modificação da própria essência)? O que dizer de uma essência que tem sua “natureza fora de si”? E estas são algumas das características do ser (ou da essência, como visto anteriormente) que os *Manuscritos* nos apresentam. Não se tratando pois de uma realidade autocontida, o ser se objetiva, se exterioriza nas relações que o confirmam.

também por *ser*. Este ponto será retomado mais adiante.

¹¹ Esta formulação é de um texto posterior, o *Manifesto comunista* (MARX; ENGELS, 2010, p. 63).

Entretanto, estas relações não são dadas, de forma alguma, de uma vez por todas; elas se transformam ao longo do tempo. Chegamos aqui a uma segunda característica nodal da ontologia de 1844: o mundo do ser, o mundo da objetividade, é formulado como processo, como fluxo que altera incessantemente sua malha constitutiva. É dessa transformação que o basilar conceito de atividade [*Tätigkeit*] dá conta.

Nunca é demais frisar que a atividade é afirmada como o processo que caracteriza o ser vivo: “O que é vida senão atividade” (MARX, 2004, p. 83). Na trilha de um pensamento que sem dúvida tem raízes longínquas, ao se debruçar sobre o mundo objetivo, Marx acentua o caráter processual ali se fazendo. O ser é fluxo, atividade, transformação incessante que reflexiona seus pressupostos. Sua objetividade em nada se assemelha à da estrutura de um cristal: também a coisa é processo, ancestral vir-a-ser da efetividade. Porém, a partir da emergência da espécie humana, transformações reais e categoriais marcarão em profundidade o planeta. Já não estamos mais lidando com uma natureza originária; e nem são apenas as sucessivas transformações sofridas por ela o que aqui nos interessa prioritariamente. Pois este ser que a experiência hoje nos apresenta e no qual estamos imersos, este mutante conjunto de relações entre entes desiguais porém interdependentes, há muito se distanciou daquilo que coube originariamente como natureza à humanidade. E, conjuntamente à ação dos próprios fenômenos naturais, entrelaçou-se a decisiva presença do homem como coautor do referido distanciamento.

Este é o momento adequado para ingressar na antropologia marxiana, estabelecida a sua necessária relação com a ontologia abrangente. O homem é concebido por Marx como um conjunto de capacidades, de aspirações, de necessidades e, talvez mais do que tudo, de “forças essenciais humanas” (MARX, 2004, p. 110), capacidades que só se desenvolvem mediante uma interação com os objetos do mundo sensível. “Objetos” no sentido mais geral do termo, no sentido de tudo o que está fora do eu, definição que certamente abrange não apenas os utensílios de forma determinada, mas também todo o perímetro da realidade, aí incluídos os outros homens e a própria natureza.

O homem é formulado por Marx, num primeiro momento, como *parte da natureza* (MARX, 2004, p. 84) o que explica as referências que os *Manuscritos* fazem a ele como um ser natural. Mas ocorre que este ser posto pela natureza tem a peculiar capacidade

de interagir sobre ela e modificá-la. Estamos diante de uma singular automediação¹²: a natureza, através do homem (produto seu) interage sobre si mesma, passando por sucessivas modificações. Ali onde havia, inicialmente, apenas um mesmo, vai lentamente emergir uma diferença, uma separação entre objetividade e subjetividade (subjetividade: aquilo que cabe ao homem e à sua ação, uma “determinação do sujeito”, em sentido preciso). E o homem, agora parte distinta da natureza originária, não para de se automediar. Ele simultaneamente transforma a natureza (e é transformado por ela), a si mesmo e a seus semelhantes. A atualização contínua deste mediador de primeira ordem, a atividade - que medeia a relação entre sujeito e objeto – provoca alterações radicais na “essência” da natureza e do homem. É uma história em aberto que vai se fazendo.

Falar na relação entre sujeito e objeto, em nossa época de domínio das abordagens epistemológicas sobre as ontológicas, pode ter algumas ressonâncias que estariam aqui deslocadas. Clarificando: não é do sujeito epistêmico que se está tratando neste momento, e nem é primordialmente o ato do conhecimento que está sob análise. Deve-se entender a afirmação anterior de que a *atividade* medeia a relação entre sujeito e objeto no seu sentido mais geral, que diz respeito a um sujeito produtivo – na verdade, um agrupamento humano – que, tomando a natureza como objeto de sua atividade, transforma-a incessantemente. É claro que esta mediação vital, produtiva, tem também repercussões cognitivas: os homens adquirem conhecimento na medida em que interagem com a objetividade. Mas separar o ato do conhecimento da situação histórica onde ele se enraíza é um procedimento alheio à ontologia marxiana e, mais do que isso, por ela criticado. Basta lembrar um passo da polêmica de Marx com Hegel, quando o primeiro afirma que o segundo, ao enfatizar em demasia a autoconsciência como a determinação fundamental do humano, finda por tacitamente expropriá-lo dos seus atributos corporais e sensíveis. A partir daí, ficaram dadas as condições para acreditar-se que “o ser humano mesmo só vale como ser abstrato pensante, como consciência-de-si” (MARX, 2004, p. 132).

Distanciando-se desta perspectiva, Marx assume o pressuposto de uma corporeidade como base incontornável da atividade humana. É apenas mediante este

¹² Para o conceito de *automediação*, remetemos o leitor ao estudo de István Mészáros: “A relação entre o homem e a natureza é ‘automediadora’ num duplo sentido. Primeiro, porque é a natureza que medeia a si mesma no homem. Segundo, porque a própria atividade mediadora é apenas um atributo do homem, localizado numa parte específica da natureza. Assim, na atividade produtiva, sob o primeiro desses dois aspectos ontológicos, a natureza faz a mediação entre si mesma e a natureza; e, sob seu segundo aspecto ontológico – em virtude do fato de ser a atividade produtiva inerentemente social – o homem medeia a si mesmo com os homens.” (MÉSZÁROS, 1986, p. 82)

pressuposto que podemos melhor qualificar tal atividade:

O animal é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É *e/a*. O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade [*Bestimmtheit*] com a qual ele coincide imediatamente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal. (MARX, 2004, p. 84)

Não deixa de ser curioso verificar que, nas palavras daquele a quem seus críticos se referem como o defensor de um “materialismo reducionista”, o atributo da consciência singulariza a atividade humana encarnada em face da atividade animal. Na verdade, um dos contrastes que atravessam os *Manuscritos* é o do humano que vai superando aquilo que era apenas natureza (no sentido amplo de uma *Aufhebung*, superação que conserva algo do que está sendo superado). Neste processo, a formação da consciência imprime sua marca inequívoca, mas, insistimos, ela depende da corporeidade do sujeito para se desenvolver. Mediante sua interação com os objetos que o cercam, o homem adquire consciência, faz da própria atividade e dos outros homens, objetos de sua ação e de seu pensamento, diferencia-se deles. É este o sentido do progressivo desprendimento do humano em face ao que lhe coube originariamente como natureza (tanto externa como interna), face a tudo que foi recebido sem a sua intervenção e que ele, precisamente em sua condição de ativo ser consciente, se encarrega de profundamente modificar.

Precisemos mais este basilar conceito de atividade. Já sabemos que ele se refere a uma mediação de primeira ordem, propriamente ontológica, entre o homem e a natureza. Sabemos também que, graças à sucessiva atualização deste mediador, o homem passa da condição de *ser posto pela natureza* para a de um ser que interage com ela e a transforma, adquirindo então as características de um sujeito ativo e consciente. A constituição do sujeito humano se processa, portanto, entrelaçada a uma forma de objetivação: todas as capacidades humanas, todas as forças e aptidões do homem são exteriorizadas, objetivadas mediante seu agir no mundo. Isso dá origem ao que Marx chama de “natureza humanizada” (MARX, 2004, p. 110), natureza que sofreu a intervenção do homem. Se em Manchester existem hoje “fábricas e máquinas onde cem anos atrás se viam apenas rodas de fiar e teares manuais” (MARX; ENGELS, 2007, p. 31) – conforme nos lembra um texto posterior, *A ideologia alemã* –, tal ocorreu devido a uma gigantesca transformação do mundo sensorial operada pela atividade humana. Trata-se de uma simultânea exteriorização e atualização de capacidades humanas, é isso que o processo de objetivação desencadeia: trasladar da

potência do sujeito para o mundo real.

Modificação da exterioridade, portanto (e vemos agora que exterioridade não é, a rigor, um conceito absoluto, pois existe trânsito, interpenetração, entre aquilo que existe no homem e o que vigora no mundo sensorial), e modificação também da interioridade, é assim que o sujeito humano se constitui. Entretanto, tal constituição se dá de forma particularmente problemática devido à vigência hegemônica de um certo tipo de atividade: o trabalho estranhado [*Die entfremdete Arbeit*¹³].

O trabalho estranhado

Até o momento, não nos referimos ao conceito de trabalho [*Arbeit*], mas apenas ao de atividade [*Tätigkeit*], concebida como uma forma progressiva de objetivação. Embora em autores posteriores a Marx os dois conceitos sejam utilizados frequentemente de forma intercambiável, um exame atento dos *Manuscritos de 44* mostra que existe uma distinção entre eles que merece comentário. Na verdade, *atividade é uma categoria bem mais ampla do que a de trabalho, ela recobre um campo semântico mais extenso*. Forma ampla de intercâmbio em que o sujeito interage com um objeto, a atividade se processa nas mais variadas manifestações da existência humana. E os exemplos dela que comparecem no texto atestam sua pluralidade: ouvir uma música é uma atividade vital consciente, assistir a um espetáculo também, bem como “sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar...” (MARX, 2004, p. 108).

Quanto ao trabalho, ele é o particular modo de atividade que se exerce sob a pressão cotidiana para satisfazer as progressivas necessidades humanas; relaciona-se à luta da espécie para assegurar sua sobrevivência, com todas as consequências daí advindas. É o que sinaliza uma breve mas muito esclarecedora passagem dos *Manuscritos de 44* quando eles afirmam que “toda a atividade humana até agora era trabalho, portanto, indústria, atividade estranhada de si mesma” (MARX, 2004, p. 111). Ligando-se esta afirmação com aquela outra em que pouco depois se enuncia que “O trabalho é apenas uma expressão da atividade humana no interior da alienação

¹³ A tradução da palavra alemã *Entfremdung* para o português é objeto de uma polêmica infundável e, a nosso ver, na verdade indecível (inclusive por razões históricas e filológicas). No presente artigo, alternamos entre as duas traduções mais frequentes: *estranhamento* e *alienação*. O próprio Marx em diversas passagens dos *Manuscritos de 44* aproxima fortemente os sentidos de *Entfremdung* e *Entäußerung*: “In der Entfremdung des Gegenstandes der Arbeit resümiert sich nur die Entfremdung, die Entäußerung in der Tätigkeit der Arbeit selbst” (MARX, 1968, p. 514). Recordemos que *fremd*, em alemão, significa “estranho” “estrangeiro”, “alheio”, o que reforça o sentido do “não se sentir em casa” por aquele que exerce o trabalho estranhado (ou alienado).

[*Entäusserung*], a externalização da vida [*Lebensäusserung*] enquanto alienação da vida [*Lebensentäusserung*]” ilumina-se a distinção entre as duas categorias” (MARX, 2004, p. 149)¹⁴. O trabalho é entendido por Marx (por mais que isto se choque com a imagem que posteriormente se formou de seu pensamento) como uma atividade que envolve também uma alienação, que ocorre quando o homem se perde de si mesmo, não se reconhecendo nem em seu transcurso nem em seu produto¹⁵. Já a “atividade vital consciente” (MARX, 2004, p. 84), em contrapartida, é o conceito explicativo mais amplo: é ele, em seu alto grau de abstração e generalidade, que nos permite pensar sobre as suas modalidades particulares de efetivação. O trabalho é uma delas, especial porque predominante ao longo da história da humanidade, mesmo antes do surgimento da sociedade capitalista.

É certo que para se chegar a uma configuração histórica que reúna as características precisas do trabalho estranhado que os *Manuscritos de 44* descrevem, foi necessária a ocorrência de uma série de pressupostos objetivos que o texto alude apenas brevemente. Mas quando se conhece os escritos posteriores de Marx, fica claro que, já em 1844, ele está iniciando as determinações do sistema do trabalho assalariado, que é a contrapartida do “valor que se valoriza”, nas palavras de sua maturidade, o próprio capital. Sistema se caracteriza pelo engendramento de uma expressiva maioria da população que, a fim de assegurar sua sobrevivência cotidiana, se vê constrangida a vender sua força de trabalho para a classe minoritária de indivíduos detentora dos meios de produção. Ao invés da ênfase produtiva recair sobre os valores de uso (objetos consumidos preferencialmente no interior da própria unidade econômica, a exemplo do que ocorria em formações sociais anteriores), generaliza-se agora a produção de valores de troca, mercadorias, artigos que devem

¹⁴ Citação corrigida de acordo com o original em alemão: “[...] die Arbeit nur ein Ausdruck der menschlichen Tätigkeit innerhalb der Entäußerung, der Lebensäußerung als Lebensentäußerung ist [...]” (MARX, 1968, p. 557). A correção foi necessária devido à tradução brasileira dos *Manuscritos de 1844* aqui utilizada – normalmente cuidadosa – adotar neste passo “exteriorização da vida” como tradução de *Lebensentäußerung*, o que torna a frase de Marx incompreensível. Embora o núcleo desta última palavra – *Entäußerung* – em alguns contextos determinados seja de fato passível de ser traduzido por *exteriorização*, na passagem acima a ênfase de Marx recai claramente sobre a alienação resultante do processo. A este respeito, vale o cotejo com as pertinentes observações de Mônica Hallak (HALLAK, 2018, pp. 64-7).

¹⁵ A *ideologia alemã* reitera o entendimento do trabalho como atividade alienada. Basta lembrar que quando Marx e Engels apresentam seu projeto político de uma revolução comunista, eles afirmam que esta última “volta-se contra a *forma* da atividade existente até então, suprime o *trabalho* e supera [*aufhebt*] a dominação de todas as classes ao superar as próprias classes” (MARX; ENGELS, 2007, p. 42). A situação social almejada por este projeto é aquela onde os indivíduos alternam suas atividades produtivas, não ficando restritos apenas a uma delas.

ser vendidos no mercado. A própria força de trabalho ingressa no circuito das trocas, passa a ser objeto de uma negociação em que é vendida temporariamente pelo seu possuidor ao proprietário dos meios de produção. Esta é a alienação da força de trabalho (ou, simplesmente, alienação do trabalho, pois os *Manuscritos de 44* ainda não fazem a importante distinção entre *trabalho* e *força de trabalho*, elaborada apenas posteriormente), processo através do qual o trabalho humano ingressa num circuito já não mais controlado pelo sujeito que trabalha, que se vê subordinado ao capital.

Os referidos *Manuscritos* analisam pelo menos quatro níveis simultâneos de alienação ou de estranhamento. Em primeiro lugar, ocorre a subjugação do trabalhador pelo produto do seu próprio trabalho. O homem passa a ser dominado pelos objetos que ele criou; o que é bem atestado pela ofuscadora onipresença das mercadorias na sociedade burguesa, que eclipsa o trabalho vivo dos produtores, responsável por seu surgimento. Este é o fenômeno que Marcello Musto nomeia de modo preciso como *alienação objetiva* (MUSTO, 2021, p. 12), fundada no mundo da produção e determinante para a existência da alienação subjetiva¹⁶. Em segundo lugar, produz-se um estranhamento do homem diante de sua própria atividade, que é experimentada como mortificação, como coisa alheia a quem a exerce. Ou seja, ao invés de um ser que se produz mediante a efetivação de sua atividade – hipótese fundamental na ontologia marxiana –, o que passa a ocorrer é antes o esvaziamento, o encolhimento de um sujeito que, por uma série de injunções históricas, já não consegue manter uma relação afirmativa com sua própria atividade.

Uma das razões para o estranhamento diante da atividade é a perda do seu caráter múltiplo. Na medida em que o homem é concebido por Marx como o portador de um conjunto diferenciado de forças essenciais, cada uma dessas forças (o olhar, o ouvir, o degustar etc., nos exemplos do texto) demanda uma atividade que a expresse. Por isso, é a multiplicidade – e também a possibilidade de variação –, o atributo que melhor possibilita a renovação do agir humano. Para haver uma efetiva apropriação da realidade humana, sua condição de multiplicidade deve ser satisfeita: “seu comportamento para com o objeto é o acionamento da efetividade humana (por isso ela é precisamente tão múltiplice [*vielfach*] quanto múltiplos são as determinações essenciais e atividades humanas)” (MARX, 2004, p. 108).

¹⁶ M. Musto chama atenção para o fato de que a ênfase interpretativa dos *Manuscritos de 1844* por parte de autores como Erich Fromm recai unilateralmente sobre a alienação subjetiva, procedimento que finda por comprometer o entendimento dos esteios objetivos que a determinam. Este alerta vale também para toda uma tradição psicologizante sobre a alienação.

Ora, o trabalho alienado é precisamente o oposto disso tudo, ele se caracteriza pelo *encolhimento* drástico de uma atividade que é potencialmente plural. Sob a égide da divisão do trabalho, cada grupo de indivíduos, cada classe social, passa a interagir com um segmento muito limitado da realidade. Perdendo seus atributos de multiplicidade, o trabalho na sociedade burguesa se caracteriza pela repetição, pelo confinamento a uma rotina massacrante que esvazia seus agentes. É por isso que ele, o trabalho é, nas palavras do texto, a “abstração de qualquer outro ser” (MARX, 2004, p. 94); abstração tem aqui o sentido de *separação* real, pois aquele que cai na esfera do trabalho alienado está separado de todas as outras formas de existência humana. Premidos pelas necessidades cotidianas, homens e mulheres se veem obrigados a amputar inúmeras de suas potencialidades em favor de uma atividade repetitiva, unilateral, separada das demais (abstrata, neste sentido) e mediante a qual eles criam um mundo que lhes é hostil.

Voltando agora aos níveis do estranhamento, o terceiro deles é o que passa a vigor entre o trabalhador e o capitalista que rege sua atividade; é uma dominação que caracteriza esta relação social:

Considere-se ainda a proposição colocada antes, de que a relação do homem consigo mesmo lhe é primeiramente objetiva, efetiva, pela sua relação com o outro homem. Se ele se relaciona, portanto, com o produto do seu trabalho, com o seu trabalho objetivado, enquanto objeto estranho, hostil, poderoso, independente dele, então se relaciona com ele de forma tal que um outro homem estranho [*fremd*] a ele, inimigo, poderoso, independente dele, é o senhor deste objeto. (MARX, 2004, pp. 86-7)

A relação de um homem consigo mesmo expressa, portanto, também as relações que ele mantém com outros homens. De novo aqui, não cabe a ideia de um sujeito autônomo: mais preciso é discernir a intersubjetividade que lastreia as relações humanas. Os diferentes sujeitos encontram sua referência não só em sua atividade mas também nos outros homens. Quando estão mergulhados no estranhamento, quando não se reconhecem nem naquilo que fazem nem no transcurso deste fazer, vamos encontrar a contrapartida deste alheamento nas relações intersubjetivas prevalentes. Isso nos leva um outro nível de estranhamento, o que se processa com relação ao ser genérico: ao invés de cada homem reconhecer a si e ao outro no seu pertencimento mútuo a um gênero, a um conjunto maior que lhes dá a possibilidade de uma existência consciente, o que predomina é o cultivo da vida individual, tomada como a finalidade principal da existência. No reino da guerra de todos contra todos, da escaramuça social generalizada, a vida genérica surge apenas como um meio contingente para o homem-

mônada, ser que gravita sobretudo na órbita de seus interesses privados.

Seria este, em síntese, o conjunto de inversões desencadeadas pelo trabalho alienado: o produto passa a dominar seu produtor; a atividade vital, afirmação da existência, é experimentada como sua negação; o outro ser humano surge como um ser alheio e as relações intersubjetivas transcorrem sob o signo do estranhamento e da hostilidade; finalmente, a vida genérica passa a ser subordinada à vida individual. Tudo isso indica que, já num texto da juventude de Marx, encontramos uma teorização que captura o trabalho em sua ambivalência. De um lado, atividade que modifica incessantemente o perfil da realidade sensorial, responsável pela monumental transformação da natureza originária e também pela objetivação das capacidades humanas, por seu desdobramento no ato laboral. Por outro lado e simultaneamente, o trabalho faz isso sob a égide do estranhamento: a objetivação se dá sob a forma da alienação. As capacidades humanas são exteriorizadas e surgem à luz da efetividade: o desenvolvimento da ciência nos dá mostras inequívocas daquilo que os homens podem transformar do seu meio e de si mesmos. Mas a ambivalência do trabalho, sua contraditoriedade dialética, é que, mediante sua subordinação à lógica capitalista, as referidas capacidades efetivam-se apenas para um número muito restrito de indivíduos; para o restante da população elas surgem como um poder alheio, que nem de longe mantém um vínculo afirmativo com seu trabalho cotidiano.

Marx foi acusado por seus críticos de haver incorrido numa espécie de glorificação do trabalho – erro de interpretação de Hannah Arendt que tristemente fez escola na literatura posterior –, de haver ingenuamente suposto que, pelo desabrochar do ato laboral, seria possível chegar a algo semelhante a uma redenção da humanidade. Porém, quando se examina com atenção os textos de Marx, ele se apresenta como um crítico arguto do *Arbeit*, do trabalho realizado sob a pressão da necessidade. O que é valorizado pelo autor é a atividade [*Tätigkeit*] consciente, que permite a expansão da vontade e não renuncia à interação com segmentos mais diferenciados da realidade. É neste âmbito que se entendem as restrições do autor diante da visão parcial de Hegel e dos economistas:

Hegel se coloca no ponto de vista dos modernos economistas nacionais. Ele apreende o trabalho como a essência, como a essência do homem que se confirma; ele vê somente o lado positivo do trabalho, não seu [lado] negativo. O trabalho é o vir-a-ser para si [*Fürsichwerden*] do homem no interior da alienação [*Entäusserung*] ou

como homem alienado [*entäusserter*]. (MARX, 2004, p. 124)¹⁷

A distância que Marx estabelece em face aos seus contemporâneos propicia a ocasião adequada para o esclarecimento do modo de abordagem adotado no presente artigo. Propositamente, alterou-se aqui a sequência categorial que é apresentada nos *Manuscritos*. O referido texto se abre com um debate acerca de determinadas categorias da Economia Política (como ganho do capital, renda da terra etc.); a partir de sua exposição, Marx elabora também uma crítica às deformações que tais categorias produzem no homem. Em contrapartida, optou-se aqui por pesquisar quais são os conceitos filosóficos subjacentes que norteiam a crítica marxiana. Começou-se com a análise do que é a *atividade*, categoria para a qual não é dedicada nenhuma seção dos *Manuscritos* (só garimpando bastante o texto, por assim dizer, é que o leitor se dá conta da sua decisiva importância), uma efetivação humana que transforma a realidade e o seu agente. Apenas depois disso é que se chegou ao trabalho estranhado, entendido como um modo parcializado da atividade humana. Esta alteração expositiva foi necessária para evidenciar que existem conceitos paradigmáticos organizando a argumentação dos *Manuscritos de 44*: se o trabalho alienado pode ser criticado, isso se deve à suposição da existência de um trabalho não-alienado, que fornece o parâmetro adequado para se cotejar o primeiro. Fique então registrada a presença de um subjacente enunciado paradigmático na formulação de 1844, que possivelmente será retificado no trajeto posterior de Marx, rumo a uma apreensão mais estritamente imanente de seu objeto¹⁸.

Um materialismo que acolhe a subjetividade

A possibilidade de gênese da subjetividade humana se situa precisamente no interior desta discussão: só quando articulada aos seus esteios ontológicos mais gerais tal gênese pode ser corretamente visualizada. Pois o fato é que o trabalho humano

¹⁷ Tradução corrigida de acordo com o original em alemão, pelos mesmos motivos apontados na nota 15. “Die Arbeit ist das Fürsichwerden des Menschen innerhalb der Entäußerung oder als entäußerter Mensch” (MARX, 1968, p. 574). Dito de outro modo: Hegel só enxerga o lado positivo do trabalho, mas não o seu lado alienado [*entäußerter*]. Não caberia traduzir aqui *entäußerter* como *exteriorizado*, ainda que em *outros* contextos tal opção seja aceitável.

¹⁸ Não obstante as inegáveis conquistas dos *Manuscritos de 44*, eles ainda não alcançam o intento de uma crítica imanente *tout court* à economia política. Tal intento foi anunciado por Marx em várias ocasiões, como por exemplo numa carta a F. Lassalle de 1858. Nela podemos ler: “O trabalho que me ocupa atualmente é a *crítica das categorias econômicas* ou, *if you like*, uma exposição crítica do sistema da economia burguesa. É ao mesmo tempo uma exposição e, pela mesma razão, uma crítica do sistema.” (MARX, 2010, p. 270) Reunir num só movimento a *exposição* de um sistema de categorias e sua *crítica* (sem recorrer a conceitos normativos) é um procedimento complexo, só alcançado por Marx em sua maturidade. Mas esta ressalva não deve esvaziar a produtividade própria do texto de 1844.

produz, ao longo da história, um sujeito decupado, que consegue diferenciar-se dos laços comunitários predominantes em formações sociais mais antigas (tema enfatizado por Marx em escritos posteriores, como nos *Grundrisse*). Mas é de um sujeito encarnado que estamos tratando, que tem necessidades, desejos e carece de objetos reais para se produzir em sua individualidade; o surgimento desta última pressupõe que o estabelecimento de suas relações mundanas seja consciente. Quando tal não ocorre, o que vigora é: ou o enfraquecimento do sujeito em sua rede de relações (que ocorre quando a força da comunidade é por demais onipresente), ou sua regressão à “grosseira necessidade prática” (na predominância do trabalho alienado), mas não a sua emergência como agente consciente.

É neste âmbito que cabe afirmar que os *Manuscritos de 44* apresentam uma análise sobre a constituição da subjetividade, sobre a formação dos atributos especificamente humanos de homens e mulheres. Cabe aqui um esclarecimento terminológico, já que falar em constituição da subjetividade, no século XXI, gera ressonâncias teóricas distintas das que estamos tratando. É amplamente sabido que desde o início do século passado a psicanálise desenvolveu uma teorização consistente acerca da gênese e estruturação da subjetividade humana. Quando Freud apresentou suas sucessivas hipóteses acerca do funcionamento do aparelho psíquico, ele demonstrou persuasivamente como transcorre a constituição do sujeito psíquico, indicando sua divisão por meio do recalque primário, assim como a origem do inconsciente e a aquisição da linguagem. A exposição freudiana sobre o psiquismo humano deveria ser, aliás, um convite aos filósofos da consciência pura para retificar algumas das suposições alimentadas ao longo da história do pensamento. É difícil acreditar que ainda existam hoje, por exemplo, neokantianos que sustentem uma filosofia da vontade livre, mesmo após o impacto e as consequências da contribuição psicanalítica. Freud foi materialista o suficiente para sempre apontar para a presença estruturante da realidade na constituição do sujeito psíquico, presença claramente ilustrada em textos como *A perda da realidade na neurose e na psicose*, um exemplo entre muitos (FREUD, 2011).

No entanto, a contribuição psicanalítica não será aqui discutida: ela ultrapassaria em muito os limites do debate em tela. Além disso, esta decisão se deve adicionalmente a uma avaliação que merece ser explicitada: se certos tópicos relacionados à constituição da subjetividade devem de fato dialogar com a teoria

psicanalítica¹⁹, isso não significa que só se seja possível falar de subjetividade recorrendo a Freud e a Lacan. Tudo dependerá do preciso escopo de uma dada investigação. Se tal afirmação pode parecer trivial, ela é hoje necessária devido ao *dogmatismo de alguns setores da psicanálise, que presumem que sua disciplina autoriza a progressiva fagocitose, por assim dizer, de outros campos do conhecimento*. Repetindo: o estatuto da subjetividade é uma área muito vasta que comporta várias abordagens. Discutiremos aqui principalmente um aspecto: as modificações da subjetividade humana mediante o trabalho e a atividade – a superação/conservação [*Aufhebung*] das determinações naturais –, bem como seu efeito de retroação sobre homens e mulheres no devir histórico. Vertente de análise que manteve sua integridade categorial mesmo após o advento da psicanálise (diferentemente do que ocorreu com a vontade livre kantiana).

No que diz respeito a Marx, e por mais paradoxal que possa parecer, talvez seu pressuposto mais básico a este respeito seja aquele encontrado na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*: “A subjetividade é uma determinação do sujeito” (MARX, 1983, p. 30). Formulação apenas aparentemente truística, mas que se tornou necessária diante da tácita pressuposição hegeliana de uma subjetividade pura, que finda por operar para além de seu suporte nos sujeitos humanos reais e dotados de uma corporeidade.

Assim é que em seu sentido mais básico, a subjetividade tal como formulada por Marx se reporta a tudo aquilo que está locado no sujeito humano (suas forças essenciais ativas, seus sentimentos, suas paixões etc.), por contraste às condições externas de existência, objetivas, que precedem à entrada do(s) sujeito(s) na interação mundana. Ainda que saibamos que exterioridade e interioridade são conceitos que se interpenetram, colocar simplesmente um sinal de igual entre eles é procedimento problemático e distante do pensamento de Marx. Pois mesmo que seja característica de sua abordagem a ênfase que ela atribui ao primado da objetividade, das condições objetivas de existência com as quais cada sujeito tem que necessariamente lidar, isso não impede – antes delinea melhor – o contorno do estatuto histórico da subjetividade. É por aí que se entende a afirmação marxiana de uma determinação das condições econômicas, pressão ininterrupta que o mundo real com as suas necessidades exerce sobre o campo subjetivo em permanente mudança. Aliás, a crença

¹⁹ Diálogo atestado pelas contribuições de W. Benjamin, T. Adorno e, mais recentemente, F. Jameson, autores marxistas que incorporaram produtivamente categorias da psicanálise.

numa possível identidade entre interioridade e exterioridade, entre sujeito e objeto, é marca do hegelianismo²⁰ e de suas ramificações, tendo recebido críticas de Marx que nela enxergou uma exaltação desmedida das capacidades subjetivas. Contra a ideia de uma subjetividade demiúrgica, cabe atestar sua dependência em face do objeto: só assim os diferentes sujeitos – e isso vale também para as classes sociais – têm condições de se reconhecer na sua inserção histórica real. Ouçamos um passo decisivo de Marx em *A sagrada família*, na sua severa crítica a Franz Szeliga:

No senhor Szeliga também se mostra de um modo brilhante como a especulação de um lado cria seu objeto *a priori*, aparentemente livre e a partir de si mesma, mas de outro lado, precisamente ao querer eliminar de maneira sofista a dependência racional e natural que tem em relação ao objeto, demonstra como a especulação cai na servidão mais irracional e antinatural sob o jugo do objeto, cujas determinações mais casuais e individuais ela é obrigada a construir como se fossem absolutamente necessárias e gerais. (MARX; ENGELS, 2011, p. 90)

Devido à sua cegueira com relação aos seus vínculos objetivos, a (pretensa) subjetividade autônoma acaba por sucumbir precisamente àquilo que ela não reconhece: sua determinação pelo mundo real. Já sabemos que a subjetividade em Marx abarca todas as forças essenciais humanas; mas é preciso reiterar que a formulação de 1844 não se limita a isso, pois até aqui estaríamos ainda num terreno próximo ao do sensorialismo feuerbachiano. O que os *Manuscritos de 44* apresentam de novo é uma construção que evidencia que mesmo o domínio da subjetividade é inequivocamente ativo: longe de ser dado originariamente ao homem, ele se constitui pela via de um sistema complexo de mediações históricas:

[é] apenas pela riqueza objetivamente desdobrada da essência humana que a riqueza da sensibilidade humana subjetiva, que um ouvido musical, um olho para a beleza da forma, em suma as fruições humanas todas se tornam sentidos capazes, sentidos que se confirmam como forças essenciais humanas, [...] A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui. (MARX, 2004, p. 110)

Trata-se então de uma subjetividade que se constituiu apenas ao longo da história: “para o ouvido não musical a mais bela música não tem nenhum sentido” (MARX, 2004, p. 110). Iniciamos este artigo comentando a dificuldade dos primeiros executores dos quartetos de cordas ditos intermediários de Beethoven: o exemplo não foi escolhido ao acaso. Tratavam-se de músicos profissionais, sendo que o primeiro

²⁰ Mesmo reconhecendo as inegáveis contribuições de Hegel para uma concepção dialética, G. Lukács diverge vigorosamente da tese hegeliana do sujeito-objeto idêntico (LUKÁCS, 2012, pp. 204-12).

violino do grupo era Ignaz Schupanzigh, amigo de Beethoven que acompanhava bem de perto a produção do compositor. Mas mesmo para estes qualificados músicos a sonoridade produzida pelos novos quartetos gerava desconforto. Se adicionarmos a isso o fato de que a surdez de Beethoven já comprometia seu relacionamento com o mundo exterior, abrimos caminho para o reconhecimento do caráter ativo do aparato sensorial, que possibilitava que ele criasse suas composições em níveis progressivamente mais elaborados. Aqui, torna-se patente a pobreza das concepções da arte como apenas uma mimese fiel da realidade – concepção contra a qual um G. Lukács tanto se bateu, diferenciando com vigor realismo de naturalismo, por exemplo.

Este alargamento ativo das faculdades humanas originárias tem como um de seus resultados a possibilidade de formas de interação e captação da realidade sensível que simplesmente não existiam em outros períodos históricos. Os *Manuscritos de 44* são pródigos em exemplos que visam atestar a emergência de uma apropriação singularizada das diferentes dimensões da realidade. Seja referindo-se à formação do olho estético, que consegue descortinar a beleza da forma, seja na observação de que o “homem faminto” desconhece a forma humana da comida (aguielhado que está pela pressão da necessidade), seja no que diz respeito ao homem “cheio de preocupações” que não consegue aceder ao senso apropriado para um “o mais belo espetáculo” (MARX, 2004, p. 110), o que o texto busca tornar mais visível é a capacidade de gozo do sujeito historicamente constituída. O que hoje nomeamos como sensibilidade (utilizando a palavra agora no sentido de aptidão para o exercício de alguma atividade criativa) é o resultado de uma extensa cadeia de mediações simultaneamente objetivas e subjetivas que não se evidenciam para o observador desavisado. O sujeito dito moderno, que dispõe da capacidade de estabelecer uma relação afirmativa, interiorizada, com uma “bela música”, este sujeito que já se desprende da “carência prática” imediata (nos termos de 1844) só existe mediante um processo histórico que atualiza na efetividade os potenciais atributos humanos. E o fato de que pode haver uma regressão destas capacidades – pensemos nas teses de T. Adorno sobre a regressão da audição acarretada pela indústria cultural – de forma alguma anula seu caráter histórico, apenas confirma-as em seu caráter construído e mediado.

Estamos diante de uma retroação da atividade sobre o próprio sujeito que a exerce. Não é apenas a realidade exterior que se modifica: também o homem se diferencia de sua determinação natural mais arcaica. Anos mais tarde, quando da redação de *O capital*, Marx retornará a este tema: “Agindo sobre a natureza externa e

modificando-a por meio desse movimento, ele [o homem] modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio (MARX, 2013, p. 255)²¹. Temos aqui a gênese de um processo de subjetivação. E, adendo fundamental, tais modificações na subjetividade são perfeitamente passíveis de serem transmitidas para as gerações humanas posteriores. Diferentemente da evolução biológica em sentido estrito, onde a modificação ao longo da vida de um indivíduo de certos caracteres dificilmente é herdada por sua prole, as transformações culturais apresentam um caráter mais plástico e cumulativo. Atento a isso, um biólogo com conhecimento de marxismo como Stephen Jay Gould pôde escrever, com uma ponta de ironia, que “a evolução cultural humana, em forte oposição à nossa história biológica, é de caráter lamarckiano” (GOULD, 1990, p. 71).

Retornando aos *Manuscritos de 44*, neles aprendemos que uma subjetividade se desenvolve quanto maior é também o campo das relações objetivas no qual ela é capaz de diferencialmente se afirmar. Prova adicional de que o devir da atividade não transforma apenas o mundo objetivo, ele também constitui uma nova subjetividade, que comporta os sentidos humanos modificados. Se começamos enfatizando o caráter de objetivação da atividade humana, vemos agora que ela também envolve uma subjetivação, um retroagir sobre si em seu transcurso. Tal é a emergência de uma natureza humana que de originária já não tem mais nada: trata-se do resultado do processo autorreflexivo que a atividade desencadeia. Tanto na interação com a música, como no espetáculo, ou mesmo no gosto com a própria alimentação, obtém-se um alargamento do campo de existência do sujeito quando ele, pela via da sucessiva exteriorização das suas forças essenciais, desprende-se do domínio da necessidade e consegue alcançar o específico desfrute *daquele* objeto.

Torna-se então patente a relação entre a capacidade subjetiva e o objeto singular com o qual ela interage, até porque “o sentido de um objeto para mim (só tem sentido para um sentido que lhe corresponda) vai precisamente tão longe quanto vai o meu sentido” (MARX, 2004, p. 110). Esta observação muito geral ganha sua referência empírica quando Marx lembra que:

Ao olho um objeto se torna diferente do que ao ouvido, e o objeto do olho é um outro que o do ouvido. A peculiaridade de cada força

²¹ Adicionalmente, há que ressaltar que *O capital* desenvolve de modo substantivo a importância e as consequências da *teleologia* (atividade orientada para fins) ao longo de um processo de trabalho. Tais considerações são ainda incipientes nos *Manuscritos de 1844*.

essencial é precisamente a sua essência peculiar, portanto também o modo peculiar da sua objetivação, do seu ser vivo objetivo-efetivo. (MARX, 2004, p. 110)

Retornamos ao tema da multiplicidade, ao entendimento do homem como um conjunto múltiplo de forças, impulsos, desejos e capacidades singulares que demandam uma atividade polimorfa, não fixa, para que esta pluralidade possa se expressar. Só assim é possível o desenvolvimento de uma interação efetiva entre cada sentido humano e o objeto com o qual ele interage. Se o olho goza de forma distinta da do ouvido, se o tato estabelece uma relação objetual distinta da do paladar, tal ocorre porque a subjetividade humana encontra, afinal, sua necessária contrapartida no campo da diversidade objetiva real. Fora disso, ela é pura abstração, pura criação daqueles filósofos que acreditam na possibilidade de uma subjetividade desencarnada, “sem olhos, sem dentes, sem ouvidos, sem nada” (MARX, 2004, p. 135).

O reconhecimento do potencial caráter múltiplo das capacidades humanas faz aparecer de outro modo a concepção do que seja a riqueza humana, tendo em vista que o “homem rico é simultaneamente o homem carente de uma totalidade da manifestação humana de vida” (MARX, 2004, pp. 112-3). Esta subjetividade pede, portanto, para se exteriorizar, para ver atualizadas suas diferentes capacidades. Exteriorização que é sentida como necessidade, como urgência da essência que demanda seu desdobramento como existência. É uma concepção afirmativa de subjetividade que é defendida por Marx, o que explica também sua repulsa à sociedade burguesa. Pois esta última, ao invés de propiciar as condições para a expansão do ser, ao invés de engendrar o “homem nesta total riqueza da sua essência” (MARX, 2004, p. 111) produz, ao contrário, indivíduos impedidos de uma exteriorização de vida humana. O trabalho alienado, forma degradada da atividade vital consciente, confina o indivíduo a uma interação com um número muito restrito de objetos; a rígida divisão do trabalho estanca de forma mortal o fluxo da atividade, o que era produção da vida põe-se agora como sua atrofia²².

Este trabalho alienado e parcelado encontra seu corolário na propriedade privada. Originalmente um produto do trabalho humano, ela acaba se constituindo, devido à alienação da atividade, como uma entidade que subjuga os indivíduos que a

²² “Em que consiste, então, a exteriorização [*Entäusserung*] do trabalho? Primeiro, que o trabalho é externo [*äusserlich*] ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito.” (MARX, 2004, pp. 82-3)

criaram. E, ao vincular egoisticamente a coisa ao indivíduo, ficam dadas as condições para o surgimento de uma subjetividade que só consegue enxergar a interação com os objetos sob a forma da posse, do *ter*:

A propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é o nosso [objeto] se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós etc., enfim, usado. [...] O lugar de todos os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado, portanto, pelo simples estranhamento de todos esses sentidos, pelo sentido do *ter*. (MARX, 2004, p. 108)

O *ter* utilitário, que reduz a interação humana com os objetos à sua simples posse, é duramente criticado por Marx, que enxerga nele a amputação de outras formas de interação com a realidade. Trabalho alienado, propriedade privada e utilitarismo tem seu representante mais visível no prestígio universal do dinheiro, mediador objetificado que tem o poder de comprar não só mercadorias, mas também serviços que representam capacidades humanas. Chegou-se à paradoxal situação em que mesmo aquele indivíduo particularmente desprovido de aptidões humanas pode ter acesso a várias delas mediante sua compra: “O que eu que homem não consigo, o que, portanto, todas as minhas forças essenciais individuais não conseguem, consigo-o eu por intermédio do dinheiro” (MARX, 2004, p. 159). Se mesmo “um ser humano mau, sem honra, sem escrúpulos” pode receber a aprovação da sociedade, tal não se deve ao desenvolvimento de sua subjetividade, mas antes ao *quantum* de meio monetário que consegue acumular: venalidade geral do homem e do que é humano, rebaixamento das capacidades a objetos de uma barganha monetária, eis o quadro oferecido pela sociedade burguesa. Enquanto seus apologistas afirmam que ela promoveu a produção de um sujeito autônomo – por oposição às relações de dependência pessoal vigentes na sociedade feudal – Marx aponta para a estreiteza desta concepção, que glorifica as distorções do modo de vida burguês e apresenta-as como emancipação humana.

Vemos então que, na elaboração teórica de 1844, é pela via de uma autoposição do homem no mundo sensível que a sua subjetividade se constitui. Sabemos que, na maturidade de Marx, esta análise se complexificará enormemente, a ponto dele escrever anos mais tarde “meu método analítico [...] não parte do homem, mas de períodos sociais economicamente dados” (MARX, 2017, p. 267). Contudo, suspendendo aqui provisoriamente tal consideração (até para podermos encetar uma relação produtiva com os *Manuscritos de 44*), levemos em conta o caráter polêmico

da tomada de posição de Marx em sua juventude. É contra as diferentes formas de idealismo, que ao fim e ao cabo expropriavam o sujeito de suas capacidades encarnadas (ao enfatizar no mundo sensorial a corporificação de uma entidade abstrata, a Ideia) que nosso autor vai sustentar que é sempre o homem o verdadeiro produtor de si mesmo e de sua realidade. Mas nenhum deles, nem o ser humano nem o mundo objetivo, comparece de forma estabilizada no cenário da história: é mesmo um partejamento que torna possível seu aparecer:

Consequentemente, nem os objetos humanos são os objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o sentido humano, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade humana, objetividade humana. A natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser humano de modo adequado. E como tudo o que é natural tem de começar, assim também o homem tem como seu ato de gênese a história [...]. (MARX, 2004, p. 128)

Simultaneamente ser natural e humano, o homem é natural naquele mencionado sentido de ser uma parte, um produto da natureza; humano porque, através de sua ativa automediação, distingue-se progressivamente de sua determinação originária e adquire características singularizadas que fundam a sua história. A contradição da época atual, nos termos de 1844, é que a forma hegemônica de automediação, o trabalho, criou as condições para a constituição de uma subjetividade da qual, por um lado, podem-se vislumbrar suas imensas potencialidades, mas que simultaneamente ameaça submergir a todo momento diante da expansão generalizada da alienação. Então, a afirmativa de que o trabalho produz o homem deve ser imediatamente articulada àquela outra que esclarece que isso é feito sob a forma do homem estranhado, que não consegue estabelecer uma relação afirmativa com sua própria atividade. A gigantesca transformação da natureza (que se corporifica na “indústria material, comum” (MARX, 2004, p. 111), imenso conjunto de artefatos, equipamentos e construções erigidos pela objetivação dos poderes sociais do trabalho) coexiste com sujeitos humanos que estão numa relação de alheamento face àquilo que eles mesmos criaram. A possibilidade de constituição de uma rica e elaborada subjetividade – cuja veracidade é atestada pela existência de brilhantes individualidades que atuam em segmentos muito restritos da sociedade, notadamente nas ciências e nas artes – encontrou seu contraditório complemento na degradação das condições de vida, objetivas e subjetivas, da maioria da população.

A sociedade burguesa é então apreendida em sua contraditoriedade: momento histórico de um desenvolvimento inédito das capacidades produtivas do ser humano,

ela é também o cenário de uma violenta expropriação. A duplicidade de atributos nela presentes fornece a ocasião para Marx defender seu projeto político: fim do trabalho alienado e da propriedade privada, entes interpostos entre o homem, sua atividade e seus semelhantes. Se é certo que os *Manuscritos* ainda não dispõem de uma teoria do valor – limite bem real do texto –, isso não deve nos impedir de reconhecer seus momentos mais fecundos, a serem incorporados no trajeto posterior de Marx²³. Pois a crítica à propriedade privada não é só apenas às distorções econômicas mais visíveis que ela produz (sua enorme concentração nas mãos de alguns em flagrante contraste com a pauperização da maioria da população), mas comporta também uma outra dimensão fundamental. É a crítica a uma forma de sociabilidade que impede homens e mulheres de se autoproduzirem como tais, limitados que estão a um modo de efetivação da vida extremamente unilateral. Potencialmente, o homem é uma pluralidade de capacidades e de forças objetivas essenciais, mas a lógica capitalista restringe estas capacidades e prende cada indivíduo a apenas um predicado seu.

Quanto ao modo próprio de a concepção liberal se opor a este contexto degradante, ele consiste em apresentar a promessa de uma emancipação humana pela via do progresso individual e meritocrático de cada um de seus membros. Subjacente a esta concepção, está uma ideia estreita de individualidade, que entende que sua meta consiste em lutar diuturnamente pela posse de dinheiro. A riqueza humana, nesta concepção, é algo que tem sua contrapartida no montante de dinheiro, bens e capital que cada indivíduo consegue acumular.

Situando-se na outra extremidade do debate, Marx prefere demonstrar que a pobreza gerada pelo capitalismo pode ser investida de um novo significado: de sua negatividade é possível surgir uma contestação de fundo àquela sociedade. Desde 1843 a classe trabalhadora oprimida é identificada por Marx como o sujeito social capaz de negar e subverter a estreita racionalidade burguesa. Os *Manuscritos* reiteram que a expropriação deve também ser vista como um vazio a partir do qual se pode arrancar significado:

Não só a riqueza, também a pobreza do homem consegue na mesma medida -sob o pressuposto do socialismo - uma significação humana e, portanto, social. Ela é o elo passivo que deixa sentir ao homem a

²³ A conferir a síntese particularmente feliz feita por José Paulo Netto em sua Apresentação ao texto: “Isso significa dizer que os *Manuscritos* perderam importância, substancialidade, atualidade? A resposta é um rotundo e categórico *não*. Os *Manuscritos* permanecem um documento que – insistimos: tomado nos seus limites históricos e teóricos – mantém intacta e integralmente a sua *grandeza* (a mesma palavra que Marx usou para caracterizar a *Fenomenologia*)” (NETTO, 2015, p. 103).

maior riqueza, o outro homem como necessidade. (MARX, 2004, p. 113)

Hegel como interlocutor, mas também como objeto de crítica

Uma das seções de leitura mais estimulantes dos *Manuscritos de 44* é aquela que ficou conhecida com o nome de “Crítica da dialética e da filosofia hegelianas em geral”. Nela, podemos encontrar uma explicitação bastante nítida da posição de Marx diante de Hegel, notadamente da *Fenomenologia do Espírito*. O tema merece ser aqui abordado, tendo em vista a existência de uma longa tradição na literatura marxista que busca encontrar no mestre de Jena as credenciais filosóficas mais duradouras para o pensamento de Marx. Na década de 2000, ficou conhecido o exemplo de Christopher Arthur que, em seu *A nova dialética e O capital de Marx*, supôs encontrar uma correspondência direta entre a *Ciência da lógica* de Hegel e *O capital*. Assim é que no Capítulo 5 do livro de Arthur somos informados que:

[...] o movimento de troca de mercadorias pelo valor é paralelo à sua [de Hegel] “Doutrina do Ser”; a duplicação do dinheiro e das mercadorias é paralela à “Doutrina da Essência”; e o capital, postulando a sua atualização no trabalho e na indústria, como “forma absoluta”, reivindica todas as características do “Conceito” de Hegel. (ARTHUR, 2004, p. 79)

No limite, segundo esta perspectiva, cada uma das três partes da *Ciência da lógica* – respectivamente, a Doutrina do Ser, da Essência e do Conceito – encontraria uma contrapartida na obra magna de Marx. Tal suposição de Arthur finda por visualizar a monumental pesquisa e crítica de Marx à economia política como sendo passível de uma assimilação às categorias hegelianas da *Ciência da lógica*. Hipótese problemática, que homogeneíza um vasto campo especializado do conhecimento para que ele seja enquadrado numa espécie de fôrma que já estaria previamente constituída nos escritos de Hegel. O fato deste último ter tido um interesse real pela economia política (Hegel foi um leitor de Adam Smith) não nos autoriza dar o passo seguinte que consiste em supor que suas categorias lógicas teriam o poder - demiúrgico? - de plenamente elucidar questões e momentos categoriais do modo de produção capitalista que só se desdobraram décadas após seu falecimento

Já a década de 2010 presenciou uma radicalização deste Hegel *revival*. Agora, o filósofo alemão forneceria não só a chave explicativa mais duradoura para o pensamento de Marx como, além disso, situar-se-ia em alguns aspectos mais além da obra deste último. É o que sustenta o eminente pesquisador Michael Heinrich - autor de uma cuidadosa biografia em curso sobre Marx -, que protesta contra o que lhe

parece ser uma simplificação excessiva do pensamento de Hegel feita por Marx. Mais especificamente, Heinrich afirma que a categoria *idealismo* não é adequada para designar o pensamento do filósofo alemão.

Não deveríamos categorizar tão prontamente a filosofia de Hegel como “idealismo”, pelo menos não com base na definição de “idealismo” que surgiu na segunda metade do século XIX e que é frequentemente projetada para o início do século XIX. Para Hegel, “idealismo” significava trabalho conceptual e não aquilo que o entendimento comum de hoje pensa que é: uma contrafilosofia ao materialismo. (WITTER, 2020)

Para corroborar sua hipótese, Heinrich menciona que pesquisou em duas enciclopédias de Filosofia da década de 1840, e ambas qualificam explicitamente Kant e Fichte como idealistas, mas não Schelling e Hegel. Num outro momento de sua argumentação, Heinrich afirma que idealismo tem um sentido diferente do usual nos escritos de Hegel, e que a sua qualificação como tal por parte de Marx e Engels se deveria a um “déficit tanto da concepção marxiana quanto da engelsiana sobre Hegel” (HEINRICH, 2021, p. 19). Idealismo hegeliano, segundo a interpretação de Heinrich, seria uma projeção feita pelos fundadores do materialismo histórico sobre um pensamento anterior, projeção que simplifica e caricatura a fisionomia distintiva do hegelianismo.

Com todo o respeito que um pesquisador da seriedade de Heinrich merece, é preciso dizer que esta sua incursão na história da filosofia – área distinta da de sua especialização – enreda-se numa falsa questão, e isso por mais de um motivo²⁴. O primeiro deles é que, diferentemente do que o autor afirma, o contraste entre materialismo e idealismo não surgiu na segunda metade do século XIX. Os exemplos seriam vários. Já no início do século XVIII, podemos mencionar Gottfried Leibniz, autor bem familiarizado com a história da filosofia. Em 1702, na sua polêmica com Pierre Bayle, Leibniz escreve orgulhosamente sobre sua própria filosofia:

Isso mostra que nossa visão combina o que há de bom nas hipóteses tanto de Epicuro como de Platão, tanto dos maiores materialistas como dos maiores idealistas, e que não há nada de surpreendente aqui, exceto a suprema perfeição do princípio governante que se revela agora em suas obras bem acima de tudo que nós tínhamos acreditado até o momento. (LEIBNIZ, 1989, p. 578)

Ou seja, Leibniz se remete explicitamente a um contraste entre materialismo

²⁴ Para aqueles que se interessem por uma crítica a M. Heinrich dentro de seu próprio campo de especialidade – a teoria do valor marxiana – remetemos ao livro de Fred Moseley: *Marx's theory of value in chapter 1 of Capital: a critique of Heinrich's value-form interpretation* (MOSELEY, 2023).

(por ele atribuído a Epicuro) e idealismo (representado pelo platonismo) já no século XVIII. Se examinarmos agora a contemporaneidade de Marx, na primeira metade do século XIX, podemos citar o exemplo de Ludwig Feuerbach que em 1841, em *A essência do cristianismo* (texto bem conhecido por Marx), afirma em termos explícitos e programáticos: “Eu me vinculo, em oposição direta à filosofia hegeliana, apenas ao *realismo*, ao materialismo no sentido acima indicado” (FEUERBACH, 1989, p. XIV).

Estes simples exemplos bastariam para demonstrar que não se sustenta a afirmação de Heinrich de que a definição de idealismo como oposta ao materialismo “surtiu na segunda metade do século XIX”, na pena de Marx e Engels, e foi projetada sobre Hegel. Indo mais longe, diríamos que a datação precisa do surgimento da categoria *idealismo* no sentido mencionado não é na verdade a questão fundamental aqui. Mais importante do que isso é perceber o forte sentido *autoral* da tomada de posição materialista de Marx. Dito de outro modo: não importa tanto como os contemporâneos de Hegel o viam, mas sim como Marx o via: como um pensador próximo da *teologia* – que se infiltra em momentos decisivos de sua filosofia –, a *forma clássica de idealismo*. Tomadas de posição que nomeiam alguns interlocutores com categorias não-consensuais são encontráveis em vários momentos da história do pensamento. Basta lembrar a crítica de Espinosa a Descartes, ou a de Darwin a Lamarck. Examinemos isso mais de perto.

Quando afirmamos que Marx identifica na filosofia de Hegel uma forma refinada de teologia, apenas sublinhamos a centralidade nos textos hegelianos da existência de um Deus – uma entidade pensante –, que comparece em seus textos também com o nome de *Ideia*, dispondo de uma existência prévia ao mundo material. Será este um juízo excessivamente severo por parte de Marx? A pesquisa textual em Hegel evidencia que não. Ouçamos uma passagem de *A ciência da lógica*, onde é apresentado o objeto do texto:

Assim, a lógica deve ser entendida como o sistema da razão pura, como o domínio do pensamento puro. Este reino é a verdade revelada, a verdade como é em si e para si mesma. Portanto, pode-se dizer que esse conteúdo é a exposição de Deus como Ele é em sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito. (HEGEL, 2010, p. 29)

Eis aqui a doutrina da criação divina enunciada e assumida com todas as letras por Hegel. É por esta razão que o filósofo defende a criação a partir do nada (HEGEL, 2010, p. 61), tradicional crença da doutrina cristã que afirma que do nada pode advir o ser, avaliada por Hegel como a melhor resposta para o surgimento da Natureza e do

homem.

Para o leitor do nosso século, pode gerar surpresa esta defesa tão aberta de uma doutrina da criação por parte de Hegel, pois já circulavam à sua época concepções que apontavam para um modo distinto de investigação. Mas tal surpresa diminui quando se leva em conta que o pensamento hegeliano lança raízes, assumidas por ele próprio, no luteranismo dentro do qual o filósofo fez seus estudos como seminarista. Assim, em suas *Lições sobre a história da filosofia*, ele afirma com convicção: “nós luteranos - eu sou luterano e continuarei assim - temos apenas esta fé original” (HEGEL, 1995, p. 73).

Longe de ser uma afirmação que se esgota em si mesma, ser um luterano envolve a aceitação de uma extensa série de pressupostos correlatos, dentre os quais o mais óbvio é a aceitação de um Deus voluntarioso que criou a Terra e os seres que nela vivem. Esta decidida assunção do luteranismo é também o que explica a necessidade do *culto religioso*, aparato institucional e de conduta assumido por Hegel como indispensável para o pleno exercício da fé²⁵. Seguramente, o pensamento de Hegel não deve ser reduzido apenas a uma teologia: ele produziu com brilho em inúmeras áreas: lógica, ontologia, estética, fenomenologia, antropologia, Direito etc. Sua obra veicula uma densa oferta de sentido, manancial que ainda hoje nos atinge e não foi exaurido. Contudo, para o específico tema aqui sob exame – a categoria *idealismo* –, sua proximidade com uma perspectiva religiosa é incontornável, e Marx incidiu fortemente sobre ela. Proximidade que, como vimos, o próprio Hegel não tinha problemas em admitir. É apenas esta a razão da ênfase do presente artigo no tema.

Apenas a título de contraste: enquanto Hegel aproxima a filosofia da teologia, quase dois séculos antes, Baruch Espinosa fez o percurso argumentativo oposto. Pois um dos gestos filosóficos mais contundentes do *Tratado teológico-político* espinosano foi *separar* a filosofia da teologia, evidenciando que se trata de dois discursos qualitativamente diversos²⁶. Ao seu modo próprio, Marx estava no rastro do *Tratado teológico-político*²⁷ quando já no “Prefácio” dos *Manuscritos de 44* – polemizando

²⁵ Nas palavras de Charles Taylor: “É por isso que Hegel defende [...] a visão luterana da Eucaristia não apenas contra a interpretação católica, mas também contra a concepção da Igreja Reformada” (TAYLOR, 1977, p. 489).

²⁶ “[...] entre a fé, ou teologia, e a filosofia não existe nenhuma relação nem nenhuma afinidade” (ESPINOSA, 2003, p. 222).

²⁷ Em 1841, o jovem Marx estudou e reescreveu parte do *Tratado teológico-político*, alterando partes da sequência argumentativa original. O resultado deste trabalho ficou conhecido com o nome de *Caderno Espinosa* (MARX, 2012).

com os jovens hegelianos de então, que sequer alcançavam a inegável grandeza de Hegel - refere-se asperamente à teologia como o “lado putrefato da filosofia” (MARX, 2004, p. 21) do qual é preciso adquirir distância.

Resta ver qual é, dentro da concepção hegeliana, o significado de idealismo. Sabemos que M. Heinrich enfatiza na categoria sobretudo sua referência ao trabalho conceitual filosófico. Ocorre que esta definição, por operar no interior do arcabouço conceitual de Hegel, demanda considerações adicionais. Primeiramente, ouçamos o próprio filósofo:

A afirmação de que o *finito é uma idealização* define o *idealismo*. O idealismo da filosofia consiste apenas no reconhecimento de que o finito não é verdadeiramente um existente. Toda filosofia é essencialmente idealismo ou pelo menos tem o idealismo como princípio, e a questão então é apenas até que ponto este princípio é realizado. Isto se aplica tanto à filosofia quanto à religião, pois também a religião, não menos que a filosofia, não admitirá a finitude como um ser verdadeiro, um último, um absoluto, ou como algo não-posto, incriado, eterno. (HEGEL, 2010, p. 124)

“Toda filosofia é essencialmente um idealismo”, escreve Hegel. Isso se dá por ela, a filosofia, não se contentar com o finito, buscando ultrapassá-lo em direção ao infinito. Ora, na medida em que avançamos no pensamento hegeliano, fica claro que ele articula a infinitude precisamente à Ideia, entendida como o mais genuíno objeto da filosofia (“exposição de Deus como Ele é em sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito”, como visto). Já o finito é associado ao mundo sensorial, que nesta perspectiva é precisamente aquilo que deve ser ultrapassado. Hegel aceita a concepção de Schelling da natureza como inteligência petrificada. Petrificação, impotência, exterioridade: estas são algumas das características da Natureza para nosso filósofo. Por isso é que toda filosofia é para ele idealismo: ao invés de se contentar com o finito da Natureza, ela a ultrapassa e mostra seu desenvolvimento interno rumo ao divino.

Em síntese, o que é preciso tornar aqui transparente é que quando Marx enuncia sua crítica a Hegel, ele o faz por assumir uma tomada de posição materialista que diverge, em profundidade: 1) da referida junção da filosofia com a teologia; 2) do rebaixamento da Natureza à condição de um mero predicado, finito, da Ideia. Nas palavras dos *Manuscritos de 44*, referindo-se à *Fenomenologia do Espírito*:

este resultado, o sujeito que se sabe enquanto consciência-de-si absoluta, é, por isso, *o Deus, o espírito absoluto, a ideia que se sabe e aciona*. O homem efetivo e a natureza efetiva tornam-se meros predicados, símbolos deste homem não efetivo oculto, e desta

natureza inefetiva. Sujeito e predicado têm assim um para com o outro a relação de uma absoluta inversão, sujeito-objeto místico ou subjetividade que sobrepuja o objeto... (MARX, 2004, p. 133).

A crítica de Marx tem como alvo a crença numa entidade abstrata, a Ideia, motor ativo do hegelianismo, que tem prioridade sobre os sujeitos humanos reais. Certo é que, como um bom dialético, Hegel captura o movimento de reversão das categorias ideais em materiais, mas isso transcorre dentro do referido arcabouço conceitual, onde “A natureza no tempo é o primeiro termo, mas o prius absoluto é a ideia, este prius absoluto é o termo último, o verdadeiro princípio, o Alfa e o Ômega” (HEGEL, 2002, § 248, Ag, p. 96).

Examinemos agora uma afirmação adicional de Michael Heinrich, quando ele sustenta que o contraste vigente na interpretação de Marx sobre a relação entre o idealismo e o materialismo se baseia “sobre uma metáfora geográfica. É como se você tivesse duas cidades, a cidade do idealismo e a cidade do materialismo, e viajasse de uma cidade para outra e perguntasse: até onde você chegou?” (ROSO, 2018)

Esta é sem dúvida uma interpretação muito idiossincrática, para dizer o mínimo, acerca do materialismo e do idealismo como duas posições filosóficas distintas. Onde está a “metáfora geográfica” na afirmação de que o ser material precede – e é o pressuposto – para o surgimento do ser ideal? Aqui não há, rigorosamente, metáfora geográfica alguma. O que existe é a afirmação da anterioridade da matéria sobre o pensamento; afirmação confirmada por quase dois séculos de pesquisa em ciências da vida. O pensamento não provém de Deus ou da Ideia: ele é sobretudo um produto tardio na evolução das espécies, está encarnado num cérebro que pertence inapelavelmente a um corpo material. Notemos, ainda, que enfrentar com seriedade este debate envolve em algum momento aprofundar questões referentes à ontologia material e social. Entretanto, este é precisamente o caminho que Heinrich recusa de modo explícito. Em suas palavras: “quando Marx fala de materialismo, seu objetivo é discutir o comunismo, e não a relação ontológica entre a mente e a matéria” (WITTER, 2020). De novo aqui, uma interpretação extremamente discutível, até porque é perfeitamente possível discutir teoricamente a posição materialista sem fazer referência a um projeto comunista - e a história da filosofia apresenta pensadores que ilustram bem esta possibilidade. Em contrapartida, a relação entre a mente e a matéria é um tópico incontornável em qualquer debate sobre o materialismo. Já György Lukács havia alertado que a desqualificação sumária de questões ontológicas – traço recorrente de nossa época - finda por interditar um extenso segmento do debate

filosófico (LUKÁCS, 2012, pp. 25-43).

* * * *

Quando visualizamos com maior nitidez o teor da crítica de Marx a Hegel, torna-se possível, aí sim, resgatar a grandeza de outras dimensões da filosofia do segundo pensador; tal possibilidade foi afirmada tanto nos *Manuscritos de 44* como em momentos bem mais avançados da obra marxiana, como veremos a seguir. No que diz respeito aos *Manuscritos de 44*, há um elogio inequívoco:

A grandeza da “*Fenomenologia*” hegeliana e de seu resultado final - a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador — é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação [*Vergegenständlichung*] como desobjetivação [*Entgegenständlichung*], como exteriorização [*Entäusserung*] e supressão [*Aufhebung*] dessa exteriorização; é que compreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu próprio trabalho. (MARX, 2004, p. 123)

A autogeração do homem como um processo, esta é uma conquista teórica hegeliana devidamente valorizada por Marx. Hegel soube captar a processualidade que é própria à constituição humana. Só por isso, só por ter fornecido os meios para se visualizar nossa espécie como o resultado de seu próprio trabalho, Hegel já teria garantido seu lugar como um dos expoentes da história da filosofia. A própria categoria de essência [*wesen*] se vê profundamente alterada, como mencionado em seção anterior deste artigo. Ao invés de ser pensada como um substrato atemporal, a essência passa a ser concebida como transformada e atravessada pelo decurso histórico. É a importância da *mediação* [*Vermittelung*] que reclama seus direitos também nos *Manuscritos de 44*: “Somente por meio da supressão desta mediação — que é, porém, um pressuposto necessário - vem a ser o humanismo positivo, que positivamente parte de si mesmo” (MARX, 2004, p. 132)

Neste sentido, se é verdade que Marx lança mão de aquisições de Feuerbach em sua polêmica com Hegel, seria errôneo postular uma identidade entre o primeiro e o segundo. Acabamos de ler: a mediação não foi recusada por Marx, diferentemente do que ocorria com o autor de *A essência do cristianismo*. Não é possível iniciar-se um trajeto filosófico a partir do positivo imediato, há que reconhecer as mediações históricas - com destaque para o trabalho humano - responsáveis pela configuração assumida pelo próprio mundo sensorial.

Assim é que a concepção do que seja a atividade, a dialética da negatividade,

a “objetivação como alienação” sofre a influência de Hegel, bem como o entendimento do caráter processual do ser, sua transitoriedade. Contudo, enquanto na Fenomenologia do Espírito o responsável pelo engendramento de uma subjetividade singularizada era antes de tudo o trabalho intelectual, realizado pela consciência que reflexiona seus pressupostos, já em Marx trata-se de um trabalho que interage com objetos reais, e não apenas com objetos do pensamento. Este resgate da sensorialidade desempenha um papel crucial no entendimento marxiano dos sujeitos humanos. Em tal revalorização da sensorialidade sem dúvida existe a marca de L. Feuerbach, reconduzindo a análise ao campo da objetividade, e apontando para a origem terrena do pensamento. Porém, Feuerbach faz isso pagando o alto custo de mutilar a própria compreensão acerca da atividade, e é precisamente esta compreensão que os Manuscritos de 44 pretendem formular, realizando uma original síntese entre aquisições conceituais distintas de Hegel e Feuerbach. Pronunciamentos posteriores de Marx dão conta de que, em sua maturidade, o influxo de Feuerbach em seu pensamento pouco deixou marcas, ao passo que Hegel permaneceu como um interlocutor bem mais duradouro.

Na verdade, nem é aqui o interesse primordial identificar “o que é de Hegel” ou “o que é de Feuerbach” no Marx de 1844. Mais produtivo é reconhecer a *torção* que ele imprimiu em suas fontes, gerando um enunciado novo, com feição própria. Aprofundando a questão, é correto dizer que, “de Hegel a Marx”, não foi apenas o campo teórico que mudou: *a realidade histórica era outra*. Além da possibilidade de uma crítica categorial, havia a própria realidade viva agindo na formulação da teoria. A sociedade burguesa que Hegel havia estudado ao início do século XIX acabou manifestando seus conteúdos mais contraditórios e explosivos. Em termos propriamente marxianos, o circuito do valor alcançou patamares mais elevados – bem como a luta de classes a ele associada –, possibilitando explicações que melhor espelhavam a realidade como contradição processual.

Ainda em relação à *Fenomenologia do Espírito* é preciso dizer que ela possui uma dimensão subterrânea, por assim dizer, que merece ser escavada para trazer à luz seus conteúdos mais inovadores:

A “Fenomenologia” é, por isso, a crítica oculta [*verborgene*], em si mesma ainda obscura e mistificadora; mas na medida em que ela retém [*hält fest*] o estranhamento do homem — ainda que também este último apareça apenas na figura do espírito –, encontram-se nela ocultos todos os elementos da crítica, muitas vezes preparados e elaborados de modo que suplantam largamente o ponto de vista

hegeliano. (MARX, 2004, p 122)

A referência a suplantam “largamente o ponto de vista hegeliano” dá conta da acuidade de Marx em discernir, dentro do próprio hegelianismo, elementos que o ultrapassam. Na sequência da passagem, encontraremos o reconhecimento textual de que as figuras da consciência tal como elaboradas por Hegel (“consciência infeliz”, “consciência honesta” etc.) conseguem capturar traços relevantes do estranhamento, ainda que no interior do idealismo hegeliano²⁸.

Por fim, aqueles que acreditam numa relação de completa exclusão entre o jovem Marx e o Marx da maturidade se surpreenderão com o reaparecimento de temas da juventude, muitas vezes de forma quase literal, na obra da maturidade. No “Posfácio” à edição alemã de *O capital*, reencontraremos o mesmo movimento duplo: o reconhecimento dos limites de Hegel, mas também de sua grandeza. E mais: a incorporação de categorias de origem hegeliana sempre passa por uma reelaboração do próprio Marx, onde sua autoria vai se afirmando de forma cada vez mais nítida.

A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. Nele, ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico. (MARX, 2013, p. 91)

Chama a atenção a recorrência nos textos marxianos do significante “místico” [*mystische*] e de seus derivados [*Mystifikation*] para designar a filosofia de Hegel: amálgama da filosofia com a teologia muito precocemente recusado por Marx. No nosso século XXI, que nos apresenta o modo de produção capitalista em sua face mais mortífera, pode ser um procedimento tentador inflar a importância de Hegel como pensador e afirmar que ele foi mal compreendido por Marx. Contudo, um exame textual deste último nos mostra que foi precisamente por ter bem entendido os limites do hegelianismo que Marx conseguiu alcançar seu campo próprio de expressão.

Categorias dos *Manuscritos de 44* nas obras posteriores de Marx

Ao longo deste artigo, apontamos para as conquistas conceituais dos *Manuscritos de 1844*, mas também para alguns de seus limites. Quanto a estes últimos, eles poderiam ser sintetizados como: um conhecimento ainda muito incipiente das categorias da economia política por parte de Marx; consequentemente, a ausência

²⁸ Outras vertentes do pensamento hegeliano recepcionadas positivamente por Marx foram abordadas em meu artigo: “Hegel, Espinosa e o marxismo: para além de dicotomias” (MARTINS, 2020, pp. 29–46).

de uma teoria do valor, cuja pesquisa consumirá literalmente décadas da vida do autor; a utilização abundante de uma categoria como “o homem”, que pode ser criticada por veicular uma concepção essencialista (embora o próprio texto ofereça elementos para ultrapassar-se esta interpretação). Relacionada a esta última característica, está aquilo que um autor como G. Márkus nomeou como o individualismo metodológico presente nos *Manuscritos de 44* (MÁRKUS, 1974, p. 39)²⁹: “a suposição de que é possível derivar-se o conjunto das relações sociais (propriedade privada, estado, religião etc.) a partir da objetivação de o homem.” Sabemos que os textos da maturidade de Marx como que invertem este percurso argumentativo. Mas em 1844, estamos distantes da formulação marxiana da maturidade que afirma: “meu método analítico [...] não parte do homem, mas de períodos sociais economicamente dados” (MARX, 2017, p. 267)

Mencione-se ainda, no *Manuscritos*, uma invocação ao mundo sensorial como fundamento adequado para o conhecimento científico: “A sensibilidade (vide Feuerbach) tem de ser a base de toda ciência” (MARX, 2004, p. 112)³⁰. Uma formulação como esta, na maturidade de Marx, necessitaria de uma série de qualificações. Mantido o reconhecimento do concreto como “o ponto de partida efetivo” (MARX, 2011b, p. 54) – nas palavras da célebre Introdução aos *Grundrisse* –, todo um denso debate se fez necessário sobre o papel das abstrações razoáveis na elaboração do conhecimento. Apenas como exemplo: uma categoria como o mais valor não é detectável mesmo mediante uma apurada inspeção do mundo sensorial; ela necessita de abstrações para poder ser demonstrada.

Registrados esses limites, ainda assim o texto de 1844 consolida e desenvolve aquisições que se revelarão duradouras. Talvez a mais evidente seja a espessura teórica e filosófica da *Entfremdung*, categoria que costuma ser traduzida por estranhamento ou alienação. Ao longo de sua obra, Marx prossegue explorando as diferentes dimensões do estranhamento: com relação ao produto do trabalho, à própria atividade vital, ao outro ser humano, à espécie como um todo. Na sua maturidade, Marx oferecerá uma radiografia mais precisa do capital como realidade

²⁹ Infelizmente, não foi bom o devir filosófico do próprio G. Márkus: após um início promissor, migrou progressivamente para posições cada vez mais distantes do marxismo.

³⁰ *Sinnlichkeit* pode ser traduzido também como “sensorialidade”, “mundo sensorial”, como já mencionado. Incidentalmente, notemos que devido à concepção dialética de Marx não é possível traçar uma linha divisória definitiva (anseio presente em algumas traduções) entre as diferentes categorias engendradas pelo desdobramento da argumentação. Neste específico aspecto, também em Marx vemos operar - a seu modo próprio - o que Hegel nomeava como *Umschlagen*, o reverter, o revirar recíproco de categorias distintas. Aqui, a distância em relação ao cartesianismo é imensa.

estranhada, que adquire um automatismo peculiar. Citemos uma passagem mais extensa de *O capital*, em seu Capítulo XXI, “Reprodução simples”; nela veremos enunciado, mais uma vez, o tema do estranhamento:

Como antes de entrar no processo seu próprio trabalho já está alienado dele [*ihm selbst entfremdet*], apropriado pelo capitalista e incorporado ao capital, esse trabalho se objetiva continuamente, no decorrer do processo, em produto alheio. Sendo processo de produção e, ao mesmo tempo, processo de consumo da força de trabalho pelo capitalista, o produto do trabalhador transforma-se continuamente não só em mercadoria, mas em capital, em valor que suga a força criadora de valor, em meios de subsistência que compram pessoas, em meios de produção que se utilizam dos produtores. Por conseguinte, o próprio trabalhador produz constantemente a riqueza objetiva como capital, como poder que lhe é estranho, que o domina e explora[...]. (MARX, 2013, p. 645-6)

Qualquer leitor desprovido de preconceitos vê-se obrigado a reconhecer nesta análise da maturidade a retomada do tema do estranhamento, que já havia merecido a atenção de Marx pelo menos desde 1843/1844. É por esta razão que a afirmação de um corte epistemológico entre o jovem e o velho Marx – concepção tão apreciada por pesquisadores de formação althusseriana – revela-se manifestamente precária para nomear a complexificação adquirida por Marx ao longo de seu trajeto. A noção de “corte” reifica e congela a produção da juventude de Marx, impedindo o discernimento da produtividade existente em algumas de suas categorias.

No que diz respeito a um dos temas examinados mais de perto neste artigo, a formação de uma subjetividade humana, é de se notar também a persistência da crítica de Marx às consequências dos imperativos de produtividade capitalista vinculados à divisão do trabalho. Imperativos que fixam cada indivíduo a um ramo muito unilateral da produção, impedindo a exteriorização da pluralidade de suas forças essenciais. Tal crítica de Marx à unilateralidade do desenvolvimento humano na sociedade capitalista prosseguirá firme durante a redação de *O capital*. Em seu Capítulo XII, intitulado “Divisão do trabalho e manufatura”, é enunciada uma divergência de fundo quanto às deformações trazidas pela manufatura em seus trabalhadores:

Ela aleija o trabalhador, converte-o numa aberração, promovendo artificialmente sua habilidade detalhista por meio da repressão de um mundo de impulsos e capacidades produtivas, do mesmo modo como, nos estados de La Plata, um animal inteiro é abatido apenas para a retirada da pele ou do sebo. (MARX, 2013, p. 434)

O substrato filosófico destas contundentes palavras de Marx é precisamente sua concepção das capacidades humanas como sendo potencialmente *plurais* –

conforme enfatizado anteriormente –, necessitando de um conjunto variado de objetos para poderem ser exercidas. Sempre que se confina um indivíduo a um ramo unilateral da produção, está-se amputando um conjunto de outras capacidades suas. Marx manteve viva sua sensibilidade para esta deformação e, também em *O capital*, recupera depoimentos de trabalhadores estadunidenses que conseguiam circular entre diferentes atividades num país que, no século XIX, não havia ainda cristalizado em definitivo as ramificações da divisão do trabalho. Ouçamos o depoimento de um deles:

Jamais eu teria acreditado que seria capaz de exercer todos os ofícios que pratiquei na Califórnia. Estava convencido de que, salvo a tipografia, eu não servia para nada [...]. Certa vez, em meio a esse mundo de aventureiros, que trocam mais facilmente de profissão do que de camisa, agi – e juro que assim o foi! – como os outros. Como a mineração não se mostrou suficientemente rentável, abandonei-a e me dirigi à cidade, onde trabalhei sucessivamente como tipógrafo, telhador, fundidor de chumbo etc. Depois de ter tido essa experiência de ser apto para todo tipo de trabalho, sinto-me menos molusco e mais homem. (MARX, 2013, p. 558, n. 308)

Se sentir “menos como um molusco e mais como um homem” deixa entrever as possibilidades plurais da atividade humana, quando ela ainda não ingressou plenamente no circuito do trabalho alienado. Apenas para evitar mal entendidos: o projeto político de Marx não era, por óbvio, a instauração na Europa do capitalismo norte-americano, mas sim de uma sociedade socialista. Aqui, o contraste foi feito apenas para evidenciar diferenças temporais no desenvolvimento do modo de produção capitalista. Pois o estranhamento do trabalho é, há mais de um século, fenômeno gritante também nos Estados Unidos.

Razões como estas evidenciam que um conhecimento seguro dos *Manuscritos de 44* se somará ao de *O capital* – e de outros textos – para um melhor entendimento da extensão e da ramificação da crítica de Marx à sociedade capitalista. Crítica que ultrapassa a denúncia da concentração da riqueza desta última – certamente uma aberração a ser cotidianamente combatida –, atingindo também os fundamentos mesmo da produção da vida e de subjetividades no mundo contemporâneo. Certo é que o conhecimento da obra de Marx não é um fim em si mesmo: ele deve ser continuamente cotejado com a situação contemporânea dos séculos XX e XXI. Nas palavras de Vitor Sartori:

A atitude diante do capitalismo de determinada época depende da apreensão de sua particularidade, bem como da diferença específica existente entre as categorias econômicas de determinado momento diante daquelas das análises de Marx e dos clássicos do marxismo [...]. (SARTORI, 2022, p. 341)

Com efeito, há todo um trabalho a ser cotidianamente realizado de atualização do legado marxiano para a nossa época, sem o qual estaríamos interditando a possibilidade de uma compreensão adequada da contemporaneidade em que vivemos.

Dito isso, e retornando ainda uma vez à pertinência da crítica de Marx sobre a alienação do trabalho, sabemos que a partir da terça parte do século XX surgiram teorias que prognosticavam um crescente declínio do uso da força de trabalho humana³¹. Mesmo com diferenças significativas, partilhavam da ideia de que a automação crescente dispensaria cada vez mais o seu uso. O fascínio promovido pela revolução eletrônica teve sua contrapartida cultural na produção de filmes onde é recorrente o tema de robôs que produzem outros robôs, tornando acessória a presença humana. Mesmo alguns teóricos ligados ao marxismo endossaram a avaliação de que se caminhava para um declínio inexorável da utilização da força de trabalho. O grupo alemão Krisis, que teve em Robert Kurz um de seus participantes de maior projeção, usou palavras provocativas para referir-se a tal suposto declínio: “A venda da mercadoria força de trabalho será no século XXI tão promissora quanto a venda de carruagens de correio no século XX” (GRUPO KRISIS, 1999).

Forçoso é reconhecer que o transcurso histórico não confirmou tal previsão. Longe disso. O que temos no século XXI é uma configuração histórica portadora de um desenvolvimento tecnológico inaudito, convivendo com multidões de trabalhadores precarizados e mal remunerados. Ao invés do fim da sociedade do trabalho, o que vigora é uma expansão da jornada de trabalho mesmo sobre aqueles períodos que tradicionalmente se constituíam como tempo livre: fins de semana, feriados, turnos da noite. Isso para não mencionarmos aqueles que mergulham no desemprego puro e simples, constituindo o que alguns cientistas sociais designam com o incômodo nome de *refugo humano*: são os sobrantes de uma sociedade que não encontram condições para viver e exercer suas potencialidades de vida.

As considerações sobre a dura atualidade do trabalho estranhado fazem pensar que o retorno a certos textos fundadores de Marx – aliado à sua atualização – nos permitem examinar a gênese de uma configuração sócio-histórica que hoje atinge seu paroxismo. Pois o fato é que em 1844, aos 25 anos de idade – e ainda muito distante de suas grandes obras da maturidade –, o jovem Marx num primeiro contato com a Economia Política dispôs-se a revisar sua herança filosófica para melhor visualizar a

³¹ Em 1844, Marx não havia ainda formulado a importante distinção entre *trabalho* e *força de trabalho*, característica de sua maturidade.

hidra que se formava diante de si. O leitor contemporâneo que percorrer, sem preconceitos, estes densos *Manuscritos de 1844*, mesmo com seus limites reais, poderá presenciar ali, no nascedouro, a força de um pensamento que se ergue. Será excessivo afirmar que este encontro pavimentado por Marx entre a Filosofia e a Economia Política mudou parte da história do pensamento?

Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, Louis. **For Marx**. London: Verso, 2005.
- ARTHUR, Christopher J. **The new dialectic and Marx's *Capital***. Leiden-Boston: Brill, 2004.
- BOER, Roland. **In the Vale of Tears: on Marxism and Theology V**. Leiden: Brill, 2013.
- DUSSEL, Enrique. **Teologia da libertação: um panorama de seu desenvolvimento**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- ESPINOSA, Baruch de. **Tratado teológico-político**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- FEUERBACH, Ludwig. **The essence of Christianity**. New York: Prometheus Books, 1989.
- FREUD, Sigmund. "A perda da realidade na neurose e na psicose". In: FREUD, Sigmund. **Obras completas** v. 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- GOULD, S. J. **The Panda's thumb**. London: Penguin Books, 1990.
- GREENBERG, Robert. **Music history monday: M'Lord Falstaff**. 2020. Disponível em: <<https://robertgreenbergmusic.com/music-history-monday-mlord-falstaff/>>.
- GRUPO KRISIS. **Manifesto contra o trabalho**. 1999. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7829978/mod_resource/content/1/Manifesto%20contra%20o%20Trabalho%20-%20Grupo%20Krisis.pdf>.
- HALLAK, Mônica. Alienação do trabalho em Marx: dos *Manuscritos* de 1844 a *O capital*. **Verinotio - Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas**, ano XIII, n. 1, v. 24, abr./2018.
- HEGEL, G. W. F. **Enciclopedia delle Scienze Filosofiche in Compendio** v. 2: Filosofia della Natura. Torino: Unione Tipografico - Editrice Torinese, 2002.
- HEGEL, G. W. F. **Lectures on the history of philosophy 1: Greek Philosophy to Plato**. Lincoln: University of Nebraska Press, 1995.
- HEGEL, G. W. F. **The phenomenology of Spirit**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- HEGEL, G. W. F. **The science of logic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- HEINRICH, M. Reler Engels: sua resenha de para a crítica da economia política, de Marx. **Crítica Marxista**, v. 28, n. 52, pp.11-26, 2021.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Philosophical papers and letters**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- LÖWY, Michael. "Marxismo e religião: ópio do povo?" In: BORÓN, A. *et. al.* (Ed.). **A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas**. Buenos Aires: Clacso, 2007.
- LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social** v. I. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MARCUSE, Herbert. **Studies in critical philosophy**. Boston: Beacon Press, 1972.
- MÁRKUS, György. **A teoria do conhecimento no jovem Marx**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- MARTINS, Maurício Vieira. "Hegel, Espinosa e o marxismo: para além de dicotomias". **Revista Novos Rumos**, 57, n. 1, pp. 29–46. 2020.
- MARTINS, Maurício Vieira. **Marx, Espinosa e Darwin: pensadores da imanência**. Rio de Janeiro: Consequência, 2017.
- MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Lisboa: Editorial Presença, 1983.

- MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel - Introdução. **Temas de Ciências Humanas**, São Paulo, Editorial Grijalbo, v. 2, pp. 1-14, 1977.
- MARX, Karl. **Cuaderno Spinoza**. Barcelona: Montesinos Ediciones de Intervención Cultural, 2012.
- MARX, Karl. Glosas marginais ao *Manual de economia política* de Adolph Wagner. **Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas**, Rio das Ostras, v. 23, n. 2, ano XII, pp. 252-279, nov./2017.
- MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858. São Paulo/Rio de Janeiro: Boitempo/Ed. UFRJ, 2011b.
- MARX, Karl. "Letter to Ferdinand Lassalle, February 22, 1858". In: **Karl Marx & Frederick Engels Collected Works**, v. 40. London: Lawrence & Wishart, 2010.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MARX, Karl. **O capital** Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. "Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844". In: MARX, Karl; ENGELS, F. **Werke** Band 40. Berlin: Dietz Verlag, 1968.
- MARX, K. & ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, K. & ENGELS, F. **A sagrada família**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, K. & ENGELS, F. **Manifesto comunista**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MÉSZÁROS, István. **Marx's theory of alienation**. London: Merlin Press. 1986.
- MOSELEY, F. **Marx's theory of value in chapter 1 of Capital: a critique of Heinrich's value-form interpretation**. Cham: Palgrave MacMillan, 2023.
- MUSTO, Marcello. "Alienation redux: Marxian perspectives". In: MUSTO, Marcello (Ed.). **Karl Marx's writings on alienation**. Cham: Palgrave Macmillan, 2021.
- NETTO, José Paulo. "Marx em Paris". In: Marx, K. **Cadernos de Paris & Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- ROSO, Darren. **Interview with Michael Heinrich**. Berlin, 2018. Disponível em: <<https://www.historicalmaterialism.org/interviews/interview-with-michael-heinrich>>.
- SARTORI, V. A obra madura de Lukács: sobre a correlação entre ética e ontologia. **Revista Katálisis**, v. 25, n. 2, pp. 337-345, maio-ago. 2022.
- TAYLOR, Charles. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press. 1977.
- WITTER, Kathrin. **Marx and the birth of modern society: An Interview with Michael Heinrich**, 2020. Disponível em: <<https://www.jhiblog.org/2020/11/25/marx-and-the-birth-of-modern-society/>>.

Como citar:

MARTINS, Maurício Vieira. Os 180 anos dos *Manuscritos de 1844* de Marx: materialismo, subjetividade e o debate com Hegel. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 2, pp. 24-67; jul.-dez., 2024.

Marx e a crítica ao assim chamado “método” dos juristas analíticos

Marx and the criticism of the so-called “method” of the analytical jurists

Ana Carolina Marra de Andrade*

Resumo: No presente artigo, iremos analisar a crítica feita por Karl Marx em seus Cadernos Etnológicos ao assim chamado “método” dos juristas analíticos. Para isso, passaremos pelos comentários de Marx ao jurista Henry Sumner Maine, fazendo um exame extenso de um trecho específico, no qual essa crítica aparece de forma mais direta. Ao longo de nossa exposição, pretendemos demonstrar que a crítica ao “método” dos juristas analíticos está inserida na perspectiva de uma crítica à teoria do direito como um todo. Então, dissecaremos a associação feita por Marx entre a economia política e a teoria do direito, em especial a de John Austin, passando pela crítica ao método da economia política com base nos Grundrisse: Manuscritos econômicos de 1857-1858, e também pela diferenciação entre economia política, economia vulgar, e apologética conforme exposta em obras anteriores do autor de O capital. O que Maine chama de “método” dos juristas analíticos é, para Marx, um dogmatismo formalista comum à teoria do direito, que traz elementos distorcidos da economia política de modo cabalmente apologético. A temática perpassa discussões que acompanharam Marx por toda sua vida, como a relação entre burguesia e a produção científica, bem como o papel da teoria do direito na defesa de interesses burgueses. Ademais, acreditamos que uma leitura dedicada dos Cadernos etnológicos tem muito a oferecer para o pensamento marxista, e nosso artigo fornece algumas pontuais contribuições nesse sentido.

Palavras-chave: Karl Marx; método; juristas analíticos; teoria do direito; economia política.

Abstract: In this article, we will analyze the criticism made by Karl Marx in his Ethnological Notebooks to the so-called “method” of analytical jurists. To do this, we will go through Marx's comments to the jurist Henry Sumner Maine, making an extensive examination of a specific passage, in which this critique appears more directly. Throughout our exposition, we intend to demonstrate that the criticism of the “method” of analytical jurists is inserted in the perspective of a critique of the theory of law as a whole. Then, we will dissect the association made by Marx between political economy and the theory of law, especially that of John Austin, going through the criticism of the method of political economy based on the Grundrisse: foundations of the critique of political economy, as well as the differentiation between political economy, vulgar economics and apologetics as exposed in previous works by the author of Capital. What Maine calls the “method” of analytical jurists is, to Marx, a formalistic dogmatism common to legal theory, which brings distorted elements of political economy in a completely apologetic way. The theme permeates discussions that accompanied Marx throughout his life, such as the relationship between the bourgeoisie and scientific production, as well as the role of legal theory in defending bourgeois interests. Furthermore, we believe that a dedicated reading of the Ethnological notebooks has a lot to offer for Marxist thought, and our article provides some specific contributions in this sense.

Keywords: Karl Marx ; method ; analytical jurists; theory of law ; political economy.

* Mestranda em direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). *E-mail:* anamarra7@gmail.com.

Introdução

No presente artigo, trataremos da crítica feita por Karl Marx ao assim chamado método dos juristas analíticos em seus *Cadernos etnológicos*, mais especificamente na parte em que traça comentários à obra *Lectures on the early history of institutions* (1875) de Henry Sumner Maine. Os *Cadernos etnológicos* de Marx são um conjunto de notas deixadas por Marx escritas entre os anos 1879 a 1882, que foram compiladas e editadas por Lawrence Krader quase um século depois, sendo publicadas somente em 1972. No recorte feito por Krader, estão expostos os comentários, além de Maine, acerca dos autores Lewis Henry Morgan, John Budd Phear e John Lubbock.

Não obstante, nos documentos originais consta um material muito mais abrangente, incluindo comentários sobre os autores Maksim Kovalévski, o qual foi publicado por Krader separadamente em 1975 (KRADER, 1975, pp. 343-412), e outros que ainda não vieram à público, acerca de Karl Bücher, Ludwig Friedländer, Ludwig Lange, Rudolf Jhering, Rudolf Sohm e J. W. B. Money. A previsão para a publicação integral dos comentários marxianos é até 2025 no volume IV/27 da *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (Mega) com o título *Antropologia, sociedades não-ocidentais, gênero e história da propriedade da terra*¹.

Henry Sumner Maine (1822-1888) foi um jurista inglês muito notório na Europa do século XIX. Ao longo de sua vida, ocupou os cargos de professor da Universidade de Cambridge e da Universidade de Oxford, bem como de conselheiro do governador-geral da Índia no período de 1863 a 1869. Maine teve uma grande importância na formação do código de leis colonial do Raj britânico, e até hoje é muito retomado ao lado dos juristas analíticos John Austin e Jeremy Bentham como um dos expoentes da teoria do direito anglosaxã. Sua obra mais renomada é *Ancient Law* (1861). As *Lectures on the early history of institutions* (1875) comentadas por Marx tratam-se de aulas lecionadas pelo jurista nas quais expõe alguns desdobramentos de suas teses desenvolvidas em *Ancient Law*.

Os *Cadernos* de Marx são um texto muito negligenciado pela tradição marxista ao longo dos anos, especialmente no âmbito da crítica ao direito. Isso pode ser entendido como consequência de sua publicação tardia, quando alguns outros textos já haviam sido consolidados como cânones do pensamento marxiano, além da dificuldade da leitura em razão de seu formato, e por se tratarem de meras anotações

¹ Cf. *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (Mega). Disponível em: <<https://mega.bbaw.de/de>>. Acesso em: 14 nov. 2023.

cuja finalidade original era um estudo pessoal, não sendo destinadas à publicação. No entanto, acreditamos que muitas contribuições relevantes podem ser extraídas de uma análise atenta dos textos, sobretudo entendendo-os não como um texto a parte, mas inserido dentro de uma gama de produções elaboradas ao longo de toda a vida do autor. Nesse sentido, ainda que o nosso foco central seja os *Cadernos*, traremos também outros textos de Marx, bem como de alguns comentadores, para auxiliar na compreensão de determinados temas mencionados ao longo da exposição.

Diante disso, é evidente que nosso objetivo não é fazer uma análise detalhada do pensamento de Maine, mas das contribuições concretas do próprio Marx nestes excertos. Nosso interesse primordial é a crítica marxiana ao assim chamado “método” dos juristas analíticos, a qual pressupõe uma crítica à teoria do direito, mais especificamente a defendida por Austin, Bentham e, até certo ponto, pelo próprio Maine. Conforme veremos ao longo da exposição, não se trata de um método propriamente dito, razão pela qual optamos por ressaltar o caráter de assim chamado, na medida em que Maine o chama de método.

Antes de passar para a análise do texto propriamente dito, cabe fazer algumas considerações acerca da tradução e do formato das citações que iremos utilizar. Em suas notas, Marx sinaliza boa parte de suas intervenções originais, utilizando indiscriminadamente parênteses “()” ou colchetes “[]” para indicá-las. No entanto, para facilitar a leitura, em nosso trabalho seguiremos a padronização feita por Ripalda na edição espanhola com tradução para o castelhano, na qual todas as interpolações marxianas são colocadas com colchetes e os parênteses são reservados para frases do texto que Marx comenta. Também seguindo a organização de Ripalda, as interpolações entre colchetes e colchetes angulares (símbolos de maior/menor que) “<[> <]>” indicam uma intervenção de Marx que ele próprio não sinalizou, mas que os editores decidiram ressaltar para que não passasse despercebida.

Na falta de uma edição com tradução para o português, faremos uma tradução livre das citações diretas baseada sobretudo na tradução de Ripalda, do castelhano. Não obstante, colocaremos em rodapé após todas as citações o trecho em castelhano, bem como o original, no qual Marx alterna entre inglês e alemão.

Maine e os juristas analíticos

Para trabalhar a crítica de Marx ao chamado método dos juristas analíticos, trataremos, primeiramente, de uma visão mais geral da crítica aos juristas analíticos

conforme exposta em seus *Cadernos etnológicos*, de modo a colocar o contexto no qual a crítica ao método se coloca. Nesse sentido, não abordaremos de todos os aspectos referentes à crítica aos juristas analíticos, mas àqueles que culminam na crítica ao método. Retomaremos, também, alguns outros textos do autor para auxiliar na interpretação do trecho em que ela aparece, sem, é claro, extrapolar os limites objetivos do próprio texto que consiste em nosso objeto de análise.

Desse modo, conforme exposto, nosso objeto central são os *Cadernos etnológicos*, em especial a parte reservada para os comentários acerca da obra *Lectures on the early history of institutions*, do jurista inglês Henry Sumner Maine, na qual está contida a crítica aos juristas analíticos em geral. As elaborações teóricas de Maine detêm grande influência dessa escola de pensamento. Como o próprio Marx ressalta, no cap. XII de suas *Lectures* ele chega a expressar que “a Inglaterra possui o privilégio dos <<juristas analíticos>>, como lá os chamam, cujos representantes mais ilustres são Jeremy Bentham e John Austin” (MARX, 1988, p. 287 – tradução livre)². Para Maine, o grande descobrimento de Austin é sua teoria da soberania. Escreve Marx, expondo as ideias de Maine sobre “o imenso” John Austin, referindo-se ironicamente a sua relevância na obra do autor das *Lectures*:

<<Se (diz <[> o imenso John <]>Austin) um determinado superior humano que não está em estado de obediência em relação a outro superior como ele, é habitualmente obedecido por toda uma sociedade, este determinado superior é soberano nessa sociedade e a sociedade, incluindo o superior, é uma sociedade política independente.>> <<Os restantes membros da sociedade são súditos deste superior ou, igualmente, os outros membros da sociedade dependem deste superior específico. A posição dos restantes membros da sociedade em relação a este determinado superior é um estado de sujeição ou um estado de dependência. A relação mútua que existe entre aquele superior e eles pode ser chamada de relação de soberano e súdito ou relação de soberania e submissão>> (Citado em Maine, pp. 348 349 <: 312, 313>). O <<superior humano determinado>>, ou soberano, é <<um soberano individual ou colegiado. (esta frase para uma pessoa individual ou um grupo é <de acordo com Maine> outra invenção de Austin) (349 <: 313>). (MARX, 1988, pp. 287-8 – tradução livre)³

² Inglaterra posee el privilegio de los <<juristas analíticos>>, como allí les llaman, cuyos representantes más ilustres <son> Jeremy Bentham y John Austin (343 <: 308>). (MARX, 1988, p. 287) dass England d. Privileg d. s. dort g. “Analytical Jurists” besitzt, wovon d. bedeutendsten Jeremy Bentham u. John Austin. (343). (MARX, 1974, p. 327)

³ <<Si (dice <[> el inmenso John <]>Austin) un superior humano determinado que no se halla en un estado de obediencia respecto de otro superior como él, es habitualmente obedecido por el conjunto de una sociedad, este superior determinado es soberano en esa sociedad y la sociedad, incluido el superior, es una sociedad política independiente.>> <<Son súbditos de este superior los restantes miembros de la sociedad o, lo que es igual, los demás miembros de la sociedad dependen de este

Ou seja, a soberania estaria colocada, aqui, como um fato que ocorre quando um indivíduo ou um coletivo de indivíduos que não costuma(m) obedecer a nenhum outro é(são) habitualmente obedecido(s) por um outro grupo de indivíduos, que estão em estado de dependência. O(s) soberano(s) é(são) um ser(es) humano(s) superior(es) aos demais, e a junção soberano e súditos conforma uma sociedade política independente. O soberano é determinado visto que os súditos devem obedecer unicamente a ele (ou ao grupo) e a nenhum outro. Sendo mais de um, os soberanos somente podem se constituir enquanto grupo se forem capazes de atuar de forma corporativa ou colegiada.

A concepção austiniana de soberania é de fato um dos corolários de sua elaboração teórica, e está diretamente relacionada com sua noção de direito positivo. Não nos deteremos, no presente artigo, em explicitar todos seus elementos, mas em ressaltar aqueles que são destacados por Maine conforme ele o concebeu. Segundo Marx:

O senhor Maine continua explicando assim as opiniões de Austin: Se a comunidade, violenta ou voluntariamente, divide-se em vários fragmentos distintos, no momento em que cada um recupere seu equilíbrio –talvez depois de um intervalo de anarquia– haverá um soberano, que poderá ser descoberto, em cada uma das novas frações independentes (H9, 350 <: 313>). Seja o soberano uma pessoa ou um grupo de pessoas, a característica comum a todas as formas de soberania é que possui um poder irresistível, que não tem necessidade absoluta de exercer, mas que pode ser exercido. Se o soberano é uma única pessoa, chama-se, segundo Austin, monarca; se um pequeno grupo, oligarquia; se um grupo considerável, aristocracia; se <o grupo é> muito amplo e numeroso, democracia. [...] A característica comum a todas as formas de soberania é o poder (mas não necessariamente a vontade) de exercer uma coação ilimitada sobre os súditos ou cosúditos (350 <: 314>). Onde não se pode discernir um soberano deste tipo, anarquia (351 <: 314>). Determinar seu caráter (do

superior determinado. La posición de los restantes miembros de la sociedad respecto de este determinado superior es un estado de sujeción o estado de dependencia. La relación mutua que existe entre ese superior y ellos puede llamarse relación de soberano y súbdito o relación de soberanía y sumisión>> (Citado en Maine, pp. 348 349 <: 312, 313>). El <<superior humano determinado>>, o soberano, es <<un soberano individual o colegial (esta frase para una persona individual o un grupo es <según Maine> otro invento de Austin) (349 <: 313>). (MARX, 1988, pp. 287-8)

"If (says the immense John Austin) a *determinate human superior*, not in the habit of obedience to a like superior, *receive habitual obedience* from the *bulk of a given society*, that determinate superior is *Sovereign* in that *society*, and the society, including the superior, is a society political and independent." "To *that superior* the other members of the society are *subject*, or on *that determinate superior* the other members of the society are dependent. The *position of its other members* towards that *determinate superior* is a *state of subjection* or a *state of dependence*. The *mutual relation* which subsists between that superior and them, may be styled the *relation of Sovereign and Subject*, or the Relation of Sovereignty and Subjection" (citirt bei Maine p. 348, 349) D. "determinate human superior" so der Sovereign is "an *individual or a collegiate Sovereign*" (diese Phrase für single person or group auch eine Erfindg d. Austin) (349). (MARX, 1974, pp. 327-8)

soberano) [em uma sociedade específica] é sempre uma questão de fato, nunca uma questão de direito ou de moral (loc.dr.). (MARX, 1988, p. 288 – tradução livre, grifos nossos)⁴

Um estado de anarquia é um estado, para Austin, de inexistência de soberano. Ela pode ocorrer, por exemplo, no momento em que uma sociedade se divide, no qual, em razão de um desequilíbrio, passa-se por um período de anarquia momentâneo, de modo que ao retornar o equilíbrio poderão ser identificados diferentes soberanos para cada fração dessa sociedade, tornando-se um conjunto de sociedades independentes. Austin, então, explica as diferentes formas de governo, ou, como as chama, formas de soberania, de modo quantitativo: “Se o soberano é uma única pessoa, chama-se, segundo Austin, monarca; se um pequeno grupo, oligarquia; se um grupo considerável, aristocracia; se <o grupo é> muito amplo e numeroso, democracia”. Ademais, para ele, determinar o soberano é uma questão de fato, não de direito ou de moral, até porque o direito seria posterior à soberania. A soberania que dá legitimidade ao direito, e não o contrário; as leis devem ser determinadas pelo soberano para serem válidas, e somente o direito positivo atende a este critério. As leis positivas tratam-se, então, de ordens advindas do soberano.

Consequentemente, duas características são essenciais ao soberano: ser obedecido pela maioria da comunidade e ser imune à fiscalização de qualquer outro ser humano. O próprio Maine admite que o essencial das ideias de Austin e de

⁴ El señor Maine sigue explicando así las opiniones de Austin: Si la comunidad, violenta o voluntariamente, se divide en varios fragmentos distintos, en el momento en que cada uno recupere su equilibrio –quizá después de un intervalo de anarquía– habrá un soberano y será reconocible en cada una de las nuevas fracciones independientes (H9, 350 <: 313>). Sea el soberano una persona o un grupo de personas, la característica común a todas las formas de soberanía es que se halla en posesión de un poder irresistible, que no hay necesidad absoluta de ejercer, pero que puede ser ejercido. Si el soberano es una persona única, se llama según Austin monarca; si un pequeño grupo, oligarquía; si un grupo considerable, aristocracia; si <el grupo es> muy amplio y numeroso, democracia. [...] La común característica de todas las formas de soberanía es el poder (pero no necesariamente voluntad) de ejercer una coacción ilimitada sobre los súbditos o cosúbditos (350 <: 314>). Donde no se puede discernir un soberano de este tipo, anarquía (351 <: 314>). Determinar su carácter (del soberano) [en una sociedad precisa] es siempre una cuestión de hecho ... nunca una cuestión de derecho o de moral (loc. dr.). (MARX, 1988, p. 288)

Herr Maine erklärt d. Aussichten d. Austin weiter dahin: If the community be violently or voluntarily divided into a number of separate fragments, then, as soon as each fragment has settled down (perhaps after an interval of anarchy) into a state of equilibrium, the Sovereign will exist and will be discoverable in each of the now independent portions. (349, 350) Das gemeinsame Charaktermal aller shapes of dr Sove<r>eignty - whether the Sovereign a person or a combination of persons - ist, dass er has* *the possession of irresistible force, not necessarily exerted but capable of being exerted*. Ist d. Sovereign a *single person*, so nennt ihn Austin a *Monarch*; if a *small group* - *Oligarchy*; if a group of considerable dimensions, an *Aristocracy*; if very large and numerous, a *Democracy*. [...] Was *alle forms of Sovereignty* gemein haben is *the power* (but not necessarily the will) *to put compulsion without limit on subjects or fellow-subjects*. (350) Wo kein solcher sovereign erkennbar - *Anarchie*. (351) The question of determining his (the Sovereign's) character [in a given society] *is always a question of fact... never a question of law or morals*. (l.c.). (MARX, 1974, p. 328)

Bentham (na medida em que coincidem com Austin) são retiradas de Hobbes:

O soberano deve ser habitualmente obedecido pela maioria da comunidade (353 <:316>). Outra característica dele: sua imunidade à inspeção de qualquer outro superior humano (*loc. cit.* <: 317>).

(Como o próprio Maine confessa, o essencial dessas ideias de Austin e, na medida em que coincidem com ele, de Bentham <vem> de Hobbes — *Leviatã*, cap. De cive, publicado pela primeira vez em latim nos *Elementa Philosophiae*—). (MARX, 1988, p. 288 – tradução livre)⁵

Apesar do reconhecimento de sua influência direta, o autor das *Lectures* entende que a teoria de Hobbes era limitada por sua perspectiva política, a de Austin é engrandecida por seu propósito exclusivamente científico. Marx ironiza essa constatação:

Mas Maine diz: Hobbes tinha um propósito político; o propósito de Austin era <<estritamente científico>> (355 <: 317 ss.>). [Científico! Seja qual for o significado que esta palavra pode ter para os estúpidos juristas britânicos, entre os quais são consideradas ciência a ultrapassada classificação, a definição, etc. Cf. para o resto, 1º Maquiavel e 2º Linguet.] Além disso, Hobbes refletiu sobre as origens do Estado (governo e soberania); este problema não existe para o jurista Austin; para ele esse fato existe de certa forma *a priori*. Isso é o que Maine diz na p. 356 <: 318 e segs.>. <[>Nem o infeliz do Maine tem ideia de que onde existe um Estado (depois da comunidade primitiva, etc.), isto é, uma sociedade politicamente organizada, o Estado não é de forma alguma o príncipe, apenas o parece <]>. (MARX, 1988, pp. 288-9 – tradução livre, grifos nossos)⁶

⁵ El soberano debe ser obedecido habitualmente por el grueso de la comunidad (353 <:316>). Otra característica del mismo: su inmunidad a la fiscalización por cualquier otro superior humano (*loc. cit.* <: 317>).

(Como confiesa el mismo Maine, lo esencial de estas ideas de Austin y, en cuanto coinciden con él, de Bentham <proviene> de Hobbes — *Leviatán*, cap. De cive, publicado por primera vez en latín en los *Elementa Philosophiae*—). (MARX, 1988, p. 288)

The *Sovereign* must receive an *habitual obedience from the bulk of the community*. (353) Ferneres characteristic desselben: is *immunity from the control of every other human superior*. (l.c.)

[Dies d. Grundtext nach, wie Maine selbst zugiebt, v. Austin, wie so weit damit identisch, von Bentham aus Hobbes (*Leviathan: Ch. De Cive*, first published in Latin, in the *Elementa Philosophiae*). (MARX, 1974, p. 328)

⁶ Pero Maine dice: Hobbes tenía un propósito político; el propósito de Austin era <<estritamente científico>> (355 <: 317 ss.>). [¡Científico! Ya será en el significado que puede tener esta palabra para los estúpidos juristas británicos, entre los cuales se tiene por ciencia la anticuada clasificación, la definición, etc. Cf. por lo demás 1º Maquiavelo y 2º Linguet.] Además Hobbes razonaba sobre los orígenes del Estado (gobierno y soberanía); este problema no existe para el jurista Austin; para él ese hecho existe en cierto modo *a priori*. Es lo que dice Maine en la p.356 <: 318 ss.>. <[>Tampoco el infeliz de Maine tiene ni idea de que allí donde hay Estado (después de la comunidad primitiva. etc.), es decir una sociedad organizada políticamente, el Estado no es de ningún modo el príncipe, sólo lo parece. <]>. (MARX, 1988, pp. 288-9)

Aber sagt Maine: Hobbes' Object war politisch; das des Austin "*strictly scientific*" (355) [Scientific! doch nur in d. Bdtg, dies dies Wort im Kopf of blockheadish British lawyers haben kann, wo altmodische Classification, Definition etc als scientific gilt. Vgl. übrigens 1) *Machiavelli* u. 2) *Linguet*.] Ferner: Hobbes will origin of Staat (*Government u. Sovereignty*) ergründen; dies Problem existirt für lawyer Austin nicht; für ihn dies fact gewisser- massen *a priori* vorhanden. Dies sagt Maine p. 356. D. unglückliche *Maine*

Desse modo, Marx ridiculariza a concepção de ciência trazida por Maine com base em Austin e Bentham, associando-a “a ultrapassada classificação, a definição etc.”. Hobbes seria, ainda, superior aos juristas analíticos, ao menos refletindo sobre as origens do Estado, do governo e da soberania, enquanto os demais se escondem em um suposto propósito científico, mas o tomam como algo dado. Logo em seguida, veremos que o critério de cientificidade é relacionado com a existência de um método, que se trata, em geral, de um conjunto de dogmas e de suas consequências.

Vale ressaltar que Marx, com base nas afirmações das próprias *Lectures*, expõe que Maine, assim como Austin, toma a origem do estado como um fato que “existe de certa forma *a priori*”. O “de certa forma” não pode ser desconsiderado. Ambos tratam, ainda que brevemente, dessa origem, ainda que considerem que tal reflexão não seja de grande relevância. O próprio Maine expõe:

Outra diferença considerável é esta. Hobbes, é bem sabido, especulou sobre a origem do Governo e da Soberania. É o único fato que algumas pessoas parecem ter aprendido sobre ele, e parecem pensar que sua filosofia é suficientemente condenada por isso. Mas Austin mal entra nisso investigação; e de fato ele ocasionalmente, embora talvez inadvertidamente, usa uma linguagem que quase parece implicar que a Soberania e as concepções dela dependentes têm uma existência *a priori*. Agora, neste assunto eu mesmo defendo que o método de Hobbes estava correto. É verdade que nada pode ser mais inútil em si mesmo do que a explicação conjectural de Hobbes sobre a origem da sociedade e do governo. A humanidade, afirma ele, estava originalmente em estado de guerra. Eles então fizeram um pacto sob o qual cada homem abandonou seus poderes de agressão, e o resultado, era a Soberania, e através da Soberania a lei, a paz e a ordem. A teoria está aberta a todo tipo de objeção. Não há evidência de qualquer fase da suposta história, e o pouco que sabemos do homem primitivo contradiz isso. [...] Mas ainda assim eu acho que Hobbes agiu corretamente ao dirigir o problema a si mesmo, embora ele tenha feito pouco para resolvê-lo. O dever de perguntar, se não como surgiu a Soberania, em todo o caso, por que fases passou, é, para mim, indispensável. Somente assim podemos assegurar em que grau os resultados da análise austiniana coincidem com os fatos. (MAINE, 1914, pp. 356-7 – tradução livre)⁷

selbst hat keine Ahnung davon, dass da wo Staaten existiren (after the primitive Communities etc) i.e. eine politisch organisierte Gesellschaft, der Staat keineswegs d. Prinz ist; er *scheint* nur só (MARX, 1974, pp. 328-9).

⁷ Another considerable difference is this. Hobbes, it is well known, speculated on the origin of Government and Sovereignty. It is the one fact which some persons seem to have learned about him, and they appear to think his philosophy sufficiently condemned by it. But Austin barely enters on this enquiry; and indeed he occasionally, though perhaps inadvertently, uses language which almost seems to imply that Sovereignty and the conceptions dependent on it have an *a priori* existence. Now in this matter I myself hold that the method of Hobbes was correct. It is true that nothing can be more worthless in itself than Hobbes's conjectural account of the origin of society and government. Mankind, he asserts, were originally in a state of war. They then made a compact under which every man abandoned his

Ou seja, Maine coloca que as reflexões de Hobbes sobre a origem do estado são meras especulações, de modo que Austin teria o mérito de, ao não se ocupar demasiadamente com este tópico, não cair em conjecturas fantasiosas. Assim, tomando o soberano como uma existência *até certo ponto* apriorística, o jurista analítico conseguiria fornecer à sua teoria um critério maior de cientificidade. Para Hobbes, em linhas gerais, o estado de guerra de todos contra todos é a condição natural do homem, e somente através de um contrato social com transmissão mútua de direitos entre uma multidão forma-se um corpo político e é criada a figura do soberano, excluído do contrato, do qual os demais indivíduos são súditos. O soberano, então, age em nome do povo, sendo dotado de plenos poderes para tal.

Maine, ainda que defenda que o método geral de Hobbes esteja correto, critica a compreensão do autor de *Leviatã* sobre a origem do estado, alegando que o dito estado de guerra nunca existiu na realidade, e a pouca evidência sobre as sociedades primitivas que surgiu desde então estaria em desacordo com essa compreensão. Não cabe a nós, no presente artigo, entrar em detalhes acerca interpretação dada por Maine a Hobbes, mas vale pontuar que é questionável a tese de que, o contratualista, ao se referir ao estado de guerra, estaria tratando de uma época necessariamente existente da história humana⁸.

Não obstante, ao mesmo tempo que Maine critica o caráter a-histórico e

powers of aggression, and the result, was Sovereignty, and through Sovereignty law, peace, and order. The theory is open to every sort of objection. There is no evidence of any stage of the supposed history, and the little we know of primitive man contradicts it. [...] But still I think that Hobbes did correctly in addressing himself to the problem, though he did little to solve it. The duty of enquiring, if not how Sovereignty arose, at all events through what stages it has passed, is in my judgment indispensable. It is only thus that we can assure ourselves in what degree the results of the Austinian analysis tally with facts. (MAINE, 1914, pp. 356-7)

⁸ Para Maine, o conhecimento sobre as sociedades primitivas de sua época direciona para a ideia de que Hobbes estava errado ao falar sobre a origem do estado a partir do estado de natureza. No entanto, Hobbes não identifica o estado de natureza como um estágio histórico, mas como um exercício da razão. Para Renato Janine Ribeiro (2001), Maine comete um grande erro ao inferir que o homem natural de Hobbes é um “selvagem”: “Ao iniciar uma interpretação sociológica do direito, na metade do século XIX, Sir Henry Maine — por exemplo — criticou-os asperamente: seria impossível (dizia) selvagens que nunca tiveram contato social dominarem a tal ponto a linguagem, conhecerem uma noção jurídica tão abstrata quanto a de contrato, para que pudessem se reunir nas clareiras das florestas e fazerem um pacto social. Na verdade (continuava), o contrato só é possível quando há noções que nascem de uma longa experiência da vida em sociedade” (RIBEIRO, 2001, p. 53). Ribeiro explica que “Raro, ou *nenhum*, contratualista pensou que selvagens isolados se juntam numa clareira para fazer um simulacro de constituinte. [...] Para Hobbes, como para a maior parte dos autores de antes do século XVIII, não existe a história entendida como transformando os homens. Estes não mudam”, de modo que o homem natural hobbesiano “é o mesmo homem que vive em sociedade” (RIBEIRO, 2001, p. 54). Logo, “o que Hobbes pede é um exame de consciência: ‘conhece-te a ti mesmo’” (RIBEIRO, 2001, p. 57), ou seja, o exercício de entender como seria um homem em seu estado de natureza é, para Hobbes, olhar para nós mesmos, e não para um outro momento histórico ou para indivíduo de outra sociedade, como entende Maine.

especulativo das considerações hobbesianas sobre a origem do soberano, ele, trazendo como base o próprio Austin e o elogiando por tomar o soberano como uma existência até certo ponto *a priori*, não deixa completamente de lado algum tipo de reflexão sobre a origem do estado. Na verdade, toma-o como sinônimo de uma aglomeração de patriarcas, vejamos a opinião de Maine, a partir da citação feita por Marx:

Austin admite, além disso, a possibilidade teórica de um estado de natureza. Não lhe atribui tanta importância como Hobbes e outros; mas reconhece sua existência onde vários homens ou vários grupos, muito pouco numerosos para serem um conjunto político, não estejam submetidos a uma autoridade em comum ou habitualmente em exercício (378 <: 339>).

Austin diz, p. 237, tomo I da 3ª edição:

“Suponhamos que uma única família de selvagens viva absolutamente alienada de qualquer outra comunidade. E suponhamos que o pai, chefe dessa família isolada, receba a obediência habitual da mãe e dos filhos. Ora, como não é um membro de outra comunidade maior, a sociedade formada pelos pais e filhos é claramente uma sociedade independente e, como o resto de seus membros obedece habitualmente ao seu chefe, essa sociedade independente formaria uma sociedade política, caso o número de seus membros não fosse extremamente pequeno. Mas como o número de seus membros é extremamente pequeno, seria, creio eu, considerada uma sociedade em estado de natureza”⁹; isto é, uma sociedade composta por pessoas que não estão em estado de sujeição. Sem a aplicação dos termos, que teriam um toque de ridículo, dificilmente poderíamos qualificar a sociedade de sociedade política e independente, o pai e chefe imperativos monarca ou soberano, ou a mãe obediente e filhos súditos”. [muito profundo!]

[Até aqui tudo vai muito bem para o Maine]: <<pois —como diz— a forma de autoridade que concede, a do patriarca ou pater famílias sobre sua família, é, ao menos de acordo com uma teoria moderna [de Maine e companhia] o elemento ou germe a partir do qual se desenvolve gradualmente todo poder permanente do homem sobre o homem>>. (MARX, 1988, pp. 292-3 – tradução livre)¹⁰

⁹ Ver Austin (1995, p. 177).

¹⁰ Austin admite, además, la posibilidad teórica de un estado de naturaleza. No le atribuye tanta importancia como Hobbes y otros; pero reconoce su existencia dondequiera que varios hombres o varios grupos, muy poco numerosos para ser políticos, no se han puesto todavía bajo una autoridad común o habitualmente en ejercicio (378 <: 339>).

Austin dice, p. 237, tomo I de la 3ª edición:

“Supongamos que una sola familia de salvajes vive en un aislamiento absoluto de cualquier otra comunidad. y que el padre, jefe de esta familia aislada, sea habitualmente obedecido por la madre y los hijos. Puesto que no forma parte de otra comunidad mayor, la sociedad formada por los padres y los hijos es evidentemente una sociedad independiente; y, puesto que todos sus miembros obedecen habitualmente al jefe. esta sociedad independiente constituiría una sociedad política, si el número de sus miembros no fuera sumamente reducido. Pero puesto que el número de sus miembros es sumamente limitado, yo creo que se la debería considerar como una sociedad en el estado de naturaleza,

Desse modo, aqui Maine ressalta que, ainda que a origem do estado não tenha uma importância muito grande em suas reflexões, Austin admite a possibilidade teórica da existência de um estado de natureza, única hipótese em que a inexistência de um soberano não seria a anarquia, de cunho transicional. Este estado existiria onde “vários homens ou vários grupos, muito pouco numerosos para serem um conjunto político, não estejam submetidos a uma autoridade em comum ou habitualmente em exercício”. Ele se caracterizaria como um conjunto de famílias chefiadas pelo pai, dada a submissão natural da mulher e dos filhos ao homem. Nele, não há soberano e não há estado de sujeição. Se o grupo se expandisse numericamente, ou seja, se mais famílias se juntassem, da subordinação familiar original seria naturalmente criada a subordinação ao poder governante, de modo que a família é o “germe a partir do qual se desenvolve gradualmente todo poder permanente do homem sobre o homem”.

Logo, não obstante a crítica feita por Maine pelo suposto caráter especulativo da teoria do estado de natureza hobbesiano, ele, baseado em Austin, adota uma concepção de estado de natureza ainda mais ilusória na medida em que é uma mera derivação da sujeição familiar natural. Austin e Maine fazem uma “robinsonada”¹¹ para

esto es, como una sociedad compuesta de personas que no se hallan en el estado de sumisión. Pese a que la aplicación de estos términos toca de algún modo en lo ridículo, sólo así podemos llamar a esta sociedad una sociedad política e independiente, al padre y jefe que manda, monarca o soberano, y a la madre e hijos que obedecen, súbditos” [¡Muy profundo!]

Hasta aquí todo le viene muy bien a Maine, <<pues —como dice— la forma de autoridad que concede, la del patriarca o paterfamilias sobre su familia, es, al menos según una teoría moderna [de Maine y compañía] el elemento o germen a partir del cual se ha desarrollado gradualmente todo poder permanente del hombre sobre el hombre>>. (MARX, 1988, pp. 292-3)

Austin further admits the theoretical possibility of a state of nature; giebt ihm nicht d. Wichtigkeit wie Hobbes u. andre, aber allows his existence, wherever a number of men, or of groups not numerous enough to be political, have not as yet been brought under any common or habitually acting community. (378)

Austin sagt, p. 237, 1st vol., 3d ed.:

“Let us suppose that a single family of savages lives in absolute estrangement from every other community. And let us suppose that the father, the chief of this isolated family, receives habitual obedience from the mother and children. Now, since it is not a limb of another and larger community, the society formed by the parents and children, is clearly an independent society, and, since the rest of its members habitually obey its chief, this independent society would form a society political, in case the number of its members were not extremely minute. But since the number of its members is extremely minute, it would, I believe, be esteemed a society in a state of nature”; that is, a society consisting of persons not in a state of subjection. Without an application of the terms, which would somewhat smack of the ridiculous, we could hardly style the society a society political and independent, the imperative father and chief a monarch or sovereign, or the obedient mother and children subjects” Dies so far Wasser auf d. Mühle Maine’s, “since, wie er sagt, the form of authority about which it is made, the *authority of the Patriarch or Paterfamilias* over his family, is, at least according to one (Maine’s u. consorts) modern theory, the element or germ out of which all permanent power of man over man has been gradually developed” (MARX, 1974, p. 333).

¹¹ Em linhas gerais, entendemos “robinsonadas”, expressão utilizada pelo próprio Marx em um contexto análogo (cf. MARX, 2011, p. 54), como o procedimento de transpor elementos da sociedade civil-burguesa até um mundo mítico e abstrato. No caso, esse procedimento é feito com a família inglesa, a

explicar a origem do Estado, e então tomam o problema como resolvido, partindo para a reflexão sobre o soberano. A “robinsonada” se trata justamente da transposição da família inglesa até uma mística ilha remota que deveria representar as sociedades chamadas de “primitivas” (sem estado), mas são apenas a própria sociedade inglesa naturalizada. Austin e Maine não percebem que em sua ilha imaginária não se encontra ninguém além de uma transposição deles mesmos. Aí reside a suposta superioridade dos juristas analíticos diante de Hobbes: na compreensão de que o Estado surge da aglomeração de patriarcas. Por esse motivo, como vimos, a teoria da soberania é colocada *até certo ponto* (mas não completamente) de modo apriorístico, dado que o soberano é tomado como um ponto de partida, mas há essa breve consideração acerca de sua origem.

Feitas essas considerações acerca das curtas reflexões de Austin e Maine sobre a origem do Estado, e portanto do soberano (que, para eles, são sinônimos), voltemos à análise da teoria da soberania. Maine sugere que o soberano não é um mero reflexo da sociedade. Ele, de fato, tem o papel de direcionar as forças da sociedade, mas não o faz por livre e espontânea vontade (como afirmariam alguns sucessores dos juristas analíticos), mas seria afetado por diversas forças, as quais detêm um caráter sobretudo moral:

É evidente que uma proposição da qual não são responsáveis os grandes <<juristas analíticos>>, mas que alguns dos seus discípulos não estão longe de afirmar, não está de acordo com os fatos: que o soberano individual ou coletivo põe efetivamente em ação, através do livre exercício da sua vontade, a força latente da sociedade. <<Múltiplas influências, que por brevidade, chamaremos de morais [este <<morais>> mostra quão pouca ideia Maine tem do assunto; na medida em que essas influências (acima de tudo econômicas) têm um **modus <<moral>> existência é sempre sobre um modus derivado, secundário e nunca prioritário]** constantemente modifica, delimita e impede o direcionamento efetivo das forças da sociedade pelo soberano (359 <: 321>). A teoria da soberania de Austin de fato é resultado de uma abstração. (MARX, 1988, p. 289 – tradução livre, grifos nossos)¹²

qual é transportada para uma ilha imaginária e conforma, assim, o estado de natureza. Para entender melhor acerca da crítica marxiana às “robinsonadas” feitas por Maine, ver Marra de Andrade (2023).

¹² Desde luego no está de acuerdo con los hechos una proposición de la que no son responsables los grandes <<jurisconsultos analíticos>> (Bentham y Austin), pero que algunos de sus discípulos no están muy lejos de enunciar, a saber; que el soberano individual o colectivo pone efectivamente en acción, mediante el libre ejercicio de su voluntad, la fuerza latente de la sociedad. <<Múltiples influencias, que para abreviar, llamaremos morales [este <<morales>> muestra la poca idea que tiene Maine del asunto; en cuanto estas influencias (ante todo económicas) poseen un modus <<moral>> existencia se trata siempre de un modus derivado, secundario y nunca prioritario] modifican, delimitan e impiden constantemente la dirección efectiva de las fuerzas de la sociedad por el soberano (359 <: 321>). La

Logo, o que impede o soberano de exercer sua vontade, que coincide com a “força latente da sociedade”, são influências morais. Então, Marx explicita que Maine não tem ideia de como funciona o estado. Contenta-se não só com explicar a existência do estado a partir da teoria da soberania de Austin, mas também entende a política a partir da moral. Para Marx, no entanto, o que influencia o rumo da política é, sobretudo, a economia, enquanto a moral detém no máximo um caráter secundário. Nosso autor escreve uma grande intervenção a esse trecho:

[Maine ignora algo muito mais profundo: que mesmo a existência aparentemente suprema e independente do estado nada mais é do que uma aparência, e que o estado em todas as suas formas é uma excrecência da sociedade. Mesmo sua aparência não se revela até que a sociedade tenha atingido um certo nível de desenvolvimento, e desaparece<rá> novamente assim que a sociedade atingir um nível até então inalcançado. Primeiro, a individualidade é separada dos laços que originalmente não eram despóticos (o oposto de como o tolo do Maine os entende), mas antes satisfatórios e agradáveis que reinavam no grupo, nas comunidades primitivas; assim a individualidade passa a ser destacada unilateralmente. Mas a verdadeira natureza desta individualidade não é demonstrada até que analisemos <<seus>> interesses. Depois descobrimos que estes interesses, por sua vez, são interesses comuns a certos grupos sociais e característicos deles, interesses de classe, etc., e todos estes são baseados, em última análise, em condições econômicas. O estado se constrói sobre estas bases e as pressupõe.] (MARX, 1988, p. 289 – tradução livre)¹³

teoría de Austin sobre la soberanía es realmente... que resulta de la abstracción. (MARX, 1988, p. 289) Die assertion which the great “Analytical Jurists” (Bentham u. Austin) cannot be charged with making, but which some of their disciples go very near to hazarding, that the Sovereign person or group *actually wields the stored-up force of society by an uncontrolled exercise of will*, is certainly never in accordance with fact. *The vast mass of influences*, which we may call for shortness *moral*, [dies “moral” zeigt wie wenig Maine von der Sache versteht; so weit diese influences (*economical* before everything else) “moral” modus of existence besitzen, ist dies immer ein abgeleiteter, secundärer modus u. nie das *prius*] perpetually shapes, limits, or forbids the *actual direction* of the forces of society by its Sovereign. (359) The Austinian view of Sovereignty really is - that *it is the result of Abstraction*. (MARX, 1974, p. 329)

¹³ [Maine ignora algo mucho más profundo: que incluso la existencia, aparentemente suprema e independiente, del Estado, no es más que una apariencia, y que el Estado en todas sus formas es una excrecencia de la sociedad. Incluso su apariencia no se presenta hasta que la sociedad ha alcanzado un cierto grado de desarrollo, y desaparece<rá> de nuevo en cuanto la sociedad llegue a un nivel hasta ahora inalcanzado. Primero la individualidad se escinde de los vínculos originariamente no despóticos (al revés de como los entiende el zoquete de Maine) sino satisfactorios y agradables que reinaban en el grupo, en las comunidades primitivas; así llega a destacarse unilateralmente la individualidad. Pero la verdadera naturaleza de esta individualidad no se muestra hasta analizar <<sus>> intereses. Entonces nos hallamos con que estos intereses a su vez son intereses comunes a ciertos grupos sociales y característicos de ellos, intereses de clase, etc., y éstos se basan todos, en última instancia, en condiciones económicas. Sobre éstas como sus bases se edifica el Estado y las presupone.] (MARX, 1988, p. 289)

[Maine ignores das viel Tiefere: dass d. scheinbare supreme selbständige Existenz des Staats selbst nur scheinbar u. dass er in allen seinen Formen eine excrecence of society is; wie seine Erscheinung selbst erst auf einer gewissen Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung vorkommt, so verschwindet sie wieder, sobald d. Gesellschaft eine bisher noch nicht erreichte Stufe erreicht hat. Erst Losreissung der Individualität von d. ursprünglich nicht despotischen Fesseln (wie blockhead Maine es versteht), sondern

Aqui Marx deixa bem claro sua compreensão acerca do estado, absolutamente distinta do que pregam Austin e Maine. Novamente nosso autor comenta que o jurista britânico somente consegue se manter na dimensão das aparências, e assim acaba ocultando as bases reais da política, fundadas no interesse de classe, ou seja, interesses comuns a certos grupos de indivíduos baseados em condições econômicas. Marx, então, ressalta a relevância de voltar-se para uma análise da história e compreender o estado a partir de sua gênese real. O estado pressupõe a existência de classes sociais e é construído com base nelas, e acrescentamos — de modo a assegurar o domínio de uma classe sobre a outra. Ele somente desaparecerá quando desaparecerem também a base que o conforma, ou seja, as próprias classes sociais, um estado que ainda não foi alcançado.

Continua, então, sua crítica à teoria da soberania de Austin como aderida por Maine:

<<Austin> chegou em <sua teoria da soberania: afastando todas as características e atributos do governo e [!] da sociedade com exceção de uma só, e relacionando todas as formas de dominação política por sua comum disposição de poder [**Este não é o fracasso principal, mas sim tomar a dominação política, qualquer que seja a sua forma característica e qualquer que seja o conjunto dos seus elementos, como algo acima da sociedade, baseado em si mesma.**] (MARX, 1988, p. 289 – tradução livre, grifos nossos)¹⁴

Desse modo, o procedimento utilizado por Austin para chegar até sua teoria da soberania é: afastar os atributos que ele considera “não essenciais” de todo governo, chegando no que seria comum a todos — sua disposição pelo poder. Para Maine, Austin fracassou ao não considerar também outros elementos na dominação do soberano (sobretudo aqueles de cunho moral). Já Marx considera que o principal

befriedige(ti)den u. gemüthlichen Banden der Gruppe, der primitiven Gemeinwesen, - damit d. einseitige Herausarbeitung der Individualität. Was aber die wahre Natur der letzteren zeigt sich erst wenn wir d. Inhalt - d. Interessen dieser “letzteren” analysiren. Wir finden dann, dass diese Interessen selbst wieder gewissen gesellschftlichen Gruppen gemeinsame u. sie charakterisirende Interessen, Klasseninteressen etc sind, also diese Individualität selbst Klassen- etc Individualität ist u. diese in letzter Instanz haben alle ökonomische Bedingungen zur Basis. Auf diesen als Basen baut sich der Staat auf u. setzt sie voraus.] (MARX, 1974, p. 329)

¹⁴ <<<Austin> ha llegado a <su teoría de la soberanía> apartando todas las características y atributos del gobierno y [!] de la sociedad a excepción de uno solo y relacionando conjuntamente todas las formas de dominación política por su común disposición del poder. [No es éste el fallo principal, sino tomar dominación política, cualquiera que sea su forma característica y cualquiera que sea el conjunto de sus elementos, como algo por encima de la sociedad, basado en sí mismo.] (MARX, 1988, p. 289)

It is arrived at by throwing aside all the characteristics and attributes of Government and (!) Society except one, and by connecting all forms of political superiority together through their common possession of force. [Das ist nicht der Grundfehler; dieser ist, dass d. political superiority, whatever its peculiar shape, and whatever the ensemble of its elements, is taken als etwas über d. Gesellschaft stehendes, auf sich selbst beruhendes.] (MARX, 1974, p. 329)

fracasso da teoria da soberania de Austin é tomá-la como algo acima da sociedade, de modo que, ao fazê-lo, confunde a aparência do estado com a sua essência. O estado aparece como o príncipe, mas não o é. Ao deliberadamente se recusar a compreender a gênese real da política, Austin, assim como Maine, acaba preso em sua dimensão mais superficial. Por isso, o próprio Maine não consegue reconhecer nem mesmo o caráter fundamental da dimensão econômica na política.

Então, continua o jurista inglês acerca do procedimento utilizado por Austin para chegar até sua teoria da soberania:

Este procedimento desconsidera sempre elementos importantes, por vezes de importância capital, porque incluem todos os elementos que orientam a ação humana, com exceção da força diretamente aplicada ou diretamente percebida. **[o melhor armamento já é um elemento diretamente baseado no progresso dos meios de produção (que, por exemplo, na caça e na pesca são idênticos aos meios de destruição, de guerra).]** Mas a operação de separá-los para fins de classificação é perfeitamente legitimado (359 <: 321 ss.>) Por este procedimento de abstração que leva à noção de soberania, deixamos de lado... toda a história de cada comunidade... a forma como o resultado foi alcançado (360 <:322>). (MARX, 1988, pp. 289-90 – tradução livre, grifos nossos)¹⁵

Maine está criticando Austin por desconsiderar, além da influência da moral, uma série de elementos particulares de cada comunidade para alcançar a soberania, com exceção da força diretamente aplicada, a qual reconhece como um elemento geral. Porém, o que Maine deixa de considerar, segundo Marx, é que a existência de armamento, base material da força diretamente aplicada, já pressupõe um certo nível de desenvolvimento dos meios de produção, seja para a subsistência através da caça e pesca, ou diretamente para a guerra e destruição. Para Marx, a crítica de Maine a Austin é muito superficial. Expõe em seguida:

¹⁵ Este procedimiento desdeña elementos siempre importantes, algunas veces de importancia capital, porque comprenden todos los elementos que dirigen la acción humana a excepción de la fuerza directamente aplicada o directamente percibida. [el mejor armamento es ya un elemento directamente basado en el progreso de los medios de producción (que, v.g. en la caza y la pesca son idénticos a los medios de destrucción, de guerra).] Pero la operación de separarlos con un fin clasificatorio se legitima perfectamente (359 <: 321 ss.>) Por este procedimiento de abstracción que conduce a la noción de soberanía, dejamos fuera ... la historia entera de cada comunidad... el modo como se ha alcanzado el resultado. (360 <:322>) (MARX, 1988, pp. 289-90)

The elements neglected in the process are always important, sometimes of extreme importance, for they consist of *all the elements controlling human action except force directly applied or directly apprehended*. [Z.B. die *bessere Bewaffnung* ist schon ein direct auf *Fortschritt in d. Produktionsmitteln* (diese fallen z.B. bei Jagd u. Fischfang direct zusammen mit Zerstörungsmitteln, Kriegsmitteln) berühendes Element.] but the operation of *throwing them aside for purposes of classification* is ... perfectly legitimate." (359) We reject in the process of abstraction by which the conception of Sovereignty is reached ... *the entire history of each community ... the mode in which the result has been arrived at.* (360) (MARX, 1974, p. 330)

<[>A superficialidade de sua crítica, escondida sob uma fraseologia parcialmente boa, começa a se desdobrar na seguinte frase:<]> <<É a sua história (da comunidade), toda a soma de seus antecedentes históricos, que determina em cada comunidade como o soberano deve exercer, ou deixar de exercer, seu irresistível poder coercitivo>> (360 <: 322>); Mas toda essa história é reduzida no Maine, como ele diz, a <<elementos morais>>, já que, seja como jurista ou como ideólogo, ele imediatamente continua assim: <<Os juristas analíticos não levam em conta todos esses elementos: o enorme amontoado de opiniões, sentimentos, crenças, superstições e preconceitos de toda espécie, hereditários ou adquiridos, alguns provenientes de instituições, outros da própria natureza humana; Parece que, dentro das restrições contidas na sua definição de soberania, a rainha e o parlamento do nosso país poderiam ordenar que todas as crianças fracas fossem condenadas à morte ou estabelecer um sistema de *lettres de cachet* (ordens secretas). (360 <: 322>). [Como os ingleses acabaram de estabelecer através de sua *coercion bill* <lei de repressão> na Irlanda; anotado em junho de 1881.] [Um bom exemplo é o meio louco Ivan IV. Quando ele se enfurece contra os boiardos e também contra a plebe de Moscou, ele tenta – e tem que fazê-lo – apresentar-se como um defensor dos interesses do campesinato.] (MARX, 1988, p. 290 – tradução livre, grifos nossos)¹⁶

Logo, a crítica de Maine se resume ao fato de que os juristas analíticos deveriam considerar, em sua noção de soberania, “o enorme amontoado de opiniões, sentimentos, crenças, superstições e preconceitos de toda espécie, hereditários ou

¹⁶ <[>La superficialidad de su crítica, oculta bajo una fraseología en parte bien sonante, comienza a desplegarse en la siguiente frase:<]> <<Es su historia (de la comunidad), la suma entera de sus antecedentes históricos, la que determina en cada comunidad cómo tiene que ejercer el soberano, o dejar de ejercer, su irresistible poder coercitivo>> (360 <: 322>); pero toda esta historia se reduce en Maine, como dice, a <<elementos morales., toda vez que, sea como jurista o como ideólogo, continúa acto seguido así: <<Los juristas analíticos no tienen nada en cuenta todos estos elementos: el enorme montón de opiniones, de sentimientos, de creencias, de supersticiones y de prejuicios de toda especie, hereditarios o adquiridos, procedentes unos de las instituciones, otros de la misma naturaleza humana; de suene que, ateniéndonos a las restricciones contenidas en su definición de la soberanía, la reina y el parlamento de nuestro país podrían ordenar que se diera muerte a todos los niños débiles o establecer un sistema de *lettres de cachet* <órdenes secretas>. (360 <: 322>). [Como los ingleses acaban de establecer por su *coerción bill* <ley de represión> en Irlanda; anotado en junio de 1881.] [Buen ejemplo el medio loco Iván IV. Cuando <se pone> furioso contra los boyardos, y también contra la plebe moscovita, intenta —y tiene que hacerlo— presentarse como defensor de los intereses del campesinado.] (MARX, 1988, p. 290)

Seine flache Kritik,⁸⁹ die er unter zum Theil richtig klingender Phraseologie verbirgt, windet sich ab erstens in folgender Phrase: “It is its history (des Gemeinwesens), *the entire mass* of its historical antecedents, which in each community determines how the Sovereign shall exercise or forbear from exercising his irresistible coercive power,” (p. 360) aber diese ganze Geschichte löst sich bei Maine in so called “moral elements” auf, denn er fährt wieder, als either Jurist od. Ideolog *unmittelbar* fort: “All that constitutes this - the whole enormous aggregate of *opinions, sentiments, beliefs, superstitions, and prejudices of all kinds*, hereditary and acquired, some produced by institutions and some by the *constitution of human nature* - is rejected by the Analytical Jurists. And thus it is that, so far as the restrictions contained in their definition of Sovereignty are concerned, the Queen and Parliament of our own country might direct all weakly children to be put (to) death or establish a system of *lettres de cachet*” (p. 360) (such as the English now have established by *their coercion bill in Irl.* Dies geschrieben Juni 1881)⁹² [Gutes Beispiel d. halb verrückte Iwan IV. Whd wüthend gegen Bojaren u. auch gegen rabble in Moskau, sucht er, u. muss er, sich halten als *Vertreter* d. *Bauerninteressen*.] (MARX, 1974, p. 330)

adquiridos, alguns provenientes de instituições, outros da própria natureza humana”, ou seja, o que ele define como elementos de cunho moral. Marx então coloca que para o jurista inglês a história se reduz a esses elementos morais, o que revela o caráter ideológico de sua elaboração teórica. Ideológico, aqui, parece ser colocado de modo pejorativo, remetendo para uma defesa insustentada, e até certo ponto hipócrita, das instituições burguesas. Não obstante suas (superficiais) críticas à Austin pautada na suposta falta de consideração dos elementos de cunho moral na constituição do estado, Maine adere fortemente à teoria da soberania. Chega a dizer que a determinação de soberania deve preceder necessariamente ao direito é uma das afirmações de Austin que são “proposições evidentes por si mesmas” por ser obtida agrupando todas as formas de governo e destruindo-as de seus atributos específicos (exceto a força coercitiva, comum a todos eles):

Por outro lado, as <<afirmações>> de Austin tornam-se <<proposições evidentes por si mesmas>> na medida em que se reconheceu que <<em seu sistema a determinação da soberania deve necessariamente preceder ao Direito>>, quando se entendeu << > que a ideia de soberania de Austin é obtida agrupando mentalmente todas as formas de governo depois de despojá-lo de todos os outros atributos, exceto a força coercitiva>> e **[aqui as orelhas do burro aparecem novamente]** << >quando alguém compreendeu completamente a ideia de que, pela própria natureza do caso, as deduções extraídas de um princípio abstrato nunca se mostram completamente realizadas nos fatos. (362 <: 323 ss.>) (MARX, 1988, p. 290 – tradução livre, grifos nossos)¹⁷

As “orelhas de burro” de Maine aparecem no momento que diz: “quando alguém compreendeu completamente a ideia de que, pela própria natureza do caso, as deduções extraídas de um princípio abstrato nunca se mostram completamente realizadas nos fatos”. Para Maine, as situações concretas nas quais a teoria da

¹⁷ En cambio las <<afirmaciones>> de Austin se convienen en <<proposiciones evidentes por sí mismas>> en cuanto se ha reconocido que <<en su sistema la determinación de la soberanía debe preceder necesariamente a la del Derecho>>, cuando se ha comprendido << > que la idea que tiene Austin de la soberanía se obtiene agrupando mentalmente todas las formas de gobierno después de haberlo despojado de todo otro atributo menos la fuerza coactiva>> y [aquí asoman de nuevo las orejas de burro] << >cuando uno se ha penetrado bien de la idea que, por la misma naturaleza del caso, las deducciones sacadas de un principio abstracto no se muestran nunca completamente realizadas en los hechos. (362 <: 323 ss.>) (MARX, 1988, p. 290)

Daggen werden d. “assertions” des Austin “self evident propositions”, sobald man weiss dass “in *his system the determination of Sovereignty ought to precede the determination of Law*”, it being once understood that the Austinian conception of Sovereignty has been reached through mentally uniting all forms of Government in a group by conceiving them *to be stripped of every attribute except coercive force*”, and (hier zeigt sich wieder der Eselsfuss) when it is steadily born(e) in mind that the deductions from an abstract principle *are never from the nature of the case completely exemplified in facts.*” (362) (MARX, 1974, p. 330)

soberania não se aplica não a invalidam, pois um princípio abstrato não precisa se realizar na realidade. Essa afirmação é absurda, de modo que o que define a validade de uma abstração é sua razoabilidade conforme a realidade concreta, do contrário tenta-se moldar a realidade para fazê-la caber em princípios abstratos, distorcendo-a. Assim, ao admitir que a teoria da soberania é insuficiente para explicar certas conformações sociais, Maine não percebe que está expondo sua própria fragilidade em sua falta de capacidade de explicar a realidade em sua complexidade.

Em suma, a teoria da soberania é uma das proposições autoevidentes que conformam o que Marx chama ironicamente de dogmas de Austin, conforme exposto no seguinte trecho:

<[>Outros dogmas de Austin:<]> <<Jurisprudência é a ciência do direito positivo (*Positive Law*). As leis positivas (*Positive Laws*) são ordens dirigidas pelos soberanos aos seus súditos, impondo-lhes um dever, ou uma condição de obrigação, e ameaçando-os com sanção ou punição em caso de desobediência às suas ordens. Um direito (*Right*) é a faculdade ou poder conferido pelo soberano a certos membros da comunidade para aplicar a sanção a outro sujeito que não cumpre um dever>> (362 <: 324). (MARX, 1988, p. 290 – tradução livre, grifos nossos).¹⁸

Ressaltamos a diferença entre direito como *law* que denota um caráter mais objetivo do direito, vinculado à lei (*law* também pode significar lei dependendo do contexto); e direito como *right*, que destaca seu caráter subjetivo. O conjunto desses dogmas e de suas consequências seriam o que o autor das *Lectures* chama de “método” dos juristas analíticos:

<[>Todas essas trivialidades pueris — a autoridade suprema é quem tem o poder de se impor, as leis positivas são ordens da autoridade aos seus súditos; com ele impõe obrigações a esses súditos e isso é um dever, e ameaça com punições a desobediência às ordens; a lei é o poder que transfere autoridade a certos membros da sociedade para que eles castiguem os membros da sociedade que agem contra o seu dever – essa infantilidade e muito mais, nem mesmo um Hobbes foi capaz de extrair da mera teoria do poder soberano. E esse dogmatismo seriamente pregado por John Austin é chamado por

¹⁸ <[>Otros dogmas de Austin:<]> <<La jurisprudencia es la ciencia del Derecho positivo. Las leyes positivas son órdenes dirigidas por los soberanos a sus súbditos, imponiéndoles un deber o la condición de obligados a una obligación, y amenazándoles con una sanción o castigo, caso de desobediencia a sus órdenes. Un derecho es la facultad o poder conferido por el soberano a ciertos miembros de la comunidad para aplicar la sanción a otro súbdito que no cumple un deber>>. (362 <: 324) (MARX, 1988, p. 290) Weitere Dogmen des Austin: “Jurisprudence is the science of *Positive Law*. Positive Laws are *Commands*, addressed by Sovereigns to their Subjects, imposing a Duty, or condition of obligedness, or obligation, on those *Subjects*, and threatening a *Sanction*, or *Penalty*, in the event of disobedience to Command. A *Right* is the faculty or power conferred by the Sovereign on certain members of the community to draw down the sanction on a fellow-subject violating a Duty.” (362) (MARX, 1974, pp. 330-1)

Maine de <<método>> dos juristas analíticos, muito análogo àquele seguido pela matemática e economia política e estritamente científico! Em tudo isso se trata apenas do aspecto formal, que sempre <é> naturalmente o principal para um jurista <]>. (MARX, 1988, p. 290 – tradução livre)¹⁹

Os dogmas são, em linhas gerais, os pressupostos e as consequências da teoria da soberania, sejam eles: “a autoridade suprema é quem tem o poder de se impor, as leis positivas são ordens da autoridade aos seus súditos; com tal poder impõe obrigações a esses súditos e isso é um dever, ameaçando com punições a desobediência às ordens; o direito [*right*] é o poder que transfere autoridade a certos membros da sociedade para que eles castiguem os membros da sociedade que agem contra o seu dever”. Ou seja, todos os aspectos que vinham sendo desenvolvidos acerca da explicação austiniana para a existência do Estado e para a legitimidade do direito.

Marx traz que o que Maine chama “método” dos juristas analíticos não são mais que trivialidades pueris, dogmatismos pregados por Austin, e seria então “muito análogo àquele seguido pela matemática e economia política e estritamente científico”. Conforme exposto anteriormente, apesar de Maine frequentemente reforçar o caráter supostamente científico das elaborações dos juristas analíticos, Marx não vê nada de científico em suas proposições, criticando inclusive a concepção que eles apresentam de ciência. Temos, então, que “estritamente científico”, aqui, está colocado de forma irônica, ao menos no que diz respeito especificamente ao método dos juristas analíticos.

Nesse sentido, Marx parece apontar que tanto os economistas políticos quanto

¹⁹ <]>Todas estas trivialidades pueriles — la suprema autoridad es quien tiene el poder de imponerse, las leyes positivas son órdenes de la autoridad a sus súbditos; con ello impone a estos súbditos obligaciones y esto es un deber, y amenaza con castigos la desobediencia a las órdenes; el derecho es el poder que transfiere la autoridad a ciertos miembros de la sociedad para que castiguen a los miembros de la sociedad que obren contra su deber— esta puerilidad y mucho más no se la ha podido sacar ni siquiera un Hobbes de la mera teoría del poder soberano. ¡Y este dogmatismo seriamente predicado por John Austin lo llama Maine el <<método>> de los juristas analíticos, muy análogo al que siguen las matemáticas y la economía política y estrictamente científico! / En todo esto sólo se trata del aspecto formal. que siempre <es> naturalmente, lo principal para un jurista <]>. (MARX, 1988, p. 290) Alle diese kindischen Trivialitäten - Höchste *Obrigkeit* ist wer d. Macht hat zu zwingen, *Positive Gesetze* sind *Befehle* der Obrigkeit an ihre *Unterthanen*; sie legt dadurch diesen Unterthanen Verpflichtungen auf, u. dies ist *Pflicht*, u. droht mit Strafe für Ungehorsam gegen d. Befehl; *Recht* ist die Macht welche d. Obrigkeit gewissen Gliedern der Gesellschaft überträgt pflichtwidrig handelnde Gesellschaftsglieder zu strafen - dies Kindische, u. viel mehr kann selbst ein *Hobbes* aus der blossen obrigkeitlichen Gewaltstheorie nicht herausklauben - dies von *John Austin* ernsthaft doctrinair gepredigte nennt Maine eine “Procedur” der analytischen Juristen, die closely analog sei mit der in Mathematik u. d. Politischen Oekonomie befolgten u. “strictly scientific”! | Alles dreht sich hier nur um d. formelle Seite, die natürlich für einen Juristen überall d. Hauptsache. (MARX, 1974, p. 331)

os juristas analíticos pretendiam trazer um caráter de cientificidade para suas elaborações teóricas, que não necessariamente se realiza de fato (ou, ao menos, não no último caso). Os juristas analíticos ainda dão destaque para os aspectos formais, ou seja, para o papel do próprio direito. Além de que, conforme exposto anteriormente, tomariam como ciência a mera classificação e a definição. A aproximação de ambos os métodos com a matemática também parece ter a ver com o critério de cientificidade da matemática, que funciona *para a matemática*, mas não necessariamente para outras áreas — em linhas gerais, trata-se de partir de axiomas gerais para chegar a conclusões lógicas particulares de modo dedutivo. Para entender melhor a aproximação por analogia entre o método dos juristas analíticos e o método da economia política, trataremos alguns elementos da crítica ao método da economia política conforme elaborados por Marx em seus *manuscritos econômicos de 1857-58*.

O método da economia política e o método dos juristas analíticos

Nos *manuscritos econômicos de 1857-1858*, ou *esboços da crítica da economia política* que ficaram conhecidos como *Grundrisse*, Marx traz uma crítica ao método da economia política, começando por uma crítica a um de seus pontos de partida, mais comum no século XVII, a população:

Parece ser correto começarmos pelo real e pelo concreto, pelo pressuposto efetivo, e, portanto, no caso da economia, por exemplo, começarmos pela população, que é o fundamento e o sujeito do ato social de produção como um todo. Considerado de maneira mais rigorosa, entretanto, isso se mostra falso. A população é uma abstração quando deixo de fora, por exemplo, as classes das quais é constituída. Essas classes, por sua vez, são uma palavra vazia se desconheço os elementos nos quais se baseiam. P. ex., trabalho assalariado, capital etc. Estes supõem troca, divisão do trabalho, preço etc. O capital, p. ex., não é nada sem o trabalho assalariado, sem o valor, sem o dinheiro, sem o preço etc. Por isso, se eu comesse pela população, esta seria uma representação caótica do todo e, por meio de uma determinação mais precisa, chegaria analiticamente a conceitos cada vez mais simples; do concreto representado [chegaria] a conceitos abstratos [*Abstrakta*] cada vez mais finos, até que tivesse chegado às determinações mais simples. Daí teria de dar início à viagem de retorno até que finalmente chegasse de novo à população, mas desta vez não como a representação caótica de um todo, mas como uma rica totalidade de muitas determinações e relações. (MARX, 2011, p. 54)

Para Marx, parece ser necessário um ponto de partida real e concreto, um pressuposto efetivo. Logo, alguns economistas políticos tomam, por exemplo, a

população²⁰ como um conceito base, como sujeito do ato social de produção, o que parece coerente com a ideia do ponto de partida concreto. No entanto, a população não é uma categoria tão simples quanto aparenta ser, mas uma abstração grotesca, irrazoável, uma “representação caótica do todo”, de modo que pressupõe uma série de outras categorias que são ocultadas quando a tomamos como ponto de partida, fazendo com que as conclusões tomadas com esta base incidam em erro.

Partindo da população, duas vias se colocam: ou percorre-se um caminho até conceitos cada vez mais abstratos até que chegue novamente a determinações simples, ou vai além e retorna novamente à população, sendo forçado a explicar as determinações que a conformam enquanto totalidade. A primeira via corresponde ao método da economia política, enquanto a segunda é o método cientificamente correto:

A primeira via foi a que tomou historicamente a economia em sua gênese. Os economistas do século XVII, p. ex., começam sempre com o todo vivente, a população, a nação, o estado, muitos estados etc.; mas sempre terminam com algumas relações determinantes, abstratas e gerais, tais como divisão do trabalho, dinheiro, valor etc., que descobrem por meio da análise. Tão logo esses momentos singulares foram mais ou menos fixados e abstraídos, começaram os sistemas econômicos, que se elevaram do simples, como trabalho, divisão do trabalho, necessidade, valor de troca, até o estado, a troca entre as nações e o mercado mundial. O último é manifestamente o método cientificamente correto. O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade. Por essa razão, o concreto aparece no pensamento como processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, não obstante seja o ponto de partida efetivo e, em consequência, também o ponto de partida da intuição e da representação. (MARX, 2011, p. 54)

O concreto é a síntese de múltiplas determinações, a unidade da diversidade, e como o pensamento é um processo de síntese, o concreto aparece no pensamento como um resultado, não como ponto de partida, não obstante seja o ponto de partida efetivo, justamente na medida em que “o todo como um todo de pensamentos, tal como aparece na cabeça, é um produto da cabeça pensante que se apropria do mundo do único modo que lhe é possível, um modo que é diferente de sua apropriação artística, religiosa e prático-mental” (MARX, 2011, p. 79). Ou seja, em geral o todo aparece como produto do pensamento, como resultado, não como início, de modo que a economia política se mantém presa a este modo superficial de olhar para a

²⁰ O exemplo escolhido por Marx é uma referência aos fisiocratas (antecessores da economia política em seu sentido clássico, e neste textos também considerados parte da economia política) que não raro tomavam a população (dentre outros conceitos, como: o todo vivente, a nação, o estado etc.) como ponto de partida.

totalidade.

Nesse sentido, J. Chasin expõe acertadamente que:

assim, é arguido que partindo do todo imediato, manifesto por seus complexos parciais (cidade, campo, produção, população, classes etc.), desemboca-se numa “representação caótica do todo”, pois a totalidade ou cada parte abordada redundam em simples abstração, se desconsiderados os vetores que a integram, por exemplo, a população sem as classes (CHASIN, 2009, pp. 126-7).

Consequentemente, partindo do concreto como síntese de múltiplas determinações, desembocamos em uma representação da totalidade caótica, que não compreende todos os fatores que a integram. O que Marx denomina como “método cientificamente exato” toma as abstrações (razoáveis) como ponto de partida da elaboração teórica, e concreto como resultado (cf. CHASIN, 2009, p. 127), de modo antagônico ao que é feito pela economia política. As abstrações, é claro, não surgem do nada, elas partem do não-abstrato, do concreto, que é o “ponto de partida efetivo, e, em consequência, também o ponto de partida da intuição e da representação”. Ou seja, Marx defende aqui dois movimentos essenciais: do concreto imediato e caótico chega-se às abstrações razoáveis, e delas, então, retornamos ao concreto em toda a sua multiplicidade de determinações evidenciadas, e assim o concreto imediato se torna concreto mediado (pelas categorias abstratas) e não mais caótico.

A razoabilidade das abstrações se coloca na medida em que destaca aspectos reais “comuns às formas temporais de entificação dos complexos fenomênicos considerados” (CHASIN, 2009, p. 124), a saber, revela aquilo que é comum ao todo do que se refere, sem obscurecer a diferença específica dos complexos que o compõe. A produção em geral, por exemplo, é, para Marx, uma abstração razoável:

A produção em geral é uma abstração, mas uma abstração razoável, na medida em que efetivamente destaca e fixa o elemento comum, poupando-nos assim da repetição. Entretanto, esse Universal, ou o comum isolado por comparação, é ele próprio algo multiplamente articulado, cindido em diferentes determinações. Algumas determinações pertencem a todas as épocas; outras são comuns apenas a algumas. [Certas] determinações serão comuns à época mais moderna e à mais antiga (MARX, 2011, p. 56).

E sua razoabilidade expressa aquilo que há em comum à produção universal, mas não pode ser sinônimo de tomar a produção capitalista como uma produção eterna, como fazem os economistas modernos:

As determinações que valem para a produção em geral têm de ser corretamente isoladas de maneira que, além da unidade – decorrente do fato de que o sujeito, a humanidade, e o objeto, a natureza, são os

mesmos –, não seja esquecida a diferença essencial. Em tal esquecimento repousa, por exemplo, toda a sabedoria dos economistas modernos que demonstram a eternidade e a harmonia das relações sociais existentes. (MARX, 2011, p. 57)

Marx reforça a historicidade dos fenômenos sociais ao se contrapor ao método da economia política, a partir dos economistas do século XVII, explicitando que “as próprias categorias mais abstratas, apesar de sua validade para todas as épocas – justamente por causa de sua abstração –, na determinabilidade dessa própria abstração, são igualmente produto de relações históricas e têm sua plena validade só para essas relações e no interior delas” (MARX, 2011, pp. 83-4). Os economistas políticos, tomando como exemplo aqueles do século XVII, como Marx coloca, não compreendem que “categorias expressam formas de ser, determinações de existência, com frequência somente aspectos singulares, dessa sociedade determinada, desse sujeito” (MARX, 2011, p. 59).

Desse modo, Marx, ao criticar o método da economia política, defende um procedimento oposto, que parte de abstrações razoáveis até o concreto como resultado, podendo então voltar-se para a articulação entre as diferentes categorias, de modo a verificar a compatibilidade a partir de suas diferenças específicas. Nas palavras de Chasin:

Desde logo porque a articulação, fase conclusiva do processo analítico, é também uma exigência de delimitação, levando em conta que as abstrações razoáveis, umas em face das outras, têm de ser compatibilizadas entre si, o que implica recíprocas determinações delimitadoras, pelas quais são estabelecidas as proporções com que integram a reprodução final do objeto investigado. (CHASIN, 2009, p. 130)

Não iremos mais além no debate acerca da existência ou inexistência de uma *questão do método* no pensamento de Marx²¹, apenas pontuando elementos de sua crítica ao método da economia política, que é importante para nós na justa medida em que é comparada ao chamado “método” dos juristas analíticos.

De uma forma semelhante aos economistas políticos em geral, os juristas analíticos partem de categorias irrazoáveis, que pressupõem uma série de outras categorias, ocultando-as, ainda que os primeiros consigam chegar a resultados científicos, por mais que limitados ao horizonte burguês, e os segundos não só não conseguem como representam, no máximo, uma repetição apologética dos primeiros.

²¹ Para aprofundar no debate, ver Chasin (2009).

Se os economistas políticos do século XVII, partem, por exemplo, da população; os segundos partem de uma ideia de príncipe ou soberano que possui súditos obedientes e emana ordens que preveem sanções. A população deixa de fora as classes, que deixam de fora o trabalho assalariado e o capital, que pressupõem troca, divisão do trabalho, preço, além de trabalho assalariado e valor. Vale mencionar que Smith e Ricardo, representantes da economia política clássica, não deixam essas categorias específicas de lado. Ao contrário, estabelecem certas relações históricas próprias da sociedade civil-burguesa como naturais. No próximo tópico, desenvolveremos as diferenças específicas entre fisiocracia, economia política clássica e economia vulgar, de modo a esclarecer o caráter de vulgarização presente na analogia com o método dos juristas analíticos.

De modo semelhante ao exemplo, o soberano (que, para Marx, trata-se do estado em sua aparência), pressupõe a existência de relações de poder, de mando e obediência, que também pressupõem a separação dos interesses individuais do interesse comum, que também pressupõe a existência de classes sociais nas quais são colocados indivíduos com interesses em comum que se contrapõem entre si, e as classes pressupõem a divisão do trabalho, dentre outras condições econômicas em geral, considerando a historicidade das formas de apropriação, as quais estão expostas de forma mais detalhada nos *Grundrisse*.

A teoria da soberania está, ainda, aquém da economia política, ocultando a gênese do estado e sua relação com as classes sociais e, portanto, também a produção e os fatores econômicos em geral. Para Marx, a teoria da soberania de Austin compreende o estado a partir de sua aparência, de sua dimensão mais superficial, e então coloca o soberano como algo acima da sociedade, de modo a inverter sujeito e predicado na relação entre estado e sociedade. Como em 1844 Marx já anunciava, do mesmo modo que na religião cristã o ser humano aparece como criatura e Deus como seu criador, sendo que esta relação decorre exatamente do oposto, a sociedade também cria o Estado, e não o contrário — e então “A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política” (MARX, 2013, p. 146). O ser humano é fundamento de si mesmo, e “não é um ser abstrato, acorado fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o estado, a sociedade” (MARX, 2013, p. 145). Os juristas analíticos incorrem neste mesmo erro, tratando o soberano como uma entidade quase religiosa, sobre-humana, ocultando suas bases sociais.

Não satisfeito, Maine tenta resolver as deficiências da teoria da soberania adicionando elementos de cunho moral como influências determinantes na atuação do soberano, ao que Marx acrescenta que são influências no máximo secundárias, derivadas, tratando-se sobretudo de influências econômicas que podem ter um *modus* moral existência. Além de que, conforme vimos no tópico anterior, o destaque da moral para explicar o desenvolvimento do estado demonstra o caráter ideológico, no sentido pejorativo, de sua elaboração teórica, de modo que reduz toda a história do Estado e seu desenvolvimento a elementos morais.

Como já tratamos, Marx também traça raciocínio semelhante ao que elabora nos *Grundrisse* ao tratar da forma como a teoria da soberania de Austin depende da existência de uma força que o jurista chama de diretamente aplicada ou diretamente percebida. Para nosso autor, essa noção pressupõe a existência de armamento, o qual pressupõe um progresso dos meios de produção tal que a produção não se volta somente para a subsistência, que já deve estar garantida (como meios para a pesca e para a caça), mas para a destruição e para a guerra. Assim, oculta-se também que a própria existência do soberano já pressupõe um estágio de desenvolvimento humano no qual foram criadas armas de guerra, as quais só são desenvolvidas após a elaboração de armas utilizadas para encontrar alimentos.

Como vimos, Maine ainda tenta defender que as abstrações não precisam se adequar à realidade concreta, admitindo a existência de sociedades em que a teoria da soberania não se aplica. Então, ao invés de tomar isso como uma falha, Maine se vangloria por naturalizar aspectos do estado que aparecem em um determinado momento histórico por se tratar de um princípio abstrato que, portanto, não precisa se adequar à realidade como tal, eximindo-se da necessidade de explicar por que eles não se colocam em outras formas de sociedade.

Diferente do realizado tanto pelos juristas analíticos quanto pelos economistas políticos, o mais próximo de um “método cientificamente exato” seria, então, o caminho no qual se toma o concreto enquanto ponto de partida efetivo até as abstrações razoáveis, a partir das quais se retorna ao concreto, só então ocupando-se da articulação entre as diferentes categorias; e não se trata, portanto, de um método em seu sentido rígido e estrito.

Além da analogia entre o método dos juristas analíticos e aquele da economia política, temos também uma aproximação de ambos com a matemática, a qual podemos entender melhor após compreender também qual é suposto método da

economia política. Diz Marx, conforme exposto: “E esse dogmatismo seriamente pregado por John Austin é chamado por Maine de <<método>> dos juristas analíticos, muito análogo àquele seguido pela matemática e economia política e estritamente científico!” (MARX, 1988, p. 290 – tradução livre). A partir de nossas reflexões, podemos inferir que a aproximação entre esses três métodos é a seguinte: todos partem, em geral, de um conceito (que se coloca enquanto um axioma) para então tomar conclusões de caráter dedutivo, ou seja, partir de um princípio, que é um dogma, do qual, a partir dele, tira-se um conjunto de derivações e conclusões.

Nesse sentido, também é interessante pontuar uma aproximação com o que Marx trata no Livro III de *O capital*, “Aqui é válido o que diz Hegel com referência a certas fórmulas matemáticas, a saber, que aquilo que o senso comum considera irracional é racional, e o que ele considera racional é a própria irracionalidade” (MARX, 2017a, p. 839). Aqui, Marx está falando como que, na efetividade, há categorias irracionais que operam em nosso cotidiano; vejamos o que ele diz logo antes para entender melhor seu contexto:

A relação entre uma parte do mais-valor, a renda em dinheiro – pois este é a expressão autônoma do valor – e o solo é absurda e irracional, pois aqui se medem entre si grandezas incomensuráveis: por um lado, um valor de uso determinado, um terreno com tantos pés quadrados; por outro, valor, especialmente mais-valor. De fato, isso expressa apenas que, sob as condições dadas, a propriedade desses pés quadrados de solo capacita o proprietário a apoderar-se de uma quantidade determinada de trabalho não pago, que o capital realizou nos pés quadrados como um porco entre as batatas {neste ponto do manuscrito, lê-se entre parênteses, porém riscado: “Liebig”}. *Prima facie*, no entanto, a expressão é a mesma que se empregaria para falar da relação entre uma cédula de £5 libras e o diâmetro da Terra. As mediações das formas irracionais em que se apresentam e se resumem determinadas condições econômicas não importam nada aos agentes práticos dessas condições econômicas em sua atividade cotidiana, e estes, por estarem acostumados a se mover no interior delas, não ficam nem um pouco escandalizados com isso. Uma absoluta contradição não tem nada de misterioso para eles. Dentro das formas de manifestação que, abstraídas de seu contexto e tomadas isoladamente, são absurdas, eles se sentem tão à vontade quanto um peixe na água. Aqui é válido o que diz Hegel com referência a certas fórmulas matemáticas, a saber, que aquilo que o senso comum considera irracional é racional, e o que ele considera racional é a própria irracionalidade. (MARX, 2017a, p. 839)

Nesse sentido, ao tratar da renda da terra e sua relação com o preço da terra, Marx chega até categorias que são irracionais, mas efetivas, ou seja, que medem grandezas incomensuráveis, não podendo ser expressas pela matemática, tal qual a relação entre uma cédula de £ 5 e o diâmetro da Terra, mas que atuam sobre a

realidade. A relação entre a renda em dinheiro e o solo é absurda, contraditória e irracional, mas é real e trata de categorias com as quais lidamos em nosso cotidiano. Nesse sentido, o senso comum não se escandaliza quando um proprietário de terra pode se apropriar de determinada quantidade de trabalho não-pago (uma parcela do mais-valor, expressa pela renda em dinheiro), somente por ser um proprietário passivo de determinado terreno com determinada quantidade de metros quadrados, mas isso não torna esta relação racional, muito menos passível de ser mensurada. Então, o que é considerado racional, muitas vezes é irracional; e o considerado irracional (como algumas fórmulas matemáticas), pode ser racional. De modo semelhante, para nós, em seus *Cadernos*, Marx não está traçando uma crítica à matemática ou a sua posição enquanto ciência, mas questionando o uso de determinações típicas de uma ciência não-empírica para uma análise da sociedade, na qual vigoram categorias que são irracionais, o que já impossibilita que a matemática compreenda relações sociais efetivas, sem retirar seu mérito para tratar daquelas que são, de fato, racionais.

Não pretendemos nos estender, aqui, acerca de questões relativas à filosofia da matemática e a seus estudos doutrinários, como a discussão se os axiomas são ou não evidentemente verdadeiros (questionada sobretudo a partir do século XIX). Pretendemos demonstrar tão somente que a aproximação feita por Marx parece levar em consideração justamente o modo como tanto os economistas políticos quanto os juristas analíticos parecem tentar trazer uma forma de raciocínio matemática para a análise da sociedade, no sentido de partir de axiomas, os últimos inclusive utilizando-a para reforçar um caráter supostamente científico de sua elaboração teórica.

Considerações finais

Passaremos, agora, para algumas considerações finais, que não se colocam, rigorosamente, enquanto uma conclusão. Conforme coloca Chasin, neste momento “não caberia o que tradicionalmente é entendido por uma conclusão; no caso seria uma redundância empobrecida, pois não seria mais do que um simples resumo, enquanto a análise imanente propriamente dita, a seu plano, é conclusiva no seu próprio decurso” (CHASIN, 1978, p. 604). Nesse sentido, entendemos que as conclusões são elaboradas no curso da argumentação, e que cabe agora acrescentar apenas algumas observações que se relacionam com o texto, sem meramente resumilo.

Ao longo de nossa exposição, demonstramos de que maneira existe, para Marx,

uma analogia entre o método da economia política e o método dos juristas analíticos, conforme exposto nos *Cadernos*, a qual se coloca tendo em vista as categorias que são utilizadas enquanto ponto de partida efetivo em cada caso específico. Não obstante, acreditamos que há uma decadência na teoria dos juristas analíticos que não existe na economia política, ao menos em sua forma clássica. Conforme vimos, os juristas analíticos partem de categorias que pressupõem muito mais do que as categorias que são o ponto de partida da economia política, nem mesmo reconhecendo a influência dos fatores econômicos na formação do soberano. Ao tomar como fundamento a aparência do Estado já autonomizado ocultam não só todos os fatores econômicos, mas também diversos fatores da própria ordem política. Ou seja, ainda que o método dos juristas analíticos e o dos economistas políticos seja essencialmente o mesmo: partir de conceitos que se colocam enquanto dogmas para traçar conclusões dedutivas, os juristas analíticos utilizam este método partindo de uma representação caótica do todo mais geral que a economia política do século XVII, e mais próxima da economia vulgar, conforme veremos em seguida.

Em *A ideologia alemã*, Marx e Engels tratam do jurista analítico Bentham como o primeiro filósofo que se coloca como defensor do modo de vida burguês como universal:

pela primeira vez, em Bentham, no momento em que a burguesia, depois da Revolução Francesa e do desenvolvimento da grande indústria, não aparece mais como uma classe particular mas como a classe cujas condições são as condições de toda a sociedade. Depois de criadas as paráfrases sentimentais e morais que, nos franceses, formavam todo o conteúdo da teoria da utilidade, para o desenvolvimento ulterior dessa teoria faltava apenas saber como os indivíduos e as relações seriam utilizados, explorados. A resposta a essa questão já havia sido dada, nesse meio tempo, pela economia política; o único progresso possível se encontrava na incorporação do conteúdo econômico. Bentham consumou esse progresso. Na economia, porém, já se havia declarado que as principais condições da exploração, independentemente da vontade dos indivíduos, eram determinadas pela produção em geral e encontradas já prontas pelos indivíduos isolados. A teoria da utilidade não restava, assim, nenhum outro campo de especulação a não ser o da posição ocupada pelos indivíduos nessas grandes relações: o da exploração privada, por indivíduos isolados, de um mundo encontrado pronto (ENGELS; MARX, 2007, pp. 398-9).

Ou seja, para Marx e Engels, em Bentham o desenvolvimento burguês é tomado como o desenvolvimento da sociedade em geral, como um mundo encontrado pronto. Isso se dá a partir de um momento histórico em que a burguesia, após a Revolução Francesa, já está consolidada enquanto classe dominante. O jurista analítico traz,

assim, o ponto de partida do indivíduo atomizado, que se torna o ponto de partida da teoria burguesa. Nesse sentido, Bentham, em sua teoria da utilidade (ou utilitarismo), incorpora os elementos da economia política de modo a enfatizar o caráter da exploração privada, por indivíduos isolados. Os indivíduos aparecem como objetos a serem utilizados, maximizando o caráter da exploração a nível particular.

Em *O capital*: crítica da economia política parte I: o processo de produção do capital, Marx explica o que é a teoria da utilidade de Bentham. Em suas palavras:

Jeremy Bentham é um fenômeno puramente inglês. Mesmo sem excetuar nosso filósofo Christian Wolf, em nenhuma época e em nenhum país o lugar-comum mais simplório se difundiu com tanta convicção. O princípio da utilidade não é uma invenção de Bentham. Este se limitou a reproduzir, sem espírito, o que Helvetius e outros franceses do século XVIII haviam dito espiritualmente. Se, por exemplo, queremos saber o que é útil a um cachorro, temos de investigar a natureza canina. É impossível construir essa natureza a partir do “princípio da utilidade”. Aplicado ao homem, isso significa que, se quiséssemos julgar segundo o princípio da utilidade todas as ações, movimentos, relações etc. do homem, teríamos de nos ocupar primeiramente da natureza humana em geral e, em seguida, da natureza humana historicamente modificada em cada época. Bentham não tem tempo para essas inutilidades. Com a mais ingênua aridez, ele parte do suposto de que o filisteu moderno, e especialmente o inglês, é o homem normal. O que é útil para esse homem exemplar e seu mundo é útil em si e para si. De acordo com esse padrão, Bentham julga, então, o passado, o presente e o futuro. Por exemplo, a religião cristã é “útil” porque repudia religiosamente os mesmos delitos que o código penal condena juridicamente. A crítica da arte é nociva porque perturba o deleite que as pessoas honestas encontram em Martin Tupper etc. E foi com todo esse lixo que nosso bom homem, cuja divisa é *nulla dies sine linea*, encheu montanhas de livros. Tivesse eu a coragem de meu amigo H. Heine, chamaria o sr. Jeremy de gênio na arte da estupidez burguesa. [*Nulla dies sine linea* (nenhum dia sem uma linha): frase atribuída ao pintor Apeles (IV a. C.), que colocara para si a obrigação de trabalhar todos os dias em suas pinturas. (N. T.)] (MARX, 2017, p. 685)

Ou seja, o princípio da utilidade parte do filisteu individual, em especial o inglês, e o toma como padrão de ser humano individual, e então toma este paradigma, tido como a natureza humana universal, para julgar tudo que é útil ou inútil, dado que o que é útil ao indivíduo, seria também útil em si. É nesse sentido que Bentham traz o ponto de partida do indivíduo atomizado, o qual posteriormente se popularizou na filosofia burguesa, e assim consoma o processo ideológico que vinha se conformando desde o nascimento da emergente sociedade civil-burguesa, o qual, já com a burguesia como a classe dominante, solidifica a defesa da burguesia enquanto como a classe cujas condições são as condições de toda a sociedade.

Marx chega a chamar Bentham de “oráculo insipidamente pedante e fanfarrão do senso comum burguês do século XIX” (MARX, 2017, p. 684). Não iremos nos aprofundar na crítica feita por Marx a Bentham. O que nos interessa aqui é que, primeiramente, a história não é colocada na teoria do direito dos juristas analíticos, seja em Bentham ou em Austin. A escola analítica do direito já nasce trazendo uma naturalização do modo de vida burguês, no caso de Bentham, ao partir do filisteu individual; de Austin, com sua teoria da soberania e do estado como aglomeração de patriarcas; e de Maine, como sucessor destas ideias. Ainda que a jurisprudência analítica tenha um método análogo ao da economia política, já pressupõe um horizonte muito mais limitado de análise da realidade. Se a economia burguesa nasce, em seu período clássico, com uma análise genuína, ainda que limitada, da realidade, chegando a uma série de conclusões válidas, após a tomada do poder político pela burguesia na Inglaterra e na França, ela abandona seu caráter científico:

Na França e na Inglaterra, a burguesia conquistara o poder político. A partir de então, a luta de classes assumiu, teórica e praticamente, formas cada vez mais acentuadas e ameaçadoras. Ela fez soar o dobre fúnebre pela economia científica burguesa. Não se tratava mais de saber se este ou aquele teorema era verdadeiro, mas se, para o capital, ele era útil ou prejudicial, cômodo ou incômodo, se contrariava ou não as ordens policiais. O lugar da investigação desinteressada foi ocupado pelos espadachins a soldo, e a má consciência e as más intenções da apologética substituíram a investigação científica imparcial. (MARX, 2017, p. 86)

Ou seja, há um processo de deterioração contínua da economia política, na qual a apologética vai substituindo a cientificidade. Para Vitor Sartori, nesse sentido, o método dos juristas analíticos partiria, a rigor, da economia política já vulgarizada:

O tom de Marx é bastante duro, portanto: [...] Austin, por sua vez, traria somente o “método dos juristas analíticos”, e este, em verdade, seria “muito análogo” àquele da economia política; mas com um detalhe importante: ele se voltaria somente a seu elemento apologético, já que a gênese – tratada por meio de robinsonadas pelos economistas políticos (cf. MARX, 2011) – nunca chega a ser uma preocupação do autor que se coloca como alguém central à teoria do direito. Ou seja, para que sejamos rigorosos, pode-se dizer que, de acordo com Marx, a economia política que fornece o seu procedimento a Austin já é apologética, tratando-se da economia vulgar. [...] Trata-se, portanto, do desenvolvimento de uma teoria em consonância com o pior das formas ideológicas que aparecem como centrais ao desenvolvimento da sociedade capitalista: o caráter a-histórico seria patente, bem como o procedimento “vulgar” e unilateral. (SARTORI, 2018 p. 203)

Para entender um pouco mais essa afirmação, e de que modo “a economia

política que fornece o seu procedimento a Austin já é apologética, tratando-se da economia vulgar”, devemos primeiro entender a diferença traçada pelo próprio Marx entre economia política clássica, economia vulgar e apologética. A primeira, representada pelos economistas clássicos como Adam Smith e Ricardo, detém um caráter científico, ainda que restrito ao horizonte burguês. As demais não são científicas. A economia vulgar, representada principalmente por Bastiat, já contém em si um elemento apologético, ainda que não se restrinja à pura e simples apologia da sociedade civil-burguesa. A economia apologética em seu sentido estrito é representada por Thomas Robert Malthus.

Acerca da diferença entre economia política e economia vulgar, Marx expõe:

Para deixar esclarecido de uma vez por todas, entendo por economia política clássica toda teoria econômica desde W. Petty, que investiga a estrutura interna das relações burguesas de produção em contraposição à economia vulgar, que se move apenas no interior do contexto aparente e ruma constantemente o material há muito fornecido pela economia científica a fim de fornecer uma justificativa plausível dos fenômenos mais brutais e servir às necessidades domésticas da burguesia, mas que, de resto, limita-se a sistematizar as representações banais e egoístas dos agentes de produção burgueses como o melhor dos mundos, dando-lhes uma forma pedante e proclamando-as como verdades eternas. (MARX, 2017, p. 156)

Isto é, enquanto a economia política clássica investiga a estrutura interna das relações burguesas de produção, a economia vulgar se mantém meramente no âmbito das aparências, de modo que perde seu caráter científico. A economia vulgar pressupõe a existência da economia política e representa uma deterioração da produção burguesa, que destaca elementos fornecidos pela economia política, e os transforma em dogmas, apresentando representações medíocres e sistematizadas dos agentes de produção burgueses como um mundo ideal. Logo, como coloca Cotrim, Marx critica a economia política, mas sua crítica “reconhece o estatuto científico da economia política no interior de seu *limite* ou, o que é o mesmo, do patamar de possibilidade delimitado pela perspectiva de classe, pelo *horizonte burguês*” (COTRIM, s/d, p. 13).

Nesse sentido, nem toda defesa da sociedade civil-burguesa é meramente apologética. Ricardo, por exemplo, defende o capitalismo a partir do interesse do desenvolvimento das forças produtivas, que coincide com o interesse da burguesia industrial:

Marx escreve: “Com razão para seu tempo, Ricardo considera o modo

de produção capitalista o mais vantajoso para a produção em geral, o mais vantajoso para a geração de riqueza. Quer a *produção pela produção*, e está certo” (TMV I, p. 549). A razão e a correção de Ricardo, restritas historicamente, expressam que seu ponto de partida, o princípio ao qual subordina sua investigação, é científico, na visão de Marx. Na medida em que desenvolve o *seu princípio*, a investigação de Ricardo produz resultados científicos, ainda que estes expressem uma defesa dos interesses capitalistas. Por exemplo, quando Ricardo justifica a exploração da classe trabalhadora em nome da ampliação da riqueza em geral (mas que de fato é apropriada pelas classes dominantes), isto é parte de sua ciência, não de qualquer tese vulgar ou apologética (COTRIM, s/d, p. 14).

O procedimento adotado por Ricardo, então, ainda que limitado e passível de críticas, detém um caráter científico. Ele se diferencia não somente da economia vulgar, que se mantém no nível das aparências e dogmatiza contribuições de seus predecessores, mas também da mera apologética, que apresenta uma defesa do capitalismo como finalidade.

Por outro lado, vale mencionar que já Malthus, por exemplo, é nada mais que um plagiador e um apologeta, que frequentemente faz uso de malabarismos teóricos para “tirar conclusões agradáveis a seus protetores” (MARX, 1980, p. 1.069). Malthus representa um retrocesso para a economia, procurando “fazer a economia recuar às ideias anteriores a Ricardo e mesmo a Smith e aos fisiocratas” (MARX, 1980, p. 1.071). Diz Marx:

O livro de *Malthus On Population*, de caráter panfletário, atacava a revolução francesa e as ideias de reforma na mesma época na Inglaterra (Godwin etc.). Era uma apologia da miséria das classes trabalhadoras. *Teoria* plagiada de Townsend etc.

Seu *Essay on Rent*, de tom panfletário, era a favor dos donos das terras e contra o capital industrial. *Teoria* de Anderson. Em seus *Princ. of Pol. Ec.* polemizava em defesa dos interesses dos capitalistas, contra os trabalhadores, e em prol dos interesses da aristocracia, da Igreja, dos devoradores de impostos, dos serviços, etc., contra os capitalistas. *Teoria* extraída de A. Smith. É lamentável o que ele mesmo cria. Ao desdobrar a teoria tem por base Sismondi. (MARX, 1980, p. 1.116).

É nesse sentido que Cotrim explica a diferença entre as teorias vulgares daquelas meramente apologéticas:

As teorias vulgares não constituem conhecimento científico por não romperem o nível da aparência; as apologéticas, mais do que simples expressões sem conteúdo científico, são elaboradas em prol da defesa de classes sociais específicas, subordinando a pesquisa científica a interesses alheios a ela. (COTRIM, s/d, p. 1)

Logo, retomando nosso raciocínio anterior, é a partir deste processo de derrocada do pensamento econômico, conforme colocado por Marx, que devemos

entender a associação feita por Sartori entre o método dos juristas analíticos e a economia vulgar, mais ainda que a economia política entendida em seu período clássico. Nesse sentido, acrescenta, com base nos trechos analisados por nós dos *Cadernos etnológicos*:

Segundo Marx, o caso dos “juristas analíticos” é, porém, muito pior: conforma-se como uma teoria em que a ausência de um desenvolvimento histórico, seja ele mistificado ou unilateral, é tido como a quintessência da “cientificidade” e, deste modo, há um elemento apologético – calcado na ausência total de crítica diante da historicidade da atual sociedade – bastante consciente e que se manifesta de modo direto em autores como Austin.

De acordo com Marx, eles deixam de lado “elementos importantes”, por vezes, “de importância capital” e, com isso, isolam de modo abstrato e arbitrário um elemento da sociabilidade, no caso, “aquilo de comum no uso do poder”, e vêm a tratar do estado e do direito como algo que, tanto em relação à sociedade quanto no que diz respeito ao desenvolvimento histórico, aparecem como por si subsistentes. Austin e Bentham desenvolvem seu método “estritamente científico” deixando de lado “todos os elementos que dirigem a ação humana, com exceção da força diretamente aplicada” e, para Marx, isto é justamente o que caracteriza a apologia do existente.

Para o autor de *O capital*, a “força diretamente aplicada” – que é isolada de modo abstrato pelos “juristas analíticos” –, certamente, não poderia ser deixada de lado. No entanto, ela não é tanto o “princípio” de uma ciência ou o ponto de partida para a compreensão da real tessitura da sociedade; antes, ela é o ponto terminal de complexas relações entre a sociedade civil-burguesa e o estado e, neste sentido, não pode ser desconsiderada, mas, para compreendê-la, é necessário fazer o oposto do que fazem Bentham e Austin. Ou seja, o procedimento destes autores, como um todo, é rechaçado por Marx. Eles, é verdade, estão bastante relacionados à tradição inglesa, de que provêm grandes autores da economia política (Smith e Ricardo, por exemplo), mas também grandes expoentes da filosofia política. (SARTORI, 2018 p. 204)

Essa compreensão está de acordo com o que vínhamos analisando até então, isto é, de que a analogia entre o método da economia política e dos juristas analíticos já pressupõe uma economia vulgarizada. Ou seja, ainda que o método, em si, seja o mesmo, os juristas analíticos ocupam um posto já inferior aos economistas políticos, pois já há neles um elemento apologético que não existia nos economistas políticos (incluindo os fisiocratas) quando partiam, por exemplo, da população para analisar a sociedade. Tal percepção também corrobora o fato de que a categoria da qual parte Austin, o soberano, oculta muito mais determinações do que as categorias das quais partem os economistas políticos. Assim, toma-se o estado e o direito como entidades permanentes e superiores à própria sociedade.

Desse modo, há uma diferença entre a teoria dos economistas políticos e a teoria dos juristas analíticos, a qual não pode ser explicada por uma diferença de método, que é o mesmo. A depender do momento histórico em que o pensador está inserido e de sua perspectiva de classe, o mesmo método (em seu sentido mais abrangente) pode estar envolvido em teses com caráter científico ou teses meramente apologistas de certos grupos da classe dominante (no caso de Maine, também da nação inglesa).

Ou seja, o mesmo método em conjunturas diversas, para objetos diversos, pode gerar conclusões díspares (uma científica, outra não), e os juristas analíticos já estão em um momento no qual burguesia ocupa o poder político, em que “o lugar da investigação desinteressada foi ocupado pelos espadachins a soldo, e a má consciência e as más intenções da apologética substituíram a investigação científica imparcial” (MARX, 2017, p. 86). Se Ricardo, por exemplo, defende o capitalismo, pois o considera vantajoso para a produção em geral (e, como Marx disse, nesta perspectiva está correto), Maine e os juristas analíticos defendem as instituições burguesas como um fim em si mesmo, já num momento histórico em que não cabem mais ilusões sobre o domínio da burguesia, que já se efetivou, somente uma má-intenção apologética. Desse modo, estão mais próximos da economia vulgar, que já é apologética, do que da economia política clássica, que é científica. Isto corrobora a afirmação de Marx de que Bentham, e estendemos também para Austin e Maine, é nada mais que um “gênio na arte da estupidez burguesa”, como coloca Marx; ele não tem tempo para as “inutilidades” das quais se ocuparam os economistas políticos clássicos ao elaborar um pensamento propriamente científico, ainda que com as restrições do horizonte teórico burguês, e resolvem as lacunas de suas teses com “robinsonadas” mais ou menos elaboradas, na melhor das hipóteses.

Ao longo de nosso artigo, procuramos demonstrar como a crítica marxiana à teoria do direito leva em consideração todos esses elementos, diretamente relacionados com o curso da ciência burguesa na história. Nesse sentido, acreditamos que os *Cadernos* são um texto altamente rico, e retornar a eles pode contribuir muito para a tradição de crítica marxista ao direito ainda hoje.

Referências bibliográficas

- CHASIN, J. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.
- _____. **O integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade no capitalismo**

- hiper-tardio. São Paulo: Ciências Humanas, 1978.
- COTRIM, Vera Aguiar. **Ciência, vulgaridade e apologia na crítica de Marx à economia política, no prelo.**
- ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **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 (1845-1846).** Trad. Rubens Enderle et al. São Paulo: Boitempo, 2007.
- KRADER, L. **The asiatic mode of production.** Ed. Van Gorcum y Comp. B.V.- Assen, The Netherlands, 1975, pp. 343-412.
- MAINE, Henry Sumner. **Lectures on the early history of institutions.** London: John Murray, Albemarle Street, 1914.
- MARRA DE ANDRADE, Ana Carolina. **Marx contra “robinsonadas”:** a crítica a Maine nos assim chamados *Cadernos etnológicos*. Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas sobre Marx e o Marxismo (Niep-Marx): Niterói, set. 2023. Disponível em: <<https://niepmarx.blog.br/anais2021/>>. Acesso em: 12 dez. 2023.
- MARX, Karl. **Grundrisse:** manuscritos econômicos de 1857-1858; esboços da crítica da economia política. Trad. Mário Duayer e Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. **Los apuntes etnológicos.** Org. Lawrence Krader. Trad.: José María Ripalda. Madrid: Editorial Pablo Iglesias, 1988.
- _____. **O capital:** crítica da economia política Livro I: o processo de produção do capital. Trad.: Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.
- _____. **O capital: crítica da economia política** Livro III: o processo global da produção capitalista. Trad.: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017a.
- _____. **Teorias da mais-valia:** história crítica do pensamento econômico. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
- _____. **The ethnological notebooks (studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock)** Transcribed and edited with an introduction by Lawrence Krader. 2. ed. Assen: Van Gorcum & Comp. B. V., 1974.
- RIBEIRO, Renato Janine. “Hobbes: o medo e a esperança”. In.: WEFFORT, Francisco (Org.). **Os clássicos da política:** Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, “o federalista”. São Paulo: Editora Ática, 2001.
- SARTORI, Vitor Bartoletti. Marx e Hegel: três momentos da crítica marxiana ao direito. **Verinotio - Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas**, Rio das Ostras, ano XIII, v. 24, n. 1, abr./2018.

Como citar:

ANDRADE, Ana Carolina Marra de. Marx e a crítica ao assim chamado “método” dos juristas analíticos. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 2, pp. 68-102; jul.-dez., 2024.

Crise, capital portador de juros, capital fictício e a função do direito no Livro III de *O capital*

Crisis, interest-bearing capital, fictitious capital, and the role of Law in Book III of *Capital*

Ana Clara Passos Presciliano*

Resumo: O objetivo do presente artigo é examinar os desdobramentos que as determinações das crises econômicas no nível do capital em geral adquirem no processo global da produção capitalista tratada no Livro III d'O capital de Karl Marx, passando pelas compreensões relativas à lei tendencial da queda da taxa de lucro e à sobreacumulação cíclica de capital, bem como pelas figuras do capital portador de juros e do capital fictício, a fim de culminar na compreensão da dinâmica exercida pelas formas jurídicas nesse contexto.

Palavras-chave: Marxismo; direito; crises econômicas; economia.

Abstract: The aim of this article is to examine the implications of economic crises on the general level of capital within the global process of capitalist production, as addressed in Karl Marx's Book III of Capital. This examination encompasses the understandings related to the tendency of the falling rate of profit and cyclical overaccumulation of capital, as well as the concepts of interest-bearing capital and fictitious capital. The ultimate goal is to comprehend the dynamics exerted by legal forms within this context.

Keywords: Marxism; Law; economic crises; economics.

Considerações iniciais

O capital portador de juros aparenta ser, na imaginação popular, o capital *par excellence* (MARX, 2017, p. 367). Ele é notado em uma série de transações cotidianas, gerando efeitos bastante conhecidos, como o endividamento, que é ainda mais premente em épocas de crises econômicas. A sua aparência a olho nu é “mágica”, tendo em vista a dificuldade de explicar de onde advêm os tais juros.

Porém, abaixo da superfície de figuras como essa, nota-se a ligação com outras categorias ainda mais complexas, além de uma série de determinações de fundo, que se bem compreendidas, permitem compreender que essa mágica que lhe aparenta ser intrínseca, na verdade, é apenas um reflexo daquele que em suas diversas formas é habilidoso em aparentar ser o exato oposto do que realmente é: o capital.

É um vislumbre desse cenário de fundo que o presente trabalho intenta

* Mestre e doutoranda em direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: anaclarapresciliano@gmail.com.

apresentar, partindo das determinações que contribuem para as crises econômicas, como a lei tendencial da queda da taxa de lucro e a sobreacumulação periódica de capital, passando por categorias como os capitais portador de juros e fictício, bem como por algumas espécies de títulos jurídicos, como ações e títulos da dívida pública, além de considerações acerca do capital bancário e a autonomização do preço dos títulos jurídicos, a fim de culminar no cerne da questão a ser debatida, qual seja, o papel desempenhado pelo direito, na forma de títulos jurídicos, no desenrolar das crises econômicas.

As principais determinações por detrás das crises econômicas

Uma das dificuldades que cercam o estudo da categoria de crise ao longo da obra do Marx é a sua aparente dispersão e diversidade de definições¹. Conforme elucida Roman Rosdolsky (cf. ROSDOLSKY, 2001), nosso autor realizou uma série de alterações no projeto formulado em 1857 até a publicação d'*O capital* em 1867. Ela seria abordada conjuntamente com o mercado mundial no último dos seis livros planejados em 1857, como síntese conclusiva, mas acabou sendo diluída nos três livros da versão definitiva².

Porém, isso não implica na redução de sua relevância dentro da obra, ou que seja impossível delinear o seu conteúdo. É importante levar em consideração que a crise está diretamente ligada ao mercado mundial, razão pela qual o próprio Marx pretendia abordá-los conjuntamente no último volume do projeto original, então mesmo que esse projeto não tenha se concretizado, a relação entre ambos se mantém³.

As crises se alastram pelo mercado mundial e possuem abrangência universal na medida em que o próprio capital também o faz. Nos termos tratados por Jorge Grespan, ao estudar a categoria de crise na obra marxiana, “a crise do mercado mundial é o correspondente negativo do capital neste ponto último de sua expansão e o

¹ No que se refere à organização dos três volumes d'*O capital* e até mesmo uma divergência em relação à existência da lei tendencial da queda da taxa de lucro conferir (HEINRICH, 2004) e as respostas a ele formuladas por (COTRIM, 2015). Sobre o tema conferir ainda (REICHEL, 2011) e os debates apresentados por (DEUS; SILVA, 2023).

² Deus (2015) propõe uma leitura do projeto d'*O capital* que vai além daquela proposta por Rosdolsky, tendo em vista que considera publicações mais recentes da Mega, defendendo a unidade da obra e a existência de um plano consistente para o seu desenvolvimento a partir dos anos de 1861 a 1863.

³ Temos ao longo dos três volumes d'*O capital* diferentes graus de abstração, partindo das formas altamente abstratas expostas no Livro I, referentes ao processo de produção capitalista, e progredindo gradualmente ao passar pelo Livro II, que trata da circulação de mercadorias, até culminar no Livro III na concretude das formas na superfície da sociabilidade capitalista. Esse processo é exposto no capítulo 1 do Livro III d'*O capital* (MARX, 2017).

conceito de crise respectivamente é o mais complexo e abrangente” (GRESPLAN, 2012, p. 28). Ou seja, se o capital se expande pelo globo no decorrer do seu processo de autovalorização, a crise pode ser vista como o seu negativo, e é nesse ponto extremo da sua expansão, no âmbito do processo global de produção, que ela se mostra mais complexa e abrangente, o qual justamente será o enfoque do presente trabalho⁴.

Considerando então a crise a face negativa e necessária da dinâmica expansiva do capital, a categoria de crise se mostra inerente a de capital, e como não poderia deixar de ser, é derivada da sua dinâmica contraditória, e se coloca enquanto uma manifestação privilegiada da contradição imanente capital-trabalho. Isso faz com que ela assuma uma importância central na compreensão do funcionamento do modo de produção capitalista e na crítica a ele⁵, propiciando compreender as contradições fundamentais dos processos que o capital realiza, dos limites que ele alcança ao buscar exceder as suas potencialidades, bem como das aparências criadas por ele e que ele mesmo cuida de negar, desvelando o conteúdo das categorias econômicas que estão por detrás da aparência criada na superfície da sociedade.

Se temos então que a análise da crise vai se tornando mais complexa e precisa no decorrer da apresentação categorial de Marx, é no Livro III d' *O capital* que ele atinge o seu auge. É nele que são abordados com maior desenvoltura fatores imprescindíveis na compreensão das determinações que contribuem ou não para a eclosão das crises, como a lei tendencial da queda da taxa de lucro e a sobreacumulação periódica, os quais serão abordados adiante.

⁴ Jorge Gresplan explica que Marx aborda o conceito de crise não apenas na esfera do mercado mundial, mas também nas etapas anteriores da expansão, histórica e sistematicamente considerada, como o negativo do impulso expansivo do capital. Consequentemente, “não é necessário aguardar o fim da obra para só então estudar as crises, porque a determinação delas já se encontra desde o início e ao longo de toda a apresentação do conceito de capital, embora muitas vezes de modo implícito - como o negativo presente, mas não tematizado de cada forma que o capital assume.” (GRESPLAN, 2012, p. 28) Desse modo, o conceito de crise se enriquece de acordo com a apresentação das etapas do capital, e existiriam 4 etapas ou níveis principais de constituição do conceito de crise: na separação entre os atos de compra e venda na esfera da circulação, na produção imediata do capital, no nível da circulação do capital e no processo global de reprodução do capital social. No presente trabalho, como dito, para fins de delimitação de escopo, será abordada apenas essa última etapa.

⁵ Alguns outros autores tratam da questão da relevância do estudo das crises econômicas para uma melhor compreensão do modo de produção capitalista, como Rosa Luxemburgo em seu *A acumulação de capital* (LUXEMBURGO, 1985), Paul Sweezy em *Teoria do desenvolvimento capitalista: princípios de economia política marxista* (SWEEZY, 1983), e Rodolf Hilferding em *O capital financeiro* (HILFERDING, 1985), envolvendo o debate relativo ao imperialismo e questão da discrepância entre produção e consumo, que será melhor tratada adiante.

A lei tendencial da queda da taxa de lucro

No Capítulo 13 do Livro III d' *O capital* Marx trata da lei tendencial da queda da taxa de lucro. Ela é capaz de ilustrar o modo com que para Marx tanto a construção categorial do capital quanto a referida lei demonstram que não há uma necessidade “absoluta” de crise, no sentido de que dentro da própria constituição contraditória do capital haveria completa e endogenamente as condições de efetivação da crise, que apesar de ser imanente e essencial e não apenas uma mera possibilidade externa e contingente, ainda assim seria influenciada por contratendências (GRESPLAN, 2012, p. 16)⁶.

Para explicitar tal lei, é interessante demonstrar o seu enunciado principal e posteriormente destrinchar os elementos que são importantes para a sua compreensão.

De antemão, já no início de tal Capítulo 13 do Livro III d' *O capital*, Marx afirma que na hipótese de uma alteração gradual na composição orgânica média do capital total existente, a qual não se opera unicamente em esferas isoladas da produção, mas, em maior ou menor grau, em todas ou pelo menos nas decisivas, há uma tendência de crescimento gradual do capital constante em relação ao variável, que leva necessariamente a uma queda gradual na taxa de lucro, mesmo mantendo-se constante a taxa de mais-valor, ou seja, o grau de exploração do trabalho (MARX, 2017, p. 249-50).

Como se observa, para a compreensão efetiva da lei é necessário passar pelas variáveis que podem ser consideradas centrais, como a composição orgânica do capital, a taxa de lucro e a taxa de mais-valor, acompanhadas das categorias que giram em torno delas, como o mais-valor, o lucro, os capitais constante e variável, e as noções de mais-valor relativo e absoluto, bem como, ao final, pelas variáveis consideradas complementares que podem exercer o papel de contratendência àquelas tidas como essenciais. No cerne disso tudo está a determinação constitutiva do capital de necessidade de negação do trabalho vivo pelo morto e o imperativo geral à autovalorização do valor.

Em primeiro lugar, é necessário diferenciar mais-valor e lucro: de início, Marx afirma que o mais-valor e a taxa de mais-valor se apresentam enquanto sendo o invisível e o essencial a ser analisado, enquanto o lucro corresponderia a um fenômeno

⁶ Jorge Grespan explica em detalhe a discussão sobre necessidade *versus* possibilidade de crise no texto *O negativo do capital* (GRESPLAN, 2012), que foi fruto da sua tese de doutoramento.

superficial (MARX, 2017, p. 69). Nesse sentido, o mais-valor é o excedente sobre o capital adiantado sob a forma de força de trabalho, resultante, portanto, da exploração da mercadoria força de trabalho, algo que está no núcleo da organização social em moldes capitalistas e não é facilmente observável, pois no cotidiano das relações econômicas não se nota uma diferença entre o trabalho necessário para pagar o valor investido na mercadoria força de trabalho e o trabalho excedente que dá origem ao mais-valor, vê-se apenas a figura do salário. Por outro lado, o lucro se encontra mais próximo da superfície, já que se mostra nas trocas diárias de mercadorias, sendo definido, em linhas gerais, por ser o resultado da diferença entre preço de venda e preço de custo (cf. SARTORI, 2019a; 2019b).

Ocorre que, no limite, o lucro nada mais é do que uma forma de manifestação do mais-valor, mas, por um lado, se o mais-valor se refere à relação capital/trabalho, o lucro se trata da relação do capital consigo mesmo. Por sua vez, a taxa de mais-valor resulta da divisão do mais-valor pelo capital variável, enquanto a taxa de lucro é o resultado da divisão do mais-valor pelo capital total⁷ somado ao capital variável. Assim, a taxa de lucro se coloca enquanto outra medição do mais-valor, só que agora em relação ao capital total, não mais em relação apenas à parte do capital que provém diretamente do seu intercâmbio com o trabalho, o capital variável, como se observa da seguinte citação:

Na verdade, o lucro é a forma de manifestação do mais-valor, tendo este de ser revelado mediante a análise daquele. No mais-valor está revelada a relação entre capital e trabalho. Na relação entre capital e lucro, isto é, entre capital e mais-valor, tal como ele aparece, por um lado, como excedente sobre o preço de custo da mercadoria realizado no processo de circulação e, por outro, como um excedente determinado mais de perto por sua relação com o capital total, se dá o capital como relação consigo mesmo, uma relação em que ele, como soma originária de valor, diferencia-se de um novo valor posto por ele mesmo. Que ele cria esse novo valor durante seu movimento no processo de produção e no processo de circulação é algo de que se tem consciência. Mas o modo como isso ocorre é algo mistificado e aparenta provir de qualidades ocultas que lhe são próprias. (MARX, 2017, p. 74)

Conforme abordado no final do trecho acima, a criação de valor é algo mais palpável e de que se tem consciência, só que o modo de ocorrência desse fenômeno é mistificado e aparenta ser derivado de qualidades ocultas.⁸ Esse é um fator

⁷ O capital total é a soma de todo o capital investido na produção.

⁸ O que remete ao fetichismo da mercadoria tratado no Capítulo 1 do Livro I d' *O capital*.

importante que Marx anuncia na forma de presságio: “À medida que prosseguimos no acompanhamento do processo de valorização do capital, cada vez mais a relação do capital se mistifica e cada vez menos se revela o segredo de seu organismo interno” (MARX, 2017, p. 74). Esse presságio se junta a outro igualmente misterioso, o de que não necessariamente as mercadorias são vendidas pelos seus valores, mas, mesmo assim, ainda quando vendidas abaixo de seus valores, é possível que o capitalista obtenha lucro⁹, pois, como vimos, para realizá-lo na superfície das relações de troca

⁹ Essa questão da venda das mercadorias pelos seus valores possui diferentes níveis de abstração entre o Livro I e o Livro III *d'O capital*. No Livro I, que possui o nível de abstração mais intenso, Marx demonstra que as mercadorias não são vendidas pelos seus valores individuais porque existem diferentes níveis de produtividade no processo produtivo. Considerando que o valor pelo qual será vendida a mercadoria é o tempo de trabalho socialmente necessário, ele não corresponde aos valores individuais, a menos que se trate de um capital particular com produtividade média ou, em outras palavras, as mercadorias não são vendidas pelos seus valores individuais, com exceção do caso do capital com produtividade média, e nem poderia sê-lo, tendo em vista que a concorrência determina diferentes níveis de produtividade na produção de uma mesma mercadoria. Ocorre que, ao considerar a totalidade das mercadorias, elas o são, justamente porque todo o valor produzido é apropriado. Por sua vez, na Seção II do Livro III temos um segundo nível de abstração, em que Marx nota que capitais de igual montante mas diferentes composições orgânicas obteriam taxas distintas de lucro caso as mercadorias fossem vendidas pelos seus valores. Isso faria com que: “1) capitais de maior produtividade se apropriassem de menores taxas de lucro, enquanto capitais com menor produtividade obtivessem maiores taxas de lucro; 2) fosse negada a própria tendência da concorrência entre capitais de distintos setores de procurar maiores taxas de lucro, o que poderia negar, assim, a própria tendência à formação da taxa média de lucro. Esta última, aplicada ao capital adiantado, define o lucro médio, que, somado ao preço de custo, forma os preços de produção, os quais, por sua vez, garantem que capitais de igual montante se apropriem do mesmo lucro médio, independentemente de quanto mais-valor produziram no processo produtivo” (MARX, 2017). Assim, exceto nos setores de composição orgânica do capital igual à média, os preços de produção são necessariamente distintos dos valores. Porém, para o capital total, os preços de produção (quantidade de valor apropriado) são equivalentes aos valores (quantidade de valor produzido). Como consequência, tanto no primeiro quanto no segundo nível de abstração as mercadorias não são e nem podem ser vendidas pelos seus valores, ainda que o sejam. No terceiro nível de abstração, encontrado no Capítulo 10 do Livro III, a constatação é a de que os preços de mercado só podem corresponder aos preços de produção por uma casualidade. No caso de a oferta ser maior do que a demanda, os preços de mercado são inferiores aos de produção e vice-versa, o que mais uma vez leva à conclusão de que as mercadorias não são vendidas pelos seus valores, que são intermediados pelos preços de produção. Mais precisamente, quando os preços de mercado são inferiores aos de produção, o resultado é uma taxa efetiva de lucro inferior à taxa média, então os capitais instalados nesses setores tendem a reduzir os volumes de produção ou então abandonar essas esferas de produção. O processo é o mesmo no sentido inverso, de quando os preços de mercado são superiores aos de produção. Mas o cerne aqui é que a aparente flutuação indeterminada dos preços de mercado na verdade tem sim uma determinação, justamente o valor da mercadoria, que por sua vez é intermediado pelo preço de produção. Logo, a lei do valor de Marx não implica que os preços de mercado correspondem quantitativamente aos valores das mercadorias, e nem poderiam, mas sim, que o valor é o centro de gravitação em torno do qual flutuam os preços (MARX, 2017). Sendo assim, se temos diferentes graus de abstração para o trato dos valores das mercadorias, que é central para a compreensão da questão da troca de equivalentes e da igualdade nas relações de troca, temos que leituras que se baseiam apenas no Livro I *d'O capital*, e consequentemente enfocam apenas no primeiro grau de abstração da obra, se mostram limitadas. Trazendo a discussão para o direito, temos o exemplo daquela leitura desenvolvida pelo autor Evgeny Pachukanis, o qual se baseia na circulação de mercadorias demonstrada no Livro I para desenvolver a sua obra mais importante, a *Teoria geral do direito e marxismo*. Para ele o direito gira em torno da consideração de que a forma jurídica é derivada da forma mercadoria e isso se dá pelo fato de que quando o capitalismo coloca as bases para o seu desenvolvimento, como no caso da consideração dos trocadores de mercadorias enquanto sujeitos livres e iguais, torna possível o desenvolvimento das forças produtivas e da divisão do trabalho,

basta que o preço de venda seja superior ao preço de custo, que é o somatório do que foi gasto no processo de produção:

Assim, se a mercadoria é vendida por seu valor, realiza-se um lucro igual ao excedente de seu valor acima de seu preço de custo, ou seja, igual ao mais-valor contido inteiramente no valor-mercadoria. Mas o capitalista pode vender a mercadoria com lucro, embora ele a venda abaixo de seu valor. Enquanto seu preço de venda se encontra acima de seu preço de custo, mesmo que abaixo de seu valor, uma parte do mais-valor nele contida é sempre realizada, ou seja, um lucro é sempre gerado. (MARX, 2017, p. 69)

Porém, para entender melhor tais “mistérios”, é necessário dar um passo atrás na discussão e retomar alguns conceitos, quais sejam, as definições de capital constante e capital variável e de mais-valor relativo e absoluto. O capital constante, em linhas gerais, é aquele que apenas transfere valor à mercadoria produzida, o que é medido através do desgaste da maquinaria utilizada no processo de produção, bem como no consumo de matérias primas. Por outro lado, o capital variável está intimamente ligado à quantidade de mercadoria força de trabalho explorada, mercadoria essa que possui como principal característica a capacidade de produzir riqueza na forma de mais-valor.

Para o nosso autor, então, o somatório do capital constante com o capital variável comporia algo intitulado por ele de composição orgânica do capital, a qual tenderia a entrar em desequilíbrio com o desenvolvimento do modo de produção capitalista, o que representa um aspecto importante da lei de tendência que estamos tratando, conforme será disposto adiante (cf. FINE, 1979).

Por sua vez, o mais-valor relativo se trata, em linhas gerais, da intensificação da exploração da força de trabalho, seja através do aumento da velocidade das máquinas ou da implantação de novos métodos de trabalho mais eficazes, por exemplo, sem elastecer a jornada laboral, e o mais-valor absoluto efetivamente do incremento do número de horas trabalhadas, ambos visando à maior extração possível de mais-valor.

Tendo tudo isso em mente, passa a ser possível compreender a lei tendencial da queda da taxa de lucro. Pois bem. Primeiramente, tem-se que é inegável o fato de que o capitalismo promove uma série de mudanças tecnológicas, através de um

propiciando que as relações de propriedade sejam revestidas da forma jurídica. Consequentemente, se a forma mercadoria que ele considera dar origem à forma jurídica não é analisada em todos os seus graus de abstração, o que implica necessariamente em um estudo dos Livros II e III de *O capital*, chegamos à conclusão de que a forma jurídica que se coloca enquanto o seu desdobramento também não é suficientemente analisada. Por consequência, apenas o Livro I não provê todo o substrato necessário para um estudo e uma crítica do direito.

domínio da natureza cada vez mais sofisticado. Por conta disso, é premente a realização de incontáveis investimentos em maquinaria e técnicas capazes de aumentar a produção de mercadorias e reorganizar o processo produtivo de forma a incrementar a sua eficiência. Porém, na realidade, esse entendimento tem o resultado inverso: ao alterar a citada composição orgânica do capital, incrementando o capital constante em detrimento do variável, é reduzida a quantidade de trabalho contida em cada mercadoria, já que o aumento da produtividade permite que cada trabalhador produza uma massa maior de mercadorias, o que tem como consequência a diminuição da taxa de lucro, mesmo com o incremento quantitativo de mercadorias¹⁰, como se nota da seguinte citação:

O fenômeno, derivado da natureza do modo capitalista de produção, de que com uma produtividade crescente do trabalho diminui o preço da mercadoria individual ou de uma quantidade dada de mercadorias, aumenta o número das mercadorias, diminui a massa de lucro por mercadoria individual e a taxa de lucro sobre a soma das mercadorias, ao mesmo tempo em que aumenta a massa de lucro sobre a soma total das mercadorias - esse fenômeno evidencia apenas a diminuição da massa de lucro sobre a mercadoria individual, a queda do preço desta última e o aumento da massa de lucro sobre o número total aumentado das mercadorias produzidas pelo capital total da sociedade ou pelo capitalista individual. O que se depreende disso é que o capitalista adiciona menores lucros, por livre determinação, sobre a mercadoria individual, porém se ressarce por meio do maior número de mercadorias que produz. (MARX, 2017, p. 268)

Isso leva à consequência de que com o avanço do capitalismo torna-se indispensável um investimento cada vez maior em capital constante, a fim de que o capitalista individual possa manter-se competindo no mercado, algo que encarece sem dúvidas o processo de produção, já que cresce o capital investido e, por consequência, o capital total (MARX, 2017, p. 261). Por outro lado, há também uma diminuição da base para a apropriação daquilo que é a fonte de riqueza dentro do modo de produção capitalista: a apropriação de trabalho não pago, que passa a diminuir proporcionalmente em relação ao capital total. O aumento da parte não paga do trabalho em relação à parte paga se dá em uma proporção cada vez menor, alterando a composição orgânica do capital. Cumpre ressaltar que a referida alteração da composição orgânica do capital não se opera em esferas isoladas da produção, e sim

¹⁰ Há uma diferença aqui entre taxa de lucro e massa de lucro: a primeira se trata da equação referida acima, em que o mais-valor é dividido pela soma entre capital total e capital variável, enquanto a segunda consiste na diferença entre o preço de venda e o preço de custo (somatório do que foi gasto no processo de produção) da mercadoria.

em todas ou pelo menos nas decisivas, se colocando enquanto intrinsecamente ligada ao ímpeto essencial de autovalorização do valor e também à concorrência entre distintos capitais, tendo em vista que o caráter nivelador do capital dentro da concorrência intracapitalista interfere diretamente na taxa e na massa de lucro distribuídas, nivelando-as entre os setores. Esse nivelamento está ligado a uma produtividade crescente do trabalho que possibilite a diminuição do preço das mercadorias produzidas, mesmo que diminuindo a massa de lucro por mercadoria e a taxa de lucro sobre a soma de mercadorias, conforme citação acima, pois aqueles capitais que não conseguem atender a esse processo acabam sendo excluídos da concorrência, já que os preços das mercadorias deixam de ser competitivos. Há também o outro lado da mesma moeda, pois mercadorias com preços muito abaixo dos aplicados no mercado, seja por conta de inovações tecnológicas recentes, por exemplo, acabam ao longo do tempo se aproximando da média, já que outras empresas e setores acabam conseguindo obter inovações similares ou modificar os seus preços de alguma outra forma. Há que se considerar também a necessidade de uma produção em escala, pois com a queda dos preços das mercadorias e a consequente diminuição da massa e taxa de lucro, é indispensável a venda de uma quantidade maior de mercadorias para garantir a realização dos capitais envolvidos e atingir a massa de lucro esperada.

Por fim, cabe ressaltar o caráter tendencial dessa lei: o nome de “lei de tendência” pode levar ao entendimento equivocado de que ela teria um caráter inexorável e imporia a sua efetivação justamente por ser uma “lei”, o que negaria a possibilidade de realização do oposto. Nas palavras do próprio Marx, ela se trata de uma “lei cuja aplicação absoluta é contida, refreada e enfraquecida por circunstâncias contra-arrestantes” (MARX, 2017, p. 234), ou seja, o estatuto da “necessidade” da ocorrência da queda da taxa de lucro em Marx é o de uma necessidade *relativa* e não *absoluta*, pois sempre admite a possibilidade do seu oposto e depende de condições externas para se concretizar, sendo assim, ela é capaz de se sobrepor às contingências, mas sem anulá-las completamente.¹¹

¹¹ Originalmente, em seu manuscrito, Marx tratou conjuntamente da lei tendencial da queda da taxa de lucro e das tendências contra-arrestantes, porém, Engels fez a opção por separá-las em capítulos distintos, dando origem aos Capítulos 13, 14 e 15 do texto final da Seção III do Livro III. Conforme explana Michael Krätke (KRÄTKE, 2018), Engels foi censurado por supostamente ter criado a impressão de que haveria na obra marxiana algo como uma teoria das crises ou ao menos a sua intenção, porém, o autor nunca fez afirmação nesse sentido. Krätke explica que “Em parte alguma, nesse capítulo, Engels criou a impressão de que se trataria ali de uma exposição sistemática das crises cíclicas, ou de que seria

Logo, as mesmas causas que geram a tendência de diminuição da taxa de lucro produzem um contrapeso a ela, paralisando, em maior ou menor grau, o seu efeito. (MARX, 2017, p. 276), como no caso do prolongamento da jornada de trabalho, a compressão dos salários abaixo do seu valor, o barateamento dos elementos do capital constante, a superpopulação relativa, o comércio exterior, entre outras a serem analisadas em determinadas circunstâncias e no decorrer de longos períodos. Tais fenômenos, ao invés de derogarem a lei, apenas permitem compreender por que a queda da taxa de lucro se dá de forma progressiva, e não absoluta, algo que não foi compreendido pelos economistas políticos, justamente por conta da falta de compreensão das diferenças entre capital constante e capital variável, mais-valor e lucro, bem como da diferença na composição orgânica do capital e da formação da taxa geral de lucro.

Não se pode olvidar, ainda, do movimento inverso da taxa de lucro e da taxa de mais-valor, que produzem uma espécie de desmedida, termo utilizado por J. Grespan (GRESPLAN, 2012): ainda que as duas taxas sejam meios para o capital medir a sua valorização, ele próprio capital determina movimentos opostos a cada uma delas, sendo que ao se considerar a taxa de mais-valor a valorização do capital é crescente, enquanto ao se considerar a taxa de lucro, conforme explicitado pela lei aqui tratada, ela é decrescente. A consequência disso é a perda de referência do capital em si mesmo, pois ele deixa de ser capaz de utilizar um parâmetro único na sua autodeterminação e na avaliação dos seus processos de reprodução e acumulação.

A desmedida expressa, assim, a contradição imanente ao capital em sua pretensão a rebaixar o trabalho vivo a momento do todo por ele formado e a impedir que o trabalho forme também uma totalidade por seu lado [...]: conforme um dos lados desta relação, o capital mede sua valorização pela taxa de lucro, como se ele fosse, enquanto capital total, o criador de valor, conforme o outro lado, porém, sua pretensão se choca com a realidade de que apenas o trabalho vivo cria valor, e a medida da valorização pela taxa de mais-valor entra em oposição com a taxa de lucro. (GRESPLAN, 2012, p. 188)

Dando seguimento ao percurso realizado por Marx no Livro III, adentraremos no Capítulo 15, em que ele desenvolve o desdobramento das contradições internas da lei tendencial, mais especificamente, o foco será na questão da sobreacumulação periódica de capital, em que a citada perda de referência do capital em si mesmo no

aquele o lugar sistemático, na exposição completa d'*O capital*, a que tal exposição pertencesse ou em que fosse esperada. Ele não poderia em absoluto, já que ao menos estava suficientemente claro para ele o nexos necessário de crédito e crise, tal qual Marx tinha em mente" (KRÄTKE, 2018, p. 11).

decorrer do processo de autovalorização, que resulta na queda tendencial da taxa de lucro, atinge um novo patamar.

A sobreacumulação periódica de capital

Para compreender a sobreacumulação periódica de capital¹² é necessário levar em consideração que dentro da lei de tendência desdobra-se a oposição entre valorização e desvalorização, que se colocam separados temporalmente, na forma de fases distintas do processo de acumulação, mais especificamente, dos processos de produção e valorização. Se produção e valorização serviam de referência mútua entre si, no processo de sobreprodução isso deixa de ocorrer, culminando em uma verdadeira “desmedida”. Assim, ainda que uma seja mediada pela outra, a relação estabelecida entre elas baseia-se na diferença, o que abre margem para a autonomização dos seus momentos, e a sobreprodução pode resultar disso¹³.

Mas de antemão cabe fazer uma ressalva, a sobreprodução tratada aqui, nas palavras do próprio Marx, é a “sobreprodução de capital, não de mercadorias singulares – embora a sobreprodução de capital sempre implique sobreprodução de mercadorias – nada significa senão sobreacumulação de capital” (MARX, 2017, p. 250), ou seja, não é apenas um excesso de produção de mercadorias que não conseguem ser vendidas no mercado, ainda que por vezes possa se manifestar dessa forma, mas sim, o excesso de meios de produção, na medida em que eles que não conseguem atuar enquanto capital, no sentido de associar-se com a força de trabalho e gerar valorização:

A superprodução de capital não significa outra coisa senão a superprodução de meios de produção – meios de trabalho e de subsistência – que podem atuar como capital, isto é, que podem ser empregados para a exploração do trabalho em dado grau de exploração, uma vez que a queda desse grau de exploração abaixo de certo ponto provoca perturbações e paralisações do processo de produção capitalista, crises e destruição de capital. (MARX, 2017, p. 254)

¹² Acerca da questão da sobreprodução de capital conferir a obra *O capital financeiro* de Rodolf Hilferding. (HILFERDING, 1985).

¹³ A relevância da sobreacumulação periódica de capital nas crises e a questão da possibilidade/necessidade delas não é pacífico na literatura marxista. Rosa Luxemburgo, por exemplo, teceu a sua teoria do colapso econômico do capitalismo para responder àqueles que defendiam a possibilidade de eternização desse modo de produção. Rosdolsky (ROSDOLSKY, 2001, pp. 92-100; 538-54) trata dessa discussão, defendendo que esse tipo de leitura se baseia em uma má interpretação da arquitetura d'*O capital*, tendo em vista que se utiliza de categorias do Livro II que só estariam suficientemente concretas no Livro III.

Para avaliar a ocorrência de desmedida entre produção e valorização que resulta em sobreprodução é necessário verificar a taxa de lucro: observa-se que mesmo com novos investimentos em meios de produção, obtém-se taxas de lucro cada vez menores, culminando em um momento em que não seria mais interessante realizar novos investimentos, pois o retorno deles não compensaria o gasto necessário.

Quando se atinge esse ponto, a reação que se mostra fundamental para a retomada da autovalorização é a destruição de capital. Apesar de aparentemente contraditória, tal eliminação se faz necessária para a autoconservação do capital, pois prepara uma nova fase de expansão e a reversão da queda da taxa de lucro (MARX, 2017, p. 248). Além de se colocar, então, como uma expressão das contradições de fundo de modo de produção capitalista, essa destruição de capital ocorrida nas crises se mostra enquanto uma espécie de remédio para o desequilíbrio gerado pelas determinações que culminaram na queda da taxa de lucro, ou, nas palavras do nosso autor, “estas [as crises] são sempre apenas violentas soluções momentâneas das contradições existentes, erupções violentas que restabelecem por um momento o equilíbrio perturbado” (MARX, 2017, p. 248).

Nessa fase temos então, por um lado, um certo estado de paralisação da produção, a contração dos preços, a interrupção da cadeia de obrigações de pagamento, o colapso do sistema de crédito, a desvalorização dos títulos de propriedade, o aumento do desemprego, a baixa dos salários, por outro, alguns desses mesmos fatores contribuem para a retomada da economia, já que com a queda dos preços das mercadorias os capitalistas se veem obrigados a reorganizar a produção com menos mão de obra e buscar novas tecnologias referentes aos meios de trabalho diminuir a proporção entre capital variável e constante dentro da composição orgânica do capital, além do que a baixa dos salários e da mão de obra empregada cria uma superpopulação artificial e age como se o mais-valor relativo e absoluto tivessem aumentado. É a concorrência, como não poderia deixar de ser¹⁴, que determina quais capitais serão destruídos, como serão repartidos os prejuízos, quais novas tecnologias irão prosperar e se manter, bem como liderar a superação da crise (MARX, 2017, p. 251).

Conclui-se disso tudo que na fase de expansão do capital são desencadeadas as causas de retração e na própria crise está contida a solução para a sua superação:

¹⁴ É dentro da concorrência que o caráter nivelador do capital atua para uniformizar as taxas de lucro obtidas pelos diversos setores e determinar a reprodução ou destruição dos capitais envolvidos.

cada fase contém em si o seu oposto. Da mesma forma se dá com as contradições sistêmicas do modo de produção capitalista, que não estão presentes apenas nos períodos de crise, mas também nos de expansão. Isso cria a necessidade de uma alternância de fases, pois senão se tornaria inviável a reversão de momentos de queda da taxa de lucro, bem como a criação de novos patamares de expansão com a renovação da produção gerada nas crises, o que demonstra que ambas estão intrinsecamente ligadas à essência do capital, não sendo apenas contingências externas (GRESPLAN, 2012, p. 19).

Apesar da repetição das fases de expansão e crise, elas não se dão sempre da mesma forma, pois “a produção capitalista tende constantemente a superar esses limites que lhes são imanentes, porém consegue isso apenas em virtude de meios que voltam a elevar diante dela esses mesmos limites, em escala ainda mais formidável” (MARX, 2017, p. 248), ou seja, as erupções tendem a se dar de forma cada vez mais violenta.

Um exemplo disso são as crises recentes como a de 2008¹⁵, que se iniciou com o estouro de uma bolha imobiliária americana, derivada em grande parte da especulação de títulos jurídicos, e espalhou os seus efeitos por todo o globo, tendo em vista a potencialidade desses títulos estarem ou não ligados à produção futura, não representarem capital algum, ou se desenvolverem independentemente do capital real que lhes serve de lastro, conforme será melhor tratado adiante. Para isso, será necessário passar por conceitos como o de capital portador de juros e capital fictício a fim de culminar no objeto do presente trabalho: demonstrar que os títulos jurídicos desempenham uma função relevante no desenrolar dos processos de crise.

O capital portador de juros

Nas palavras de Marx, “no capital portador de juros, porém, tanto a devolução como a cessão do capital são mero resultado de uma transação jurídica entre o proprietário do capital e uma segunda pessoa. O que vemos é apenas cessão e

¹⁵ Há alguns estudiosos que se debruçaram especificamente sobre esse tema. David Harvey em sua obra *O enigma do capital e as crises do capitalismo* analisa a crise de 2008 para demonstrar a similitude com crises passadas. Assim, ele analisa as condições necessárias para a acumulação do capital e demonstra o papel que as crises exercem na reprodução do modo de produção capitalista (HARVEY, 2010). John Bellamy Foster e Fred Magdoff no texto *The great financial crisis: causes and consequences* também tratam especificamente da crise de 2008, por eles intitulada como a “Grande Recessão”. Em linhas gerais, a tese defendida por eles é a de que o capitalismo que surge a partir da segunda metade do século XIX, marcado por sociedades por ações, tem uma tendência permanente à estagnação (FOSTER; MAGDOFF, 2009).

devolução. Tudo o que se encontra entre esses dois polos se esfuma” (MARX, 2017, p. 396). Ele seria, pois, uma espécie de figura fantástica do capital, o que não retira a sua efetividade, já que as repercussões na sociabilidade capitalista são várias (MARX, 2011, p. 68). Desse modo, apaga-se a determinação de fundo da oposição capital-trabalho, e não resta vestígios de todo o processo de exploração do trabalho e extração de mais-valor (cf. SARTORI, 2019a; 2019b).

A peculiaridade aqui é que o capital passa a atuar como mercadoria, ou seja, ao ser alienado, é fixada uma contraprestação pelo seu adiantamento. Assim, o dinheiro deixa de atuar apenas como equivalente universal e ele próprio assume o caráter de mercadoria após ser firmado um acordo de vontades entre o capitalista prestamista e o funcionante, por exemplo, em que o dinheiro será investido na exploração de mais força de trabalho para ao final do processo devolver o montante adiantado mais o adicional pactuado. O que se passa então, em resumo, é processo de emprestar e tomar emprestado, ao invés de vender e comprar, o que parece irracional do ponto de vista da troca simples de mercadorias, como explica Marx:

Não se pode jamais esquecer que aqui o capital é, como tal, capital, mercadoria, ou que a mercadoria de que aqui se trata constitui um capital. Todas as relações que aqui se apresentam seriam, portanto, irracionais do ponto de vista da simples mercadoria ou também do ponto de vista do capital, na medida em que este último, em seu processo de reprodução, funciona como capital mercadoria. Emprestar e tomar emprestado em vez de vender e comprar representa, aqui, uma diferença que deriva da natureza específica da mercadoria, ou seja, do capital. Além disso, significa que o que aqui se paga são os juros, não o preço da mercadoria. Se quisermos chamar os juros de preço do capital monetário, essa é, então, uma forma irracional do preço, em plena contradição com o conceito do preço da mercadoria. O preço se reduz aqui a sua forma puramente abstrata e carente de conteúdo, como uma soma de dinheiro determinada que é paga por algo que, de um modo ou de outro, figura como valor de uso, ao passo que, de acordo com seu conceito, o preço é igual ao valor – expresso em dinheiro – desse valor de uso. (MARX, 2017, p. 401)

Apesar de figurar enquanto mercadoria, conforme exposto ao final do trecho acima, o que se paga por ele é juro, e não preço da mercadoria. Isso torna o preço uma figura abstrata e sem conteúdo, considerando que o conceito de preço é o de expressão em dinheiro de determinado valor de uso e no presente caso o preço seria apenas a soma de dinheiro paga por algo que pode vir a figurar como valor de uso de alguma maneira. Alguns fatores externos podem interferir no preço desse capital, como as taxas de juros do período que estiver sendo analisado, o lucro produzido e a concorrência entre os capitalistas.

Desse modo, a sua forma fantástica faz com que os rendimentos regulares dele advindos sejam vistos como juros, seja ele proveniente de um capital ou não, como se fosse propriedade do dinheiro criar valor e gerar juros, assim como a de uma pereira é dar peras (MARX, 2017, p. 382), além do mais, faz com que toda soma de valor apareça como capital, desde que não seja despendida como renda (MARX, 2017, p. 447). Temos aqui a questão do fetichismo do capital, no qual o capital total aparenta ser a fonte do lucro, e não o trabalho vivo. Isso, apesar da aparência de mera ilusão, se baseia efetivamente no movimento real do capital de nivelamento da taxa de lucro nos diversos ramos através da concorrência, explicado anteriormente.

Conforme mencionado na introdução, o capital portador de juros “representa, na imaginação popular, a forma do capital *par excellence*”, porque se mostra frequentemente no cotidiano dos agentes econômicos, e que gera tamanhas consequências a ponto de Marx considerá-lo uma “exploração secundária, que corre paralela com a original, que se dá diretamente no próprio processo de produção”, tendo em vista que “a classe trabalhadora também dessa forma é fraudada e de maneira escandalosa” (MARX, 1986, p. 118)¹⁶.

Além de sofrer com as consequências dessa forma de capital, ela não interfere na maneira com que a divisão dos juros de um capital se dá, ou então do lucro na forma do ganho empresarial, porque a sua divisão se dá por meio de títulos jurídicos, a qual é determinada pela concorrência, e possui uma relação apenas mediada com o trabalho, mas que não aparece na imediatidade da sociedade capitalista. Como afirma Marx, “a proporção em que o lucro é repartido e os diferentes títulos jurídicos que servem de base a essa repartição pressupõem o lucro como algo dado, pressupõem sua existência” (MARX, 2017, p. 371). Ou seja, para trabalhador não faz diferença se o capitalista embolsa todo o capital ou se precisa repassar uma porcentagem dele a um terceiro proprietário jurídico. Mais consequências acerca dessa figura econômica na superfície da sociabilidade capitalista serão expostas adiante.

¹⁶ Acerca da questão da economia vulgar e socialismo vulgar, conferir a seguinte passagem, bem como o texto de V. Sartori intitulado *Fetichismo, transações jurídicas, socialismo vulgar e capital portador de juros*; o Livro III de *O capital* diante do papel ativo do direito: “Na imaginação popular, bem como no socialismo vulgar, os juros aparecem autonomizados, identificando-se, em grande medida, com as vicissitudes do modo de produção capitalista. Neste sentido, no imediato, bem como na representação acrítica desta imediatez, ou seja, no que Marx chama de economia vulgar, o capital não aparece como expressão da relação-capital, mas reificado, como uma coisa que parece ter a capacidade mágica de gerar valor independentemente do trabalho da classe trabalhadora. Neste sentido, é bom ressaltar que, mesmo que Marx seja um crítico do capital portador de juros, ele não se coloca deste modo por defender o capital industrial e “produtivo”, mas porque mostra a necessidade da crítica ao próprio capitalismo.” (SARTORI, 2019b, p. 17)

O capital fictício

Agora que já compreendemos o capital portador de juros, que se mostra enquanto “a matriz de todas as formas insanas de capital” (MARX, 2017, p. 448), passaremos a outra modalidade relacionada e igualmente fantástica, a de capital fictício. Nela, é premente o seu caráter ilusório, que reproduz a “concepção do capital como um autômato que se valoriza por si mesmo” (MARX, 2017, p. 524), e que está intrinsecamente ligada com uma autonomização do direito, conforme será melhor explicitado adiante (cf. SARTORI, 2019a; 2019b; 2021).

Primeiramente, temos que Marx dá à formação do capital fictício o nome de capitalização, e explicita o percurso para criá-lo:

Para capitalizar cada receita que se repete com regularidade, o que se faz é calculá-la sobre a base da taxa média de juros, como o rendimento que um capital, emprestado a essa taxa de juros, proporcionaria; se, por exemplo, a receita anual é = £100 e a taxa de juros é = 5%, então £100 seriam os juros anuais de £2.000, que poderiam ser agora consideradas o valor-capital do título jurídico de propriedade sobre as £100 anuais. Para a pessoa que compra esse título de propriedade, as £100 de receita anual representam, de fato, os juros de seu capital investido a 5%. (MARX, 2017, p. 524)

Para compreendê-lo, então, é necessário considerar a taxa de juros considerada enquanto rendimento de um capital a ser emprestado, a fim de calcular os juros a serem obtidos, os quais são considerados para calcular o valor-capital do título jurídico sobre tais juros. Porém, tal equação não remete ao processo real de valorização, razão pela qual Marx afirma que nesse tipo de transação, conforme mencionado acima, “apaga-se até o último rastro toda a conexão com o processo real de valorização do capital e se reforça a concepção do capital como um autômato que se valoriza por si mesmo” (MARX, 2017, p. 524).

Ou seja, por estar diretamente ligado à figura do capital portador de juros, que se mostra enquanto capital que aparenta advir do próprio capital (D-D’), sem passar pelo processo de valorização (D-M-D’), o que sobra aparentemente é apenas o título jurídico que dá direito aos juros gerados. Desse modo, se parece ser o capital total e não o trabalho vivo a dar origem ao lucro, conforme inversão promovida pelo fetichismo do capital, a consequência aparente é a de que o título jurídico de propriedade sobre o capital irá determinar a sua reprodução e a obtenção de lucro, ao passo que não é. Alguns dos exemplos que Marx usa para explicitar essa dinâmica são os títulos de dívida pública e as ações de companhias, os quais vejamos.

Primeiramente, os títulos jurídicos envolvidos nessas transações se colocam

como títulos de propriedade que representam um determinado capital, o qual, no caso do capital fictício, é meramente ilusório. Se no caso do capital portador de juros ele pode se ligar ao processo futuro de produção de mais-valor ao ser cedido ao capitalista industrial, que efetivamente vai investi-lo no processo produtivo, no caso do capital fictício essa hipótese sequer é possível. Esse é o caso da dívida pública, em que a partir do momento em que um determinado credor empresta capital ao Estado, ele deixa de existir, já que nunca se destinou a ser investido como capital propriamente, que seria a única possibilidade de convertê-lo em um capital que se valoriza, sendo simplesmente consumido pelo estado:

A cada ano, o estado precisa pagar a seus credores determinada quantidade de juros pelo capital que lhe emprestam. Nesse caso, o credor não pode reclamar a seu devedor a devolução do dinheiro emprestado, mas simplesmente vender a outro o crédito, ou seja, seu título de propriedade sobre ele. O próprio capital foi consumido, gasto pelo estado. Ele deixou de existir. O que o credor do estado possui é: 1) um título de dívida pública, digamos de £100; 2) o direito, que esse título de dívida lhe confere, de participar das receitas anuais do estado, isto é, sobre o produto anual dos impostos, em determinada soma – digamos, de £5 ou 5%; 3) a possibilidade de vender a outros, quando quiser, esse título de dívida de £100. Se a taxa de juros for de 5% e a garantia oferecida pelo estado for boa, o proprietário A poderá, em regra, vender a B o título de dívida por £100, pois para B tanto faz emprestar £100 a 5% ao ano ou, em troca do pagamento de £100, garantir para si um tributo anual de £5 por parte do estado. Porém, o capital, do qual o pagamento pelo estado é considerado um fruto (juros), é, em todos esses casos, ilusório, fictício. A soma que foi emprestada ao estado já não existe. Além disso, ela jamais se destinou a ser gasta, investida como capital, e apenas seu investimento como capital poderia tê-la convertido num valor que se conserva. (MARX, 2017, p. 522)

Assim, o que resta ao credor que emprestou capital ao estado, não é o capital emprestado anteriormente, já que a esse foi dada outra finalidade, mas sim, apenas um título jurídico de dívida pública que lhe dá o direito de participar das receitas anuais do Estado, ou de vender tal título a um terceiro se assim desejar. Esses representam capital fictício não importa quantas vezes se repitam essas transações, e apenas mantêm a sua aparência enquanto são vendáveis e se mantêm a confiança neles. Quando essa possibilidade deixa de existir, o seu caráter ilusório se desfaz.

Para o credor original A, a parte dos impostos anuais que lhe cabe representa os juros de seu capital, do mesmo modo que para o usurário a parte que lhe cabe do patrimônio do pródigo, embora em nenhum desses casos a soma de dinheiro emprestada tenha sido despendida como capital. A possibilidade de vender ao estado o título da dívida pública representa para A a possível recuperação do montante principal. Quanto a B, de seu ponto de vista particular, seu

capital foi investido como capital portador de juros. Na realidade, ele apenas apareceu no lugar de A, cujo título de dívida pública ele comprou. Não importa quantas vezes se possam repetir essas transações, o capital da dívida pública continua a ser puramente fictício, e a partir do momento em que os títulos da dívida deixam de ser vendáveis se desfaz a aparência ilusória desse capital. Apesar disso, esse capital fictício tem seu próprio movimento, como veremos adiante. (MARX, 2017, p. 522)

Consequentemente, conforme introduzido por Marx na citação acima, o capital fictício tem o seu próprio movimento, e a sua aparência ilusória pode vir a se desfazer, gerando consequências catastróficas, como será melhor explicitado adiante. É relevante também fazermos um contraste entre a força de trabalho com o capital da dívida pública, a fim de elucidar ainda mais o absurdo dessa categoria.

De antemão temos que o salário que remunera a força de trabalho, ao invés de explicar a valorização do capital pela sua exploração, é concebido por alguns economistas vulgares como os juros resultantes do capital representado pela força de trabalho, que por sua vez se colocaria enquanto capital portador de juros. Eis então que:

Sendo, por exemplo, o salário de um ano = £50 e a taxa de juros de 5%, a força de trabalho anual corresponde a um capital de £1.000. A insanidade da concepção capitalista atinge aqui seu ponto culminante: em vez de explicar a valorização do capital pela exploração da força de trabalho, procede-se do modo inverso, elucidando a produtividade da força pela circunstância de que a própria força de trabalho é essa coisa mística que se chama capital portador de juros. Na segunda metade do século XVII, essa era uma concepção muito valorizada (por Petty, por exemplo), mas ainda hoje ela é utilizada com toda seriedade por alguns economistas vulgares e sobretudo por estatísticos alemães. (MARX, 2017, p. 523)

Mas há dois fatores que afastam essa concepção: o trabalhador precisa trabalhar para receber os juros que supostamente são gerados, e ele não pode converter em dinheiro, através de transferência, o valor-capital que a sua força de trabalho representa. O seu valor anual é equivalente a seu salário médio anual, e ele precisa devolver ao comprador por meio do seu trabalho esse próprio valor somado ao mais-valor, que nada mais é que a valorização desse valor (MARX, 2017, p. 523).

As ações também representam outra categoria capaz de demonstrar tanto o absurdo do capital fictício quanto a volatilidade que representam os títulos jurídicos que permitem a sua comercialização. Conforme explicita Marx, “os papéis de valor são como títulos de propriedade que representam esse capital” (MARX, 2017, p. 524). As ações das companhias, negociadas em bolsas de valores, representam um capital real,

que foi investido a fim de propiciar o funcionamento dessas empresas, ou que foi investido por sócios para atuar como capital. Ocorre que não há uma existência dupla desse capital, uma enquanto valor-capital desses títulos de propriedade, e outra como capital que realmente foi investido na empresa, mas sim, ele só existe nessa segunda possibilidade, tendo em vista que “a ação não é mais que um título de propriedade que dá direito a participar pro rata [proporcionalmente] no mais-valor que aquele capital vier a realizar” (MARX, 2017, p. 524). O fato de um acionista A vender a sua participação a B e esse a C não muda a natureza do problema, a única mudança é a de que A e B converteram os títulos em capital e C o converteu em “mero título de propriedade sobre o mais-valor que se espera do capital acionário” (MARX, 2017, p. 524).

A autonomização dos títulos jurídicos em relação ao capital real e as crises econômicas

Como visto, ocorre, então, um movimento independente do preço dos títulos jurídicos, tanto dos títulos da dívida pública mencionados anteriormente, quanto também das ações. Isso advém em grande parte do fato de que os juros são vistos como uma espécie de mais-valor, em que “o capital em si proporciona, embora seu proprietário fique fora do processo de reprodução, que, portanto, o capital proporciona separado de seu processo” (MARX, 2017, p. 282). Há, assim, uma separação entre propriedade e função do capital (cf. SARTORI, 2019b), em que de um lado temos o capitalista prestamista, que empresta o dinheiro, e de outro o capitalista realmente funcionante, que irá empregar o dinheiro enquanto capital; o capital enquanto propriedade, na forma do capital portador de juros, é confrontado com o capital enquanto função, e enquanto ele não funciona enquanto capital não é capaz de explorar trabalhadores e a contradição capital-trabalho permanece apagada.

Como consequência desse processo, há uma duplicação entre a propriedade jurídica e econômica, em que por um lado temos os titulares dos títulos jurídicos que servem como formas e garantias em transações que podem escalar níveis especulativos impressionantes, nos quais títulos jurídicos servem de garantia para outros títulos jurídicos, perdendo a referência com o processo real de produção e regulando-se independentemente, e de outro os proprietários econômicos que efetivamente agem no processo de produção de mais-valor. Há uma antítese da função do capital dentro do processo de reprodução e da mera propriedade do capital fora do processo de reprodução.

Conforme exposto, o capital que é cedido ao estado se perde assim que a cessão se efetiva, passando a ser capital fictício que remunera o titular dos papéis de propriedade através dos juros, e o preço das ações também tem a sua forma peculiar de arbitramento, e ambos se colocam no mercado como mercadorias que podem ser trocadas. Tal característica “reforça a ilusão de que eles constituem um capital real ao lado do capital ou do direito ao qual eles possivelmente deem título” (MARX, 2017, p. 524). Aqui a questão se torna meandrada. Por assumirem o caráter de mercadoria, elas passam a se expressar através de preços, e esses preços têm os seus movimentos característicos, sendo fixados de maneira peculiar. O valor de mercado difere do valor nominal, sem alterar o valor do capital real, ainda que a valorização possa ser alterada. Como que magicamente, o valor de mercado das ações flutua de acordo com o montante e a confiabilidade dos rendimentos em relação aos quais conferem título legal. A seguir o exemplo trazido pelo próprio Marx:

Se o valor nominal de uma ação, isto é, da soma desembolsada que a ação originalmente representa, é de £100, e a empresa gera 10% em vez de 5%, seu valor de mercado, mantendo-se constantes as demais circunstâncias e com uma taxa de juros de 5%, aumentará para £200, pois, capitalizada a 5%, a ação representa um capital fictício de £200. Quem a comprar por £200 obterá 5% de renda sobre esse investimento de capital. E o contrário ocorrerá quando diminui o rendimento da empresa. (MARX, 2017, p. 524)

Percebe-se então um ponto delicado: o valor de mercado das ações é em parte especulativo, não dependendo apenas dos ganhos reais, e sim também dos esperados, que são calculados por antecipação (MARX, 2017, p. 524). Analisa-se então minuciosamente o rendimento da empresa que emitiu a ação, são efetuadas projeções a fim de averiguar a viabilidade de possíveis rendimentos futuros a partir da sua situação presente, e sempre existe a possibilidade de questões políticas, sanitárias, sociais e econômicas também afetarem o valor de mercado dos títulos ou de forma mais ampla a conjuntura do mercado de ações como um todo.

Dificuldades no mercado financeiro, por resultado, afetam diretamente tanto títulos na forma de ações, quanto títulos que garantem rendimento constante como os de dívida pública. A taxa de juros também influencia nesse cenário, já que os preços dos papéis aumentam ou diminuem na razão inversa a ela: “Se esta sobe de 5% para 10%, então um título que assegura um ganho de £5 representa apenas um capital de £50. Se cai para 2½%, então o mesmo título representa um capital de £200.” (MARX, 2017, p. 524) Por conseguinte, conforme explicado anteriormente, se o capital fictício é criado através da capitalização, o valor-capital do título jurídico é sempre o

rendimento capitalizado, calculado em relação a um capital ilusório, levando em consideração a taxa de juros vigente, e em épocas de dificuldades do mercado financeiro o preço dos títulos cai de dois modos: porque aumenta a taxa de juros a fim de, entre outras razões, frear a alta da inflação, e também pelo fato de que os títulos são lançados em massa ao mercado a fim de serem realizados em dinheiro, devido por exemplo a uma quebra na confiança no mercado diante de problemas nos bancos, o que será tratado em detalhe adiante.

Outro motivo que pode causar uma queda no preço dos títulos, principalmente no caso das empresas industriais, são as perturbações no processo de valorização do capital real que eles representam. Porém, se essas perturbações não forem incontornáveis, o preço dos papéis pode voltar ao patamar anterior ao da crise, ou até superá-lo. Por essa razão, “sua depreciação durante a crise serve como um poderoso meio de centralização de fortunas em dinheiro” (MARX, 2017, p. 525), já que aqueles que compraram os títulos durante a crise e os venderam após a recuperação do preço podem realizar uma diferença substancial em dinheiro. Isso demonstra que o solo que determina o preço desses papéis está na produção, então mesmo com o processo de desvalorização que ocorre na crise, a tendência é que com o seu abrandamento haja a retomada do lastro na produção.

A referida autonomização do valor dos títulos jurídicos em relação ao capital real que representam também é demonstrada através do fato, por exemplo, de que a riqueza das nações *pode* permanecer a mesma depois dos processos de valorização/desvalorização deles. Nesse sentido vale demonstrar o exemplo elencado por Marx:

Em 23 de outubro de 1847, os títulos públicos e as ações dos canais e das ferrovias já se encontravam desvalorizados num montante de £114.752.225” (Morris, governador do Banco da Inglaterra, testemunho no relatório sobre Commercial Distress, 1847-1848 [n. 3.800]). Em todos os casos em que sua desvalorização não refletia uma paralisação real da produção e do tráfego em ferrovias e canais, uma suspensão dos empreendimentos iniciados ou o desperdício de capital em empresas comprovadamente sem valor, a nação não ficou nem um centavo mais pobre ao estourar essa bolha de capital monetário puramente nominal. (MARX, 2017, p. 526)

Depreende-se que nos casos em que não há comprometimento sério da produção que chegue a culminar na sua paralisação ou na interrupção de tráfegos em ferrovias e canais, suspensão de empreendimentos iniciados ou desperdício de capital em empresas sem valor a riqueza da nação não seria afetada por aquilo que Marx

chama de “bolha de capital monetário puramente nominal”.

Acontece que tal “bolha de capital monetário puramente nominal” é um fenômeno bastante complexo que vale a pena ser melhor desenvolvido, porque apesar de existir a possibilidade de a riqueza da nação não ser afetada por tal bolha, tal autonomização dos títulos jurídicos tem o potencial de assumir proporções catastróficas capazes de abalar a economia global e ser forçada a de certo modo retomar a existência de lastro após as crises. Serve de exemplo disso a já repisada e muito tratada Crise de 2008.

Tal crise, também conhecida como Crise do Subprime, apelidada de “bolha imobiliária americana”, começou com a forte queda do índice Dow Jones em julho de 2007, motivada pela hipótese do colapso hipotecário, que arrastou consigo várias instituições financeiras americanas para a situação de insolvência. O cerne da questão foi a concessão irresponsável dos chamados empréstimos hipotecários podres, ou *subprime mortgage*, que culminaram em uma crise de crédito através da transferência desenfreada de *CDS (Credit Default Swaps)* e *CDO (Collateralized Debt Obligation)* para terceiros, repassando assim os riscos para outras contrapartes.

O sistema bancário assume um papel proeminente nesse cenário, tendo em vista se colocar como uma das estruturas que propiciam a distribuição de capital na superfície da sociedade, tendo que vista que “por meio do sistema bancário, a distribuição do capital é retirada das mãos dos capitalistas particulares e dos usurários como um negócio especial, como função social” (MARX, 2017, p. 573). Essa proeminência contribui para a separação entre titularidade jurídica e econômica, que deixam de coincidir, já que o título jurídico se autonomiza em relação ao capital real que representa, e a realização de investimentos não mais necessita de acúmulo de trabalho prévio ou remete necessariamente à produção futura de mais-valor, tendo em vista que o financiamento pode advir do próprio sistema bancário, “de modo que nem o prestamista nem quem emprega esse capital é seu proprietário ou seu produtor” (MARX, 2017, p. 573).

Com tal relevância assumida pelo sistema bancário, então, cria-se um processo que atribui função social ao investimento e o torna de certo modo independente dos capitalistas individuais, resultando no fato de que “o banco e o crédito se convertem no meio mais poderoso de impulsionar a produção capitalista para além de seus próprios limites e um dos mais eficazes promotores das crises e da fraude” (MARX,

2017, p. 573)¹⁷.

Temos também que a acumulação de capital monetário nesse cenário passa a assumir a forma de uma acumulação de direitos sobre a produção, de preço de mercado e, sobretudo, do valor-capital ilusório desses direitos. Sendo assim, seja ao analisarmos os exemplos trazidos por Marx de títulos de dívida e de ações, ou do exemplo mais atual da crise de 2008, o que vemos é uma acumulação de direitos, temos que em todas elas há investidores acumulando direitos e valor-capital ilusório, e em alguns casos, como no último, a acumulação desenfreada de *CDS* (*Credit Default Swaps*) e *CDO* (*Collateralized Debt Obligation*), culminou em uma crise de crédito que assumiu proporções globais.

Consequentemente, nota-se a relevância que tais formas jurídicas passam a tomar na superfície do capitalismo global, razão pela qual não podem ser desconsideradas sem se correr o risco de deixar de compreender os fundamentos das crises econômicas.

Outro fator relevante a ser compreendido na ocorrência das crises é a composição do capital bancário, que já se adianta, tem uma significativa proeminência de títulos jurídicos especulativos. De antemão, temos que uma parte considerável do capital bancário está investido em capital portador de juros, que também está presente no fundo de reserva dos bancos, e a parcela mais relevante está na forma de letras de câmbio, que nada mais são do que promessas de pagamento dos capitalistas industriais e dos comerciantes, as quais são títulos que geram juros aos bancos quando do vencimento, a depender da taxa de juros vigente à época (MARX, 2017, p. 450). Em seguida há títulos da dívida pública (que representam capital pretérito) e ações (direitos sobre rendimentos futuros).

A última parte consiste na reserva monetária em ouro ou cédulas bancárias, a qual, para a surpresa de muitos, tendo em vista que supostamente seria o último fundamento que garantiria todas as operações realizadas pelos bancos, e que representam a média da grandeza do dinheiro entesourado num país, quando somados os fundos de todos os bancos, também é em grande parte composta por

¹⁷ Acerca do tema, conferir Sartori, que explica que esse “‘jogo da bolsa’ e a ‘moderna bancocracia’ não são acidentais ao modo de produção capitalista; antes, são a condição sem a qual o caráter social deste sistema social não pode ser efetivo” (2019a, p. 23). Ou seja, a negação da produção capitalista realizada pelo sistema de crédito por meio da negação da apropriação privada de riqueza dentro do capitalismo, através das sociedades por ações, por exemplo, permite a consolidação do caráter social desse modo de produção.

meros títulos jurídicos. Uma parte dos depósitos realizados pelos clientes das instituições bancárias, que não são de longo prazo, estão à disposição dos clientes, mas essa é apenas uma fração do fundo de reserva. Majoritariamente ele é composto por títulos e meros direitos sobre ouro, mas que em si não têm nenhum valor (MARX, 2017, p. 530). Desse modo, nas palavras do próprio Marx, “nesse sistema de crédito, tudo é duplicado, triplicado e transformado em simples fantasias, e o mesmo se aplica ao ‘fundo de reserva’, onde se acreditava enfim poder agarrar algo sólido” (MARX, 2017, p. 530).

Por conseguinte, a maior parte do capital bancário¹⁸, no limite, é puramente fictício:

A maior parte do capital bancário é, pois, puramente fictícia e consiste em títulos de dívidas (letras de câmbio), títulos da dívida pública (que representam capital pretérito) e ações (direitos sobre rendimentos futuros). E não devemos esquecer que o valor monetário do capital representado por esses papéis nos cofres do banqueiro é, ele mesmo, fictício, na medida em que tais papéis consistem em direitos sobre rendimentos seguros (como no caso dos títulos da dívida pública) ou títulos de propriedade de capital real (como no caso das ações) e que esse valor é regulado diferentemente do valor do capital real, que, ao menos em parte, esses papéis representam; ou quando representam mero direito a rendimentos, e não capital, o direito ao mesmo rendimento é expresso num montante de capital monetário fictício constantemente variável. Ademais, é preciso notar que esse capital fictício do banqueiro representa, em grande parte, não um capital do próprio banqueiro, mas do público que o deposita em suas mãos, com ou sem juros. (MARX, 2017, p. 526)

Na realidade, o que se mostra é que além do capital bancário ser composto largamente por capital puramente fictício, o próprio valor monetário do capital é em si fictício, já que se referem a rendimentos de capital que sequer existe, como no caso de títulos de dívida¹⁹, ou de títulos de propriedade de capital, cujo valor não coincide com o valor do capital, já que nunca se destinou a ser investido como capital

¹⁸ O capital bancário possui um papel relevante nas análises desenvolvidas por Hilferding (1985) e Lênin (1982) quanto ao imperialismo, pois ao somar-se com o industrial, dá origem ao capital financeiro, que assume proeminência com a tendência de passagem da concorrência ao monopólio. Isso porque ele não possui o caráter fixo que o capital industrial isolado representa, permitindo uma expansão da escala de atuação do capital pelo globo, mas que por outro lado contribui para uma concentração econômica e de poder político nas mãos de poucos agentes, que passam a ser mundialmente influentes.

¹⁹ Os títulos de dívida pública, ou “direitos sobre rendimentos seguros”, conforme mencionado na citação acima, desempenham um papel muito relevante na economia de um país, pois se por um lado eles servem como forma de captar recursos a fim de realizar investimentos em diversos setores da sociedade, se a taxa básica de juros for alta ou se o destino da captação é apenas quitar outras dívidas, recursos essenciais podem ser comprometidos e assim prejudicar o desenvolvimento da economia como um todo, em privilégio de uma fração da sociedade que se beneficia do rentismo. Sobre esse tema conferir o documentário *A bolsa ou a vida* do cineasta Silvio Tendler.

propriamente, que seria a única possibilidade de convertê-lo em um capital que se valoriza, ou então por ser negociado independentemente do capital que lhe deu causa, como no caso de títulos transacionados em bolsa de valores. Esses rendimentos sobre capital que sequer existe, e essa acumulação de capital com base em transações sem lastro implicam no negativo do capital, a crise, conforme explicado anteriormente.

Por fim, tal capital fictício do banqueiro em grande parte sequer pertence a ele próprio, mas sim aos clientes que o confiam ao banco. À vista disso, com o desenvolvimento do capital portador de juros e do sistema de crédito, “todo capital parece duplicar e às vezes triplicar pelos diversos modos em que o mesmo capital ou o mesmo título de dívida aparece sob diferentes formas em diferentes mãos” (MARX, 2017, p. 526), exatamente como o descrito na crise de 2008, em que títulos jurídicos de propriedade passam a ser garantidos por outros títulos de propriedade, em uma série de transações que no limite não possuem lastro algum, já que se encontram desvinculados de qualquer capital real, e os banqueiros, ou demais titulares, se pagam entre si com base em tais direitos:

Esse “capital monetário” é, em sua maior parte, puramente fictício. Todos os depósitos, com exceção do fundo de reserva, não são mais que créditos contra o banqueiro e jamais existem em depósito. Na medida em que servem para operações de giro, funcionam como capital para os banqueiros, depois que estes os emprestaram. Os banqueiros pagam uns aos outros os direitos recíprocos sobre os depósitos não existentes mediante a compensação mútua desses créditos. (MARX, 2017, p. 528)

Além de garantir compras, uma mesma peça monetária pode ser utilizada em diversos empréstimos, já que compras transferem a sua titularidade de uma pessoa a outra e o empréstimo também permite a transferência, mas sem precisar da mediação de uma compra. Mas para definir quantos capitais um capital monetário representa, é necessário averiguar quantas vezes ele funciona como forma de valor de diferentes capitais-mercadorias, como existência de valor de um capital, e não apenas enquanto meio de circulação. Consequentemente, em empréstimos sucessivos, sem a mediação de nenhuma compra, não se tem vários capitais distintos, mas apenas um mesmo capital que trocou de mãos diversas vezes:

Para cada vendedor, o dinheiro representa a forma transfigurada de sua mercadoria; atualmente, quando todo valor se expressa como valor-capital, ele representa, nos diversos empréstimos, diversos capitais sucessivos, o que é apenas outro modo de expressar a afirmação anterior de que ele pode realizar sucessivamente diversos valores-mercadorias. Ao mesmo tempo, serve de meio de circulação para fazer com que os capitais materiais [*sachlichen*] troquem de

mãos. Enquanto permanece nas mãos do prestamista, o dinheiro não é meio de circulação, mas existência de valor de seu capital. E é nessa forma que o prestamista o transfere em empréstimo a um terceiro. Se A tivesse emprestado o dinheiro a B, e este, a C, sem mediação de nenhuma compra, o mesmo dinheiro não representaria três capitais, mas somente um: um único valor-capital. O número de capitais que ele realmente representa depende de quantas vezes funciona como forma de valor de diferentes capitais-mercadorias. (MARX, 2017, p. 529)

Mas tal hipótese de transferência através de empréstimo, em que o mesmo capital passa por diversas mãos, pode assumir formas complexas e está no cerne de bolhas como a de 2008. No centro da bolha estavam os empréstimos hipotecários podres, os *subprime mortgage*. Para garantir esses empréstimos hipotecários, entrou em jogo as seguradoras de crédito, que emitiam as *CDS (Credit Default Swaps)* e *CDO (Collateralized Debt Obligation)*, que fragmentava uma obrigação de pagamento em vários títulos e com isso criou um mercado imenso, até mesmo maior do que o mercado de ações americano, por exemplo. Na época imediatamente anterior ao estouro da bolha, os *Credit Default Swap* valiam US\$ 45 trilhões, em comparação com US\$ 22 trilhões em investimentos no mercado de ações, US\$ 7,1 trilhões em hipotecas e US\$ 4,4 trilhões em títulos do Tesouro dos EUA²⁰. Esses títulos provenientes de obrigações de pagamento eram garantidos por outros títulos, teoricamente capazes de garantir a dívida primária a ser paga, com isso, dilui-se o risco de inadimplência, tendo em vista que a partir da venda dos títulos diversos investidores passaram a também arcar com os riscos, e não apenas o mutuário que concedeu o primeiro empréstimo. É relevante mencionar também que no caso dos *Credit Default Swaps* quem garante os títulos são as próprias instituições financeiras enquanto no caso dos *Collateralized Debt Obligation* são os próprios indivíduos que contraem o empréstimo.

Um exemplo didático desse último caso: uma pessoa contrai um empréstimo e como garantia de que ele irá quitá-lo, ele aponta um automóvel de sua propriedade. A entidade que concedeu o empréstimo transforma a dívida em títulos, que teoricamente está garantida por um ativo, o automóvel, mas agora os riscos da operação não são apenas dela, mas sim também de todos os investidores que adquiriram os títulos vendidos.

Com a expansão de crédito imobiliário nos Estados Unidos a indivíduos que eram potenciais inadimplentes, chamados *subprime*, e eventualmente esses

²⁰ Disponível em: <<https://exame.com/invest/guia/o-que-e-credit-default-swap-cds/>>.

compradores realmente entraram em inadimplência, as instituições financeiras viram os pagamentos mensais se converterem em imóveis, que serviam como garantia da dívida. Porém, com a expansão da inadimplência a oferta de imóveis à venda aumentou e os preços deles caíram, se tornando insuficientes para cobrir os custos e lucros esperados com as operações. Consequentemente houve uma quebra generalizada de instituições financeiras, o que resvalou mundo afora.

Nesse sentido, a separação entre propriedade e função social está intrinsecamente ligada às crises, como trata Marx em outro momento: “a dívida do Estado fez prosperar as sociedades por ações, o comércio com títulos negociáveis de toda espécie, a agiotagem em uma palavra: o jogo da Bolsa e a moderna bancocracia” (MARX, 2017, p. 374). Além disso, o sistema bancário traz consigo “uma nova aristocracia financeira, uma nova espécie de parasitas na figura de fazedores de projetos, fundadores e diretores meramente nominais” e, reproduz “todo um sistema de embuste e de fraude no tocante à incorporação de sociedades, lançamentos de ações e comércio de ações.

No cerne, então, dessa “moderna bancocracia” tratada por Marx, temos os títulos jurídicos, que podem estar ligados a produção futura, não representarem capital algum ou serem regidos de forma independente do capital real que lhes serve de lastro, e que se infiltram por todos os países inseridos no modo de produção capitalista, como bem coloca o nosso autor:

Todos esses títulos não representam mais do que direitos acumulados, títulos jurídicos sobre a produção futura, cujo valor monetário ou valor-capital não representa capital nenhum, como no caso da dívida pública, ou é regulado independentemente do valor do capital real que representam. Em todos os países de produção capitalista encontra-se, nessa forma, uma massa enorme do assim chamado capital portador de juros, ou *moneyed* capital. E por acumulação do capital monetário devemos entender fundamentalmente uma acumulação desses direitos sobre a produção, uma acumulação do preço de mercado, do valor-capital ilusório desses direitos. (MARX, 2017, p. 450)

A partir de todo o exposto até aqui é possível fechar o percurso traçado, conectando os conceitos apresentados. Primeiramente, quando expostas as determinações por detrás das crises econômicas, uma das conclusões foi a de que com o desenvolvimento do modo de produção capitalista haveria uma tendência a um alteração da composição orgânica do capital, por conta da busca pelo incremento do investimento em capital constante em detrimento do variável, que levaria a uma tendência de queda da taxa de lucro, que pode culminar em uma perda da

autorreferência do capital e da sua capacidade de se autodeterminar, causando uma desmedida que desvincula o preço das mercadorias do seu valor.

Isso é acompanhado por um processo de autonomização dos títulos jurídicos, derivada de uma duplicação entre mundo jurídico e econômico, relacionada a uma separação entre propriedade jurídica e econômica, que cria uma valorização fictícia de ações e outros títulos que podem ser exigidos juridicamente, e representam apenas “direitos acumulados”, e que perdem a referência ao menos momentaneamente no processo de produção. Isso se espalha por todos os países de produção capitalista, que detêm uma grande quantidade de capital nessa forma, e que por conta do desenvolvimento do sistema bancário, se veem repletos de títulos referentes a direitos sobre a produção, de uma acumulação de preço de mercado e do valor-capital ilusório deles.

Quando então do estouro de uma crise, momento no qual há a destruição de capital com a finalidade de propiciar a retomada da acumulação e se esvai a discrepância entre preço e valor, é evidenciada a falta de lastro de tais títulos e tende-se ao seu esvaziamento, mas que pelo fato de eles servirem de garantia de uma série de outros títulos, as consequências são agudas e se espalham entre os países, já que é a concorrência global entre os capitais que irá determinar como serão distribuídos os prejuízos.

A tendência no pós-crise então é que as transações retomem a existência de lastro, iniciando um novo processo de valorização, mas que em si já contém todos os elementos que tendencialmente levarão a um novo processo de crise, considerando que cada uma dessas fases está contida na outra, e que se mantêm as determinações de fundo do modo de produção capitalista.

Mas dentro do percurso trilhado, o que se destaca como cerne deste trabalho é que apesar da ausência de centralidade do direito nos processos aqui expostos, tendo em vista que são as figuras econômicas que exercem o papel de protagonistas, não é possível negar a relevância que os títulos jurídicos, e mais especificamente a sua autonomização, exerce no desenrolar das crises econômicas. Por estarem intrinsecamente ligadas a categorias altamente fetichizadas, como as de capital portador e capital fictício, o que não afasta o fato de que elas são efetivamente determinadas pelos refluxos reais apesar de eles não aparentarem nas transações, e ainda por conta da proeminência cada vez maior do sistema bancário na superfície da sociabilidade capitalista que se vê mais expandido e complexo, é inegável a

importância de compreendê-las adequadamente, com a seriedade exigida.

Isso pode ser comprovado tanto pelos exemplos trazidos pelo próprio Marx de processos ocorridos nas Índias Orientais em 1847, em que letras de câmbio giradas fraudulentamente culminaram em um desastre na especulação de mercadorias e geraram sérias consequências no sistema bancário inglês, o que repercutiu na Europa por vários anos, sendo que em 1857 os quatro maiores bancos por ações de Londres ameaçaram retirar os seus depósitos caso o Banco da Inglaterra não suspendesse a Lei Bancária de 1844, que lhes era prejudicial (MARX, 2017, p. 532), podendo gerar uma falência do sistema bancário inglês, já esses bancos todos estavam estreitamente ligados entre si, já títulos deles garantiam títulos do Banco da Inglaterra, e ainda que fossem em grande parte fictícios, gerariam um colapso geral.

Mas também exemplos recentes são capazes de afirmar tal relevância dos títulos jurídicos, como a já citada Crise de 2008, ocasião na qual a circulação desenfreada de uma série de títulos “podres” gerou o estouro de uma bolha imobiliária americana, repercutindo mundo afora. De forma semelhante ao exemplo de Marx acima, houve consequências no sistema bancário americano, e o Tesouro Americano se viu obrigado a salvar bancos que entraram em falência a fim de evitar uma quebra geral do sistema bancário americano, tendo em vista, como não podia deixar de ser, que títulos de um eram garantia dos outros, até mesmo do próprio Tesouro Americano.

Consequentemente, quando a aparência ilusória do capital se desfaz, os títulos jurídicos perdem totalmente a sua utilidade, então a sua autonomização se mostra potencialmente perigosa. Mas infelizmente, apesar dos resultados dramáticos das crises os ciclos se repetem desde a época em que Marx os descreveu até os dias de hoje, por conta da manutenção das determinações de fundo do modo de produção capitalista.

Considerações finais

Vimos aqui que as crises econômicas são uma manifestação privilegiada da contradição da relação capital-trabalho e fase necessária da sua dinâmica expansiva, representando erupções violentas que restabelecem por um momento o equilíbrio perturbado pela produção excessiva de capital, a fim de retomar o processo de acumulação.

Foi exposto também que elas se ligam intrinsecamente a processos como a lei tendencial da queda da taxa de lucro, bem como a figuras como a do capital portador

de juros e do capital fictício, e que com o desenvolvimento do modo de produção capitalista há um crescimento dessas formas de capital, do crédito e da especulação.

Demonstrou-se ainda que os títulos jurídicos desempenham uma função relevante no desenrolar dos processos de crise, pois a sua relação direta com o capital portador de juros e capital fictício, bem como com o processo de separação entre propriedade e função do capital geram uma autonomização dos seus preços e os tornam ferramentas de especulação.

A intenção geral do trabalho foi chamar a atenção para o fato de que a questão da relação entre crises e formas jurídicas ainda precisa ser mais bem estudada, pois a dedicação a esse tema pode contribuir para uma melhor compreensão tanto dos processos de crise passados quanto dos futuros, considerando uma relevância cada vez maior da especulação com títulos jurídicos com o desenvolvimento do modo de produção capitalista.

Referências bibliográficas

- BARREIRA, César Mortari. **Teoria monetária do direito**: elementos para uma nova abordagem marxista. Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.
- CASALINO, Vinícius. **O direito e a transição**: a forma jurídica na passagem do capitalismo ao socialismo. Tese (Doutorado) – Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- COTRIM, Vera Aguiar. **Trabalho, conhecimento, valor**: Marx frente a uma contradição atual. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. DOI:10.11606/T.8.2015.tde-03122015-144226.
- DEUS, Leonardo Gomes de; SILVA, Guilherme de Oliveira e. A crítica ontológica de Marx, 180 anos. **Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas**, Rio das Ostras, v. 28, n. 1, pp. 199-222, 2022/2023.
- DEUS, Leonardo G. Marx em tempos de Mega: os planos e o plano de *O capital*. **Estudos Econômicos**, v. 45, pp. 927-54, 2015.
- FINE, Bem; HARRIS, Laurence. **Para reler O capital**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- GRESPLAN, Jorge Luis. **O negativo do capital**: o conceito de crise na crítica de Marx à economia política. São Paulo: Expressão Popular, 2012.
- HARVEY, David. *O enigma do capital*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.
- HEINRICH, Michael. **An introduction to the three volumes of Karl Marx's Capital**. Tradução para o inglês de Alexander Locascio. Nova York: Monthly Review Press, 2004.
- HILFERDING, Rudolf. **O capital financeiro**. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
- LÊNIN, V. **Imperialismo**: fase superior do capitalismo. São Paulo: Global, 1982.
- LUXEMBURGO, Rosa. **A acumulação do capital**: uma contribuição ao estudo econômico do imperialismo. Trad. Marijane Lisboa e Otto Maas. Col. Os Economistas. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
- MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política Livro I: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

- MARX, Karl. *O capital*: Crítica da Economia Política. Livro II: o processo de circulação do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2014.
- MARX, Karl. *O capital*: crítica da economia política Livro III: o processo global da produção capitalista. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.
- REICHEL, Helmut. Que método Marx ocultou? *Crítica Marxista*, São Paulo, Unesp, n. 33, 2011, pp. 67-82, 2011.
- ROSDOLSKY, Roman. *Gênese e estrutura de O capital de Karl Marx*. Trad. César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.
- SARTORI, Vitor Bartoletti. Sociedades capitalistas tardias, o Livro III de *O capital* e a dialética entre trabalho e as figuras econômicas concretas. *Revista Brasileira de Estudos Organizacionais*, n. 1, v. 6, pp. 5-39, 2019a.
- SARTORI, Vitor B. Fetichismo, transações jurídicas, socialismo vulgar e capital portador de juros: o Livro III de *O capital* diante do papel ativo do direito. *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, n. 52, 2019b.
- SARTORI, Vitor B. A crítica ao direito no Livro III de *O capital* de Karl Marx. *Revista Humanidades e Inovação*, Palmas, n. 57, v. 8, 2021. Disponível em: <<https://revista.unitins.br/index.php/humanidadesinovacao/issue/view/129>>.
- SWEETZ, P. M. *Teoria do desenvolvimento capitalista*: princípios de economia política marxista. Trad. Waltensir Dutra. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

Como citar:

- PRESCILIANO, Ana Clara Passos. Crise, capital portador de juros, capital fictício e a função do direito no Livro III de *O capital*. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 2, pp. 103-133; jul.-dez., 2024.

Marx, leitor de Morgan: crítica à organização social

Marx, reader of Morgan: critique of social organization

Lucas Parreira Álvares*

Resumo: Este artigo propõe o exercício de apresentar os nexos que se colocam na leitura crítica que Marx fez de Morgan nos chamados Cadernos Etnológicos acerca de questões relativas ao que Morgan tratou como pertencente ao campo da “organização social”, como direito, parentesco, religião e política. A partir de um exercício de análise imanente dos escritos de Marx, em comparação ao texto de Morgan, concluiu-se que a posição de Marx em relação ao expoente da etnologia estadunidense, embora respeitosa, é absolutamente crítica, endossando a insuficiência das conclusões de Morgan e os riscos de adesão irrestrita a seus esquemas e formulações teóricas.

Palavras-chave: Marx; Morgan; etnologia; antropologia; organização social.

Abstract: This article proposes the exercise of presenting the links between Marx's critical reading of Morgan in the so-called Ethnological Notebooks about issues relating to what Morgan treated as belonging to the field of “social organization”, such as law, kinship, religion and politics. From an exercise of immanent analysis of Marx's writings, in comparison to Morgan's text, it was concluded that Marx's position in relation to the exponent of American ethnology, although respectful, is absolutely critical, demonstrating the insufficiency of Morgan's conclusions and the risks of unrestricted adherence to their schemes and theoretical formulations.

Keywords: Marx; Morgan; ethnology; anthropology; social organization.

Introdução

Marx e Morgan podem ser considerados dois autores incontornáveis em seus respectivos campos de atuação. Ironicamente, ambos possuem formação em “jurisprudência”, embora sejam reconhecidos por seus escritos e atuações externas ao campo formativo. Em suas abordagens investigativas, ambos demonstraram apreço por uma concepção histórica, e utilizavam, cada qual a seu modo, de evidências materiais para rastrear os nexos internos aos temas investigados. Marx, ao elaborar sua crítica à economia política, apresentou ao mundo a mais densa e minuciosa investigação já feita sobre a anatomia da sociabilidade burguesa, navegando por níveis distintos de abstrações e estimulando seus leitores a submergir até a raiz dos problemas sociais, o que o faz ser uma leitura indispensável aos campos da economia, sociologia, filosofia e outros campos parcelares do conhecimento, embora não se

* Professor substituto do Departamento de Ciências Sociais (UFJF), doutorando em antropologia cultural (UFRJ) e pesquisador do Programa Mapeamento de Povos e Comunidades Tradicionais (UFMG). E-mail: lucasparreira1@gmail.com.

adeque plenamente a nenhum deles; Morgan, por sua vez, alocou o parentesco à órbita do conhecimento etnológico, aliou a bibliografia sobre as organizações iroquesas com investigações duradouras de campo e moldou a escrita de um campo de conhecimento que emergiu em reação a suas investigações: a antropologia.

O exercício de levar a sério ambos autores - raro até mesmo nos campos de conhecimentos em que são tratados por “clássicos” - impõe à necessidade que sejam expressas suas similaridades, mas também suas diferenças, essas, por vezes tão visíveis quanto aquelas. Eles se “encontram” na história na medida em que, já nos anos finais de sua vida, Marx teve contato com uma importante obra de Morgan, *Ancient society*, e dele fez uma espécie de “fichamento”, interpondo marcações, fazendo comentários e transcrevendo passagens inteiras. A partir desses escritos, especialmente nas temáticas que se referem à organização social de sociabilidades que historicamente precederam o modo de produção capitalista, este artigo propõe o exercício de apresentar os nexos que se colocam na leitura crítica que Marx fez de Morgan, sem desconsiderar, é claro, a importância que a obra deste autor representa para uma tentativa racional, embora insuficiente, de compreensão do desenvolvimento histórico das sociabilidades. Ficará evidente, para ambos, como a temática relativa à organização social convida a discussões mais amplas, como a proibição do incesto, as particularidades da chamada “comunidade gentílica”, o totemismo, o fetiche religioso, cargos e funções políticas, entre outras questões¹.

1. Marx diante da proibição do incesto

Na interpretação de Engels, uma das principais contribuições de Lewis Morgan em *Ancient society* foi a de ter demonstrado que a organização gentílica dos índios americanos corresponde a toda a organização social dos gregos e dos romanos da era primeva e portanto a gens “é uma instituição comum a todos os bárbaros até o seu ingresso na civilização” (ENGELS, 2019, p. 83). Os termos *gens* em latim, *genos* em grego e *gan* em sânscrito têm, segundo Morgan (1980, p. 80), “o mesmo significado original: o de parentesco [...] uma gens é, portanto, um conjunto de consanguíneos, descendendo de um antepassado comum”.

A utilização do termo “gens” foi disseminado após a publicação do importante

¹ As investigações que esse texto compreende têm como fontes primárias as seguintes referências: “O desenvolvimento da ideia de governo” (MORGAN, 1980, pp. 63-333; 1976, p. 7-121; MARX, 1972, pp. 139-240; ENGELS, 2019, pp. 83-146).

A cidade antiga (1865), de Fustel de Coulanges. Essa foi uma primeira tentativa de associar as formações arcaicas da Grécia e Roma a outros povos, nesse caso, aos indo-europeus. Fustel de Coulanges (2006, p. 95) assinala uma caracterização igualitária entre a gens: “lar, túmulo, patrimônio, tudo isso em sua origem era indivisível. A família o era, por consequência [...]. A gens era a família, mas a família conservando a unidade ordenada pela religião e atingindo todo o desenvolvimento que o antigo direito privado lhe permitia atingir”.

Não é comum, por parte da literatura antropológica emergente no século XX, a utilização do termo “gens” para designar a unidade social de outros povos que não os da Roma antiga, ambiente ao qual essa terminologia encontra sua origem. Isso, pois a antropologia tem como uma de suas promessas a utilização de “termos nativos” que são correspondentes à forma pela qual as próprias comunidades investigadas nomeiam a si mesmos. Isso para dizer que o exercício feito por Morgan de se referir à unidade social básica iroquesa sob o termo de “gens”, e não à alguma nomenclatura nativa, é impensável na forma como são pensadas e elaboradas as pesquisas etnográficas hoje – no interior da organização iroquesa, a saber, normalmente é referenciada pelo termo “clãs”. Por isso, é necessário colocar as formas de tratamento de Morgan, essas, em certa medida aderidas por Marx, em seu próprio tempo, para que não se reproduza, hoje, um exercício anacrônico. O que deve ser dito de modo adicional, no entanto, é que há uma razão específica que motiva esse tipo de empreendimento por Morgan: a tentativa de dar inteligibilidade comparativa aos tratamentos distintos e isolados que eram realizados por teóricos que o antecederam. Apesar disso, a utilização daqui em diante do termo “gens” se justificava na opção por tratar, de modo fidedigno, as opções expositivas e terminológica dos autores, mesmo que tenhamos discordâncias com tais opções.

Dito isso, para fins de compreensão, o lugar da gens – em uma classificação de escalonamento iroquês, segundo Morgan – seria como unidade social que, a partir de seu agrupamento, formaria uma fratria; que por sua vez, ao lado de outras fratrias constituiria uma tribo; por fim, um agregado de tribos poderia formar uma confederação. Ou seja, no interior da classificação morganiana sobre os iroqueses podemos notar a existência de gens, fratrias, tribos e confederação, vínculos de organização que atuam de maneira concomitante e que, em suas relações sociais, constituem a totalidade de uma organização. Para Engels (2019, p. 147), essa organização “nada mais é que um agrupamento próprio nascido naturalmente, e capaz

de resolver todos os conflitos que podem surgir dentro da sociedade organizada dessa maneira”.

Essa forma clássica de organização social pôde ser observada por Morgan entre os Iroqueses, mas o autor em questão encontrou correspondências através de materiais para além do território ameríndio. Ressaltar essa informação é necessário na medida em que Morgan foi aquele que deu uma inteligibilidade consistente às especificidades desses diferentes grupos escalonais no interior de uma organização social. Uma primeira distinção que antecedeu Morgan no sentido de compreender essa forma social foi a cisão estabelecida por McLennan ao dividir essas sociedades entre exogâmicas – ou seja, aquelas em que o casamento no seu interior é proibido – e endogâmicas – nas quais o casamento no interior da organização gentílica é permitido. Nas pesquisas que antecederam as investigações de McLennan e Morgan, termos como “tribo”, “clã”, “gens”, “thum”, entre outras expressões grupais de sociabilidades eram utilizados de maneira indiferenciada, o que causava ao leitor um entendimento de que esses termos poderiam ser sinônimos.

A título de elucidação, podemos sugerir a seguinte representação gráfica que localiza a tribo onondaga no interior da confederação iroquesa, bem como englobamento de suas fratrias e gens.



² O pertencimento dos Tuscarora na confederação iroquesa só foi admitido por volta de 1722. Essa tribo advinha originalmente de outro tronco e, ao ser admitido pelo tronco iroquês, ficou conhecida como “o sexto membro”.

No exemplo supracitado, podemos concluir que os membros da gens “Tartaruga do Mar” pertencem à fratria 1 da tribo Onondaga que, por sua vez, corresponde a uma das seis tribos da confederação iroquesa. Do mesmo modo, os membros da gens “Enguia” pertencem à fratria 2 da tribo Onondaga que, também por sua vez, novamente corresponde a uma das seis tribos da confederação iroquesa. Do mesmo modo, as outras tribos – Sêneca, Cayuga, Mohawk, Oneida e Tuscarona – também possuem suas organizações internas específicas.

No interior das pretensões morganianas, desvendar as características constitutivas da organização gentílica significava o entendimento dos aspectos de uma espécie de forma social que precedeu a organização política: se por um lado a comunidade gentílica era fundada nas linhagens de parentesco, a organização política, por sua vez, se fundava sobre o território e sobre a propriedade.

Embora seja um empreendimento difícil, no sentido da ausência de materiais históricos que o comportam, compreender a origem das gens também é um exercício fundamental. Sobre esse aspecto, algumas sutilezas evidenciam distinções entre Morgan, Engels e Marx.

Para o autor de *Ancient society*, três princípios fundamentais serviram de base para constituição da comunidade gentílica. São eles: o laço de parentesco; uma linhagem sem cruzamentos assegurada pela filiação matrilinear e a interdição do casamento no seio da mesma gens (MORGAN, 1980, p. 86). As características da organização iroquesa, baseada numa cooperação real entre seus membros e na propriedade comum, acendeu o espírito de Crusoé em Morgan que chegou a afirmar que “os princípios de liberdade, igualdade e fraternidade, sem nunca terem sido explicitamente formulados, eram os princípios fundamentais da gens” (MORGAN, 1980, pp. 105-6). Um exercício válido é a percepção, como a tida por Marx (2008, p. 240), de que “quanto mais remontamos na história, melhor aparece o indivíduo, e, portanto, também o indivíduo produtor, como dependente e fazendo parte de um todo mais amplo” – e Mesmo Marx se utilizou por vezes do termo “fraternidade” para caracterizar a organização gentílica em função da relação de afinidade – no sentido de “parentesco” – entre seus membros, mesmo que a esse propósito o velho mouro não estivesse se remetendo aos princípios da Revolução Francesa; outro, porém, é a caracterização de uma forma social antediluviana mediante os pressupostos contidos após o dilúvio, ou seja caracterizar os “princípios” de uma organização gentílica iroquesa com aqueles formulados e defendidos no interior da sociedade capitalista.

Em uma análise que parte dos pressupostos marxianos, as características comuns de uma forma social jamais poderiam ser consideradas à luz de como a própria economia política concebia a sociedade civil-burguesa: através dos caçadores e pescadores isolados, como nas formulações de Smith e Ricardo. Além do mais, a própria compreensão de Marx desses princípios norteadores da Revolução Francesa não se conformou de uma forma elogiosa. Ao pressupor as determinações da forma social capitalista, Marx aponta de maneira irônica que “a esfera da circulação ou troca de mercadorias, em cujos limites se move a compra e a venda da força de trabalho é, de fato, um verdadeiro Éden dos direitos inatos do homem. Ela é o reino exclusivo da liberdade, da igualdade, da propriedade e de Bentham”: “liberdade” pois compradores e vendedores são movidos apenas por seu livre-arbítrio; “igualdade” pois se relacionam apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente; “propriedade” pois cada um dispõe apenas do que é seu; e “Bentham” pois cada um olha somente para si mesmo (MARX, 2013, pp. 250-1). É evidente que essa constatação morganiana é fruto de sua própria concepção do desenvolvimento histórico, mas apresentar essa distinção é fundamental para diferenciarmos os pressupostos morganianos em relação aos de Marx.

Voltemos à caracterização por Morgan de três princípios constitutivos da gens: o laço de parentesco; uma linhagem sem cruzamentos assegurada pela filiação matrilinear e a interdição do casamento no seio da mesma gens. O laço de parentesco é, nesse momento de nossa exposição, um elemento óbvio de constituição da organização social dessas formas sociais comuns; já sobre a manutenção da filiação matrilinear, vimos que a literatura etnográfica posterior a Morgan demonstrou que essa afirmação não possui uma base sólida que corresponda, em sua origem, à transição de todas as formas sociais para uma forma subsequente; entretanto, o terceiro elemento cravado em *Ancient society* é um pouco mais sensível – o que nos conduz a fazer uma análise com mediações mais precisas. Antes, porém, é necessário compreender a argumentação de Lewis Morgan sobre esse princípio constitutivo da gens.

Em uma argumentação conjectural, Morgan (1980, p. 86) supõe que a organização gentílica “deve ter tomado naturalmente a forma de gens organizada em pares, porque os filhos dos homens eram excluídos e porque era igualmente necessário organizar as duas classes de descendentes”. Assim, a interdição do casamento no seio da mesma gens foi um princípio que teria justificado seu surgimento na medida em

que seria necessário aos membros de uma gens casarem com integrantes de, no mínimo, outra gens distinta. Por isso, “duas gens, que nascessem ao mesmo tempo, teriam bastado para assegurar toda esta organização, pois que os homens e as mulheres de uma delas casariam com as mulheres e os homens da outra”.

Quando Engels elenca uma série de “costumes” da organização gentílica, o autor de *A origem* faz questão de ressaltar o fato de que nenhum membro da gens pode casar dentro dela. Segundo Engels (2019, p. 84), “essa é a regra básica da gens, o laço que a mantém unida; é a expressão negativa da consanguinidade positiva, em virtude da qual os indivíduos abrangidos por ela se tornam uma gens”. Engels também chama a atenção para o fato de que a família punaluana – descrita por Morgan – teria sido a expressão original e elucidativa de uma organização gentílica.

Em um comentário ao texto de Morgan em seus *Cadernos* de rascunhos, Marx apresenta claramente sua concepção sobre a origem das gens:

[A gens nasce a partir da necessidade de um grupo promíscuo; assim que no interior desse começa a ser rejeitado o matrimônio entre irmãos e irmãs, já pode ser identificado a existência da gens sobre o grupo, mas não antes; pressuposto da gens: que irmãos e irmãs (próprios ou colaterais) já estejam distinguidos de outros consanguíneos³]. (MARX, 1972, p. 199).

O comentário de Marx ressalta imediatamente a rejeição do matrimônio entre irmãos e irmãs, ou seja, nosso autor não leva em consideração apenas a relação consequente entre duas organizações gentílicas, mas faz questão de evidenciar o fato motivador do nascimento da gens enquanto uma ruptura no interior de uma comunidade natural e espontânea. Mas o que torna inusitada essa passagem é a utilização por Marx do adjetivo “promíscuo” para se referir a essa relação necessária para o surgimento do gens. Não seria um exagero estabelecer uma distinção entre a argumentação de Marx em relação às de Morgan e Engels tendo como fundamento essa especificidade presente na caracterização do velho mouro – e ausente nas formulações dos outros autores de nossa “trama”. Mas qual o sentido em atribuir alguma importância a esse propósito?

Embora em sua origem o termo *promiscuous* tenha uma descendência do latim *promiscuus* que significa algo como “indiscriminado”, sob uma perspectiva lexical a

³ Do original: “Aber gens entspringt nothwendig aus einer promiscuous group; sobald innerhalb dieser schon intermarriage zwischen Brüdern u. Schwestern entfernt (stopped) zu werden beginnt, kann gens gepfropft werden auf d. group, nicht vorher; voraussetz g d. gens, dass Brüder u. Schwestern (own u. collateral) bereits von andern consanguinei geschieden sind. Die gens einmal da, bleibt sie unit des social system, whd d. familie grosse changes dchläuft”.

utilização por Marx do termo *promiscuous* em seu tempo já denotava uma referência a utilização em outro sentido, a saber, sua caracterização atrelado a relações sexuais. Assim, Marx não resume sua compreensão acerca da origem das gens apenas em função das interdições matrimoniais; ele passa a levar em consideração também o impedimento de relações sexuais em uma unidade da comunidade gentilica. Embora o matrimônio possa implicar em relações sexuais, essas duas práticas não se confundem, e se por um lado a interdição de matrimônios nas gens é conhecida como “exogamia”, por outro a literatura antropológica se utilizou de uma denominação que ficou bastante conhecida no decorrer do século XX para delimitar essa distinção específica com a terminologia exogâmica: a conhecida expressão “proibição – ou tabu – do incesto”.

Por mais que não se manifeste de maneira relevante em *Ancient society*, as discussões sobre a proibição do incesto já estavam presentes nas concepções de Morgan e de outros expoentes de seu campo de conhecimento. Em Morgan a proibição do incesto é condicionada pela própria existência da monogamia: a proibição da união de membros de uma mesma comunidade gentilica era uma consequência dos sistemas exogâmicos, ou seja, estava condicionada à relação matrimonial. Já nas formulações de outros teóricos de seu tempo, como o próprio McLennan e Spencer, não havia nenhuma relação aparente entre exogamia e proibição do incesto.

O afastamento do campo antropológico da compreensão da proibição do incesto estava atrelado, como exemplificam as concepções de Selligman e principalmente Robert Lowie (1953), à concepção de que esse assunto deveria ser tratado sobre a órbita das ciências naturais, e não das ciências sociais. Por isso Lévi-Strauss (2012, pp. 49-50) retoma a formulação de Morgan no sentido de que este é um dos autores que concebe “a origem da proibição do incesto [...] ao mesmo tempo natural e social, mas no sentido de resultar de uma reflexão social sobre um fenômeno natural”. O lugar da proibição do incesto no pensamento de Lévi-Strauss teve como discussão exatamente essa fronteira entre o natural e o social, “a natureza e a cultura”, porém, embora esse autor tenha dedicado tal obra à memória de Lewis Morgan, Lévi-Strauss deixa evidente suas distinções diante das formulações do autor de *Ancient society*.

Se distanciando das interpretações precedentes que “procuraram fundar um fenômeno universal sobre uma sequência histórica cujo desenrolar não é de modo algum inconcebível em um caso particular”, Lévi-Strauss (2012, pp. 60-1), em um

exercício típico de seu meio⁴, buscou as “causas profundas e onipresentes [que] fazem com que, em todas as sociedades e em todas as épocas, exista uma regulamentação das relações entre os sexos”.

Lévi-Strauss concebe a proibição do incesto como “um fenômeno que apresenta simultaneamente o caráter distintivo dos fatos da natureza e o caráter distintivo dos fatos da cultura”. Para tanto, o teórico francês parte da compreensão de que “em toda parte onde se manifesta uma regra podemos ter certeza de estar numa etapa de cultura”, e a partir de seu estruturalismo baseado em oposições duais, a proibição do incesto apresentaria indissolúvelmente reunidos “os dois caracteres nos quais conhecemos os atributos contraditórios de duas ordens exclusivas, isto é, constituem uma regra, mas uma regra que, única entre todas as regras sociais, possui o mesmo caráter de universalidade” (LÉVI-STRAUSS, 2012, pp. 45-6). Assim sendo, a proibição do incesto, para Lévi-Strauss (2012, p. 63) “é o processo pelo qual a natureza se ultrapassa a si mesma [...] forma-se uma estrutura de novo tipo, mais complexa, e se superpõe, integrando-as, às estruturas mais simples da vida psíquica, assim como estas se superpõem, integrando-as, às estruturas, mais simples que elas próprias, da vida animal”, o que acarretaria no “advento de uma nova ordem”.

A utilização do termo “cultura” nesse contexto, por Lévi-Strauss, se confunde com uma eventual utilização do termo “sociedade”. Inicialmente em sua exposição, Lévi- Strauss opõe “estado de natureza” a “estado de sociedade”, e posteriormente, sob a justificativa de uma mera preferência, lança mão de “sociedade” e opta por fazer uso do termo “cultura”, estabelecendo assim essa importante dualidade para seu desenvolvimento teórico em *Estruturas elementares do parentesco*: “natureza/cultura”.

Para Marx e Lévi-Strauss, a proibição do incesto representa um momento histórico disruptivo. Todavia, com suas devidas distinções e mediações: ao passo que para Lévi-Strauss essa prática representa a passagem do estado de natureza para o estado de cultura, para Marx – que não fez uso dessas categorias – a proibição do incesto representa o nascimento da organização “gentílica”. Mas há algo de comum entre a teorização de Lévi-Strauss em *Estruturas elementares do parentesco* e o comentário de Marx presente nos assim chamados *Cadernos etnológicos*: ambos

⁴ Esse esforço de opor uma pretensão de identificação de um nexo universal à investigação histórica, em que pese as distinções, é um traço comum de sua matriz francesa, seja aludindo as pretensões de Durkheim de desvendar as *Formas elementares da vida religiosa* ou de Marcel Mauss em investigar *Uma categoria do espírito humano*. Por isso os objetivos de Lévi-Strauss eram, antes de qualquer coisa, a identificação das *Estruturas elementares do parentesco*.

pressupõem a proibição do incesto enquanto um elemento que conduziu a uma nova forma de organização social, mesmo que Lévi-Strauss tenha investigado essa categoria sob um viés diacrônico⁵, e Marx tenha se amparado no desenvolvimento histórico.

Seria irresponsável de nossa parte concluir, baseado em seus *Cadernos*, que Marx teria antecipado as formulações de Lévi-Strauss em *Estruturas*. Porém, não é exagero sugerir que embora partissem de caminhos e interesses distintos, já se faz presente nos rascunhos de Marx sobre Morgan uma intuição daquilo que seria extensamente desenvolvido por Lévi-Strauss quase 70 anos depois partindo de outros pressupostos e sem ter tido contato com esses escritos de Marx. É necessário, portanto, compreendermos as especificidades da gens para além de sua origem, traçar suas características relevantes e entendermos o seu lugar na organização dessas formas sociais específicas que precederam o modo de produção capitalista.

Baseado na forma iroquesa, tendo como exemplo principal os seneca, Morgan enumera alguns elementos característicos das gens. Essas características ressaltam, segundo o autor, direitos, privilégios e obrigações. Engels acompanhou, em certa medida, a sequência morganiana e Marx, eventualmente, interpelou a exposição do antropólogo com algum comentário. Para além das características já apresentadas – interdição do matrimônio para Morgan e Engels; proibição do incesto para Marx – é fundamental que algumas características dessa gens já constituída sejam colocadas em evidência.

3. O Totemismo e a “casuística inata dos homens”

Uma característica da organização gentílica assinalada por Morgan (1980, pp. 97-8) que deve ser ressaltada é o direito de dar nomes aos membros da gens. Cada gens reservava para si o uso de certos nomes ou de uma série de nomes. Segundo Engels (2019, p. 85) a importância dessa caracterização se conforma no sentido em que “um nome gentílico implicava de antemão direitos gentílicos”. Além disso, “o nome do indivíduo já denotava a gens à qual ele pertencia”. Marx percebeu imediatamente o sentido de como o nome gentílico exercia influência nas relações sociais no interior da gens. Em uma passagem em que Morgan comenta sobre as características do nome gentílico, Marx o interpelou, acrescentando um importante comentário. Vejamos a

⁵ Em oposição à noção de sincronia, a noção de “diacrônico”, especialmente em antropologia, refere-se à capacidade explicativa de um fenômeno através de especificidades que denotem sua expressividade sucessiva e linear. Para mais, cf. Lévi-Strauss (2008).

passagem de Morgan e o comentário de Marx:

Existia entre os shawnee um costume, comum a todos os Miami, aos sauk e aos fox, que consistia em dar às crianças, sob certas condições, nomes da gens do pai ou da mãe, ou de qualquer outra gens [...] estes nomes conferiam aos indivíduos que os usavam os direitos específicos dos membros da gens a que o nome pertencia, de modo que era o nome que determinava qual a gens pessoa que o usava. [...]. Se uma criança fosse batizada com um nome pertencente à gens do pai, entrava assim para esta gens e podia ser o seu sucessor, após, evidentemente, uma ratificação eletiva. O pai não tinha qualquer intervenção nesta matéria. A gens confiava esta tarefa a determinadas pessoas, geralmente a certas matronas a quem se devia consultar quando se tratava de dar um nome a uma criança e que tinham o direito de escolher o nome. Mediante certos acordos entre as gens dos shawnee, estas pessoas podiam escolher os nomes; quando um nome era atribuído segundo as regras prescritas, a criança tornava-se membro da gens a que o nome pertencia [**Casuística inata do homem para mudar as coisas trocando os nomes! Encontrar um escape para romper a tradição sem sair da tradição quando um interesse real oferece um motivo poderoso para ele**⁶]. (MARX, 1972, p. 181; MORGAN, 1980, pp. 202-3)

A prática entre os shawnee é excepcional, mas o comentário de Marx revela uma informação importante acerca das nomeações no interior de uma comunidade gentílica: os nomes não são imutáveis, ao contrário, existem uma série de possibilidades que podem motivar a substituição ou alteração da nomenclatura de membros da gens. Mas não são as mudanças de nomes que provocam contradições no interior dessas formas sociais, ao contrário, são exatamente os antagonismos no interior da gens que implica no ato da mudança de nomes. A provocante interpelação de Marx nos demonstra que uma nova nomenclatura gentílica pode estar atrelada a um lugar na organização social de determinada gens. Nesse sentido, Morgan (1980, p. 99) ressalta que “as precauções que rodeiam o uso de nomes específicos de uma gens prova, suficientemente a importância que lhes é atribuída e os direitos gentílicos que conferem”. A utilização de um nome gentílico revela, por sua vez, os vínculos que unem os membros de uma gens. Como os nomes das gens correspondiam a séries naturais – animais, plantas, etc. – o nome gentílico provocou, por vezes, a crença de

⁶ Do original “*Eingeborne casuistry of man to change things by changing names! U. Schlupfwinkel zu finden um innerhalb der Tradition die Tradition zu durchbrechen, wo actual interest powerful motive dazu gab*”. Quando traduzimos essa passagem, acreditamos que embora fizesse mais sentido a utilização da expressão “casuística inata”, uma tradução também rigorosa poderia optar por “casuística nativa”. Mas o termo “*Eingeborne*” tem dois sentidos principais: 1) nascido em um lugar, em um país, etc., ou seja, nativo; 2) nascido com a pessoa, ou seja, inato, sendo este o uso mais erudito da palavra. Assim, optamos por utilizar o termo “inato” em detrimento de “nativo” – da mesma forma, a tradução em espanhol dessa passagem também conservou o “inato”. Somos grato ao tradutor Nélío Schneider pela contribuição a essa nossa dúvida.

que existia um vínculo místico entre a gens e aquele ser natural correspondente a seu nome gentílico. A literatura tratou de caracterizar essa suposta correspondência natural aos nomes gentílicos como *totem*; já a presunção de uma associação real entre o *totem* e o conjunto de relações de uma determinada organização gentílica foi denominada de “totemismo”.

Investigado por autores consagrados como Freud e Durkheim, o assim chamado “totemismo” foi concebido pela órbita do conhecimento antropológico sobretudo em função de sua matriz americana. Essa temática foi fruto de estudos e inquietações a partir da segunda metade do século XIX, inicialmente como uma chave que forneceria alguma inteligibilidade à organização social dos povos investigados por etnógrafos e etnólogos tendo como fundamento uma homologia de relações metonímicas entre duas séries, uma social – seres humanos – e outra natural – espécies ou fenômenos da natureza.

Quando Morgan tratou da gens dos Ojibwa em *Ancient society*, disse que na língua desse povo “a palavra *totem*, que se pode pronunciar também *dodaim*, significa símbolo ou divisa de uma gens”, desse modo, “uma cabeça de lobo seria o totem da gens do Lobo. Por isso Schollcraft – em *History of Indian tribes* – empregou a expressão ‘sistema totêmico’ para designar a organização gentílica”⁷ (MORGAN, 1977, p. 198). Para compreendermos como exemplo, as vinte e três gens dos Ojibwa enumeradas por Morgan – e transcritas por Marx – correspondiam às seguintes séries naturais:

- 1) Lobo; 2) Urso; 3) Castor; 4) Tartaruga (do lodo); 5) Tartaruga (de água doce); 6) Tartaruga (pequena); 7) Rena; 8) Narceja; 9) Grou; 10) Milhafre; 11) Águia; 12) Mergulhão; 13) Pato; 14) Pato; 15) Serpente; 16) Rato Almiscarado; 17) Marta; 18) Garça Real; 19) Cabeça de Touro; 20) Carpa; 21) Peixe-gato; 22) Esturjão; 23) Lúcio.

Assim, segundo a literatura da segunda metade do século XIX e início do XX havia um sentido na adoção dessas nomenclaturas naturais – ou no caso específico, animais – na organização social de uma determinada comunidade gentílica. Podemos

⁷ Sobre o termo em si, Lévi-Strauss (1975, p.28) acrescenta: “Sabe-se que a palavra totem foi formada a partir do ojibwa, língua algonkin da região ao norte dos Grandes Lagos da América do Norte. A expressão ototeman, que significa aproximadamente ‘ele é de minha parentela’, se decompõe em: o inicial, sufixo da terceira pessoa, -t- epêntese (para evitar a coalescência das vogais, -m- possessivo, -na- sufixo da 3ª pessoa; enfim, -ote- que exprime o parentesco entre Ego e um parente consanguíneo, macho ou fêmea, definindo pois o grupo exogâmico no nível de geração do sujeito.”

supor que uma análise de William H. Rivers a partir do sistema totêmico dos Ojibwa compreenderia três dimensões consequentes das homologias totêmicas: a primeira delas seria uma dimensão social, que corresponderia a uma conexão dessas espécies animais com um grupo específico da comunidade – gens 1 = lobo; gens 3 = castor; gens 20 = carpa etc.; uma dimensão psicológica, que exprimiria uma suposta relação de parentesco entre os membros de gens e os animais do sistema de classificação totêmico baseado na concepção de que os membros das gens seriam descendentes desses animais por filiação – por exemplo: gens 1 descende do lobo; gens 3 descende do castor; gens 20 descende da carpa, etc. –; e por fim uma dimensão ritual, em que haveria uma interdição manifesta, por parte dessas gens em se alimentar do animal que corresponderia a sua homologia totêmica – ou seja, gens 1 não poderia se alimentar do lobo; gens 3 não poderia se alimentar do castor; gens 20 não poderia se alimentar da carpa, e assim sucessivamente⁸. Embora habituado com a terminologia, Morgan parece não ter dado muita importância, assim como a literatura de sua época, à temática do “totemismo” – ou pelo menos não a partir desses termos. Morgan parecia resistente em se utilizar dessa denominação que, posteriormente, tornou-se uma categoria importante para a história do pensamento antropológico – ainda que de maneira crítica. A expressão “sistema totêmico”, em Morgan (1977, p. 198) “seria perfeitamente aceitável se não dispuséssemos de uma terminologia em latim e grego capaz de exprimir cada qualidade e característica de um regime que pertence já à história”.

Uma das supostas contribuições do teórico estadunidense ressaltada por Engels foi, todavia, exatamente o entendimento de que haveria uma correspondência entre as “associações gentílicas designadas por nomes de animais⁹ em uma tribo de índios americanos” e as gens gregas e romanas, de tal modo que “a forma americana é a original, e a greco-romana, a posterior, derivada; de que toda a organização social dos gregos e dos romanos da era primeva, subdividida em gens, fratria e tribo, tem um paralelo exato na organização social dos índios americanos” (ENGELS, 2019, p. 83), ou seja, que a organização social baseada num sistema totêmico seria um estágio

⁸ Esse é apenas um exercício ilustrativo. De acordo com os dados etnográficos, não foi notado, entre os ojibwa, “a crença de que os membros do clã fossem descendentes do animal totêmico; e este não era objeto de culto” (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 30).

⁹ Essas associações não eram apenas designadas por “nomes de animais”, podendo ser observadas também algumas nomenclaturas como “montanha”, “nuvens”, “rio” etc. para designá-las. Por esse motivo, a literatura antropológica optou por tratar essa homologia como uma “série natural”.

originário das formas sociais – o que exerceria uma importante influência na organização social da gens.

Marx, por outro lado, parece ter tido uma maior atenção a esses sistemas totêmicos. Nas anotações sobre Lubbock – incluídas nos chamados *Cadernos Etnológicos* - Marx transcreveu todas as passagens em que o Barão de Avebury tratou sobre o totemismo, este que seria um dos estágios evolutivos da história da religião para esse autor¹⁰. Em seus fichamentos de Morgan, fez questão de anotar as passagens em que o teórico estadunidense tratou do totemismo nesses termos além de transcrever todas os trechos de *Ancient society* nos quais, a partir de materiais etnográficos, Morgan apresentou alguma relação entre uma série social e uma série natural. Além disso, em algumas ocasiões em que Morgan estabeleceu uma relação totêmica em seu texto, Marx acrescentou o termo “*totem!*” entre parênteses seguidamente à passagem de *Ancient society*. Para além das próprias transcrições, Marx fez alguns comentários pertinentes não só para sua própria concepção do que se trataria o chamado sistema totêmico como também para a compreensão do modo pelo qual essa temática era trabalhada naqueles anos.

Uma primeira inquietação de Marx apresentada em seus *Cadernos* levou em conta esse caráter originário que os sistemas totêmicos teriam tido com as relações de parentesco através de uma suposta filiação entre a gens de uma determinada série natural e a própria personificação dessa série, ou seja, para continuarmos com os Ojibwa enquanto uma referência em nossa exposição, de que a “gens lobo” descenderia da “série natural lobo”.

[Dado que o encadeamento das linhagens, especialmente no surgimento da monogamia, se apresenta como algo distante e a realidade do passado é espelhada num reflexo fantástico de uma imagem mitológica, os filisteus e cavaleiros burgueses decidiram e decidem que uma genealogia fantástica criou gentes reais!¹¹] (MARX, 1972, p. 202)

A passagem por si só teria sua relevância ao notarmos que Marx desenvolve

¹⁰ Os estágios, segundo Lubbock, eram: “ateísmo (inexistência de qualquer noção de matéria) → fetichismo (pressão do homem para que a deidade cumpra os seus desejos) → totemismo (adoração de objetos naturais) → xamanismo (distanciamento entre a divindade e os seres humanos) → idolatria ou antropomorfismo (deuses adquirindo imagem humana) → divindade convertida em ser sobrenatural → religião (associada à moral)”. Para mais sobre a leitura de Marx de Lubbock, conferir o artigo de Gustavo Velloso (2018) publicado no primeiro número da Revista Práxis Comunal.

¹¹ Do original “*Weil d. Verkettung der Geschlechter, namentlich mit Anbruch d. Monogamie, in d. Ferne gerückt u. d. past reality in mythological Phantasiebild reflectirt erscheint, hence geschlossen u. schliessen Philister-Biedermänner, dass d. Phantasiegen<e>elogie wirkliche gentes schuff!*”.

uma crítica explícita ao caráter “fantástico” atribuído à realidade, o que, como sabemos, não é uma especificidade presente nos *Cadernos etnológicos*. Mas o que revela uma contribuição absolutamente significativa de Marx nessa passagem é o fato de que nosso autor chama a atenção não para relação da homologia *totem*/realidade presente nas formas sociais gentílicas, mas sim, pela opção de caracterizar essa genealogia enquanto uma acepção advinda dos “filisteus e cavaleiros burgueses” através de uma conclusão arbitrária que seria o reflexo, de uma série natural, à origem de descendência de uma realidade social. Ou seja, Marx não faz uma crítica ao totemismo enquanto categoria presente na sociabilidade de comunidades gentílicas – nem mesmo pressupõe, em seu comentário, a existência de sistemas totêmicos enquanto determinações dessas comunidades. Sua crítica é direcionada ao modo como a existência dessas séries naturais ou fantásticas – posteriormente atribuídas pela denominação de “totemismo” – foi e é compreendida pelos teóricos que se defrontaram com essa especificidade.

Marx antecipa assim as primeiras críticas à categoria antropológica “totemismo”, desde as primeiras inquietações que podem ser observadas na literatura desse campo de conhecimento no primeiro terço do século XX até dúvidas e confrontações do segundo terço desse mesmo século impostas aos assim chamados “sistemas totêmicos” que provocaram, senão um fenecimento dessa temática enquanto uma chave de compreensão de organizações sociais de comunidades gentílicas, no mínimo um descrédito àqueles que se enveredavam a esse propósito.

Em sua importante obra *Primitive society*, de 1920, Robert Lowie se dedicou a questionar os postulados sobre o totemismo que o antecederam. A esse propósito, teve como referência as formulações acerca dos sistemas totêmicos elaboradas por Sir James Frazer e Alexander Goldenweiser, dois importantes expoentes da Antropologia que acreditam, cada qual a seu modo, em uma correspondência entre as relações totêmicas e a organização social dos clãs – ou das “gens”, como preferiria Morgan. Quanto ao empreendimento de Frazer, Lowie (1920) criticou o modo como o autor de *O ramo de ouro*, através de uma comparação imprecisa de diversos sistemas totêmicos, procurou investigar uma suposta origem dessa especificidade que ele considerava como uma categoria primitiva. Quanto a Goldenweiser, Lowie reconheceu a validade de alguns aspectos de sua exposição, mas criticou a conexão estabelecida pelo autor entre o papel dos sistemas totêmicos e a organização social, o que o levou a assumir um não convencimento, “apesar da perspicácia e da erudição que tem sido destinada

a este fim, de que a realidade do fenômeno totêmico foi demonstrada” (LOWIE, 1920, p. 145). Essa posição de Lowie segue no mesmo sentido de uma crítica que ele fizera alguns anos antes não àqueles que criavam uma suposta realidade totêmica, mas sim, aos que se utilizavam desse mesmo procedimento ao postularem a existência de instituições em formais sociais em que elas não estivessem pressupostas: “é necessário saber se estamos comparando realidades culturais ou meras criações de nossos modos lógicos de classificação” (LOWIE, 1912, p. 41), ou seja, um questionamento que poderia ser também fortuito aos sistemas de parentesco e que, a propósito, se aproxima da crítica marxiana aos “filisteus e cavaleiros burgueses”.

Em *Totemismo Hoje*, obra que revolucionou o tratamento a essa temática na história do pensamento antropológico, é novamente Lévi-Strauss quem coloca em questão os pressupostos da tradição que o antecedeu no que se refere ao tratamento dado aos sistemas totêmicos. Se aqueles teóricos tratavam o totemismo enquanto uma relação metonímica, ou seja, associando a prática a partir da inspiração em um figura de linguagem que possibilita a substituição de um termo por outro, Lévi-Strauss (1975, p. 39) inova ao dizer que o sentido dos totens em sociedades que fazem uso dessas categorias não opera sob uma lógica metonímica, mas sim, metafórica, afinal, a relação entre os sistemas totêmicos e a organização social dos clãs seria necessariamente descontínua e distanciada¹²: “dizer que o clã A ‘descende’ do urso e que o clã B ‘descende’ da águia nada mais é que uma maneira concreta e abreviada de colocar o relacionamento entre A e B como análogo a um relacionamento entre espécies”.

Essa constatação correta de Lévi-Strauss não contraria a suposição de Morgan de que haveria uma similaridade entre as gens gregas e as gens iroquesas no sentido de que em ambas seria possível observar, em suas origens, uma correspondência entre as “associações gentílicas designadas por nomes de animais”. Por outro lado, a descoberta de Lévi-Strauss trouxe uma forma de inteligibilidade ao tratamento dos sistemas totêmicos que propiciou aos expoentes do pensamento antropológico o questionamento constante de outras categorias presentes naquelas formas de sociabilidade investigadas.

¹² É importante ressaltar a conexão íntima que o estruturalismo de Lévi-Strauss - tal como próprio estruturalismo em si - possui com as teorias da linguagem, tendo sua origem nas elaborações de Ferdinand de Saussure que intuía a necessidade de autonomização dos estudos linguísticos.

4. A “invenção de soberanos”

Na esteira das caracterizações gentílicas enumeradas por Morgan (1980, pp. 89- 92), outra que nos é importante nesse momento é a autonomia gentílica em eleger o que era entendido como “duas espécies de chefes”: o primeiro deles era o *sachem*, uma função hereditária na gens, provida sempre que havia uma vacância no cargo – Engels (2019, p. 84) optou por referenciar ao *sachem* como “chefe de paz”. Marx indaga:

“[O fato de que a eleição dos *Sachems* se deu de maneira hereditária em algumas gens não provém de que certas gens eram as mais comuns a todas as tribos?¹³]” (MARX, 1972, p. 167)

Embora não haja uma comprovação do questionamento de Marx, a função do *sachem*, segundo Morgan (1980, pp. 89-90) “encontrava o seu fundamento natural na gens que, como corpo organizado de consanguíneos, tinha necessidade, enquanto tal de um chefe representativo”. A função do *sachem* era bem definida: zelar permanentemente pelas necessidades dos membros das gens. De certo modo ela complementava as funções atribuídas ao outro cargo eleito, o “chefe propriamente dito”. Concedido a partir de um suposto mérito individual daquele membro da gens eleito, o chefe propriamente dito podia ser eleito também de maneira exterior à gens. Engels preferiu tratar esse como “chefe guerreiro”, sobretudo em função da participação do representante desse cargo nos conflitos em que a comunidade gentílica se inseriu. Outra característica gentílica elencada por Morgan possui total relação com a anterior: o direito de destituir o *sachem* e o chefe. Esse direito era reservado aos membros da gens, e quando um *sachem* ou um chefe eram destituídos de seu cargo pelo conselho da tribo, o destituído volta a desempenhar o papel de membro comum na gens, assim como todos aqueles que não eram chefes.

A obrigação recíproca de ajudar e defender os membros da gens, bem como obter reparação dos danos sofridos por estranho, é uma quarta característica da organização gentílica elencada por Morgan (2019, pp. 94-6) e enfatizada por Engels (2019, p. 85). A proteção do indivíduo deveria ser assegurada pela gens, assim, na medida em que um membro era ferido, quem o ferisse estaria atingindo toda a organização gentílica. Da mesma forma, se um externo assassinasse um membro da gens, a primeira consequência seria uma tentativa de mediação entre a gens do

¹³ Do original “*Das Erblichmachen d. Wahl d. Sachems in certain gentes, does it not spring davon, dass certain gens most common allen tribes?*”

assassino e o conselho da gens do assassinado. Morgan demonstra que era comum essa compensação ser proposta em forma de manifestações de pesar e presentes consideráveis à gens da vítima. Se as compensações fossem aceitas, o conflito se resolveria; se não, a gens ofendida podia nomear um ou mais vingadores que tinham o dever de perseguir e executar o assassino. Caso essa vingança fosse concluída, a gens do assassino morto não teria o direito de levantar queixa junto ao conselho. Para Marx, esse processo era uma [Forma modificada da vingança de sangue!¹⁴] MARX, 1972, p. 151).

A existência desse conselho da gens era também uma característica específica dessa forma de organização. Todos os membros, homens e mulheres, tinham o mesmo direito de voto, seja para decidir sobre a vingança de morte de um assassino proveniente de uma gens externa, ou mesmo para eleger e destituir o *sachem* e o chefe. Em suma, assinala Engels (2019, p. 86), o conselho “representava o poder soberano na gens”.

Essas atividades do conselho da gens se confundiam com as das fratrias. Porém, o mesmo não acontecia com os conselhos das tribos e da confederação. Entre os atributos políticos da tribo estão os direitos de instalar solenemente no cargo os sachems e líderes guerreiros eleitos pelas gens e destituir dos cargos esses ocupantes, ainda que contra a vontade (ENGELS, 2019, p. 89). Por mais que essa seja uma característica proveniente da organização iroquesa, Morgan nota que cargos semelhantes poderiam ser notados entre os gregos e os romanos, o que também podia ser percebido era uma incapacidade, por parte dos intérpretes, de tratarem dessas formas sociais a partir de suas próprias determinações. Acerca da chefia entre os romanos, Morgan apresenta algumas passagens de Mommsen que parecem não terem agradado Marx.

Segundo Mommsen, todas essas comarcas (leia-se tribos) eram politicamente independentes [**asno!**¹⁵] nos tempos mais antigos, e governado por seus soberanos [**Mommsen, inventor de soberanos; leia-se chefe da tribo**¹⁶] com a assistência do conselho dos anciãos e da assembleia dos guerreiros. (MARX, 1972, p. 224; MORGAN, 1974, p. 16)

Novamente vemos um comentário de Marx não a uma especificidade proveniente de uma organização gentílica, mas sim, do modo como os intérpretes a

¹⁴ Do original “*Veränderte Form der Blutrache!*”.

¹⁵ Do original “*asinos!*”.

¹⁶ Do original “*Prinzerfinder Mommsen; read chief of the tribe*”.

concebiam. A opção por parte de Theodor Mommsen – também possuído pelo espírito de Crusoé – de denominar aquele que exercia a chefia tribal sob o título de “soberano”, ou seja, uma atribuição originalmente utilizada em formas sociais que pressupõem a existência de um Estado, incomodou Marx. Se há algo constante nos comentários provenientes dos chamados *Cadernos etnológicos* de Marx é exatamente esse incômodo por parte das Robinsonadas dos intérpretes. Mas voltando à organização social entre os Iroqueses, vejamos quais são as atribuições da Confederação dessa etnia.

Por ser a maior unidade da comunidade gentílica, a Confederação possui grande parte de seus atributos relacionados à organização política. Dentre eles a existência de um “órgão da confederação” através do qual por volta de 50 *sachems* formavam um conselho sem hierarquia entre seus participantes e sem uma pessoa exercendo a liderança durante esse encontro de tribos. Segundo Engels (2019, p. 91) a partir das formulações de Morgan (1980), todas as decisões do conselho confederativo tinham de ser tomadas por decisão unânime; o processo de votação era realizado por tribos, e cada um dos cinco conselhos tribais podia convocar o conselho confederativo. O interessante a ser ressaltado é que as sessões deste conselho eram realizadas com direito à participação e voz de qualquer iroquês presente na reunião.

Existe, porém, uma característica da organização gentílica que ainda não foi mencionada e que constantemente se manifestam como um atributo exótico dessas formas sociais por parte de seus intérpretes. Nos referimos às especificidades religiosas da comunidade gentílica. Através de sua conformação em diferentes épocas históricas e em distintas formas sociais, poderemos acompanhar também os elementos que foram determinantes para o processo de dissolução da gens.

5. “O aroma do incenso”: o fetiche religioso e a dissolução da gens

O processo de dissolução da comunidade gentílica foi comentado por Marx em algumas intervenções ao texto de Morgan. Em uma das mais provocantes passagens, Marx chega a uma conclusão que não se apresenta de maneira expressa em *Ancient Society*. no momento em que Morgan caracteriza a gens grega, Marx o interrompe fazendo uma constatação, a partir daquela característica gentílica, a um elemento de continuidade na circunstância de dissolução da gens. Vejamos a passagem de Morgan acrescida do comentário de Marx:

“Na gens tiveram origem as atividades religiosas dos gregos que se

desenvolveram nas fratrias e culminaram em festividades periódicas comuns a todas as tribos – Fustel de Coulanges – **[O miserável elemento religioso se converte no aspecto principal da gens à medida que acabam a cooperação real e a propriedade comum; o que resta é o aroma do incenso¹⁷]**. (MARX, 1972, p.202; MORGAN, 1980, p. 277)

Marx demonstra que, no processo de dissolução da comunidade gentílica, aqueles elementos que antes caracterizavam o caráter fraterno desta forma social – como sua “cooperação real” e sua “propriedade comum” – são rompidos. Ou seja, na medida em que são impostas mediações entre o membro da gens e a obtenção de seus meios de vida, findam aquelas características que eram condizentes com relações de parentesco da gens, que por sua vez serviam enquanto forças produtivas para a produção social por meio de sua atividade vital. O que resta, desse processo, é apenas “o aroma do incenso”, ou em outras palavras, “o miserável elemento religioso”. Na medida em que a chama da dissolução alcança a gens, apenas esse aroma religioso permanece.

O curioso é que esse comentário de Marx a Morgan reflete o avesso do que Marx (2013, p. 154) diz em *O capital* para se referir a uma circunstância oposta: “o reflexo religioso do mundo real só pode desaparecer quando as relações cotidianas da vida prática se apresentam diariamente para os próprios homens como relações transparentes e racionais que eles estabelecem entre si e com a natureza”. Eis uma distinção nítida entre essas formas sociais comunais – por vezes erroneamente caracterizadas como “comunismo primitivo” – e uma forma social baseada na superação do modo de produção capitalista: embora as formas comunais pressuponham uma relação imediata entre o homem e a obtenção dos seus meios de subsistência, a ausência de controle consciente das condições de vida impõe obstáculos para a superação do elemento religioso em sua própria sociabilidade. Mais do que como um obstáculo, a existência de características místicas é um pressuposto dessa forma social, afinal, conforme assinala Marx (2013, p. 154), o “baixo grau de desenvolvimento das forças produtivas do trabalho” e as “relações correspondentemente limitadas dos homens no interior do seu processo material de produção de vida, ou seja, pelas relações limitadas dos homens entre si e a natureza [...] se reflete idealmente nas antigas religiões naturais”. O comunismo, por outro lado, não possui uma relação material imediata entre o homem e a obtenção dos seus meios

¹⁷ Do original “*Das Lumpige religiöse Element wd Hauptsache bei gens, im Mass wie real cooperation u. common property alle werden; d. Weihrauchsdunft, der übrig bleibt*”.

de vida, todavia os homens, comunitária e racionalmente, compreendem e controlam tal mediação.

Diante do grau de desenvolvimento das formas produtivas em uma sociedade que adota o modo de produção capitalista, uma ruptura com as relações reificadas da ação individual “aparece como possibilidade, ao mesmo tempo em que a vigência do modo de produção capitalista é um obstáculo à realização efetiva dessa potência emancipatória” (SARTORI, 2018, p. 47). Isso justifica o comentário de Marx ao livro de Morgan na medida em que por mais que nas formas sociais comunais existissem características fraternais – comunidade com grande influência dos laços de parentesco, ausência de classes sociais e inexistência de mediações entre o homem e a obtenção de seus meios de vida – o “miserável elemento religioso” permanece em função do baixo grau de desenvolvimento de suas forças produtivas. Assim, quando Marx afirma que a supressão do “reflexo religioso de mundo” só pode ruir através de relações transparentes e racionais que eles estabelecem social e naturalmente, o que está pressuposto nessa constatação é um alto grau de desenvolvimento de forças produtivas desta forma social outra, o que nos afasta de uma interpretação em que a superação do modo de produção capitalista dever-se-á se realizar através de um retorno a uma forma social antiga – como o equivocadamente nomeado “comunismo primitivo”, por exemplo – e nos aproxima de uma conclusão de que tal superação só pode resultar em uma forma social superior e até então inexistente.

Vimos que o baixo desenvolvimento de forças produtivas em determinada forma social implica no fato de que o elemento religioso adquire um alto grau de importância. Engels (1960, p. 277) atesta isso em uma carta a Schmidt no ano de 1890 quando afirma que na base das representações falsas da natureza – do elemento religioso através dos espíritos e dos poderes mágicos – está a constituição de um elemento econômico negativo: “o fraco desenvolvimento econômico do período histórico tem como complemento, mas também aqui e ali como condição e até como causa, as falsas representações da natureza”. Para uma compreensão devidamente mediada entre as relações econômicas e religiosas dessas formas sociais é fundamental que compreendamos as especificidades desses antigos melindres místicos. No entanto, como a religião se conforma em formas gentílicas de sociabilidade – e por quê elas conseguiram se manter mediante a dissolução do caráter comunal previamente existente?

Vimos por meio de Marx que as relações de parentesco ocupam um papel

fundamental enquanto força produtiva – embora em baixo grau – de formas sociais comuns por meio da organização social do processo de produção. O que acrescenta Lévi-Strauss (2011) nas suas *Mitológicas* é que a organização do mundo subjetivo nessas localidades também são amparadas pelas relações de parentesco ali constituídas. Embora parta de pressupostos e objetivos distintos dos de Marx, Lévi-Strauss demonstra que as relações de seres sobre-humanos estão também vinculadas por relações entre pai/filho, tio/sobrinho, marido/esposa, irmão/irmã, entre outros laços de parentesco. Mas as conclusões e descobertas do estruturalista francês localizam-se temporalmente na segunda metade do século XX; um século antes essas mediações eram ainda pouco desvendadas, o que dificultava bastante a compreensão dessas especificidades nessas formas sociais. Se existia uma concordância entre as concepções de Morgan e de Engels, é que ambos estavam em acordo de que a religião, nessas formas de sociedade, ainda tinha sido pouco investigada até a segunda metade do século XIX. Para Morgan (1980, p. 140), os sistemas religiosos tinham sido apenas parcialmente estudados, e Engels (2019, p. 89) completa dizendo que as concepções religiosas desses povos – que para o autor de *A origem* é sinônimo de “mitologia” – ainda não tinham sido examinada criticamente. De toda forma, esses autores se propuseram a destinar algumas linhas a esse propósito.

Segundo as informações obtidas por Morgan (1980, p. 141), os iroqueses acreditavam na existência de espíritos correspondentes às diferentes espécies de árvores e plantas assim como às águas correntes – em resumo, como já vimos anteriormente, um paralelo com seres naturais. Para o autor de *Ancient society*, “a existência destes múltiplos espíritos e dos seus atributos eram percebidos de uma maneira confusa”. Segundo Engels (2019, p. 89), “trata-se de um culto à natureza e aos elementos que tende ao politeísmo”. O que esses dois autores ressaltam é que não existia ali uma representação humana figurada – o que os estudos religiosos posteriormente trataram como “ídolo”. Esse atributo seria uma regra geral, segundo as concepções de Morgan, das tribos pertencentes à fase inferior da barbárie, o que já não podia ser constatado entre os astecas que já tinham superado esse estágio: “os astecas tinham deuses pessoais, representados por ídolos, que adoravam nos templos. Se conhecêssemos com precisão os pormenores do seu sistema religioso, poderíamos provavelmente mostrar como esse sistema se desenvolveu a partir das crenças difundidas nas tribos índias”.

É importante ressaltar essas distinções entre formas sociais que correspondem

a tipos distintos de cultos religiosos na medida em que a crítica marxiana à religião é um assunto bastante difundido – o que não quer dizer que seja bem compreendido. Na “Introdução” à *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, o pressuposto crítico de Marx é a Alemanha, país esse que refletia uma forma social cujo elemento religioso já estava pressuposto como uma representação humana figurada: “o homem, que na realidade fantástica do céu, onde procurava um super-homem, encontrou apenas o reflexo de si mesmo, já não será tentado a encontrar apenas a aparência de si, o inumano, lá onde procura e tem de procurar sua autêntica realidade” (MARX, 2005, p. 151). Isso não quer dizer que a crítica marxiana à religião não tenha relevância para formas sociais precedentes. Porém, é necessário que se estabeleça mediações para tal empreendimento, sobretudo na medida em que não só trata-se de aparatos religiosos distintos, como também de formas sociais diferentes¹⁸. Vejamos, portanto, como se conforma as práticas religiosas nessas formas sociais que as distinguem da sociedade civil burguesa.

Na época da trama que envolvia Marx, Engels e Morgan, a compreensão das determinações religiosas primitivas tinham um amparo em algumas informações anteriores advindos de viajantes, missionários e aventureiros que descreviam principalmente os traços religiosos de povos da África ocidental. Era perceptível como que nas tribos daquela localidade praticava-se um culto a objetos que não representavam divindades figuradas, mas sim, seres naturais, como animais, plantas, montanhas, etc. Diante dessa prática específica, as referências a essa forma religiosa eram tratadas sob a alcunha de “fetiche”.

Para a compreensão do fetiche, é necessário nos refugiarmos “na região nebulosa do mundo religioso” (MARX, 2013, p. 148). Sabe-se que Marx, nos primeiros meses ano de 1842 – ou seja, num momento em que os escritos marxianos ainda refletiam os pressupostos hegelianos de seu autor – leu uma tradução alemã da importante obra *Du culte des dieux fétiches*, de Charles De Brosses, originalmente publicada em 1760. A obra de Charles De Brosses influenciou consideravelmente a literatura posterior sobre a religião e sua importância pode ser ressaltada justamente na medida em que esse autor foi precursor em se utilizar do termo “fetiche” para se referir a cultos religiosos que tinham um ser natural como um objeto a se fazer

¹⁸ Essa observação é necessária na medida em que há autores sérios como Pires (2009) – embora não pertencente à tradição marxista – que extraem da “Introdução” à *Crítica à filosofia do direito de Hegel* uma crítica marxiana às religiões de formas sociais que precederam ao modo de produção capitalista.

referência - sejam seres inanimados, animais, ou mesmo seres dotados de características divinas¹⁹ - o termo que Marx teve contato, o alemão *fetich*, possui sua raiz etimológica amparada no português “feitiço”. A leitura de Marx da obra de De Brosses é a primeira referência que nos fornece evidências, por parte do velho mouro, de um contato com um material que trata de práticas religiosas nessas formas de sociedades antigas. Não de maneira espontânea, naquele mesmo ano – 1842 – Marx se utilizou do termo “fetichismo” em artigos escritos para a *Gazeta Renana* – periódico esse no qual Marx era redator - ao propor um paralelo de determinações do modo de produção capitalista com formas sociais precedentes.

Datado de 10 de julho de 1842, o texto “Editorial do n. 179” da *Gazeta de Colônia*²⁰ assinado por Karl Marx (1998, p. 232) tratou de uma discussão motivada pelas distinções entre as linhas editoriais da *Gazeta Renana* e da *Gazeta de Colônia* – periódico esse que pertencia a uma localidade semelhante, embora com objetivos opostos. A *Gazeta de Colônia* defendia que era “inadmissível difundir ou combater, por meio de jornais, opiniões filosóficas ou religiosas”. Quanto a esse segundo aspecto, diziam que “a religião é o fundamento do estado, como a mais necessária premissa de toda comunidade social que não esteja orientada apenas para alcançar qualquer fim exterior”. Além disso, também definiam o “fetichismo primitivo” como a “forma mais tosca” de religião, essa que “eleva o homem a um plano razoável acima dos desejos sensoriais, os quais, se ele se deixasse dominar completamente por eles, o degradariam à animalidade, tornando-o incapaz de alcançar qualquer fim mais elevado”.

Em defesa da linha editorial da *Gazeta Renana*, e contra a suposta censura que ali estava sendo incitada, Marx contrapôs a formulação de seu adversário editorial. Especialmente sobre o “fetichismo primitivo”, e provavelmente influenciado pela leitura anterior de De Brosses, Marx (1998, p. 232) comenta a definição apresentada pela *Gazeta de Colônia*: “o fetichismo, longe de elevar o homem sobre os apetites, é muito mais ‘a religião dos apetites sensíveis’”. Ainda que não tivesse se defrontado pela primeira vez com interesses materiais²¹, nessa passagem já podemos notar um Marx

¹⁹ Para uma compreensão rigorosa do desenvolvimento histórico do conceito de fetiche, vide Pires (2009).

²⁰ Utilizamos aqui a tradução de Celso Eidt dos textos de Marx enquanto este ainda era membro da *Gazeta Renana*. Tais traduções estão inseridas no anexo da dissertação de mestrado de Eidt (1998) defendida no ano de 1998.

²¹ “Em 1842-3, na qualidade de redator da *Gazeta Renana*, encontrei-me, pela primeira vez, na embaraçosa obrigação de opinar sobre os chamados interesses materiais. Os debates do Landtag

crítico a um suposto plano místico ao qual o fetichismo religioso dessas formas sociais eram constitutivos. Segundo nosso autor, “a fantasia dos apetites faz crer ao fetichista que uma ‘coisa inanimada’ perderá o próprio caráter específico por consentir na satisfação de seus apetites”. Apesar da crítica às formulações dos editores da *Gazeta de Colônia*, Marx não deixa de referir ao fetichismo como “uma erudição verdadeiramente barata”, em suma: Marx não era um defensor do fetichismo religioso dessas formas sociais e nem mesmo defendia sua manutenção em detrimento a outras expressões religiosas.

Quando Marx desenvolve sua crítica à economia política, ele retoma essa noção de fetichismo mas não em relação a uma atribuição característica da religião de um povo, mas sim, como um atributo específico da sociedade capitalista: o fetichismo da mercadoria. Embora já estivesse presente nos *Grundrisse*, é n' *O capital* que Marx destina um subcapítulo específico para esse tema que, com as devidas mediações torna-se possível aos nossos propósitos encontrarmos paralelos com o sentido atribuído para Marx ainda na *Gazeta Renana*.

Vimos anteriormente que Marx leu a obra *Primitive culture* de Edward Burnett Tylor em suas pesquisas para sua crítica à economia política, e inclusive citou uma passagem de Tylor no Livro II de *O capital*. Uma das formulações dessa obra de Tylor foi a hipótese de que a crença em seres espirituais – o que foi tratado como “anima” – teria sido a forma mais antiga de religião. A concepção de Tylor sobre o “animismo” foi duramente criticada, por vezes reformulada, porém não passou por despercebida por parte das tradições de autores de seu tempo que pesquisavam temáticas semelhantes às suas. Para os pensadores que acreditavam na concepção animista, incluindo Tylor, todas os elementos naturais agiam intencionalmente em função da crença de que eles possuíam uma alma. Na interpretação de Kojin Karatani (2016) a concepção de “fetichismo da mercadoria” em Marx ressoa com o animismo de Tylor. Para o filósofo japonês, o fetiche seria, portanto, uma “força animada”, e não uma mera metáfora.

Por mais que não tenhamos elementos o suficiente para creditar a Tylor certa

renano sobre os delitos florestais e o parcelamento da propriedade fundiária, a polêmica oficial que o sr. Von Schaper, então governador da província renana travou com a *Gazeta Renana* sobre as condições de existência dos camponeses de Mosela, as discussões, por último, sobre o livre-câmbio e o protecionismo, proporcionaram-me os primeiros motivos para que eu comesse a me ocupar das questões econômicas” (MARX, 2008, p. 48). Para compreender a posição do velho mouro diante desses interesses materiais, cf. Marx (2016).

influência na formulação do “fetichismo da mercadoria” presente n’ *O capital*, podemos concordar que essa “sutileza metafísica” não aparece como uma mera metáfora. A partir das determinações da mercadoria como abstração, Marx (2013) diz que não há nada de misterioso nela quando se trata de seu valor de uso, é apenas uma “coisa sensível”. Porém, quando concebemos a mercadoria enquanto um objeto possuidor de valor de troca, “ela se transforma em uma coisa sensível-suprassensível”, possuindo, assim, um “caráter místico”. Mas essa sutileza metafísica da mercadoria não é resultado de um agente externo à própria mercadoria, não é uma força subjetiva que lhe impõe uma determinação intangível; ao contrário, o caráter místico da mercadoria surge de sua própria forma: “a igualdade dos trabalhos humanos assume a forma material da igual objetividade de valor dos produtos do trabalho; a medida do dispêndio da força humana de trabalho por meio de sua duração assume a forma da grandeza de valor dos produtos do trabalho; finalmente, as relações entre os produtores, nas quais se efetivam aquelas determinações sociais de seu trabalho, assumem a forma de uma relação social entre os produtos do trabalho” (MARX, 2013, p. 147). A existência de uma relação entre os produtos do trabalho não pode ser compreendida, portanto, sem a compreensão da relação entre o trabalhador e seus meios de produção.

Quando pensamos nesse caráter místico, devemos ter em conta que a mercadoria “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” (MARX, 2013, p. 147). Apesar do tratamento em distintas formas sociais, é interessante notar que a exposição acerca do fetichismo da mercadoria em *O capital* não se apresenta de maneira distante da própria interpretação que Marx dava ao fetiche religioso: ao passo em que o fetichismo da mercadoria não se conforma como uma metáfora e reflete uma relação sensível- suprassensível, o fetichismo religioso não eleva o homem sobre os apetites, ele é, ao contrário, “a religião dos apetites sensíveis”. É fundamental, para estabelecermos essa conexão, compreendermos que há uma distinção absolutamente necessária a ser feita: nossa exposição sobre o “fetichismo da mercadoria” e o “fetichismo religioso” refletem determinações de formas sociais distintas: primeiramente, a forma mercadoria não estava pressuposta em formas sociais que subsistiam tendo o fetichismo religioso como característica; em segundo plano, o fetichismo da mercadoria é uma “sutileza metafísica” exclusiva da forma social

capitalista. Assim, para Marx (2013, p. 151), “todo misticismo do mundo das mercadorias, toda a mágica e a assombração que anuviam os produtos do trabalho na base da produção de mercadorias desaparecem imediatamente, tão logo nos refugiemos em outras formas de produção”.

Portanto, se por um lado nas formas sociais que pressupõem o fetichismo religioso “os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens”, por outro, no mundo das mercadorias o caráter fetichista “se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias” (MARX, 2013, p. 148). Do mesmo modo que o elemento religioso tornou-se portanto o “aroma do incenso”, ou seja, se converteu na principal característica da gens na medida em que as demais se dissolviam, também podemos compreender o fetichismo enquanto o aroma do incenso da mercadoria. Exceto por uma obviedade: em formas sociais que adotam o modo de produção capitalista, o aroma não é apenas aquilo que restou, pois o incenso ainda se mantém intacto. Por mais que nossa compreensão sobre o incenso não perceba visualmente todas suas propriedades, seu aroma, embora não seja perceptível pelo nervo óptico, pode ser detectado pelo olfato, que também é uma atividade sensível. O capitalismo é, portanto, um modo de produção que propõe um afastamento das barreiras naturais na sociabilidade humana, ao passo que, até certo ponto, essas formas sociais comuns pressupõem seu oposto, mas não de maneira exterior à própria vida em sociedade.

Todas essas “sutilizas metafísicas” ou “melindres teleológicos” apresentados por Marx em *O capital* não se conformam meramente como uma representação advinda de um mundo simbólico, afinal, como constatado por Marx (2007, p. 539) em sua tese 8 sobre Feuerbach, “a vida social é essencialmente prática [e] todos os mistérios que induzem a teoria para o misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática”.

6. O surgimento do estado

A dissolução da comunidade gentilica não se deu de maneira uniforme entre todas as localidades nas quais era possível constatar esse tipo de organização social. Morgan, a seu modo, demonstrou não só os elementos constitutivos da gens iroquesa, grega e romana como também teceu algumas pinceladas acerca de seu processo de dissolução. Para esse propósito, as formulações de Marx e Engels são ainda mais

oportunas do que o texto do antropólogo ianque. Isso, baseado em uma importante razão: compreender os períodos de transição entre formas sociais é um objetivo contínuo da concepção materialista da história. Engels, dispondo de um material ainda mais amplo que o antropólogo americano e de maneira ainda mais incisiva, compartilhou algumas informações trazidas por Morgan além de acrescentar, em sua exposição, as especificidades da dissolução da gens entre os germanos e os celtas. Marx, como não poderia deixar de ser, também comentou algumas passagens em seus *Cadernos* de fichamentos.

A compreensão do processo de dissolução dessas formas sociais é fundamental na medida em que há um movimento transitório de sociedades baseadas em laços fraternos para formas sociais constituída de relações entre classes. Para Engels (2019, p. 94), essa organização gentílica “estava fadada a desaparecer”. Nos utilizando da metáfora de Marx (2013a, p.1 54), o processo de dissolução dessa forma social configura o momento em que há o rompimento do homem com o “cordão umbilical que o prende a outrem por um vínculo natural de gênero”. Os momentos de dissolução dessas comunidades gentílicas são, portanto, circunstâncias decisivas no processo histórico – Engels, por vezes, o referiu como um momento “revolucionário”. Vejamos como se deu esse processo naquelas que foram investigadas pelos autores envolvidos nessa “trama” que os articula.

Quanto à dissolução da gens romana, a escassez de materiais históricos, aliada às interpretações suspeitas por parte daqueles que fizeram tal empreendimento, dificultaram enormemente a compreensão das especificidades desse período histórico transitório. Morgan (1974, p. 31) lamenta dizendo que “ser-nos-ia necessário possuir conhecimentos muito mais completos do que aqueles que dispomos sobre a gens romana para podermos compreender integralmente as instituições romanas na sua origem e no seu dever”. Engels (2019, p. 120), ainda mais enfático, afirma que “em virtude da densa escuridão em que a pré-história – inteiramente lendária – de Roma está envolvida, uma escuridão que aumenta consideravelmente com as tentativas de interpretação e os relatos pragmático- racionalistas mais recentes de autores com formação jurídica que nos servem de fonte, é impossível dizer algo concreto sobre a época, o decurso e as circunstâncias da revolução que pôs fim à antiga constituição gentílica”.

Apesar dessa neblina histórica, as características distintas entre a comunidade gentílica romana e o estado real fornecem evidências de que foi necessário medidas

que garantissem principalmente os direitos de propriedade, como uma divisão territorial bem estabelecida e a garantia da herança através de posses de bens. Foi a partir desse processo que surgiram os conflitos entre patrícios e plebeus em função do acesso da garantia de terras por parte do estado, bem como pelo anseio a cargos públicos. Em determinado momento, ao tratar da gens romana, Morgan tenta localizar suas características apresentando a ausência dos patrícios e dos plebeus naquela forma social extinta. Marx comenta a passagem de Morgan deixando claro que a referência a essas classes já deveria, por sua vez, ter como pressuposto a dissolução da gens romana. Vejamos a passagem de Morgan e a intervenção feita por Marx.

“Não podiam existir gens patrícias e gens plebeias, [evidentemente mais adiante, quando a sociedade gentílica foi abolida²²], embora certas famílias de uma mesma gens pudessem ser patrícias e outras plebeias”. (MARX, 1972, p.230; MORGAN, 1974, p.62).

No contexto romano, portanto, a sociedade gentílica se converteu em uma aristocracia fechada, em meio a uma plebe numerosa, excluída, privada de direitos mas consciente de suas obrigações. A consequente vitória histórica da plebe rompeu a antiga constituição da gens e sobre as ruínas se ergueu o Estado (ENGELS, 2019, p.156). Já entre os iroqueses, Engels (2019, p.94) demonstra que aquela forma social gentílica “não ia além da tribo; a confederação das tribos já indicava o começo de seu esfacelamento”. Mas esse processo de dissolução da gens iroquesa não se conformou através de uma transição simples e apaziguável, ao contrário, deu-se, segundo Engels, “por influências que [...] nos parecem uma degradação, uma queda nos pecados das alturas morais singelas da antiga sociedade gentílica”. Dessa forma, a configuração da sociedade classista entre os iroqueses foi uma consequência dos “interesses mais vis – a reles ganância, a busca brutal do prazer, a sórdida avareza, o roubo da posse comunitária em proveito próprio”. Engels também se utiliza de uma formulação de cunho moral para a conformação desse processo histórico entre os iroqueses. Para o autor de *A origem*, “roubo, violação, astúcia, traição” constituíram-se como os “meios mais vergonhosos [...] que solapam e fazem ruir a antiga sociedade gentílica sem classes”.

Contudo, no contexto grego a vasta produção literária do período heroico já dava indícios de que as determinações da comunidade gentílica naquela localidade já configuravam o princípio de sua dissolução. Engels (2019, p.102) elege alguns

²² Do original “*notabene später, als gentile society abolished*”.

elementos sequenciais que caracterizavam esse processo de transição: 1) o direito paterno, que deixa o patrimônio como herança aos descendentes, favorece o acúmulo de riquezas na família e faz com que esta se torne um poder diante da gens; 2) em troca, a disparidade de riquezas influencia a constituição, criando os primeiros rudimentos de uma nobreza e um reinado hereditários; 3) a escravidão, limitada num primeiro momento aos prisioneiros de guerra, já começa a se abrir para a escravidão de companheiros da própria tribo e até da gens; 4) a velha guerra de tribo contra tribo degenera em rapinagem sistemática por terra e por mar, visando conquistar gado, escravos e tesouros, e constituindo-se como verdadeira fonte de renda. E desse modo, conclui Engels, a riqueza passa a ser exaltada e considerada como “um bem supremo”, o que implica no fato de que “as antigas ordens gentílicas são usadas para justificar o roubo violento de riquezas”.

Faltava apenas um elemento entre os gregos que garantisse uma ruptura diante das mudanças que ali aconteciam: uma instituição que desse segurança ao indivíduo ateniense em função das riquezas adquiridas contra as tradições da comunidade gentílica, “uma instituição que não só santificasse a propriedade privada, antes tão menosprezada, e declarasse essa santificação a finalidade suprema de toda comunidade humana, como também imprimisse o selo de reconhecimento social universal às novas formas de aquisição de propriedade [...]; uma instituição que eternizasse não só a divisão da sociedade em classes em surgimento mas também o direito da classe possuidora à espoliação da classe não possuidora e à dominação sobre ela” (ENGELS, 2019, p.102). A essa instituição demos o nome de “estado”, e essa é sua forma histórica clássica²³.

O estado ateniense se desenvolveu, portanto, através de um processo em que houve uma reconfiguração dos elementos da comunidade gentílica concomitante a um afastamento das características comuns da centralidade ateniense. A consequência consciente desses fatos foi, portanto, a dissolução da gens grega. Antes de compreendermos algumas especificidades desse processo é necessário, aos nossos propósitos, comparar essa transição histórica entre os povos de Atenas e os Iroqueses.

Estabelecer algumas correspondências entre os gregos – principalmente atenienses – e os iroqueses é um exercício que deve ser feito com mediações,

²³ “Atenas apresenta a forma mais pura, clássica: aqui o estado se origina direta e preponderantemente dos antagonismos de classes que se desenvolveram-na própria sociedade gentílica.” (ENGELS, 2019, p. 156)

sobretudo na medida em que essas formas sociais, como a história nos demonstra, tiveram desenvolvimentos distintos. Engels (2019, pp. 105-6) demonstra que a produção dos meios de vida entre os iroqueses era constante no decorrer dos anos, sendo incapaz de gerar conflitos e antagonismos como os que existiram em Atenas. Se por um lado entre os iroqueses a produção se movia dentro de limites estreitos, entre os atenienses o surgimento da propriedade privada de rebanhos e artigos de luxo instituíram, conseqüentemente, a troca entre indivíduos a partir da transformação dos produtos em mercadoria. As distinções entre os gregos e os iroqueses demonstram, em última instância, o porquê da existência do estado naqueles e não nesses.

Ao passo em que Morgan focava principalmente nos aspectos territoriais como um dos elementos decisivos que motivaram a dissolução da comunidade gentílica grega, Marx já ressaltava entusiasticamente o papel da propriedade para o surgimento do capital monetário naquela localidade.

“A impossibilidade de manter os membros de uma gens num mesmo território aumentava com a mobilidade das ligações dos indivíduos com a terra e com a criação de novos direitos de propriedade em localidades exteriores. A unidade do seu sistema social perdia a sua estabilidade residencial, o seu caráter transformava-se [Além de sua localidade: as diferenças de propriedade no interior da gens haviam transformado a unidade de seus interesses em antagonismos entre seus membros; além disso, junto com a terra e o gado, o capital monetário passou a ter uma importância decisiva com o desenvolvimento da escravidão]²⁴”. (MARX, 1972, p. 213; MORGAN, 1980, p. 312).

Esse processo de dissolução da comunidade gentílica grega também foi uma consequência das políticas impostas por Sólon motivadas por reformas consideráveis nas dimensões política, social e econômica em Atenas. Morgan (1980, p. 309) demonstra que “quando Sólon ascendeu ao arcontado (em 594 a.C.), as enormes contradições sociais tinham atingido um nível intolerável”, assim, “uma parte dos atenienses tinha caído na escravatura por dívidas, pois, na falta de pagamento, o credor podia dispor da pessoa do devedor como escravo”. As políticas de Sólon, segundo Morgan, deram “nova vida ao projeto de Teseu de organizar uma sociedade dividida em classes [...] segundo a importância da propriedade de cada um”. Embora não tenha entrado em detalhes acerca das reformas de Sólon, Engels (2019, p. 108)

²⁴ Do original “*Abgesehen v. locality: die genthumsdifferenz in selber gens htte Einheit ihrer Interessen in Antagonismus ihrer members verwandelt; ausserdem war neben Land u. Vieh Geldcapital entscheidend wichtig geworden, mit d. Entwicklg der Sklaverei!*”.

apresentou em *A origem* a divisão estabelecida pelo legislador grego no sentido de subdividir os cidadãos atenienses em quatro classes tendo como referência a extensão da terra que possuíam e sua produção: “500, 300 e 150 medimnos de cereal (1 medimno = cerca de 41 litros) era a produção mínima para as três primeiras classes; quem tinha menos ou nenhuma propriedade fundiária era incluído na quarta classe”. A distinção de pressupostos evidentes a partir dessa transformação social é que ao passo em que as comunidades gentílicas baseavam os aspectos hereditários através da organização social atrelada a sua linhagem - ou seja, mantinham-se no interior da gens – a expansão da propriedade e o surgimento de classes em Atenas, como política de Sólon, implicou na dissolução sistemática do direito gentílico e o substituiu pelos próprios regimentos do poder político centralizado. Mas a influência das políticas de Sólon na dissolução da comunidade gentílica grega foi agregada por um outro elemento essencial para essa transição histórica.

Uma das principais causas da dissolução da comunidade gentílica grega a partir das políticas de Sólon foi, segundo Morgan (1980, p. 312), os incentivos no sentido de atrair para Atenas colonos trabalhadores de outras regiões da Grécia. Essa medida fez com que muitos indivíduos emigrassem para localidades estranhas à sua própria realidade, ocasionando a quebra do vínculo de parentesco antes pressupostos em suas respectivas comunidades gentílicas e interferindo também na organização social que existia em Atenas. Marx comenta a passagem de Morgan sobre as medidas adotadas por Sólon.

[...] a política de Solón tendia a atrair para Atenas colonos trabalhadores de outras partes da Grécia. Esta foi uma das razões do fracasso da organização gentílica **[Esses colonos eram todos gregos; com a linguagem escrita, as diferenças de dialetos haviam deixado de se constituírem enquanto uma barreira separadora (ininteligibilidade); por outro lado, a emigração, a navegação e todo o movimento de pessoas ligadas ao comércio é incompatível com uma sociedade baseada na gens²⁵]**. (MARX, 1972, p. 213; MORGAN, 1980, p. 312)

Marx ressalta que o aspecto decisivo não é o fato de que esses novos colonos intercambiassem suas características constitutivas com a população que vivia em Atenas; para além disso, o que obteve uma influência determinante foram as consequências da expansão do comércio – “incompatível com uma sociedade baseada na gens” – como causa dessas movimentações naquela localidade a partir das políticas

²⁵ Do original “*Diese settlers alle Griechen; mit witten language hatte d. dialectic Unterschied nicht mehr Macht zur Barrière v. Scheidung (Unverständhichkeit) zu werden; andrerseits migration, Seefahrt u. alle mit commerce verbundne Personenbewegung - nicht fassbar in auf gens gegründete societies*”.

de Sólon. Por toda a Europa, alguns vestígios de traços característicos das comunidades gentílicas podiam ser observados em determinadas localidades. Se por um lado vimos que entre os povos tribais a religião foi um elemento que vigorou em relação à dissolução da comunidade gentílica, bem como da propriedade comunal das terras, por outro Engels demonstra que em algumas localidades da Alemanha, da França e da Inglaterra foram exatamente essas características fraternas que se apresentavam enquanto elemento *a posteriori* de resistência às forças impostas pela expansão do modo de produção capitalista nessas regiões. Engels (2019, pp. 145-6) demonstra em *A origem* que os povos dessas localidades “resgataram parte da autêntica constituição gentílica na forma de cooperativas de marca e a transplantaram no Estado feudal, proporcionando desse modo à classe oprimida, aos camponeses, mesmo sob a mais dura servidão feudal, um ponto de coesão local e um meio de resistência que não tiveram nem os escravos antigos nem os proletários modernos”. Em função dessa apropriação de características das formas sociais gentílicas, Engels ironicamente conclui que “o que rejuvenesceu a Europa não foram as qualidades nacionais específicas, senão simplesmente sua barbárie, sua organização gentílica”.

O capítulo final de Engels em *A origem da família, da propriedade privada e do estado* é um texto totalmente distinto dos anteriores de sua obra: ele não mais subsidiou suas informações naquilo que Morgan havia formulado previamente, mas sim, pretendeu-se ir além das informações obtidas pelo antropólogo americano, mesmo que as formulações de *Ancient society* ainda estivessem pressupostas em seu desenvolvimento teórico. Nesse capítulo cujo título é “Barbárie e civilização”, podemos ver um Engels que busca articular sua exposição anterior a *O capital* de Marx na intenção de investigar “as condições econômicas gerais que solaparam a organização gentílica da sociedade no estágio superior da barbárie e a eliminaram por completo no início da civilização” (ENGELS, 2019, p. 147). Se assumirmos – como já demonstramos – que não temos nenhuma evidência da intenção de Marx, ao desenvolver os rascunhos a Morgan, que seja desvinculada de sua crítica à economia política; se consideramos que Engels esteve diante dos rascunhos de Marx e de uma versão original de *Ancient society*; e se aceitarmos o fato de que Engels assume, em “Barbárie e civilização”, sua intenção de associar os pensamentos de Morgan e Marx, uma conclusão nos é pertinente: Engels pode ser considerado como primeiro intérprete da relação entre Marx e Morgan.

O primeiro elemento original trazido por Engels em seu capítulo final é uma

categoria ausente em *Ancient society* e nas preocupações de Morgan: a divisão do trabalho. De acordo com o autor de *A origem*, a divisão do trabalho, em comunidades gentílicas, advém de uma ordem natural. Todavia isso não significa que ela seja inexistente: “ela existe somente entre os dois sexos”. É notório que a divisão do trabalho é um pressuposto da produção social capitalista, entretanto, essa não é uma prática exclusiva desse modo de produção. Marx (2013, p. 180), n’*O capital*, já ressaltava que “a divisão do trabalho é um organismo natural-espontâneo da produção”. Diversos materiais etnográficos fornecem evidência para a argumentação de Engels ao demonstrarem que o homem é responsável pelas atividades externas – caça, guerra etc.

- e a mulher às atividades internas – cozimento, confecção de vestuário, etc. Porém essa dinâmica de divisão de trabalho nessa forma social está longe de ser uma regra. Leacock e Lee (1982) demonstram que além da existência de flexibilidades durante o processo de obtenção dos meios de vida, pode haver procedimentos comuns que sejam indistintos da relação entre homem e mulher. Podemos dizer que, para Engels, essa divisão natural-espontânea do trabalho é a característica própria do estado de selvageria. Para além dessa especificidade, o autor de *A origem* define, sob seus pressupostos, aqueles que constituem como os dois grandes momentos de divisões sociais do trabalho no período da barbárie.

A primeira ocorreu como consequência do aumento da produtividade do trabalho, o que aumentou também a produção da riqueza e, com isso, ampliou o campo de produção. Essa primeira divisão social do trabalho implicava no surgimento da escravidão. Seguindo o raciocínio de Engels: “da primeira grande divisão social do trabalho originou-se a primeira grande divisão da sociedade em duas classes: senhores e escravos, espoliadores e espoliados” (ENGELS, 2019, p. 150). A segunda grande divisão social do trabalho foi aquela na qual a manufatura cindiu-se da agricultura, o que aumentou consideravelmente a produção social além de ter valorizado a força de trabalho através do grau de produtividade. Com essa divisão “surge a produção destinada diretamente à troca, a produção de mercadorias” e com ela, o comércio por terras assim como pelos mares. Desse modo a diferenciação que existia entre senhores e escravos é acrescida de um novo antagonismo entre classes: os ricos e os pobres (ENGELS, 2019, p. 151). As implicações dessa nova divisão do trabalho alcançam finalmente o limiar da “civilização”, que consolida e intensifica todas essas divisões do trabalho e ainda acrescenta uma terceira, de importância decisiva: aquela que gera a

classe de comerciantes, uma classe que, segundo Engels “surge, pela primeira vez, uma classe que, sem ter qualquer participação na produção, conquista a liderança da produção como um todo e em grande escala e submete economicamente os produtores; que faz de si mesma a mediadora incontornável entre dois produtores e espolia ambos” (2019, p. 151).

De antemão já está claro que os critérios estabelecidos por Morgan para caracterizar o advento do período da “civilização” – a invenção do alfabeto fonético e o uso da escrita – em nada se relacionam com os motivos de cunho econômico apresentados por Engels. Pelos critérios expostos em *A origem* por Engels (2019, p. 160), “a civilização é, portanto, o estágio de desenvolvimento da sociedade em que a divisão do trabalho, a troca entre indivíduos dela decorrente e a produção de mercadorias [...] revolucionam toda a sociedade mais antiga”. Por mais que os critérios que fundamentam o período da “civilização” entre esses autores sejam distintos, em ambos é notória a articulação de uma forma de família específica que atende aos propósitos dessa nova fase – a monogamia; além de uma forma de propriedade necessária aos anseios das classes dominantes originárias no processo de dissolução da comunidade gentílica – a privada; e por fim através de uma organização social que desde sua origem se baseia em princípios que asseguram os bens e as posses dos grandes proprietários – o Estado.

Na condição de intérprete, Engels preencheu um vazio no esquema de Morgan. Acrescentou às teorias do antropólogo ianque as categorias constitutivas da teoria do valor de Marx e demonstrou que não é o produto de uma sociabilidade o elemento que constitui sua caracterização, mas sim o modo através do qual esses diversos produtos se conformam. Para retornarmos a uma metáfora anterior, se considerássemos a classificação morganiana como um canteiro de obras poderíamos dizer que Engels teria acrescentado a ela tijolos preciosos. Porém, como acreditamos que os pressupostos morganianos característicos de seu esquema são distintos daqueles formulados por Marx, nossa conclusão só pode nos conduzir à constatação de que essa mera estrutura ainda não se compara a um edifício. Eis algumas distinções evidentes entre *Ancient society*, de Lewis Morgan, *A origem da família, da propriedade privada e do estado*, de Friedrich Engels, e as contribuições presentes nos chamados *Cadernos etnológicos* bem como na totalidade da obra de Karl Marx.

Conclusão

Em todo este artigo, investigamos as especificidades da organização social gentílica de Morgan a partir da leitura de Marx e, eventualmente, de Engels. Demonstramos como que em Marx já havia a pressuposição de que a proibição do incesto se apresenta como um elemento disruptivo para a formação das comunidades gentílicas – algo que foi melhor aprofundado por Lévi-Strauss, a seu modo, décadas depois; além disso, demonstramos a crítica marxiana àqueles expoentes que, ao tentarem dar uma inteligibilidade ao totemismo, criavam abstrações irrazoáveis para apreender elementos de uma forma social correspondente; dissertamos também sobre a organização política no interior da comunidade gentílica e novamente Marx critica o modo como alguns teóricos – principalmente Mommsen – inventavam “soberanos” nessas formas sociais por meio de um típico exercício de Robinsonadas; por fim, apresentamos as contribuições de Engels que se propôs, de acordo com suas intenções, conciliar a teoria do valor de Marx com as formulações de Morgan. Diante dessa investida, Engels se conformou, sob nossa interpretação, como aquele que foi o primeiro a investigar, a seu modo, os nexos entre Marx e Morgan.

As aproximações entre Marx e Morgan, angariadas especialmente pela tradição soviética (cf. TOLSTOY, 2017) que notou uma continuidade entre as formulações desses autores, não podem ofuscar suas discordâncias. O pensamento de Morgan em *Ancient Society*, amparado por uma negação da coetaneidade, nos parece distintos ao que rege as tendências investigativas do pensamento marxiano que, ao contrário, buscam, por sua vez, a compreensão das particularidades históricas de cada sociabilidade. O exercício comparativo não pode anteceder o rastreamento desses nexos, sob a pena de que seus expoentes sejam alocados na história nas mesmas gavetas onde Frazer e Tylor se resignaram. Morgan é um autor sério e importante a seu tempo, mas não deve servir como parâmetro para o marxismo nem muito menos seus esquemas como um “canteiro de obras”. Através deste artigo demonstramos, antes de qualquer coisa, que Marx foi o primeiro a perceber isso, algo que alguns marxistas contemporâneos ainda teimam em não enxergar. Dessa forma acreditamos que não se trata, portanto, da elaboração de um esquema de desenvolvimento histórico crítico, mas antes, uma crítica aos esquemas de desenvolvimento histórico, estes, invariavelmente íntimos a uma concepção teleológica - e essencialmente fatalistas – da história.

Referências bibliográficas

- DE COULANGES, Numa Denis Fustel. **A cidade antiga**. Trad. Frederico Ozanam Pessoa de Barros. São Paulo: Edameris, 2006.
- EIDT, Celso. **O estado racional**: lineamentos do pensamento político de Karl Marx nos artigos da *Gazeta Renana* (1842-1843). Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1998.
- ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do estado*: em conexão com as pesquisas de Lewis H. Morgan. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.
- ENGELS, Friedrich. “Lettre à C. Schmidt du 27 octobre 1890 ». In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Sur la religion**. Paris: Ed. Sociales, 1960.
- KARATANI, Kojin. Capital as Spirit. **Crisis and Critique**, v. 3, 3, 2016, pp. 166-89.
- LEACOCK, Eleanor; LEE, Richard. « Introduction ». In: LEACOCK, E.; LEE, R. (Org.) **Politics and history in band societies**. Cambridge: The University Press, 1982.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O homem nu**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O suplício de Papai Noel**. Trad. Malcolm Bruce Corrie. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Totemismo hoje**. Petrópolis: Editora Vozes, 1975.
- LOWIE, Robert H. On the principle of convergence in ethnology. **Journal of American Folklore**, v. XXV, 1912, pp. 24-42.
- LOWIE, Robert H. *Primitive society*. New York: Boni and Liveright, 1920.
- MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Trad. Rubens Enderle e Leonardo Gomes de Deus. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- MARX, Karl. **O capital**. Crítica da economia política Livro I: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. “O editorial n. 179 da *Gazeta de Colônia*. Trad. Celso Eidt”. In: EIDT, Celso. **O estado racional**: lineamentos do pensamento político de Karl Marx nos artigos da *Gazeta Renana* (1842-1843). Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1998, pp. 228-33.
- MARX, Karl. **Os despossuídos**: debates sobre a lei referente ao furto de madeira. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.
- MARX, Karl. **The ethnological notebooks of Karl Marx**. Org. Lawrence Krader. Assen: Van Gorcum & Comp. N. V., 1972.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feurbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. Trad.: Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Mortorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MORGAN, Lewis Henry. **A sociedade primitiva** v. I. 3. ed. Trad. Maria Helena Barreiro Alves. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1980.
- MORGAN, Lewis Henry. **A sociedade primitiva** v. II. Trad. Maria Helena Barreiro Alves. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1974.
- MORGAN, Lewis Henry. **Systems of consanguinity and affinity of the human family**. Lincoln: University of Nebraska Press, 1997.
- PIRES, Rogério Brittes Wanderley. **O conceito antropológico de fetiche**: objetos africanos, olhares europeus. Rio de Janeiro: PPGAS-MN/UFRJ, 2009.

- SARTORI, Vitor. Acerca da individualidade, do desenvolvimento das forças produtivas e do “romantismo” em Marx. **Práxis Comunal**, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, pp. 33-70, jan./dez. 2018.
- TOLSTOY, Paul. **Lewis Morgan e o pensamento antropológico soviético**. Trad. Lucas Parreira Álvares; Disponível em: <<http://passapalavra.info/2017/11/117006>>. Acesso em: 30 nov. 2017.
- TYLOR, Edward B. **Researches into the early history of mankind**. 2. ed. Londres: Murray, 1870.
- VELLOSO, Gustavo. Anti-Lubbock: as “negações” do velho Mouro contra o Barão de Avebury. **Práxis Comunal**, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, pp. 71-86, dez. 2018.

Como citar:

ÁLVARES, Lucas Parreira. Marx, leitor de Morgan: crítica à organização social. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 2, pp. 134-171; jul.-dez., 2024.

O caminho de Marx para Hegel: a busca do conceito e a crítica do existente

The Marx's path to Hegel: The search for the concept and the criticism of the existing

Murilo Leite Pereira Neto*

Resumo: Neste trabalho, buscamos expor, a partir da leitura imanente dos textos do próprio Marx, a filiação do pensador alemão ao pensamento de Hegel e ao hegelianismo. Caminhou-se, no presente texto, pelas veredas que levaram o “vigoroso andarilho”, como Marx se intitula na carta ao pai (1837), ao pensamento hegeliano, pois, apesar da vasta bibliografia disponível sobre a relação entre Marx e Hegel, ainda é diminuto o material que procura analisar o modo pelo qual Marx adere ao hegelianismo. Pode-se debater em que medida Marx se manteve hegeliano ao longo do seu itinerário intelectual, qual a medida do distanciamento que o autor de O capital guardou em relação ao último filósofo do Idealismo Alemão, se houve ruptura e o grau dessa ruptura. Antes, contudo, é necessário compreender como o jovem alemão se tornou discípulo de Hegel e que tipo de discípulo foi Marx. Nossa análise percorreu os diversos textos do período acadêmico do autor, os quais contemplam variados materiais, como correspondências, escritos literários, anotações e o que restou da sua tese doutoral. Procuramos demonstrar que a adesão de Marx ao hegelianismo ocorreu em 1837, a partir da crítica ao idealismo de Kant e Fichte.

Palavras-chave: Marx; Hegel; hegelianismo.

Abstract: In this paper, we seek to expose the Marx's affiliation to the thoughts of Hegel and hegelianism, from the standpoint of an immanent reading of Marx's own writings. We tread the narrow paths that took the 'vigorous strider', as Marx labels himself in his Letter from Marx to his Father (1837), to hegelian thought. We do so, because despite the widely available bibliography in several languages on the relations between Marx and Hegel, there is still not enough material dedicated to the manner according to which Marx complied with hegelianism. One can debate on how much did Marx abide by hegelianism throughout his own intellectual itinerary; or how far did the author of Das Kapital keep himself from German Idealism's last philosopher; or whether there has been any severance and its degree. Yet, before that, it's necessary to understand how the young German became Hegel's disciple, and what kind of disciple Marx was. Our analysis traverses along many texts from the author's academic timespan. These comprise various subjects, such as mail, literary writings, notes and the remains of his doctoral thesis. We've aimed at demonstrating that Marx's adherence to hegelianism happened in 1837. He critiqued Kant's and Fichte's idealism.

Keywords: Marx; Hegel; hegelianism

Introdução

Procuramos apreender o caminho de Marx ao hegelianismo no conjunto de escritos do seu período acadêmico, compreendido de 17 de outubro de 1835, data

* Doutor em direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor efetivo do curso de direito na Universidade do Estado de Minas Gerais (Uemg), campus Ituiutaba.

em que se matriculou na Universidade de Bonn, onde permaneceu até 22 de outubro do ano seguinte, quando ingressou na Universidade de Berlim, em 15 de abril de 1841, data da sua diplomação como doutor em Filosofia pela Universidade de Jena. Nesse período, Marx produziu textos literários, nos quais aparecem as primeiras menções a Hegel, excertos de obras, anotações preparatórias para a tese, a própria tese doutoral e um conjunto de correspondências. Foram 32 cartas enviadas a Marx nesse período. O pai de Marx e Bruno Bauer são seus principais correspondentes. Infelizmente, foram preservadas apenas três cartas escritas por nosso autor¹. Duas dessas cartas possuem caráter unicamente biográfico, ambas enviadas em abril de 1841. A primeira, datada de 6 de abril, destinava-se ao envio da tese doutoral à banca examinadora e endereçava-se a Karl Friedrich Bachmann; na segunda, enviada no dia seguinte, Marx agradecia o professor Oskar Ludwig Bernhard Wolff, por apressar a emissão do seu diploma². Assim, para este trabalho, do período acadêmico de Marx, apenas interessa uma dessas três cartas preservadas, a que foi escrita na madrugada de 10 para 11 de novembro de 1837, destinada ao seu pai, chamada, por isso, de *Carta ao pai*.

Analisaremos mais detidamente a *Carta ao pai* e o material referente à tese doutoral, sem, contudo, descuidar dos demais textos que possam iluminar o caminho de Marx para Hegel e o hegelianismo. Na *Carta ao pai* e na tese doutoral, encontramos dois momentos complementares da adesão de Marx ao pensamento hegeliano. Explicitar esses dois momentos é o objetivo deste trabalho, pois, além do valor em si, de revelar a fisionomia intelectual de Marx em um período tão pouco estudado, acreditamos que a compreensão do modo pelo qual Marx se posicionou diante de Hegel e do hegelianismo poderá auxiliar no devido entendimento das primeiras

¹ Não há dúvida, após análise das correspondências, que parte do epistolário de Marx foi perdido, aplicando-se bem aquilo que os estudos epistolares chamam de quebra do pacto epistolar, haja vista que o responsável pelo cuidado e arquivamento da carta é o destinatário. Marx foi, sem dúvida, melhor guardião das cartas que recebeu do que os seus correspondentes, pelo menos, para o período aqui estudado.

² Essas duas correspondências são provas cabais da pressa de Marx para obter o título de doutor, sentimento que já pode ser sentido nas cartas escritas por Bruno Bauer ao nosso autor. O título de doutor era fundamental para que Marx conseguisse viver da docência universitária, algo que nunca chegou a se realizar. O cerco da censura prussiana à juventude hegeliana se fechou quando nosso autor concluía sua tese. Mas em abril de 1841 ainda havia alguma esperança, ainda que dominada pelo sentimento de urgência. Marx escreve a Karl Friedrich Bachmann: “Solicito também, sinceramente, caso meu trabalho seja suficiente, que o corpo docente acelere a concessão do doutorado, para o mais breve possível. Por um lado, só posso ficar mais algumas semanas em Berlim, por outro lado, as circunstâncias externas tornam muito desejável obter o doutorado antes de partir.” (MARX; ENGELS, 1975b, p. 19, tradução nossa)

intervenções do jovem autor no debate público alemão, nas páginas da *Gazeta Renana*, o “periódico democrático” (ENGELS, 2010, p. 530), bem como ajudar na medida e nos motivos da ruptura com Hegel e com o hegelianismo, que ganha força nos *Manuscritos de Kreuznach*, conhecidos como *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Este trabalho se insere, portanto, em um projeto mais amplo que busca analisar o itinerário intelectual de Marx, pois, acompanhando seu desenvolvimento, será possível dizer com rigor o que foi o pensamento marxiano.

Sobre a formação acadêmica de Marx: uma crítica a Roberto Lyra Filho

Apesar do doutoramento em filosofia pela Universidade de Jena, a formação acadêmica de Marx ocorreu no curso de *Direito e cameralística*³, contudo, essa segunda área de formação parece não ter recebido tanta atenção por parte do jovem estudante alemão⁴. Não deixa de ser curioso que Marx venha, anos depois, a ter que estudar economia política e temas correlatos, não mais para servir ao estado, mas para criticá-lo. De outro lado, os estudos jurídicos do período acadêmico podem ser caracterizados como, no mínimo, consistentes. Marx cursou inúmeras disciplinas jurídicas, em maior quantidade que todas as outras somadas (cf. PEREIRA NETO, 2022). Assim, um estudo cuidadoso do período acadêmico de Marx demonstra o equívoco de Lyra Filho ao apontar no autor alemão certa indisposição psicológica em relação ao direito. Segundo o autor brasileiro, parte das críticas de Marx ao direito, principalmente, as mais contundentes se deveram às “decepções estudantis” vivenciadas durante o período universitário:

há uma eterna ambiguidade, uma frequente oscilação, um ir-e-vir entre

³ Segundo Flávio Oliveira (2021, p. 1), “concebido para assessorar o governo monárquico quanto à solução de questões práticas de administração pública, política econômica e finanças, o cameralismo produziu efeitos de longo prazo, constituindo os alicerces sobre os quais se assentam, de um lado, a *Nationalökonomie*, e de outro a perspectiva orgânica inerente à organização estatal alemã”.

⁴ Em missiva datada entre fevereiro e março de 1836, época em que Marx ainda estava na Universidade de Bonn, Heinrich Marx, ao discutir os estudos do filho, após reclamar das poucas cartas que este último tinha enviado até então, recomendou que curse, antes de transferir-se para Berlim, “apenas uma introdução geral à cameralística, porque é sempre bom ter uma visão geral do que se deve fazer um dia” (MARX; ENGELS, 1975b, p. 293, tradução nossa). Em 20 de agosto, Marx parece ter amenizado a preocupação paterna quanto a esta área de estudo, pois seu pai assim escreveu: “Depois de seus projetos, parece-me desnecessário preocupá-lo com a cameralística” (MARX; ENGELS, 1975b, p. 315, tradução nossa). Pouco tempo depois, em carta datada de 16 de setembro de 1837, portanto, já em Berlim, ele volta a questionar o filho acerca da profissão a ser exercida no futuro e pergunta: “por que você não diz nada sobre cameralística?”. Em seguida, na mesma correspondência, seu pai aconselha, ainda tomando os planos de Marx em seguir, também, uma carreira literária: “Não sei se estou enganado, mas parece-me que poesia e literatura são mais propensas a encontrar patronos na administração do que no judiciário, e um conselheiro de governo cantor parece-me mais natural do que um juiz cantor.” (MARX; ENGELS, 1975b, p. 318, tradução nossa)

afirmação e negação de certo direito, às vezes inflado em negação do Direito *tout court*, que, entretanto, se revela, menos como uma questão de princípio, do que como reflexo e vestígio das decepções estudantis (LYRA FILHO, 1983, p. 42).

Antes, o autor de *Diálogo com Marx sobre o direito* nos oferece um exemplar raro de imputação e impropriedade, pois, ele escreve:

Marx era filho de advogado e principiou seu roteiro universitário como estudante de Direito. Sua desilusão e rompimento com a carreira jurídica tem muita semelhança com o equívoco de tantos jovens contemporâneos. Quando chegam aos bancos acadêmicos, no alvoroço de inquietações e ideias apressadas e não isentos de impaciência e sentimentalismo, defrontam-se com as patacoadas rotineiras, os catedráticos subservientes, a dogmática obtusa e alienante, o estômago de avestruz dos positivistas engolindo qualquer pacote das prepotências estatais que o famoso “toque de midas” kelseniano transforma em “neutros” produtos “jurídicos”. Diante disso, muitos rapazes e moças progressistas logo se deixam tomar por um nojo não injustificado, que, porém, injustificadamente, vai tender à equiparação do lixo legislativo com o íntegro universo jurídico, sem perceber, sequer, que, dialeticamente, o estrume das estruturas corruptas serve também de adubo à contestação e florescimento de afirmações jurídicas para, supra e metalegais, oriundas de classes e grupos espoliados e oprimidos. (LYRA FILHO, 1983, p. 40)

Definitivamente, não foram esses os motivos que levaram Marx a criticar o direito, menos ainda foram esses os motivos que o levaram a concluir sua formação acadêmica com uma tese de doutorado em filosofia. Com relação à crítica de Marx ao direito, o ponto de inflexão ocorre nos escritos de Kreuznach, a partir da crítica que Chasin chamou de *crítica ontológica ao pensamento especulativo*, embora, mesmo nesses textos, a crítica não se dirija ao direito *tout court*, e sim a certo direito presente na monarquia constitucional, forma de Estado não democrática. Já na *Gazeta Renana*, sem ainda formular uma crítica à filosofia do direito hegeliana, portanto, sem uma crítica direta à monarquia constitucional, o que encontramos é certamente uma defesa do direito, embora em oposição ao direito positivo então existente na Prússia ou aquele saído dos debates da Dieta Renana. Essa defesa só pode ser bem entendida quando se compreende o modo pelo qual Marx adere ao pensamento hegeliano, que, também, servirá de explicação dos motivos que levaram Marx a concluir sua formação acadêmica com a tese doutoral sobre Epicuro e Demócrito. Muito distante de qualquer indisposição psicológica.

Além disso, não é necessário muito esforço para desmontar a cena criada pelo lyrismo, afinal, o anacronismo é patente. Fiquemos apenas com o sentido geral, isto é, supostamente, Marx teria se decepcionado com o curso de direito, com o ensino da

matéria, portanto. E disso decorre sua oposição ao direito, que, como dissemos, sequer se inicia nesse momento, mas, no mínimo, dois anos depois. Contra o lyrismo, podemos argumentar que a relação de Marx com seu pai, advogado de profissão, poderia ter inspirado o filho a seguir os caminhos do velho Heinrich Marx. Com relação aos professores, Marx seguiu alguns cursos de Savigny e de seus alunos, figura de proa do movimento conservador alemão, alvo de inúmeras críticas posteriores de Marx, mas, por outro lado, Marx também acompanhou dois cursos de Eduard Gans, grande nome da escola hegeliana e importante para o movimento liberal alemão do *Vormärz*. Os estímulos psicológicos, chamemos assim, são múltiplos, pois, e não há provas textuais para atribuir peso destacado a qualquer desses estímulos. Há provas textuais, no entanto, para descartar o argumento de Lyra Filho, além dos já aludidos neste texto, pois, na famosa *Carta ao pai*, escrita quando Marx cursava direito e cameralística, a tese psicológica sofre mais um revés. Nessa carta, lemos a seguinte declaração do jovem estudante universitário, quando debatia com o pai sobre seu futuro profissional⁵:

Quanto à questão da carreira de cameralista, meu querido pai, conheci recentemente um assessor Schmidthänner, que me aconselhou a continuar como *justitiarius* após o terceiro exame jurídico, o que me agradaria muito mais já que eu realmente prefiro jurisprudência à ciência administrativa [*Verwaltungswissenschaft*]. (MARX; ENGELS, 1975b, p. 293, tradução nossa)

A passagem supracitada é provavelmente uma resposta à carta anterior de seu pai, na qual este opina que uma carreira de cameralista se adequaria mais às pretensões artísticas do filho que uma carreira como advogado, talvez, pela maior segurança financeira, afinal, diz o pai, “parece-me que poesia e literatura são mais propensas a encontrar patronos na administração do que no judiciário” (MARX; ENGELS, 1975b, p. 318, tradução nossa). A carreira de Marx foi discutida com certa recorrência na comunicação epistolar de ambos, pai e filho, e nela não encontramos nenhum vestígio da indisposição psicológica do jovem estudante com a profissão e com a matéria em si.

Tomando como parâmetro de leitura a análise imanente proposta por J. Chasin (2009), a qual foi bem explicada por Vaisman e Fortes ao dizerem que essa “não se trata de simples alinhavo de paráfrases ou de atulhamento do escrito com citações em

⁵ Como é de se esperar de um pai preocupado, discussões sobre a carreira do filho são bastante recorrentes na comunicação epistolar de Marx com seu pai.

grande quantidade, enumeradas acriteriosamente pelo intérprete de acordo com suas próprias crenças e convicções”, pois constitui “procedimento investigativo de rigor que almeja identificar a estrutura categorial das obras”, sendo, por isso, “atitude de respeito ao texto, em que o intérprete se subordina ao sentido nele existente objetivamente”, podemos afirmar com segurança que o juízo de Lyra Filho segue pelo caminho oposto àquele da “atitude de despeito ao texto”. Este último adota postura mais cômoda ao “atribuir ao material estudado o significado que subjetivamente [ele foi] capaz de formular, à revelia da própria tessitura significativa presente no[s] escrito[s]” (VAISMAN; FORTES, 2020, p. XII), neste caso, de Marx. Trata-se de pura imputação do jurista brasileiro, que no seu diálogo com Marx falou mais que escutou.

Mesmo o método que se chama divinatório ou psicológico de Schleiermacher não prescinde do texto. Lyra Filho foi longe demais, pois desconsidera que antes de se tornar crítico do direito *tout court*, Marx foi durante o período acadêmico e da *Gazeta Renana* um defensor do direito, transitando para a crítica ao direito tão somente a partir dos escritos de Kreuznach, posição que evolui ao longo de seu itinerário intelectual⁶. Por desconsiderar as mudanças ocorridas ao longo do itinerário intelectual de Marx, Lyra Filho atribui diversas posições do autor alemão frente ao direito e acaba por acusar Marx de paralogismos.

Acreditamos que os equívocos observados na interpretação de Lyra Filho não ocorreriam caso o jurista tivesse medido melhor o peso da adesão do jovem Marx ao pensamento de Hegel, o que pretendemos fazer nas próximas páginas deste artigo, o qual percorre todo o período acadêmico de Marx e se divide em dois tópicos. No primeiro, analisamos a *Carta ao pai*, documento que registra as primeiras avaliações de Marx acerca do idealismo alemão e sua adesão ao pensamento de Hegel; ao passo que o tópico ulterior investiga o modo pelo qual Marx encarou a tarefa da filosofia no seu tempo a partir de certa posição declarada frente ao movimento hegeliano e ao próprio pensamento do mestre, posição que prepara o terreno sobre o qual caminhou sua intervenção pública como redator da *Gazeta Renana*. No caso do segundo tópico, trataremos da tese doutoral e daqueles seus materiais preparatórios. Cotejaremos, sempre que necessário, com passagens retiradas das correspondências, dos excertos de textos e, também, da produção literária do autor.

⁶ Para citar apenas um, cf. Sartori (2018a).

De Kant e Fichte a Hegel: a busca do Conceito

No espólio de textos legados por Marx, há pelo menos dois dos seus escritos dedicados a delinear e analisar retrospectivamente o curso dos seus estudos e descobertas, o mais conhecido é o “prefácio” de *Contribuição à crítica da economia política*, muitas vezes chamado simplesmente de “Prefácio de 1859”, no qual o autor, lembrando o que escreveu 22 anos antes, em 1837, sentiu-se “compelido a olhar o passado e o presente com os olhos de águia do pensamento, de modo a chegar à consciência de [sua] posição real” (MARX; ENGELS, 1975b, p. 9, tradução nossa). Nesse texto de 1859, Marx faz “algumas alusões sobre o caminho percorrido pelos [seus] próprios estudos político-econômicos” (MARX; ENGELS, 1961, p. 7, tradução nossa), e sua memória o leva aos primeiros passos dessa caminhada, dados ainda no período acadêmico. O outro escrito de prestação de contas e retrospectiva do seu próprio desenvolvimento intelectual, documento que será analisado neste tópico, é a *Carta ao pai*, escrita em novembro de 1837. Menos sistemática que o texto de 1859, esta carta é um pedido de Heinrich Marx para que seu filho apresente seu plano de estudos⁷. Como é possível depreender do epistolário de Marx, este costumava enviar seus planos de estudos e projetos acerca do futuro profissional ao pai, com menor frequência que o desejado pelo velho Marx.

Seu pai não ficou nada contente com a carta, descontentamento que não escondeu do filho, pois, já na carta seguinte, queixou-se dizendo que: “depois de um período de dois meses, [...] recebo uma carta sem forma nem conteúdo, um fragmento rasgado, sem sentido, sem conexão com o que veio antes e sem conexão com o futuro!” (MARX; ENGELS, 1975b, p. 321, tradução nossa). Essa passagem da carta paterna, que provavelmente responde à missiva de novembro de 1837, transmite a monta da insatisfação paterna e do desafio analítico que este escrito impõe ao intérprete.

A bagunça da carta, bem medida na avaliação paterna, possibilita-nos, também, compreender a dimensão da inflexão ocorrida no pensamento do jovem Marx naquele ano, além da personalidade instável, típica da juventude, diante de novas descobertas. Marx revelou nessa missiva a sua caminhada em direção a Hegel e apanhou seu pai de surpresa, afinal, até aquele momento, o grande filósofo alemão apenas havia recebido menções críticas e, muitas vezes, jocosas do jovem estudante universitário.

⁷ Um dos pedidos de seu pai pode ser lido na carta de 20 de agosto de 1837: “Se você tiver tempo livre e me escrever, ficarei grato se você esboçar um plano conciso de quais estudos jurídicos positivos você realizou este ano.” (MARX; ENGELS, 1975b, p. 315, tradução nossa)

Hegel aparece algumas vezes no material literário do nosso autor, sempre de maneira depreciativa⁸. É bastante provável que Marx só tenha lido, de fato, Hegel em 1837, portanto, essas menções eram carregadas de preconceito⁹.

Então, ao invés de enviar organizadamente as informações solicitadas pelo pai, Marx escreveu, na visão paterna, uma carta fragmentariamente picotada, por isso, sem forma ou conteúdo e, além disso, o que é ainda mais preocupante, a carta refletia uma pessoa em conflito interno, dilacerado¹⁰. A carta do pai é bastante severa, como se pode verificar na passagem transcrita abaixo:

Falando francamente, meu querido Karl, não gosto dessa expressão moderna em que todos os fracos se disfarçam quando brigam com o mundo, de modo que eles não possuem palácios bem mobiliados com milhões de carruagens sem todo o trabalho e esforço. Esse dilaceramento [*Zerrissenheit*] é repugnante para mim, e eu não espero isso de você. Que razão você pode ter para estar deste modo? Tudo não sorriu para você desde o berço? A natureza não o presenteou maravilhosamente? Seus pais não o abraçaram com amor pródigo? Você já falhou em satisfazer seus desejos razoáveis? E você, da maneira mais incompreensível, não ganhou o coração de uma garota que milhares o invejam? E a primeira adversidade, o primeiro desejo malsucedido, mesmo assim, produz dilaceramento [*Zerrissenheit*]! Isso é força? Isso é caráter masculino? (MARX; ENGELS, 1975b, p. 321, tradução nossa)

Foi dessa maneira que seu pai respondeu a carta de 1837, texto confuso e, até certo ponto, enigmático, mas que registra o caminho de Marx para Hegel. O primeiro tinha consciência que aquele ano marcava uma “nova direção” para a sua vida

⁸ Cf. uma série de epigramas intitulado “Hegel”, presente no caderno endereçado ao seu pai por conta do aniversário desse último, no início de 1837, no qual Marx, comparando Hegel a Kant e Fichte, adota posição favorável aos últimos (MARX; ENGELS, 1975a, pp. 644-6). Ainda, no fragmento do seu romance humorístico, intitulado *Escorpião e Félix*, também presente no caderno oferecido ao pai, no capítulo 21, das “reflexões filológicas”, há uma passagem em que se lê: “De acordo com o exposto, uma vez que entre os velhos alemães o nome se originava de diversos adjetivos e expressava o caráter de seu portador – como Krug, o cavaleiro; Raupach, o conselheiro da corte; Hegel, o anão” (MARX, 2018b, p. 20). Interessante perceber que, além de relacionar Hegel à pequenez, os outros nomes que figuram ao seu lado são de personalidades menores do pensamento alemão, o primeiro Wilhelm Traugott Krug sucessor de Kant em Königsberg; e o outro é Ernst Raupach, sucessor de Friedrich Schiller. Páginas adiante, no mesmo fragmento de romance, fica explícita a desdenha de Marx em relação a Hegel: “os primeiros são demasiado grandes para este mundo; por isso são lançados fora. Os últimos, porém, deitam raízes e permanecem, como os atos nos mostram, pois o champanhe deixa um perseverante e repulsivo sabor final, o heroico César deixa atrás de si o ator Otaviano; o imperador Napoleão, o rei burguês Luís Filipe; o filósofo Kant, o cavaleiro Krug; o poeta Schiller, o conselheiro a corte Raupach; o celeste Leibniz, o aprendiz Wolff; o cão Bonifácio, este capítulo” (MARX, 2018b, p. 40).

⁹ Nossa afirmação encontra fundamento na própria *carta ao pai*, onde lemos que, primeiramente, ele “havia lido fragmentos de filosofia hegeliana cuja grotesca melodia rochosa” não o agradou; e mais a frente, na carta, ele diz ao pai que durante sua temporada em Stralow, onde foi se recuperar de um mal-estar, estudou “Hegel do começo ao fim” (MARX; ENGELS, 1975b, pp. 16-7, tradução nossa).

¹⁰ Assim escreve o pai de Marx: “Eu havia escrito várias cartas, algumas das quais solicitavam informações. E em vez disso, uma carta fragmentária, e o que é ainda pior, uma carta amargurada...” (MARX; ENGELS, 1975b, p. 321, tradução nossa)

privada¹¹ e, especialmente, para a sua vida intelectual. Ele escreveu a tão solicitada *Carta ao pai* em um daqueles “momentos da vida que são como um marco de um tempo passado e que, simultaneamente, apontam com firmeza uma nova direção” (MARX, 2018a, p. 425). Foi, portanto, posicionado do “ponto de inflexão” do seu pensamento, podemos dizer, do primeiro ponto de inflexão, quando “tudo o que [lhe] era mais sagrado foi dilacerado [zerrissen], e novos deuses tinham de ser encontrados” (MARX, 2018a, p. 429), que o jovem Marx procurou compreender sua “verdadeira posição”, expondo-a ao pai, ainda que sem forma ou conteúdo.

É certo que a “nova direção” tomada exigia que se abandonasse uma série de concepções que nutriu sua vida intelectual até então, obrigando-o à crítica avassaladora do seu passado e à busca desenfreada, como um “vigoroso andarilho”, da nova concepção capaz de abrigar seu pensamento atual. Nesse sentido, é possível destacar duas frentes de ataque às suas velhas posições: uma no campo da estética e outra no campo daquilo que poderíamos chamar de filosófico-jurídico.

Na primeira frente, Marx teria realizado várias tentativas. Inicialmente, dedicou-se à poesia lírica, mas, ao final, deu-se conta que “tratava-se de uma poesia puramente ideal” (MARX, 2018a, p. 426), chega mesmo a avaliar criticamente as produções poéticas contidas nos dois cadernos enviados a Jenny: “não obstante, talvez certo calor sentimental e uma luta por impulso também caracterizem todos os poemas dos três primeiros cadernos que enviei a Jenny” (MARX, 2018a, p. 426). A caracterização da crise estética como uma crise da forma que acaba por comprometer o conteúdo pode ser bem apreendida na passagem abaixo:

Meu céu e minha arte tornaram-se mundos tão distantes quanto meu amor. Assim, desfoca-se todo o real, e tudo o que é desfocado não tem limites, culminando em ataques ao presente, sentimentos abrangentes e disformes, sem nada de natural, tudo construído da lua, exatamente o contrário daquilo que é e daquilo que deve ser, reflexões retóricas em vez de pensamentos poéticos. (MARX, 2018a, p. 426)

A autocrítica desse período impactou sobremaneira sua produção literária, a ponto de ter queimado todo o material produzido¹². É comum se afirmar que essa crise estética é a crise da posição romântica de Marx, hipótese que não parece desprovida

¹¹ Diz Marx ao pai: “quando deixei vocês, um novo mundo havia se aberto para mim, o do amor [...]” (MARX, 2018a, p. 426).

¹² Marx relata na carta: “queimei todos os poemas, os esboços de novelas etc., na louca ilusão de que poderia assim, deixar tudo isso para trás – o que parece, até agora, de fato funcionar” (MARX, 2018a, p. 431).

de sentido, contudo, não passa ainda de hipótese a ser verificada, afinal, também não faltam aqueles que procuram no romantismo “uma das fontes esquecidas de Marx e Engels” (LÖWY; SAYRE, 1995, p. 135), mas carecem de provas robustas. Atualmente, um bom ponto de partida, em termos de bibliografia secundária, parece ser a biografia de Marx escrita por Michael Heinrich (2018), pois acumula importantes informações, contudo não pode ser mais que isso, ponto de partida, afinal, é necessário encontrar nos próprios textos o romantismo do jovem literato Marx, analisá-lo e, então, tratar da sua crítica e da “nova direção” assumida. O suposto romantismo de Marx e sua superação precisa ser bem medido, ainda mais quando se trata do romantismo alemão, movimento que contempla inúmeras fases, autores que transitaram do romantismo ao classicismo, como Goethe; sem falar do abismo que separa um Herder de um Schlegel. Não nos parece suficiente identificar no autor temáticas antiburguesas e concluir por seu suposto romantismo. Pensamos que é necessário, além disso, ir à forma. Eis um ponto a ser mais bem trabalhado pela marxologia¹³.

Na frente de ataque que chamamos aqui filosófico-jurídica, Marx é bem mais explícito no relato da sua antiga posição e na indicação daquela que seria sua nova direção. Primeiramente, vale ressaltar certa imprecisão de Marx quando, aproximadamente duas décadas depois do seu período acadêmico, ele relembra, no “Prefácio de 1859”, sua formação e diz ter estudado direito, “minha especialidade”, tão somente “como disciplina subordinada ao lado de Filosofia e História” (MARX; ENGELS, 1961, p. 7, tradução nossa). Esse caráter de “disciplina subordinada” não parece ser uma lembrança tão precisa. Não é esse o espírito da *Carta ao pai*, na qual ele relata seus empreendimentos intelectuais envolvendo a matéria de sua especialidade. Na carta de 1837, nosso autor escreve sobre um projeto que tomou parte do seu tempo naquele ano, tratava-se de “um trabalho de quase trezentas folhas”, do qual, “como introdução, escrev[eu] frases metafísicas e desenvolv[eu] essa infeliz obra até o direito público” (MARX, 2018a, p. 426). Na mesma carta, Marx relata ter estudado uma série de juristas, como Johann Gottlieb Heineccius e Anton Friedrich Justus Thibaut, além das *fontes* de Savigny e de ter traduzido parte do *Digesto*, no entanto, diz ele que o fez “como um colegial”¹⁴, isto é, “de modo puramente acrítico”

¹³ Além de Löwy e Sayre e da importante biografia de Michael Heinrich, sobre a relação de Marx com o romantismo, cf. Praver (1978) e, no Brasil, Sartori (2018b; 2019) aporta importantes considerações nessa temática.

¹⁴ O adjetivo utilizado por Marx foi *schülerhaft*. O sentido é francamente pejorativo, pois, segundo consta no famoso *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, o termo refere “todos os tipos

(MARX, 2018a, p. 426). Adiante ele diz ter lido Ernst Ferdinand Klein, seu *Direito criminal* e seu *Anais* e, depois, alude que passou um tempo dedicando-se “exclusivamente aos estudos positivos” (MARX, 2018a, p. 429). Segue abaixo seu relato:

[...] li o trabalho sobre a posse de Savigny, o direito criminal de Feuerbach e Grolman, o *De verborum significatione* de Cramer, o sistema do *Digesto de Wening-Ingenheim*, o *Doctrina pandectarum* de Mühlenbruch, que ainda estou estudando, e, por fim, alguns títulos de Lauterbach que tratam do direito civil e, sobretudo, do direito canônico – de cuja primeira parte, a *Concordia discordantium canonum* de Graciano, li e resumi o texto original quase integralmente, assim como o anexo, o *Institutiones* de Lancelotti. [...] também vi um pouco de direito germânico, mas apenas de modo indireto, ao estudar as capitulares dos reis francos e as cartas enviadas a eles pelos papas (MARX, 2018a, p. 430).

O jovem estudante também relatou ter lido e tomado nota de outras obras¹⁵, como o “*Laocoonte* de Lessing, o *Erwin* de Solger, a *História da arte* de Winckelmann, a *História alemã* de Luden” e “anotando sempre algumas reflexões”, além de ter traduzido a *Germânia* de Tácito, a *Tristia* de Ovídio e partes da *Retórica* de Aristóteles, também leu “o *De augmentis scientiarum* do famoso Bacon de Verulâmio, [e se ocupado] muito com Reimarus e refleti[do] voluptuosamente sobre seu livro *Acerca do instinto artístico dos animais*”. Resta claro que Marx não se dedicou ao direito apenas como “disciplina subordinada”, pelo menos, não durante boa parte do seu período acadêmico. Infelizmente, as notas, resumos, reflexões e excertos que Marx possivelmente realizou durante esse período não foram preservados, pois os primeiros cadernos que temos publicados pela Mega datam do inverno de 1839, são as suas anotações preparatórias para a tese doutoral. Mas, como sumariado em Pereira Neto (2022), é certo que Marx não esteve matriculado em disciplinas jurídicas apenas nos dois últimos semestres universitários, no verão de 1839 e no inverno de 1840-41, quando, seguramente, suas energias já estavam voltadas para o estudo e escrita da tese, e os planos já eram tornar-se professor universitário.

Segundo Marx, “chegando em Berlim”, depois de cortar todas as ligações com o mundo externo, tratou imediatamente de “imersão na ciência e na arte” (MARX; ENGELS, 1975b, p. 10, tradução nossa) e, diz ele, logo percebeu que “a poesia pôde

de comportamento indecente dos alunos, comportamento de colegial, vestimenta ruim, modos indelicados, desempenho desleixado”.

¹⁵ “Nessa época, adquiri o costume de resumir todos os livros que lia [...]” (MARX, 2018a, p. 429) Costume que ele manteve até o final da vida.

[durfte] e houve de ser [sollte] apenas uma acompanhante” sua, afinal, confessa: “eu tive que [mußte] estudar Jurisprudência e, acima de tudo, senti o ímpeto de lutar com a filosofia” (MARX; ENGELS, 1975b, p. 10, tradução nossa). No “Prefácio de 1859”, Marx se esqueceu de incluir a poesia, ou preferiu omitir essa informação. Quanto ao direito e à filosofia, percebe-se na *Carta ao pai* que nosso autor procurou conjugar ambas as matérias num só empreendimento, que ele assim o descreveu:

Ambas foram conectadas de tal forma que, em parte, eu estudei Heineccius, Thibaut e as fontes de forma puramente acrítica, apenas de forma colegial, por exemplo, traduzindo os dois primeiros livros das *Pandectas* para o alemão, e em parte tentei realizar uma filosofia do direito por meio da esfera jurídica. Como introdução, avancei com alguns teoremas metafísicos e conduzi esta infeliz *opus* até o direito público, uma obra de quase 300 folhas. (MARX; ENGELS, 1975b, p. 10, tradução nossa)

Esse projeto de “realizar uma filosofia do direito”, diz Marx, resultou numa divisão em duas partes, intituladas “metafísica do direito” e “filosofia do direito”, que, por sua vez, contaria com duas seções, “doutrina formal” e “doutrina material do direito”. Ainda segundo nosso autor, a *Metaphysik des Rechts* cuidaria dos “princípios, reflexões conceituais, separados de todo direito efetivo e de cada forma efetiva do direito”; ao passo que a *Rechtsphilosophie* deveria tratar:

[...] [d]a análise do desenvolvimento das ideias no direito positivo romano, como se o direito positivo, no desenvolvimento de suas ideias (não me refiro a suas determinações puramente finitas), nem sequer pudesse ser algo diferente da formação do conceito de direito que deveria ser abordado na primeira parte (MARX, 2018a, 427).

Ainda sobre a sua *Rechtsphilosophie*, Marx escreve na carta que a seção sobre a doutrina formal do direito “descreveria a forma pura do sistema em sua sucessão e em sua correlação, além da divisão e da extensão”, ao passo que a segunda seção, doutrina material do direito, “trataria do conteúdo, ou seja, do condensar-se da forma em seu conteúdo”. É de se lamentar que esse material de quase 300 folhas não tenha sido preservado, o que termina por limitar material e objetivamente nosso trabalho de investigação. No entanto, a partir do relatado ao pai, é possível deduzir alguns elementos desse projeto que nos aproxima de certas feições intelectuais do jovem estudante alemão.

Ele afirma que a parte referente à *Metaphysik des Rechts* ele a fez “como na obra de Fichte”, mas, no seu caso, “de modo mais moderno e com menos conteúdo”. Essa avaliação de Marx é interessante ao esclarecer que nosso autor sempre procurou estabelecer uma relação mediata com o pensamento de outros filósofos, ainda que se

nutrindo deles. Sobre a segunda parte, sua *Rechtsphilosophie*, Marx avalia como um equívoco a separação entre forma e conteúdo, “um erro partilhado com o sr. Savigny, como descobri mais tarde em sua erudita obra sobre a posse”. Marx somente leu *Das Recht des Besitzes* (1804) do jurista da *Escola Histórica do Direito* algum tempo depois da sua tentativa de conjugar filosofia e direito, o que resultou naquela obra de quase 300 folhas. Além de Fichte e Savigny, Marx revela que “na conclusão do direito privado material, vi que o todo estava errado, - em seu fundamento, aproximava-se de Kant; na execução, divergia completamente dele” (MARX, 2018a, 429). E mais adiante, Marx revela que seu pensamento havia sido “comparado e nutrido com ideias kantiana e fichtiana” (MARX, 2018a, p. 430). Como afirmamos anteriormente, comparar-se a certas ideias e nutrir-se delas não impediram Marx de procurar formar sua própria fisionomia intelectual, seja fazendo “de modo mais moderno e com menos conteúdo” que Fichte, seja divergindo de Kant na execução da obra. Contudo, o fato de boa parte dos seus escritos dessa época terem se perdido, em especial o seu trabalho de quase 300 folhas, limita o trabalho de análise e reconstituição dessa fisionomia intelectual. A partir disso, puxemos um pouco o fio da meada e veremos o quanto conseguimos desenrolar o novelo confuso, sem “forma ou conteúdo”, como dissera seu pai, que é essa carta.

Então, começemos o desenrolo por Fichte, figura destacada do idealismo alemão, que exerceu grande força de atração em várias parcelas da intelectualidade alemã do *Vormärz* e que foi o primeiro reitor eleito da Universidade de Berlim. A medida da importância de Fichte pode ser bem compreendida quando se conhece o lugar ocupado por ele, segundo uma das principais figuras intelectuais da Alemanha, Friedrich Schlegel. Em 1798, nos *Fragmentos do Athenaeum*, escreveu Schlegel: “A Revolução Francesa, a *Doutrina da ciência*, de Fichte, e o *Meister*, de Goethe, são as grandes tendências de nossa época” (SCHLEGEL, 1987, p. 60). Não é de se estranhar que o jovem estudante tenha buscado em Fichte as bases para seu empreendimento malsucedido. Diante do que escreveu Marx na *Carta ao pai*, que seu idealismo à época tinha sido alimentado por Kant e Fichte, e da impossibilidade material de acessar essa obra que se perdeu na qual pretendia unir filosofia e direito naquilo que ele mesmo chamou de “desenvolvimento filosófico do direito”, podemos, no máximo, sem incorrer em imputação, suspeitar que nessa obra perdida haveria similaridades com *Fundamento do direito natural segundo os princípios da doutrina da ciência* (cf. FICHTE, 2012), de Fichte, publicada entre 1796 e 1797, e com *A metafísica dos*

costumes (cf. KANT, 2013), escrita por Kant – de quem Marx também revela ter se nutrido e se comparado –, cuja primeira parte, chamada “Princípios metafísicos da doutrina do direito”, havia sido publicado no mesmo período da obra fichtiana.

Antes de prosseguir, cabe destacar que o debate sobre o direito natural predominava entre as principais publicações da época, fins do século XVIII e início do XIX, e sob forte influência da filosofia kantiana. Conforme José Lamego:

à altura, a publicação de ensaios sobre o direito natural no espírito da filosofia crítica era abundante. Só em 1795, ano em que Fichte realiza as investigações que irão culminar na publicação de *Fundamento do direito natural*, são publicados na revista *Philosophisches journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, de que Fichte era coeditor, entre outros, os seguintes ensaios: Johann Paul Anselm Feuerbach (1755-1833), “Yersuch über den Begriff des Rechts”; Salomon Maimon (1754-1800), “Ueber die ersten Gründen des Narurrechts”; Johann Benjamin Erhard (1766-1827), “Ueber das Rechts des Yolks zu einer Revolution” e “Beitrage zur Theorie der Gesetzgebung”. Também o grande divulgador da filosofia de Kant e antecessor de Fichte em Jena, Karl Leonhard Reinhold (1758- 1823), dá à estampa, em 1797, “Aphorismen über das aussere Recht überhaupt und insbesondere das Staatsrecht” (LAMEGO, 2012, p. VII).

Da lista supracitada, destaca-se Johann Paul Anselm Feuerbach, de quem Marx afirma ter lido, naquele ano, a obra de direito criminal, escrita em conjunto com Karl Grolman. Mas o quadro apresentado por Lamego pode perfeitamente ser completado com outras duas grandes publicações, referimo-nos a *Nova dedução do direito natural*, de Schelling (2019), obra escrita na forma de aforismas e que aparece logo após a publicação da primeira parte do livro de Fichte, em 1796. Schelling, nesse livro, se encontra “próximo das teses de Fichte sobre o modo como o ‘Eu’ é condicionado pela atividade de autoposição de outros sujeitos e sobre a dedução transcendental da ‘relação jurídica’”. Lyra Filho chega mesmo a tentar uma aproximação entre Marx e Schelling a partir da *Nova dedução*, no entanto, tudo ao modo do lyrismo, pouca prova e muita imputação¹⁶. É verdade que na carta de 1837, o jovem Marx chega a citar Schelling, entretanto, sem nos oferecer maiores detalhes, pois apenas diz ter estudado, de certo modo, “ciências naturais, Schelling e história” para escrever “um diálogo de 24 folhas: *Cleantes ou Do início e da necessária continuação da filosofia*”, mais um trabalho que não nos chegou, provavelmente, devido à fúria flamejante do

¹⁶ Escreve Lyra Filho: “Cotejando-se a *Neue Deduktion* com as ideias jurídicas marxianas seria possível, inclusive, esclarecer melhor, à luz um dos seus antecedentes mais importantes (porém, não mencionados), o sentido e alcance de elementos da própria obra marxiana, em termos de liberdade e necessidade, direitos originários, contradições entre a liberdade individual e a ‘vontade geral’, separação entre direito e legalidade, Direito de resistência e assim por diante” (1983, p. 46).

nosso autor. Por fim, podemos incluir, finalizando esse esforço do idealismo alemão de dar conta do direito natural, a obra seminal de Hegel (2022), *Linhas fundamentais da filosofia do direito: direito natural e ciência do estado no seu traçado fundamental*, de 1820, última obra escrita e publicada pelo autor.

O tratamento hegeliano do direito, como delineiam Lefebvre e Macherey (1999), em um esforço de síntese bibliográfica, começa ainda no fim do século XVIII, em Tübingen (1788-1793), quando reagiu de modo apaixonado à Revolução Francesa, interesse que continuou vivo no período de Berna (1793-96) e Frankfurt (1796-1800), interesse documentado nos escritos sobre a constituição alemã. No entanto, esse esforço intelectual alcança mais solidez no período de Jena (1800-1807), nos seus primeiros anos como professor, afinal, data desses anos as elaborações iniciais do conceito de *Sittlichkeit*. Em 1803, Hegel publicou um texto inteiramente dedicado à discussão do direito natural, além do manuscrito *System der Sittlichkeit*, publicado postumamente; ainda é do período de Jena a *Fenomenologia do Espírito*, publicada em 1807, na qual o direito foi tematizado no seu capítulo 6. Do período de Nüremberg (1808-1816) e de Heidelberg (1817-18), datam a sua *Ciência da Lógica* (1812-16) e a *Enciclopédia das ciências filosóficas* (1817), respectivamente, então, o direito passa a ter lugar no sistema hegeliano, ocupando a terceira parte, a qual trata do “Espírito objetivo”. Há nítida evolução do grau de importância do espírito objetivo na obra hegeliana, conseqüentemente, também, do direito. Conforme mostra Konzen, são 53 parágrafos na 1ª edição da *Enciclopédia*, 70 na 2ª e 3ª edições, saltando para 360 parágrafos na *Filosofia do direito*, obra escrita no período em que lecionou na Universidade de Berlim (1818-31), onde acabou, literalmente, fazendo escola. Marx, como é bem conhecido, matriculou-se em dois cursos, *Direito criminal* e *Direito fundiário na Prússia*, entre 1837 e 1838, ambos ministrados por aquele que foi um dos principais alunos de Hegel, Eduard Gans. Este último chegou a ministrar ao tempo de Hegel, em substituição deste, o curso de filosofia do direito entre 1825 e 1831, usando como texto base a *Filosofia do direito*.

É, pois, no interior desse quadro geral, sucintamente descrito acima, cujos quatro vértices foram Kant, Fichte, Schelling e Hegel, referidos nominalmente, não por acaso, na carta de 1837, que Marx, esboçando suas primeiras posições mais nítidas frente ao direito, na verdade, se insere no debate alemão e firma sua adesão ao pensamento de Hegel. Quando Marx escreve a *Carta ao pai*, nosso autor já está munido do pensamento de Hegel e da crítica desse último a Kant e Fichte. É importante

considerar que a *Carta ao pai* é um escrito retrospectivo, portanto, quando a escreve, nosso autor já fala como um hegeliano.

Como “vigoroso andarilho”, Marx abriu caminho até Hegel pelas veredas do idealismo de Kant e Fichte, sobretudo, pois Schelling, o jovem disse apenas que leu como parte dos estudos preparatórios para seu “diálogo de aproximadamente 24 folhas”. Sinalizando sua chegada a Hegel, Marx afirma, ainda comentando o projeto do diálogo, “minha última frase era o início do sistema hegeliano”, sistema que guiará os próximos passos de sua caminhada até a próxima inflexão radical ocorrida em 1843, quando a crítica ao pensamento de Hegel ocupou sua atenção.

No momento em que escreve a *Carta ao pai*, isto é, quando já havia aportado na filosofia hegeliana, com a qual encontrou sua nova direção, e procurava explicar a antiga posição, rejeitada, de um idealista alimentado por Kant e Fichte, Marx adota tom bastante crítico ao idealismo, ou ao então chamado idealismo¹⁷.

A autocrítica do seu trabalho de quase 300 folhas, que ele dividiu em duas partes, metafísica do direito e filosofia do direito, dirige-se à emergência “perturbadora” da “mesma oposição entre a realidade efetiva [*das Wirkliche*] e o devendo-ser [*das Sollende*] que é própria ao idealismo”¹⁸, oposição que gerou a aludida divisão explicitada acima, a qual Marx avaliou, retrospectivamente, como “inadequada e errônea” (MARX, 2018a, p. 426). Tal qual na obra de Fichte, a dedução do direito estava apartada “de todo direito efetivo e de cada forma efetiva do direito” na parte relativa à metafísica do direito. E a carta segue mostrando que ao final de 1837 o que interessava a Marx na filosofia era sua capacidade de compreender o verdadeiro de maneira imanente, mas isso somente é possível se o “sujeito” não se contenta com o “passe[ar] ao redor da coisa, raciocina[ndo] para lá e para cá”, portanto,

¹⁷ Algo que o leitor contemporâneo pode estranhar é o fato de Hegel não ser tratado como parte do idealismo, pois, como explica Michael Heinrich (2018, p. 187), “Igualmente problemática é a classificação – feita até hoje com a maior naturalidade – de Hegel como representante do ‘idealismo alemão’. O próprio Hegel, assim como seus contemporâneos, ficaria bastante surpreso com ela. No verbete ‘idealismo’ de uma enciclopédia de 1840, as teorias de Johann Gottlieb Fichte são classificadas como parte do idealismo filosófico, uma vez que ele interpretava o mundo exterior contraposto ao ‘Eu’ (o ‘não-Eu’) como uma posição [Setzung: o ato de pôr] do ‘Eu’ (sendo que o ‘Eu’ não é um Eu individual, mas, antes, a capacidade de raciocínio inerente a cada indivíduo, por isso a posição do ‘não-Eu’ tampouco é uma posição individualmente arbitrária). No entanto, o sistema de Hegel foi explicitamente excluído do idealismo. O mesmo argumento se encontra na enciclopédia de Wigand, publicada em 1848.”

¹⁸ Como Marx não utilizou o infinitivo do verbo Sollen, cuja tradução consagrada é *dever-ser*, mas Sollenden, uso incomum, mas que aparece algumas poucas vezes na *Filosofia do direito*, de Hegel, sempre acompanhado do *sein*, optamos, como traduzir, também, é escolher, por verter Sollenden por *devendo-ser*, seguindo a tradução de Marcos Lutz Müller da obra hegeliana.

sem permitir que a “coisa em si tome forma, vívida, num rico desdobrar-se”, e isso, diz Marx, é “a forma não científica do dogmatismo matemático” (MARX, 2018a, p. 427), no qual recai o então chamado idealismo.

Para Barata-Moura, a acusação de dogmatismo matemático¹⁹ que o jovem Marx faz ao idealismo, e esse como forma de não ciência, poderia ser bem compreendido à luz da crítica hegeliana à “importação dos procedimentos construtivo-demonstrativos da matemática para o domínio da filosofia, enquanto metodologia de validade universal” (BARATA-MOURA, 1994, p. 32). O máximo que se pode dizer é que é provável, pois a carta em si não fornece material probatório suficiente para qualquer afirmação de certeza. Mas frente à semelhança das posições de Marx e Hegel e da adesão explícita do primeiro à filosofia hegeliana, a qual leu do começo ao fim, segundo ele próprio afirma na *Carta ao pai*, a aproximação ganha bastante força. A crítica de Marx ao idealismo e seu resultado dogmático, na passagem da carta, faz, no mínimo, recordar certo trecho da *Fenomenologia do espírito* – dizemos *faz recordar* justamente por compreender que o estatuto de uma carta não é o mesmo de um texto teórico, assim como os rascunhos de um autor não são o mesmo que sua obra teórica publicada. Dito isso, na obra hegeliana se lê que:

O dogmatismo - esse modo de pensar no saber e no estudo da filosofia - não é outra coisa senão a opinião de que o verdadeiro consiste numa proposição que é um resultado fixo, ou ainda, que é imediatamente conhecida. A questão é: Quando nasceu César? Que estádio era e quanto media? - deve-se dar uma resposta nítida. Do mesmo modo, é rigorosamente verdadeiro que no triângulo retângulo o quadrado da hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos catetos. Mas a natureza de uma tal verdade (como a chamam) é diferente da natureza das verdades filosóficas. (HEGEL, 2003, p. 49)

Após referir o dogmatismo matemático como “entrave à compreensão do verdadeiro”, o jovem Marx recorre justamente ao exemplo do triângulo²⁰:

O triângulo permite que o matemático construa e demonstre; ele

¹⁹ Marx, mesmo depois de passadas décadas, nunca se satisfaz com a prova matemática, pois em *O capital*, Livro III, encontramos o seguinte trecho: “Aqui é válido o que diz Hegel com referência a certas fórmulas matemáticas, a saber, que aquilo que o senso comum considera irracional é racional, e o que ele considera racional é a própria irracionalidade” (MARX, 2017, p. 839).

²⁰ Barata-Moura defende que a alusão de Marx ao triângulo teria relação com certa crítica do jovem alemão a Savigny, “ora, Friedrich Carl von Savigny, num dos seus textos programáticos de maior impacto, em 1814, havia precisamente reivindicado para a ciência jurídica que professava a dignidade e o modo de proceder das ‘matemáticas’, chegando mesmo para o efeito a evocar a imagem do ‘triângulo’” (1994, p. 33). Embora não seja um nenhum disparate considerar que a crítica de Marx alcance o autor da *Escola Histórica do Direito*, como resta comprovado nesta tese, a alusão ao triângulo e à matemática parece se ligar inteiramente à sua leitura de Hegel e, portanto, à crítica mais geral do idealismo.

continua sendo mera representação [*Vorstellung*] no espaço, não se desenvolvendo, não se tornando nada mais. É preciso colocá-lo ao lado de outra coisa, assim ele assume outras funções, e essa diferença igualada lhe dá diferentes relações e verdades. (MARX, 2018a, 427)

Eis que a construção e demonstração típicas do matemático não passam de “mera representação”, isto é, um momento que mais concerne ao sujeito que “passeia ao redor da coisa, raciocina para lá e para cá”, momento externo à coisa, “não é em si mesmo o ser” (HEGEL, 1992, p. 72). Já Marx diz que a coisa mesma não tomou “forma, vívida, num rico desdobra-se”. Para Hegel:

Quanto às verdades matemáticas, ainda seria menos tido como um geômetra quem soubesse os teoremas de Euclides exteriormente, sem conhecer suas demonstrações (ou conhecer interiormente, para exprimir-se por contraste). Também não seria considerado satisfatório o conhecimento da relação bem conhecida entre os lados do triângulo retângulo, se fosse adquirido medindo muitos triângulos retângulos. Mas a essencialidade da demonstração não tem ainda, mesmo no conhecimento matemático, a significação e a natureza de ser um momento do resultado mesmo; ao contrário, no resultado da demonstração some e desvanece. Sem dúvida, como resultado, o teorema é reconhecido como um teorema verdadeiro. Mas essa circunstância, que se acrescentou depois, não concerne ao seu conteúdo, mas só a relação para com o sujeito. O movimento da prova matemática não pertence àquilo que é objeto, mas é um agir exterior à Coisa. Assim não é a natureza do triângulo retângulo que se decompõe tal como é representada na construção necessária à demonstração do teorema que exprime sua relação; todo o [processo de] produzir o resultado é um caminho e um meio do conhecimento. (HEGEL, 2003, pp. 49-50)

O trecho da missiva de Marx faz lembrar a escritura hegeliana, segundo a qual “no conhecer matemático, a inteligência é para a Coisa um agir exterior; segue-se daí que a verdadeira Coisa é por ele alterada”. O passear ao redor da coisa, na citação de Marx, parece ser nada menos que “o movimento do saber [matemático] [que] passa por sobre a superfície, não toca a Coisa mesma, não toca a essência ou o conceito” (HEGEL, 2003, p. 51). Não há movimento no conhecer matemático, pois, ao vívido desdobrar-se da coisa, que é o almejado pelo saber filosófico, contrapõe-se um resultado “vazio e morto, no qual as diferenças são igualmente imóveis e sem vida” (HEGEL, 2003, p. 51). Por isso, diz Hegel, “com efeito o morto, porque não se move, não chega à diferença da essência nem à oposição essencial ou desigualdade – e, portanto, à passagem do oposto no oposto –, nem à passagem qualitativa, imanente; e nem ao automovimento” (HEGEL, 2003, p. 52). É possível que certa apreensão do pensamento hegeliano tenha levado Marx a concluir que:

na expressão concreta do vívido mundo dos pensamentos – como são

o direito, a natureza e toda a filosofia –, deve-se observar o próprio objeto em seu desenvolvimento; divisões arbitrárias não se encaixam aqui. A razão da própria coisa tem de encontrar sua unidade em si, como um desdobrar-se conflituoso (MARX, 2018a, p. 427).

Aqui, é possível estabelecer certa relação com a posição hegeliana quanto aos limites das “regras do conhecimento do entendimento”, insuficientes no seu “definir”, “dividir” e “concluir”. Marx, na *Carta ao pai*, reconhece que teria incorrido neste erro, por isso, a sua autocrítica. O que pode ser apreendido, também, como resolução do modo pelo qual Marx passaria a encarar o direito nos próximos anos, como a busca do Conceito, portanto, do direito racional, aquele que encontrou “sua unidade em si”, por isso, digno de tal nome²¹. Marx identificou no idealismo e na oposição que lhe é característica entre o real e o dever-ser uma barreira “à compreensão do verdadeiro”, o que resulta numa crítica ao modo pelo qual o *Naturrecht* havia sido apropriado pelo idealismo alemão, na filosofia prática de Kant, isto é, fora do âmbito do conhecimento científico; e em Fichte, embora no âmbito da filosofia teórica, o direito é deduzido fora do âmbito prático e, depois, analisada a sua aplicação. Apesar das diferenças, tanto Kant quanto Fichte incorrem na oposição que impede a “compreensão do verdadeiro”, portanto, do verdadeiro direito. Nesse sentido, é importante perceber a inflexão que Hegel representa no tratamento do direito natural, como destaca Marcos Lutz Müller, acerca da *Filosofia do direito*:

Esta nova designação [ciência filosófica do direito, ou filosofia do direito], substituindo a denominação clássica de ‘direito natural’, causou estranheza à época, pois tanto a filosofia política antiga quanto o direito natural moderno tratavam o direito no âmbito da questão sobre a melhor constituição, isto é, do Estado concebido classicamente como sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*]. Hegel rompe com esta identidade entre Estado e sociedade civil, que remonta a Aristóteles e ainda está presente em Kant, estabelecendo a sua diferença conceitual precisa, o que constitui uma das teses mais inovadoras da sua filosofia política. (MÜLLER, 2022, p. 8)

Segundo aponta Tertulian, “foi Hegel quem quebrou o círculo de ferro dentro do qual Kant havia encerrado a razão e que aboliu o muro entre o mundo fenomenal e o mundo numeral, dinamizando as categorias”, e mais, também foi “o autor da *Fenomenologia do espírito* [quem] abriu o caminho ao substrato e à própria matéria

²¹ Aqui, embora reste bastante restringida nossa possibilidade de analisar o que de fato Marx havia realizado nas produções comentadas na *carta ao pai*, afinal, nosso autor se desfez desse material, podemos dizer que suas intenções manifestadas na missiva são compatíveis com a filosofia hegeliana, a qual toma o Conceito como distinto da Intuição e da Representação. O Conceito se distingue da Representação pelo fato de não ser algo que se confunde com uma reflexão dos objetos.

dos processos” (2005, p. 33). Marx percorria o caminho da filosofia alemã, indo de Kant a Hegel.

A mudança – designar como *filosofia do direito* a busca do conceito do direito e não mais como *direito natural* – já havia sido preparada por Hegel na sua *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Hegel escreveu, no único trecho em que aparece a expressão *direito natural*, que:

A expressão “direito natural”, que foi corrente para a filosofia do direito, encerra a ambiguidade [seguinte]: se é o direito enquanto presente no modo natural imediato, ou se ele é visado tal como se determina pela natureza da Coisa, isto é, pelo conceito. O primeiro sentido era o visado ordinariamente outrora, de modo que se imaginou, ao mesmo tempo, um estado de natureza em que devia vigorar o direito natural, é oposto a ele, o estado da sociedade e do estado que antes exigiria — e traria consigo — uma limitação da liberdade e um sacrifício de direitos naturais. Mas, de fato, o direito e todas as suas determinações se fundam unicamente na personalidade livre, em uma autodeterminação que é antes o contrário da determinação-de-natureza. Por isso, o direito da natureza é o ser-aí da força, e o fazer-valer da violência, e um estado-de-natureza é um ser-aí da força-bruta e do não-direito, do qual nada melhor se pôde dizer senão que preciso sair dele. Ao contrário, a sociedade é antes o estado em que somente o direito tem sua efetividade: o que se tem de sacrificar é justam ente o arbítrio e a força-bruta do estado de natureza. (HEGEL, 1992, p. 112)

Por isso, qualquer alusão a certo jusnaturalismo em Marx precisa levar em conta essa mudança promovida por Hegel e a adesão de Marx ao pensamento hegeliano. Nesse momento, a solução, a “nova direção”, passa por Hegel, como é explicitado na *Carta ao pai*, afinal, o pensamento hegeliano é a solução encontrada por nosso autor ao problema da oposição entre a efetividade e o deveria ser. Solução que passa pela busca do Conceito. A crítica de Hegel ao *Sollen*, a qual Marx parece seguir na missiva de 1837, passa justamente pela compreensão de que o critério para julgar o mundo é encontrado no próprio mundo e não fora dele. A tarefa do filósofo é descobrir, no mundo, a razão no interior deste mesmo mundo.

Marx chegou na carta de 1837 ao diagnóstico que havia margeado, segundo ele, na sua metafísica do direito, o direito efetivo e cada forma efetiva do direito devido àquela oposição problemática entre o mundo e o que ele deveria ser, e que, na verdade, o direito é “um mundo de pensamentos vivos”, isto é, que se movem, diria Hegel, em passagem já citada aqui, “o morto, porque não se move, não chega à diferença da essência nem à oposição essencial ou desigualdade”, e, por que é vivo, necessita que o sujeito se detenha a “escutar atentamente o próprio objeto em seu

desenvolvimento, sem se empenhar em imputar-lhe classificações arbitrárias, e sim deixando que o própria razão da coisa siga seu curso contraditório e encontre em si mesma a sua própria unidade” (MARX; ENGELS, 1975b, p. 11, tradução nossa), e sobre isso, mais uma vez diria Hegel, eis a passagem “do oposto no oposto”, ou o direito tem de ser investigado no seu automovimento e na sua imanência.

Não foi esse o caminho que ele percorreu naquele seu malbaratado projeto acadêmico de 300 folhas, pois somente na segunda parte ele teria tratado “em geral de algo real” ao passo que o “conceito de direito” ocupava “toda a primeira parte”. Nessa segunda parte, chamada por ele de filosofia do direito, a sua pretensão era tratar do “desenvolvimento do pensamento no Direito Positivo romano (não me refiro às suas normas puramente finitas)” (MARX; ENGELS, 1975b, p. 11, tradução nossa) e, para tanto, pensou na divisão em duas partes, teoria do direito formal e material, o que resultou noutra divisão malsucedida, justamente devido à separação entre forma e conteúdo, escreve Marx:

[...] eu dividira a primeira parte em Teoria do Direito Formal e do Direito Material: uma procurava descrever a forma pura do sistema em seu desenvolvimento e em sua estrutura, a outra – ao contrário – tentava expor o conteúdo e a condensação, nele, da forma. Um erro que compartilho com o sr. Savigny, como mais tarde descobri em sua erudita obra sobre a propriedade, ainda que com a diferença [...] para mim, a forma é a arquitetura necessária das estruturas do conceito e a matéria é a qualidade necessária destas estruturas (MARX; ENGELS, 1975b, p. 11, tradução nossa).

Antes de prosseguir, dois apontamentos nos importam: Marx já no final de 1837 é crítico de Savigny, aspecto que se acentua ao longo do seu itinerário intelectual (cf. PEREIRA NETO, 2018). Outro ponto a se notar é que mesmo quando Marx reconhece ter compartilhado com Savigny um erro, que descobriu somente meses depois ao ler a obra deste sobre a posse, nosso autor não deixa de apontar a diferença entre ele e aquele que foi seu professor. Nesse aspecto, é difícil compreender Hasso Jaeger quando escreve que:

Marx manifesta um gosto especificamente savignyano pelos direitos antigos, e mesmo arcaicos, buscando expor as origens primordiais da propriedade, suas raízes, sua pré-história... sem perder de vista a Germânia de Tácito como fez Savigny em sua história acerca dos fundamentos jurídicos da nobreza alemã. (JAEGER, 1967, p. 66, tradução nossa)

E o erro, falo-nos o Marx que acabou de ingressar na filosofia hegeliana, embora nunca tenha subsumido seu pensamento ao mestre, com quem mantinha relação mediata, refletida, como veremos nas próximas páginas: “O erro foi acreditar que um

poderia e deveria desenvolver-se separadamente do outro”, no caso, forma e conteúdo, “não contendo, assim”, ao final, “uma forma efetiva, mas, antes, algo como uma escrivaninha com gavetas que eu, mais tarde, enchi de areia”, metáfora que constata a completa separação entre a forma e o seu conteúdo (MARX; ENGELS, 1975b, p. 11, tradução nossa). A concepção que melhor explica a nova direção tomada pelo nosso jovem autor é aquela contida uma vez mais na obra hegeliana, afinal, Hegel defende que “na ciência o conteúdo está essencialmente ligado à forma” (HEGEL, 2022, p. 122), noção amplamente desenvolvida por Hegel na sua *Lógica*.

Puxando um pouco mais esse fio, Marx aprofunda a dicção hegeliana da carta ao escrever que “o nexos mediador entre a forma e o conteúdo é, precisamente, o conceito”, portanto, enquanto recrimina aquilo que é mera representação na filosofia, Marx resolve que a saída verdadeiramente científica, nas pegadas de Hegel, é a procura do conceito, isto é, “a verdade só no conceito tem o elemento de sua existência” (HEGEL, 2003, p. 28), em oposição a certa filosofia que apela para a intuição e o sentimento. A nova direção de Marx segue a partir de então “o princípio central da [...] lógica especulativa” hegeliana, qual seja, “a unidade inseparável e essencial da forma e do conteúdo” (MÜLLER, 2022, p. 146), princípio anunciado no início do prefácio da *Filosofia do direito* e que é retomado ao final do mesmo prefácio, agora, tendo como elo o “conhecer conceitualizante”, pois assim escreve Hegel:

isso é também o que constitui o sentido concreto do que acima foi mais concretamente designado como *unidade da forma e do conteúdo*, pois a *forma* na sua significação mais concreta é a razão enquanto conhecer conceitualizante, e o *conteúdo* é a razão enquanto essência substancial da efetividade tanto ética como natural. A identidade consciente de ambas é a ideia filosófica (HEGEL, 2022, p. 146).

Não é, portanto, de se estranhar que Marx em seguida afirme que “em um *desenvolvimento filosófico do direito*, um tem que brotar do outro; mais ainda, a forma não pode ser mais que o desenvolvimento do conteúdo” (MARX; ENGELS, 1975b, p. 11, tradução e destaque nosso); e outra vez, a dicção hegeliana é notável, afinal, não é o próprio Hegel que inicia sua *Filosofia do direito*, já no §1, afirmando que “a *ciência filosófica do direito* tem por objeto a *ideia do direito*, o conceito do direito e a sua efetivação” (HEGEL, 2022, p. 149). Segundo Müller, Eduard Gans nas suas preleções sobre a *Filosofia do direito*, após a morte de Hegel, destacava “a ruptura da obra com o direito natural” (MÜLLER, 2022, p. 19), a começar, como destacado acima, pela modificação da designação, de direito natural para filosofia do direito.

Procurando compreender melhor as feições intelectuais do jovem Marx no final de 1837, a explicação de Müller ao *caput* do §1 da *Filosofia do direito*, citado linhas atrás, pode nos ajudar nessa tarefa. Segundo Müller, o escrito na cabeça do §1:

não só condensa a tese fundamental do idealismo especulativo, como também preside a toda a apresentação do sistema enciclopédico e, por inclusão, da ciência do direito. Com efeito, basta eliminar do enunciado a especificação do conceito de direito para obter-se a tese fundamental da dialética especulativa e de seu “método”, que tem na ciência da lógica a sua justificação. “A ciência filosófica [...] tem por objeto a ideia [...], isto é, o conceito [...] e a sua efetividade”. Essa efetivação do conceito, que é ao mesmo tempo o processo de sua determinação progressiva, alcança precisamente na ideia a sua completude sistemática, a qual, em contrapartida, se põe, então, no procedimento “retrocedente” ou “regressivo” da “apresentação” [*Darstellung*], como o fundamento e o sujeito desse processo. Transposta para âmbito da “ciência filosófica do direito”, a tese diz que esta não é senão a apresentação do processo de efetivação do conceito de direito, concebido num sentido extremamente abrangente como objetivação do conceito de vontade livre – por isso, coextensivo à esfera do espírito objetivo – em direção à sua determinação plena enquanto “ideia do Estado” e à sua suspensão no “espírito universal do mundo” (§§33, 340), que se constitui através da história universal (MÜLLER, 2022, p. 150).

A partir disso, podemos apreender melhor os motivos pelos quais o jovem estudante avalia retrospectivamente e em dicção hegeliana que no seu projeto “o espírito do direito e sua verdade desapareceram”, e o erro se situa lá no início, naquela oposição entre o *Wirkliche* e o *Sollende*, “própria ao idealismo” de Kant e Fichte, os filósofos que nutriram o idealismo do jovem acadêmico de direito.

Apenas para que não se deixe passar nada, ao final desses esforços malsucedidos, Marx conta ao pai: “isto me permitiu, ao menos de certa maneira, apaixonar-me pela matéria e abarcá-la com um olhar panorâmico” (MARX; ENGELS, 1975b, p. 15, tradução nossa). Essa declaração desbanca mais uma vez a tese psicológica de Lyra Filho, como se fosse necessário mais provas do equivocado lyrismo. Marx diz ao pai que “na conclusão do direito privado material, vi que o todo estava errado – em seu fundamento, aproximava-se de Kant”, embora, “na execução, divergia completamente dele”, assim, ficava claro que “sem filosofia, não seria possível aprofundar o tema”. E, tudo voltou a se repetir, pois tornou a insistir em “escrever um novo sistema metafísico”, sobre o qual é impossível tecer maiores comentários, tendo em vista que apenas sabemos da sua existência pela menção feita na carta. Desafortunadamente, essa nova tentativa o obrigou “a admitir que tanto o sistema quanto minhas tentativas anteriores estavam errados” (MARX, 2018a, p. 429), desse

modo, depois de muita luta e resistência, teve que abandonar aquele idealismo de Kant e Fichte, procurando uma nova direção, agora, radicalmente diversa da anterior, “uma cortina havia caído, tudo o que me era mais sagrado foi despedaçado, e novos deuses tinham de ser encontrados” (MARX, 2018a, p. 429). O dito e descrito aqui foi explicitado pelo próprio autor ao pai, quando aquele forneceu as coordenadas da sua caminhada até Hegel: “A partir do idealismo – comparado e nutrido com ideias kantianas e fichtianas, diga-se de passagem –, resolvi procurar a ideia na própria realidade efetiva. Antes, os deuses moravam acima da Terra; agora, tornaram-se o centro dela.” (MARX, 2018a, p. 430) Nessa anunciação da nova direção, volta a aparecer a tonalidade hegeliana que marca tão profundamente a *Carta ao pai*. E para provar, muitas passagens de Hegel poderiam ser trazidas à tona, elegemos uma que se encontra no prefácio escrito por Hegel à sua *Filosofia do direito*, na qual esse afirma “que a filosofia, porque ela é o *perscrutar do racional*, é, precisamente por isso, o *apreender do presente e do efetivo*, não o estabelecer de um *além*” (HEGEL, 2022, p. 138), por isso “procurar a ideia na própria realidade efetiva” e por isso os deuses não moram mais no além, acima da Terra, mas no centro dela. E segue Hegel, explicando os motivos de se buscar a ideia naquilo que é efetivo, pois, escreve ele, ainda no prefácio, “se, inversamente, a *ideia* é tida como apenas uma ideia, uma representação num opinar, a filosofia, ao contrário, proporciona a intelecção de que nada é efetivo a não ser a ideia” (HEGEL, 2022, p. 140), ao que segue Hegel:

O que importa, então, é conhecer na aparência do temporal e do passageiro a substância da ideia, quando na sua efetividade entra ao mesmo tempo na existência externa, emerge e sobressai numa riqueza infinita de formas, fenômenos e configurações, e envolve seu núcleo com a casca colorida em que a consciência inicialmente habita, e que só o conceito penetra, a fim de encontrar a pulsação interna e de igualmente senti-la ainda batendo nas configurações externas. Mas as relações infinitamente variadas que se formam nessa exterioridade através do aparecer da essência que nelas brilha, esse material infinito e sua organização, não são o objeto da filosofia. (HEGEL, 2022, p. 140)

E na sequência, Hegel é explícito ao criticar Fichte, na sua *Grundlagen des Naturrechts*, ao dizer que Fichte poderia ter se absterido “de construir, como se disse, o aperfeiçoamento da *polícia de passaportes* ao ponto de que, no passaporte dos suspeitos, devesse não só constar a descrição de seus sinais exteriores, mas também que fosse pintado seu retrato” (HEGEL, 2022, p. 141), pois não há filosofia em detalhamentos desse tipo. Filosofia não é “ultrassabedoria” nem um “saber-tudo”. Assim sendo, Hegel fornece aquela que será a fundamental coordenada a ser seguida

por Marx no seu tratamento do estado e do direito até sua ruptura radical com o autor da *Filosofia do direito*:

Assim, esse tratado [a *Filosofia do direito*], na medida em que ele contém a ciência do Estado, não deve ser outra coisa do que a tentativa de *conceituar e apresentar o Estado enquanto algo em si mesmo racional*. Como escrito filosófico, ele deve estar o mais distante possível de dever construir um *Estado tal como ele deve ser*, o ensinamento que pode residir nesse tratado não pode pretender ensinar ao estado como ele deve ser, porém, antes, como ele, o universo ético, deve ser conhecido. (HEGEL, 2022, p. 141)

Como tratado em outro trabalho dedicado ao período da *Gazeta Renana*, “a recusa ao normativismo abstrato, que constrói ou postula um dever-ser que se situa fora e além do presente efetivo” consagrado nesse parágrafo hegeliano é o programa das intervenções do jovem Marx no “periódico democrático”, e, como vimos, aqui, a adesão a esse programa ocorre em 1837 e se encontra registrado na *Carta ao pai*, quando Marx rejeita aquela oposição característica do idealismo. Como explica Müller, “a tarefa da filosofia” em Hegel, e dizemos que isso também se aplica a Marx a partir de então, pelos menos até a *Gazeta Renana*,

é apreender conceitualmente a racionalidade intrínseca do universo ético e do Estado e, na apresentação dessa racionalidade, que é ao mesmo tempo uma crítica do apresentado, mostrar os limites das figuras historicamente constituídas do estado quando confrontadas com essa racionalidade imanente atuante no presente. Sua pretensão de ‘ensinar como o estado, o universo ético, deve ser conhecido’ e não como ‘ele deve ser’, significa que a filosofia só pode contrapor a racionalidade profunda do presente efetivo à realidade faticamente existente quando ela assumiu a forma de um ideal (“um reino intelectual”), tomando consciência dessa racionalidade profunda que excede o presente histórico, “depois que a efetividade completou o seu processo de formação” (parágrafo 19) (MÜLLER, 2022, p. 141).

Na *Gazeta Renana*, com o perdão da curta digressão, Marx assume tão seriamente o programa hegeliano para a filosofia, ao qual ele adere desde a *Carta ao pai*, que suas posições favoráveis ao estado e ao direito racionais e contrárias ao estado e ao direito então existentes tem que ser encaradas como posições de alguém que se vê naquele momento no qual “a filosofia pinta seu cinza sobre cinza” e “então uma figura da vida envelheceu”, no caso, o estado feudal, aristocrático e estamental, incapaz de reconhecer outro direito que não seja o da animalidade, “e com cinza sobre cinza ela não se deixa rejuvenescer” como era o desejo daqueles que Marx tentou combater no período jornalístico, como os conservadores Savigny e Schelling.

Depois das inúmeras tentativas fracassadas, descritas e analisadas acima, Marx

confessa ao pai que após escrever “um diálogo de umas 24 folhas, intitulado *Cleantes, ou o ponto de partida e o desenvolvimento necessário da filosofia*”, percebeu que chegava em Hegel, depois de, como um “vigoroso andarilho”, ter feito uma longa caminhada, pois ele “acabava por onde o sistema hegeliano começava”.

Mas isso não foi fácil de admitir, para tanto, basta recordar a figura que Marx fazia de Hegel nos seus escritos ficcionais, cujos últimos são do início de 1837. Diz Marx ao pai: “que ainda hoje não posso imaginar como esta obra [Cleantes...], minha criatura predileta, engendrada à luz da lua, pôde me jogar, como uma sereia traiçoeira, nos braços do inimigo” (MARX; ENGELS, 1975b, p. 16, tradução nossa). Adiante, Marx é ainda mais explícito quando diz que foi “consumido pela raiva de ter transformado em ídolo uma concepção que eu odiava” (MARX; ENGELS, 1975b, p. 16, tradução nossa), antes disso, havia dito ter lido “fragmentos de filosofia hegeliana” e que não o agradou sua “grotesca melodia rochosa” (MARX; ENGELS, 1975b, p. 16, tradução nossa). Contudo, não teve outra saída, diante do caminho percorrido, senão ingressar na “atual filosofia mundana” depois de ler toda a obra de Hegel, o que explica a sua rememoração dominada pela dicção hegeliana. Eis passagem anunciadora da sua nova direção e, então, o anúncio de sua adesão ao pensamento de Hegel:

Durante meu mal-estar, conheci Hegel do começo ao fim, bem como a maioria de seus alunos. Através de várias reuniões com amigos em Stralow, entrei para o clube de doutores, entre os quais havia alguns Privatdozenten e meu amigo mais íntimo de Berlim, o Dr. Rutenberg aqui, na discussão, muitas visões relutantes se revelaram e eu me acorrentei cada vez mais firmemente à filosofia do mundo atual, da qual eu pretendia escapar, mas tudo o que era sonoro silenciara, e fui tomado por um verdadeiro frenesi de ironia, como facilmente poderia acontecer depois de tanta negação. (MARX; ENGELS, 1975b, p. 17, tradução nossa)

A *Carta ao pai*, embora não possua a estatura de um texto teórico produzido para publicação e exposição do pensamento do autor, ilumina o período mais incógnito da produção de Marx, sobre o qual nos chegou pouquíssimo material.

Dela, foi possível apreender, ainda que de modo incerto, que a primeira filiação filosófica de Marx foi ao chamado idealismo subjetivo de Kant e Fichte, com o qual pretendeu escrever uma obra de filosofia do direito. O seu projeto de filosofia do direito esbarrou na oposição, característica desse idealismo, entre ser e dever-ser, pois, segundo contou Marx, essa oposição o levou ao formalismo e divisões nas quais o direito perdia a sua riqueza como o mundo de pensamento vivos. As diversas tentativas de resolver o problema, ainda dentro do idealismo, não resultaram em

melhores produtos, o que o levou cada vez mais para perto de Hegel, filósofo que se mostrou mais adequado às suas pretensões de procurar a ideia na própria realidade efetiva, isto é, imanente ao mundo e não fora dele.

Quando Marx escreve a *Carta ao pai*, na primeira quinzena de novembro, o percurso rememorado já havia sido realizado, portanto, nosso autor já estava nos braços daquele que havia sido seu inimigo, como provam suas produções literárias e sua resistência a Hegel assumida pelo próprio autor na carta, além disso, não há menções a Hegel, por exemplo, na correspondência do seu pai. Foi, pois, já como discípulo de Hegel que o autor alemão escreveu sua carta, por isso, a dicção tão marcadamente hegeliana. Como foi possível reter, Marx chega ao final de 1837 decidido a procurar a ideia na própria realidade efetiva, o que o levará ao aprofundamento de suas posições frente à filosofia e a tarefa dessa no mundo.

O seu programa para a filosofia, como chamamos aqui, será devidamente exposto no próximo tópico a partir da análise de sua tese doutoral e dos seus materiais preparatórios. Acreditamos que o período acadêmico de Marx é fundamental para bem compreender a defesa do estado e do direito racional realizada na *Gazeta Renana*, bem como sua virada crítica no período posterior ao seu desligamento periódico.

Marx e o programa de crítica ao existente

Embora Michael Heinrich considere somente a *Carta ao pai*, com exceção dos escritos ficcionais, como produção preservada dos tempos acadêmicos de Marx, neste trabalho, encaramos os escritos preparatórios e a tese doutoral como produções acadêmicas do autor. Esse material é parte constituinte da sua vida universitária, pois marcam a conclusão do período acadêmico e o requisito para o ingresso na carreira docente. Já na carta de 28 de dezembro de 1836, seu pai refere a pretensão do filho de seguir carreira acadêmica, “devo perguntar-lhe se você sabe quantos anos deve ter para ocupar um cargo acadêmico” (MARX; ENGELS, 1975b, p. 303, tradução nossa). Mais adiante, em 3 de fevereiro de 1837, seu pai o aconselha quanto à escrita, voltando a referir sua carreira acadêmica, agora, ele trata diretamente do posto de professor. Nessa mesma carta, ele ainda aponta para certa carreira na imprensa periódica, um presságio daquela que será a profissão de toda a vida do filho:

[...] portanto, a única coisa que resta é escrever. Mas como começar? Essa é uma pergunta difícil, mas há outra que a precede: você conseguirá ganhar a confiança de um bom editor? Pois isso pode muito bem ser a coisa mais difícil. Se você tiver sucesso nisso - e, no geral, você é o favorito da fortuna - então surge a segunda questão.

Algo filosófico ou jurídico, ou ambos juntos, parece excelente para assentar uma base. A boa poesia pode muito bem ficar em segundo plano, e isso nunca prejudica a reputação de alguém, exceto, talvez, aos olhos de alguns poucos pedantes. Artigos polêmicos leves são os mais úteis, e com alguns bons títulos, se eles são originais e têm um novo estilo, você pode decentemente e seguramente aguardar um cargo de professor etc. etc. etc. (MARX; ENGELS, 1975b, pp. 305-6, tradução nossa).

Em 16 de setembro de 1837, o assunto é retomado noutra carta paterna. O plano de exercer a docência universitária se torna mais concreto e palpável a cada carta. Heinrich Marx que aplaudia a decisão do filho de tomar “o ensino acadêmico como seu objetivo, seja na Jurisprudência ou na Filosofia”, ainda acrescenta que “o último [é] mais provável”; e termina dizendo que “estava suficientemente ciente da dificuldade desta carreira”, pois aprendeu “particularmente sobre isso recentemente em Bad Ems”, onde, escreve ele, “tive a oportunidade de ver um bom número de professores da Universidade de Bonn” (MARX; ENGELS, 1975b, p. 317, tradução nossa). Na carta anterior, escrita entre 12 e 14 de agosto de 1837, enviada de Bad Ems, onde Heinrich Marx passou o mês de agosto, ele diz acreditar ser muito importante que o filho consiga “uma reputação como crítico” (MARX; ENGELS, 1975b, p. 312, tradução nossa), pois isso o auxiliaria na carreira docente.

O assunto não permaneceu restrito à comunicação paterna. Na correspondência com Bruno Bauer, e a primeira carta que temos data de dezembro de 1839, embora Bauer seja citado pela primeira vez na *Carta ao pai* de 1837, quando, provavelmente, Marx o conheceu. Na correspondência dos amigos, há algumas menções à tese doutoral de Marx, sendo possível perceber certa urgência para obter o título de doutor, requisito necessário para que nosso autor assumisse o mais rápido possível uma cátedra universitária. Na carta de março de 1840, Bauer a termina dizendo: “Ponha fim à sua procrastinação e ao seu tratamento hesitante de bobagens e meras farsas, como é o exame [doutoral]” (MARX; ENGELS, 1975b, p. 341, tradução nossa). Em outra missiva, do final de março daquele mesmo ano, Bruno Bauer é ainda mais enfático e explícito com relação ao que seria o plano de Marx:

Agora, você pode se informar com precisão diplomática sobre os trâmites do doutorado. O colóquio é apenas uma formalidade que se resolve em um quarto de hora. Portanto, não há mais nada a fazer além de fazer o exame em Berlim. Não sei nem se você precisa dizer ao corpo docente de Berlim que quer se qualificar como professor, para ter que fazer o *Exame pro licentia docendi*. Não há nenhuma menção a isso nos estatutos aqui. Todo doutor tem essa licença. Mas você pode dizer a Gabler sua intenção, e ele ficará ainda mais inclinado e feliz durante o exame **quando ver mais um hegeliano** chegando para

uma cátedra. O exame, como ouvi de Möller aqui, gira principalmente e regularmente em Berlim, em torno de Aristóteles, Spinoza e Leibnitz - nada mais. Apenas faça! (MARX; ENGELS, 1975b, p. 342, tradução e grifo nosso)

O trecho supracitado deixa bastante explícita as intenções compartilhadas por Marx e reverberadas nas cartas de Bauer: finalizar a tese doutoral e, com isso, habilitar-se ao posto de docente universitário, embora Marx já apresente aquela hesitação tão própria da sua personalidade intelectual, que o impediu de finalizar diversas obras ao longo da vida. Esta carta nos ajuda a compreender a existência dos cadernos de Berlim, formado por um conjunto de excertos de Aristóteles, Spinoza, Leibnitz e outros. Ainda no trecho acima, percebe-se a autodeclaração de Bauer como hegeliano e a incorporação de Marx nesse círculo, algo que será inteiramente explicitado pelo próprio autor na sua tese. Bruno Bauer, isso é inegável, foi um grande entusiasta do ingresso de Marx na carreira docente, chegando a copiar, em carta de 28 de março de 1841, trechos inteiros do estatuto de Bonn para a habilitação do amigo como *Privatdozent* (MARX; ENGELS, 1975b, p. 352), cargo inicial no qual o professor deve receber o pagamento das turmas, claro, se formasse turma, algo bastante corriqueiro na Alemanha daquele tempo, bastando lembrar que Kant foi *Privatdozent* por um longo tempo, quinze anos, precisamente. Desse modo, parece-nos bem justificado que a tese e o seu material preparatório, em discordância com o biógrafo Michael Heinrich, sejam incluídos no período acadêmico de Marx.

Eis que, após mostrarmos na análise da *Carta ao pai* a reviravolta sofrida pelo pensamento de Marx, naquela sua “primeira crise intelectual” (HEINRICH, 2018, p. 221) que delineou o caminho do autor alemão até Hegel, resultando na crítica do idealismo que separa ser e dever-ser e na busca do Conceito na própria realidade, passamos a analisar a tese doutoral de Marx e os seu materiais preparatórios, os quais registram a adoção de certo programa filosófico que procura a ideia na própria realidade efetiva por meio da crítica ao existente, pois o que existe na Alemanha de então se tornou velho e anacrônico. Portanto, não corresponde às exigências do tempo.

Marx, diversamente daquilo que era planejado, conforme se depreende da sua correspondência com Bruno Bauer, não apresenta a tese na Universidade de Bonn, mas na Universidade de Jena. Em carta de 31 de março de 1841, Bauer escreve a Marx: “imagine só, anteontem alguém veio ao meu bar, se anunciou como conhecido seu e de Köppen, e quem é? Neur. Aliás, ele já tinha ficado sabendo em Coblenz que você ia fazer o doutorado em Jena” (MARX; ENGELS, 1975b, p. 355, tradução nossa).

No dia 12 de abril de 1841, Bauer escreve em tom bastante aflito, possivelmente devido à demora de Marx para entregar seu trabalho imortal, como Bauer jocosamente se refere à tese. Implora Bauer:

Dê a ele [Edgar Bauer] o manuscrito de sua obra imortal, deixe-o imprimir e revisar e enviar as coisas para Jena para que o diploma possa ser enviado a você em Bonn ou Trier, ou Edgar pode recebê-lo em Berlim e depois enviá-lo para você onde quer que você queira enviar. Você não precisa esperar por essas coisas em Berlim. (MARX; ENGELS, 1975b, p. 358, tradução nossa)

O que Bauer não sabia é que Marx já havia enviado sua tese em 6 de abril daquele ano, como prova a carta enviada a Karl Friedrich Bachmann, na qual o jovem acadêmico anuncia, para fins de doutoramento, o envio de uma “dissertação sobre a diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e Epicuro”, além do texto, como anexo, ele “incluiu a *litterae petitoriae*, o curriculum vitae, [seus] certificados de conclusão das universidades de Bonn e Berlim e, finalmente, as taxas estatutárias de Friedrichsdors” (MARX; ENGELS, 1975b, p. 19, tradução nossa). Ao final da carta, Marx pede urgência na apreciação:

Ao mesmo tempo, solicito sinceramente que, caso meu trabalho satisfaça o corpo docente, a concessão do doutorado seja agilizada o mais rápido possível. Por um lado, só posso ficar mais algumas semanas em Berlim, por outro lado, as circunstâncias externas tornam altamente desejável que eu obtenha um doutorado antes de minha partida. (MARX; ENGELS, 1975b, p. 19, tradução nossa)

É compreensível a urgência sentida na correspondência dos dois amigos e discípulos de Hegel. A virada da década de 1830 para a de 1840 é de relutante desilusão com o caminho tomado pelo estado prussiano. A euforia que supostamente tomou conta da intelectualidade alemã, com a chegada ao trono, em 1840, de Friedrich Wilhelm IV, visto por muitos como um *esclarecido*, sucessor de Friedrich Wilhelm III, que faleceu em 6 de junho de 1840, logo passou, e a dura realidade se impôs.

Segundo Michael Heinrich, “num primeiro momento, ele [Friedrich Wilhelm IV] também pareceu realizar tais esperanças”, pois Ernst Moritz Arndt, que havia sido perseguido, “voltou para a sua cátedra na Universidade de Bonn – ele foi demitido no período de ‘perseguição aos demagogos’”, e mais, “os irmãos Grimm, que pertenciam aos sete de Göttingen e que haviam perdido suas cátedras, foram convocados à Universidade de Berlim”; no início do seu reinado, “graças a uma anistia, muitos presos políticos foram liberados”. Acreditou-se “que Friedrich Wilhelm IV por fim introduziria

a Constituição prometida no dia 22 de maio de 1815” (HEINRICH, 2018, p. 289). No entanto, como destaca o biógrafo de Marx, “já em outubro de 1840, Friedrich Wilhelm IV deixou claro que não pretendia trabalhar na criação de uma constituição, tampouco de um parlamento prussiano que fosse além dos parlamentos provinciais” (HEINRICH, 2018, p. 289), as chamadas Dietas, contra as quais Marx tanto lutou nos tempos da *Gazeta Renana*.

Em 14 de maio de 1840, Altenstein, que era ministro da cultura e considerado um dos grandes apoiadores dos hegelianos nas universidades da Prússia, faleceu, sendo, então, substituído pelo conservador Eichhorn. Um ano antes, havia falecido Eduard Gans, nome importante da chamada ala liberal alemã, e Stahl foi nomeado para substituí-lo, “em sua primeira aula, no dia 26 de novembro de 1840”, este último “começou atacando com dureza Hegel e Gans; os estudantes reagiram com vaias, e houve certo tumulto” (HEINRICH, 2018, p. 289). E com a morte de Gans, Savigny e sua escola acabaram por dominar mais facilmente o debate jurídico. Continuando a composição conservadora e reacionária do estado prussiano, em 1841, houve a convocação de Schelling para Berlim, onde ocupou a cátedra de Hegel e combateu a sua filosofia e seus seguidores como parte da missão estatal que lhe foi conferida. Por fim, completando o quadro tenebroso no qual Marx concluiu seus estudos acadêmicos, com a tese doutoral, e se inseriu, posteriormente, no debate público como redator da *Gazeta Renana*, Savigny, seu professor dos tempos universitários, é nomeado, em 1842, *Ministro para a Reforma da Legislação Prussiana* (HEINRICH, 2018, pp. 286-90). Se houve euforia com a chegada do novo rei, como conta Michael Heinrich, ela deve ter sido causada mais por ilusões ingênuas do que por motivos reais. Já em uma carta datada de 30 de março de 1840, é possível sentir o clima de hostilidade e desconfiança em que viviam os hegelianos naquela Alemanha dividida e dominada pela Prússia. Na referida carta, do punho de Bauer, lemos longo excerto em que o amigo de Marx aborda o clima de desconfiança em Bonn e procura alertá-lo para a sua chegada ao local:

Quando você chegar aqui, não deve falar com ninguém daqui sobre nada além do tempo e coisas do gênero até que tenhamos conversado. Eu tenho que estragar todo o mundo local para você antes que você possa entrar. Do coração, ou seja, das coisas mentais e espirituais, não se deve deixar cair uma palavra, as pessoas, ou seja, apenas os mais inteligentes, os mais ativos, têm horror ao diabo, mas os pobres tolos não sabem como deixar isso claro para si mesmos. O que é a filosofia e seu significado atual, apenas um vago sentimento de ansiedade lhes diz, mas eles não podem interpretá-lo. Até agora

eu tenho - devo elogiar a mim mesmo - me comportado com cautela inabalável. Apenas uma vez, e isso ainda parte meu coração, eu me perdi. Eu estava com Kilian no Carnaval em Colônia, voltamos sozinhos à noite e deixei esse homem sem caráter me tentar a dizer uma palavra sobre a atual relação entre o Estado e a filosofia. Ainda me irrita! Este homem - um segundo sobrinho de Rameau - é sem nenhuma convicção e como eu sei com certeza ele levou as poucas palavras distorcidas para todos os teólogos [...]. Você vê o quão cuidadoso e equilibrado você tem que ser aqui, mas também vê a tortura que suporto aqui e quanto tempo desejo poder sentar-me com você [...]. Meu princípio é: abra apenas no púlpito! Pratiquei neste inverno e vou treinar e seguir cada vez mais, porque aquele lugar é o único onde se pode falar diretamente do peito dessa situação. Além disso, é claro: viva a caneta! Mas simplesmente não fale com essas pessoas sobre coisas maiores, elas não entendem! Ou são tacanhos! (MARX; ENGELS, 1975b, p. 343, tradução nossa)

Foi nesse contexto de enorme desconfiança e perseguição que Marx escreveu sua tese doutoral. Mas como é típico desse autor, os tempos de urgência não o impediram de mergulhar profundamente nos seus objetos de investigação, afinal, o rigor exige paciência, talvez essa tenha sido a lição hegeliana que Marx mais assimilou. Conforme nos mostra Michael Heinrich, “um dos motivos da demora foi o fato de Marx não ter se dedicado exclusivamente à tese nesse período”, ele “estudou com afinco temas filosófico-religiosos, além de ter planejado a publicação não só de artigos avulsos, mas de um livro inteiro (sobre o hermesianismo)” (HEINRICH, 2018, p. 365), temática que é levantada na carta de Bruno Bauer, datada de 25 de julho de 1840. E, nessa missiva, Bauer se revela bastante desconfiado com o novo rei e pede cautela a Marx nos seus planos de publicação. Diz Bauer:

Pelo que tenho visto aqui, no entanto, não seria o momento certo, nomeadamente sob o novo governo, para submeter o hermesianismo à crítica filosófica. Ainda não se sabe como o atual rei vai lidar com ele, tudo é possível. Então seria melhor esperar. É inoportuno criticar uma escola de filosofia que é oprimida pelo Estado e ainda não se enraizou na mente do povo. Foi diferente sob o antigo rei, quando parecia a todo momento que o hermesianismo poderia alcançar a vitória de forma decisiva. A crítica deve ser dirigida contra a felicidade, isto é, contra o que já desmoronou por dentro. Escreva sobre isso. (MARX; ENGELS, 1975b, pp. 349-50, tradução nossa)

Fica nítido na carta de Bauer que a esperança com o novo rei era menor que a desconfiança. É provável que o tema do hermesianismo tenha chegado a Marx via Bruno Bauer, que já havia levantado o assunto brevemente na carta de primeiro de março de 1840 (MARX; ENGELS, 1975b, pp. 340-1, tradução nossa) e voltou a instigá-lo na correspondência de 30 de março daquele mesmo ano. Você, diz Bauer a Marx, “deve ler sobre isso, deve porque você fala sobre esse assunto há muito tempo”

(MARX; ENGELS, 1975b, p. 344, tradução nossa). Outro motivo para a demora na conclusão da sua tese foi “o fato de Marx abordar seu tema de maneira muito mais profunda do que era comum na época” (HEINRICH, 2018, p. 365). Essa temática já havia sido abordada por Friedrich Köppen, cujo livro foi dedicado a Marx. Nesse livro, Köppen escreve sobre Friedrich Wilhelm II, rei admirado por ser *esclarecido*²². Além disso, “estoicismo, epicurismo e ceticismo são considerados fontes das concepções filosóficas de Frederico II da Prússia”. Segundo Michael Heinrich, “Köppen traçou um paralelo entre o iluminismo do século XVIII e epicuristas enquanto ‘iluministas da Antiguidade’” (HEINRICH, 2018, p. 368), posição similar àquela adotada por Marx na tese doutoral quando refere Epicuro como “o maior *Aufklärer* grego” (MARX; ENGELS, 1975a, p. 57, tradução nossa).

Marx tinha a intenção de abordar as três grandes filosofias pós-aristotélicas, como ele mesmo cita na tese, pedindo ao leitor que “considere este tratado apenas como um precursor de um trabalho maior no qual apresentarei detalhadamente o ciclo da filosofia epicurista, estoica e cética em sua conexão com toda a especulação grega. As deficiências deste tratado na forma e afins serão eliminadas lá” (MARX; ENGELS, 1975a, p. 13, tradução nossa). Assim, diante do clima de incertezas e perseguições, após mais de dois anos de pesquisa – os primeiros rascunhos datam de 1839 –, não era possível esperar um mês sequer, por isso, Marx teve que enviar um trabalho parcial, extraído daquele plano geral, como sua tese doutoral.

Encontramos na tese de Marx, bem como nos seus cadernos preparatórios, o desenvolvimento e o aprofundamento das posições filosóficas hegelianas anunciadas na *Carta ao pai*. Desse modo, com a análise da tese, pensamos rebater devidamente certas afirmações que aludem para um Marx nutrido, ainda, por Kant e Fichte, que sequer foi hegeliano, pois, ao abandonar o barco do idealismo kantiano-fichtiano, Marx teria imediatamente se jogado nas águas quentes de Feuerbach²³; e, também, aqueles

²² Impossível esquecer os altos elogios feitos por Kant (2011) ao Friedrich Wilhelm II no seu pequeno e marcante texto, *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?*

²³ A tese do Marx kantiano-fichtiano, até onde fomos capazes de localizar, encontra-se desenvolvida em Althusser: “as obras do primeiro momento [até 1842] supõem uma problemática de tipo kantiano-fichtiano. Os textos do segundo momento [de 1842 a 1845] repousam, ao contrário, na problemática antropológica de Feuerbach. A problemática hegeliana inspira um texto absolutamente *único*, que tenta de maneira rigorosa operar, no sentido estrito, a ‘inversão’ do idealismo hegeliano no pseudomaterialismo de Feuerbach: são os manuscritos de 44. Excetuando o exercício ainda escolar da Dissertação [aqui, chamada de tese], chega-se ao resultado paradoxal de que, para falar com propriedade, salvo no quase último texto do seu período ideológico-filosófico, o jovem Marx *jamaís foi hegeliano*. De início kantiano-fichtiano; depois, feuerbachiano. A tese, tão correntemente espalhada, do hegelianismo do jovem Marx, em geral, é pois um mito” (2015, pp. 25-6).

que ligam Marx ao jusnaturalismo²⁴. Contrapondo certas leituras acerca do pensamento de Marx no período estudado, procuramos expor a posição firmada por Marx na tese quanto ao papel da filosofia no mundo. Para isso, procuramos mostrar o que Marx entendia por realidade efetiva e contradição entre existência e conceito, algo fundamental para bem caracterizar as críticas de Marx às legislações debatidas na Dieta Renana e, ainda, sua defesa do Estado e do direito racional nas páginas da *Gazeta Renana*. A tese doutoral é um texto fundamental para o devido esclarecimento das posições firmadas por Marx no tempo em que esteve à frente do “periódico democrática”. Na tese, o autor alemão produziu, ao comparar os antigos com os modernos, importante diagnóstico de época e, portanto, das realizações exigidas pelo seu tempo. A devida compreensão deste diagnóstico se faz imprescindível àquele que procure identificar a fisionomia intelectual de Marx nesse momento, além de aclarar o pensamento do autor nos tempos da *Gazeta Renana*, quando Marx afirmou, por exemplo, que sua época é o “tempo das leis universais” (MARX; ENGELS, 1975a, p. 206, tradução nossa), afirmação que somente pode ser bem compreendido à luz do citado diagnóstico de época iniciado na tese doutoral.

Começamos, então, por mostrar a linha de continuidade entre a *Carta ao pai* e as posições de Marx quanto aos filósofos Kant, Fichte e Hegel na sua tese. Na tese e nos cadernos preparatórios, Kant e seus discípulos são referidos apenas cinco vezes e em nenhuma delas de forma elogiosa. Definitivamente, Marx não aceitava os limites impostos por Kant ao conhecimento da coisa, posição que nosso autor encarava como impotência e espécie de apologia à ignorância. Em uma das cinco menções a Kant e seus seguidores, Marx chega a acusá-los de serem “sacerdotes contratados da

²⁴ Aqui, aludimos à posição de Marcio Bilharinho Naves (2014, p. 10, grifo nosso), que chega a ser desleixada ao afirmar: “daí o eterno retorno aos textos não marxistas de Marx, nos quais **ele aparece como representante do direito natural, como uma espécie improvável de Grotius ou de Kant**, já meio fora de lugar em uma Prússia inteiramente fora de lugar. E não foram poucos os que julgaram ter descoberto uma teoria marxista do direito ali onde somente havia ecos distantes da ideologia jurídica burguesa”. Naves divide a juventude de Marx em: **fase jusnaturalista e liberal radical**, que perpassa *in nuce* o período da *Gazeta Renana*, e uma segunda fase, marcada pelo Humanismo e democratismo extremo (Sobre a questão judaica), bem como pelo comunismo especulativo (MEF de 1844), a qual perfaz os anos de 1843-1844. Em relação ao direito, a sistematização feita pelo autor brasileiro é a seguinte: I) jusnaturalismo e “defesa de um estado de direito” (NAVES, 2014, p. 17). Ainda sobre a tese de Naves, lemos: “Marx foi, de fato, adepto do jusnaturalismo e, com base nele, sustentava todo um conjunto de reivindicações político-democrático-radical contra o Estado prussiano. Seus textos apoiam-se em uma teoria racionalista do Estado em que este tem por finalidade a realização da liberdade. [...] para Marx, uma lei só pode ser admitida como lei se ela for o reconhecimento da lei natural que a precede e da qual ela deve ser a expressão necessária. Assim, a lei só pode ser reconhecida com tal, ser verdadeira lei, quando ‘ela é a existência positiva da liberdade’,” (NAVES, 2014, pp. 18-9) Diante da falta de provas fornecidas pelo autor brasileiro, só podemos pensar que o critério da verdade é o grau de convicção com que alguém é capaz de falar.

ignorância”. Importa notar, também, que o jovem Marx direciona seu ataque mais aos kantianos do que ao próprio Kant, afinal, o embate filosófico e político se dava naquele momento justamente contra os seguidores do autor da *Crítica da razão pura*, o que não prejudica sua crítica ao criticismo, o qual é atingido no âmago. Isso pode ser percebido no excerto abaixo:

os epicuristas consideram o conhecimento das coisas, como uma alteridade do espírito, impotente para realçar a sua realidade [*Realitas*]; os pirrônicos consideram a impotência da mente para apreender as coisas como seu assunto essencial, uma energia real dela. Mesmo que ambos os lados sejam degradados e não apareçam no frescor filosófico da antiguidade, há uma relação semelhante entre os fanáticos e os kantianos em sua atitude em relação à filosofia. Os primeiros renunciam ao conhecimento por piedade, ou seja, acreditam, com os epicuristas, que o divino no homem é a ignorância, que essa divindade, que é a preguiça, é perturbada pelo conceito. Os kantianos, por outro lado, são, por assim dizer, os sacerdotes contratados da ignorância, sua ocupação diária é rezar um rosário [*Rosenkranz*]²⁵ sobre sua própria impotência e a potência das coisas (MARX; ENGELS, 1976, p. 37, tradução nossa).

Nos quase dois anos que separam a *Carta ao pai* e o início dos estudos para a tese doutoral, não parece que Marx tenha alterado sua posição com relação a Kant, pois, como escreveu na carta, a oposição típica desse idealismo, entre o efetivo e o dever-ser, faz com que o sujeito deslize em torno da coisa, raciocinando de um lado a outro, mas sempre na superfície dela, o que impõe um limite ao conhecimento da própria coisa, que não toma forma nem se desdobra, portanto, não é efetivamente conhecida. Marx estava convencido, naquele momento, que era possível conhecer a realidade efetiva, e o papel da filosofia não era pregar a ignorância e a impotência, mas medir o existente pelo efetivo, que deveria ser conhecido pela filosofia. Nesse sentido, a posição kantiana de indiferença frente ao sujeito empírico se encontra muito afastada daquilo que o jovem Marx almejava, “procurar a ideia no próprio real”. Tal ponto é exposto quando, nos cadernos preparatórios, Marx escreve que para Kant, ao elaborar o imperativo categórico, não importa como o “sujeito empírico” se relaciona com esse imperativo (MARX; ENGELS, 1976, p. 44, tradução nossa). Portanto, o existente não é medido pelo efetivo.

No apêndice de sua tese, “Crítica à polêmica de Plutarco contra a teologia de Epicuro”, Marx volta a referir Kant quando aborda a questão que envolve a prova da

²⁵ Marx faz um jogo de palavras, provavelmente, ironizando o principal kantiano da época, Karl Rosenkranz, de quem leu a sua *Geschichte der Kantschen Philosophie*, como é possível averiguar nos excertos do caderno de Berlim (MARX; ENGELS, 1976, p. 277).

existência de Deus. E, mais uma vez, não concede uma linha de razão ao criticismo:

As provas da existência de Deus não passam de tautologias vazias - por exemplo, a prova ontológica não significaria nada além de: "O que eu represento como real (realer) para mim é uma representação real para mim", isso me afeta e, nesse sentido, todos os deuses, tanto pagãos como cristãos, tiveram uma existência real. O velho Moloch não reinou? O Apolo de Delfos não era um poder real na vida dos gregos? A crítica de Kant também não significa nada aqui. Se alguém imagina possuir cem táleres, se essa representação não é arbitrária, subjetiva, se ele acredita nela, então os cem táleres imaginários valem o mesmo que cem táleres reais. Por exemplo, ele incorrerá em dívidas com sua imaginação, que funcionará como quando toda a humanidade contraía dívida com seus deuses. Pelo contrário. O exemplo de Kant poderia ter reforçado a prova ontológica. Táleres reais têm a mesma existência que deuses imaginários. Um táler real tem outra existência que não seja na representação, mesmo que seja na representação geral, ou melhor, comunitária, das pessoas? Leve papel-moeda para um país onde esse uso de papel é desconhecido e todos vão rir de sua representação subjetiva. Vá com seus deuses para um país onde outros deuses são cultuados e você verá que sofre de delírios e abstrações. Com razão. Qualquer um que trouxesse um deus Wendish para os antigos gregos teria encontrado provas da inexistência desse deus. Pois para os gregos ele não existia. O que um país determinado é deuses estrangeiros determinados, a terra da razão é para Deus em geral, uma região onde sua existência cessa. (MARX; ENGELS, 1975a, p. 90, tradução nossa)

Como já havíamos demonstrado na carta de 1837, Marx, seguindo de maneira própria as lições hegelianas, pretende um conhecimento mais profundo que meras representações das coisas, um conhecimento que seja, portanto, imanente e objetivo. Marx encerra esse trecho de sua tese com a anúncio daquela que é a sua solução tanto para o problema da prova da existência de Deus quanto para o problema mais geral da possibilidade de conhecimento da coisa: a autoconsciência. Diz Marx: "ou as provas da existência de Deus nada mais são do que provas da existência da autoconsciência humana essencial, explicações lógicas dela. Por exemplo, a prova ontológica. Que ser é imediato enquanto pensado? A autoconsciência" (MARX; ENGELS, 1976, p. 91, tradução nossa). Pois, como bem explica Albinati, o ponto de partida da tese "é a observação de que, embora Demócrito e Epicuro professem a mesma ciência, o atomismo, eles se distinguem radicalmente no que diz respeito à verdade, à possibilidade do conhecimento, à relação entre o pensamento e a realidade, e ao próprio sentido da ciência" (ALBINATI, 2007, p. 118). O que está em jogo na tese de Marx é, principalmente, como fundamentar a possibilidade da subjetividade se elevar ao nível do conhecimento objetivo da realidade efetiva, por isso, Marx encarava Kant e os kantianos como "sacerdotes contratados da ignorância", pois renunciaram a

essa pretensão filosófica fundamental, que é conhecer *o que é*, pois a filosofia “é o perscrutar do racional [...], o apreender do presente e do efetivo” (HEGEL, 2022, p. 138). A crítica de Marx a Kant e aos kantianos, presente na *carta ao pai* e na sua tese, não deixa espaço algum para a defesa althusseriana do Marx kantiano no período pré-1843, pois, como é possível perceber, as críticas do jovem Marx atingem o cerne do criticismo kantiano, aquilo que poderíamos chamar de sua teoria do conhecimento.

Sobre o Marx fichtiano, a tese também nos fornece elementos suficientes para afastar tal defesa. Vasculhando os cadernos preparatórios e a tese, encontramos apenas uma menção de Marx a Fichte. E semelhante ao que ocorre com Kant, essa menção é negativa e ataca frontalmente o núcleo da filosofia fichtiana, o seu *Eu*. Na passagem encontrada, Marx chega a mencionar um, à época, conhecido polemista alemão chamado Friedrich Nikolai, quem havia publicado duras críticas a Kant e a Fichte²⁶. Escreve Marx:

Mas em termos de objetividade, em termos de conteúdo, Heráclito é tão bom, que não só despreza como odeia o senso comum, é o próprio Tales que ensina que tudo é água, enquanto todo grego sabia que não poderia viver de água, é Fichte com seu Eu criador de mundo, enquanto até mesmo Nikolai percebeu que não poderia criar um mundo, todo filósofo que afirma a imanência contra a pessoa empírica é um ironista. (MARX; ENGELS, 1976, pp. 102-3, tradução nossa)

Segundo Michael Heinrich, ao contrário do que se poderia pensar, isto é, que o destaque dado a autoconsciência significaria uma volta à filosofia fichtiana, na verdade, esse destaque seria “uma primeira tentativa de esclarecimento pós-hegeliano: o que

²⁶ Conforme Alexandre Hahn (2017, p. 213), “Friedrich Nicolai (1733-1811), além de livreiro, editor, historiador, crítico literário e escritor bem-sucedido de romances satíricos, notabilizou-se como expoente da filosofia popular, e representante de primeira ordem do Iluminismo berlinense. Almejando dar voz a esse movimento, fundou e editou por 40 anos o periódico de resenhas *Allgemeine deutsche Bibliothek*. Nesse espaço, filósofos populares podiam combater tanto a autoridade religiosa, como aquilo que entendiam se tratar de extravagâncias do movimento romântico literário *Sturm und Drang*, e do classicismo de Weimar, representado por figuras como Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) e Friedrich Schiller (1759-1805)”. Ainda segundo Hahn (2017, p. 215), “Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) foi alvo dos ataques mais violentos. Sua reação veio em 1801, com a obra *Vida e opiniões extravagantes de Friedrich Nicolai*, cujo título parodia dois trabalhos de Nicolai (1773 e 1798). Nessa obra, além de acusar Nicolai de ter atacado sua honra, em uma resenha sobre o livro *Sistema do idealismo transcendental* de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854), Fichte ironiza o princípio a partir do qual o mesmo teria derivado todas suas críticas. Segundo ele, Nicolai considera infalível sua avaliação pessoal acerca de toda ciência e conhecimento, e supõe que ela ‘deveria servir de guia e padrão para o juízo de todos outros seres racionais’. De acordo com esse diagnóstico, o citado editor teria a presunção de que todo conhecimento estaria nele compreendido e resumido, bem como que tudo que não compreendesse seria ‘ininteligível e absurdo, e que a mera expressão da sua opinião adversa era suficiente para aniquilar completamente todos os oponentes’. A reação de Nicolai a Fichte veio em um longo suplemento ao volume 61 do seu *Neue allgemeine deutsche Bibliothek*, no qual também critica Johann Friedrich Cotta (1764-1832), editor do referido trabalho de Fichte, por supostamente buscar apenas o lucro com a publicação de uma obra como essa.”

impulsionaria a história não seria o movimento de uma racionalidade abstrata e geral - esse impulso estaria, antes, imediatamente no próprio ser humano” (HEINRICH, 2018, p. 393). Para Heinrich, o relevo dado por Marx à figura de Prometeu e a “reivindicação do reconhecimento da autoconsciência como ‘divindade suprema’ evidenciam que essa referência ao ser humano por meio da autoconsciência era vista por Marx como avanço radical” (HEINRICH, 2018, p. 393). Posição que Marx já havia enunciado brevemente na *carta ao pai*, “antes, os deuses moravam acima da Terra; agora, tornaram-se o centro dela”. Para Albinati:

Analizando o texto da tese doutoral, a referência a Prometeu que ali comparece como uma espécie de epígrafe da intenção do autor, vem no sentido de afirmar o homem como criador de si mesmo, o que constitui de fato um aspecto assumido ao longo de sua obra. Mas ali mesmo, neste texto inaugural, embora a ênfase do autor recaia sobre o papel da subjetividade, sobre o princípio da autoconsciência, tal como explicitada na filosofia epicúrea, Marx já questiona a ideia de uma liberdade como atributo do indivíduo-átomo, questionando os limites de uma filosofia que parte do indivíduo em contrapartida ao social. A noção de uma liberdade negativa, como autonomia de se recusar às determinações naturais ou sociais, que se deriva da ideia do “clinamen”, é, ao final da tese, colocada em questão, deixando em aberto a maneira pela qual Marx prosseguiria no equacionamento da relação entre o singular e o universal, entre o indivíduo e a sociedade. (ALBINATI, 2007, p. 59)

Não é, por isso, um retorno a Fichte via filosofia da autoconsciência, trata-se, de fato, de um aprofundamento na filosofia de Hegel, que comporta certa posição crítica do discípulo frente ao pensamento do mestre. Marx nunca foi um hegeliano *tout court*, e isso se deveu justamente o seu modo de encarar a relação entre os discípulos e o mestre. Mais adiante, trataremos detidamente desse ponto, agora voltemos à relação de Marx com Fichte. A aludida relação de oposição é explicitada e ganha novo desdobramento na passagem da tese em que Marx é direto com relação à filosofia do Eu, quando acusa Fichte de ser *irônico*. Diz o contrário do que deveria ser, por isso é ironista, além disso opõe os lados que deveria acolher. No trecho supramencionado, o uso do termo *Ironiker* por Marx se aproxima bastante do modo como Hegel utiliza o termo e encara a ironia, pois este último “raramente emprega a palavra ‘ironia’, salvo para criticar as opiniões de outros” (INWOOD, 1997, p. 195). Não é mera coincidência que, no principal parágrafo da *Filosofia do direito* no qual encontramos um tratamento de Hegel sobre a ironia e quando, também, tematiza a autoconsciência, encontramos a mesma relação com Fichte. Escreve Hegel, sobre “ponto de vista supremo da subjetividade”:

Essa forma é agora a *ironia*, a consciência de que com tal princípio da convicção não se vai muito longe e de que nesse critério supremo só o arbítrio domina. Esse ponto de vista proveio propriamente da filosofia fichtiana, que exprime o eu como o absoluto, isto é, como a certeza absoluta, como a egoidade universal, que pelo seu desenvolvimento ulterior avança até a objetividade. não se pode propriamente dizer que Fichte tenha venha convertido no domínio prático o arbítrio do sujeito em princípio, mas, posteriormente, esse mesmo particular, no sentido da egoidade particular, foi divinizado por Friedrich von Schlegel, no que se refere ao bem e ao belo, de sorte que o objetivamente bom seria somente um construto da minha convicção, só de mim receberia o seu suporte, e que eu, enquanto o senhor e mestre, posso fazê-lo surgir e desaparecer. quando me relaciono a algo objetivo, ele ao mesmo tempo já só soçobrou para mim, e eu paio sobre um espaço enorme, evocando e destruindo figuras. (HEGEL, 2022, p. 393)

Interessante perceber que a crítica de Marx a Fichte segue na mesma rota da sua crítica a Kant, isto é, acusa a indiferença de ambos ao elemento empírico, ao existente. Como se verá adiante, isso não significa que Marx se alinhe aos positivistas e eleve o empírico ao nível da efetividade, mas que não há imanência sem conhecimento do empírico. Se tomarmos a defesa de Marx do direito racional e da codificação como positivação da liberdade, vemos de maneira exemplar que a relação entre o empírico e a razão não é meramente de oposição, mas, pode ser, de aparência e essência, onde esta última se revela naquela. Afastamos, com isso, aquele mitológico Marx fichtiano.

No capítulo relativo às “Dificuldades quanto à identidade da filosofia da natureza de Demócrito e Epicuro”, temos a revelação daqueles que são os temas mais importantes para Marx e sobre os quais nosso autor se posicionou. Trata-se da relação dos filósofos antigos com a verdade, a certeza, a aplicação da ciência e a relação entre ideia e realidade efetiva. Dizendo de outro modo, a tese nos permite apreender o que Marx entendia por verdade, certeza e ciência, bem como, o que é fundamental, aquilo que nosso autor entendia da relação entre ideia e realidade efetiva. Relação que desde a carta de 1837 causou a primeira grande inflexão no seu pensamento, quando chegou à conclusão que a oposição entre ideia e realidade efetiva conduzia ao formalismo, decidindo-se, então, pela busca da ideia na própria realidade efetiva, o que o levou, a contragosto, aos braços do seu inimigo, Hegel.

Sustentamos que a partir da confrontação das filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro é possível captar o próprio pensamento de Marx sobre aqueles temas supracitados, tendo em vista o modo como Marx encarava as filosofias pós-aristotélicas e as de seu tempo, pós-Hegel. Marx encontrava muitas similitudes nessas

duas épocas. Ele via no crepúsculo da filosofia antiga, ainda, um feixe de luz capaz de iluminar o cinza sobre cinza da era que sucedeu a filosofia de Hegel, pois escreve Marx:

Assim como há pontos nodais na história da filosofia que a elevam à concretude em si mesma, que abarcam os princípios abstratos numa totalidade e assim interrompem a progressão da linha reta, assim também há momentos em que a filosofia volta seus olhos para o mundo exterior, não mais para concebê-lo, mas como pessoa prática, por assim dizer, tecendo intrigas com o mundo, saindo do reino transparente de Amenthes e se jogando no coração da sereia mundana. Esta é a época carnavalesca da filosofia, quando ela se disfarça de cachorro como o cínico, com uma batina como o alexandrino ou com um vestido primaveril perfumado como o epicurista. É essencial que ela coloque máscaras de personagem. Como nos é narrado que Deucalião atirou pedras para trás na criação dos homens, a filosofia lança seus olhos para trás (os ossos de sua mãe são olhos brilhantes) quando seu coração é forte o suficiente para criar um mundo; mas como Prometeu, que roubou o fogo do céu, começa a construir casas e se estabelecer na terra, assim a filosofia, que se expandiu para o mundo, se volta contra o mundo como ele aparece. O mesmo agora ocorre com a filosofia de Hegel. (MARX; ENGELS, 1976, p. 99, tradução nossa)

Marx, na tese, visava estudar os sistemas dos epicuristas, dos estoicos e dos céticos como as *filosofias da autoconsciência*, momento no qual a filosofia assume sua “forma subjetiva” nos seus portadores intelectuais, os filósofos. O que significa dizer que a “importância histórica” atribuída a esses sistemas não estava exatamente no conteúdo que professavam, na sua forma objetiva, mas na “forma subjetiva” que assumiram. Parece-me, escreve Marx, que:

se os sistemas anteriores são mais importantes e interessantes pelo conteúdo, os pós-aristotélicos, e preferencialmente o ciclo das escolas epicuristas, estoica e cética, o são pela forma subjetiva, pela índole da filosofia grega. Mas a forma subjetiva, a portadora espiritual dos sistemas filosóficos, foi até agora quase completamente esquecida devido às suas determinações metafísicas (MARX, 1975a, p. 23).

Marx adota posição semelhante ao abordar a filosofia pós-Hegel. O paralelo entre Aristóteles e Hegel é explícito no texto da tese, precisamente, no final das notas do capítulo intitulado “Diferença fundamental geral entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro”. Essa postura de Marx revela o caráter nuançado da sua adesão à filosofia hegeliana, sempre apropriada de modo mediato, o que permitiu ao autor, também, desenvolver um pensamento próprio diante das questões. Desse capítulo e do Capítulo V, somente restaram as notas, que, normalmente, são postas, pelas edições, no corpo do texto, pois os capítulos se perderam. No caso do Capítulo

IV da primeira parte, quase a totalidade das notas explicativas, aquelas que não são apenas citações, tratou da relação dos hegelianos com o mestre, bem como, e isso é fundamental, da filosofia com o mundo.

Tendo isso em vista, é possível que a relação que ora levantamos tenha sido explicitada com maiores detalhes no texto integral, perdido. Marx imediatamente depois de tratar da divisão da escola hegeliana, das alas positivistas e liberais, ponto que abordaremos em seguida, afirma que há muito tempo que “figuras concretas submissas, reclamonas e sem individualidade [...] se colocam atrás de uma figura filosófica gigante do passado”, no entanto, “logo se dá conta do burro vestido na pele do leão, e a voz chorosa de um *manequim* de hoje e de ontem geme em cômico contraste por trás da voz poderosa e centenária de, por exemplo, Aristóteles” (MARX, 1975a, p. 69). Marx encarava o período posterior a Hegel, essa “figura filosófica gigante do passado”, como o tempo da autoconsciência na filosofia, e a divisão em dois partidos como consequência do que ele chamou de “dualidade da autoconsciência filosófica” (MARX; ENGELS, 1975a, p. 69, tradução nossa) que se manifesta em duas tendências opostas.

Nesse momento, Marx se posiciona pela primeira vez de maneira mais taxativa frente à escola hegeliana e, conseqüentemente, em relação à filosofia do mestre. Marx acusa os alunos de Hegel de aderirem, “em pouco tempo, como pode ser claramente demonstrado por seus próprios escritos, [...] com entusiasmo a toda a sua unilateralidade” (MARX; ENGELS, 1975a, p. 67, tradução nossa), portanto, procuram se relacionar com a filosofia do mestre de maneira “imediata, substancial” (MARX; ENGELS, 1975a, p. 67, tradução nossa), como se fossem o próprio Hegel, mas esquecem, diz Marx, que a relação que estabelecem com aquela filosofia é uma “relação refletida” (MARX; ENGELS, 1975a, p. 67, tradução nossa), isto é, mediata. Marx critica o deslumbramento de parte dos hegelianos, cuja adesão é “ingênua e acrítica”, direta, pois acreditam ter recebido do mestre uma ciência pronta e acabada, os quais não tiveram “escrúpulos [de] imputar uma intenção oculta atrás da noção do mestre”, e, por isso, explicam as acomodações de Hegel, como diz Marx, “moralmente” (MARX; ENGELS, 1975a, p. 67, tradução nossa). Nosso autor, parecendo seguir de perto o prefácio da *Filosofia do direito*, defende que para Hegel “não se tratava de uma ciência recebida, mas de uma ciência em formação, imbuída de sua própria força vital espiritual até o último capilar” (MARX, 2018c, p. 56).

Na tese, Marx defende que os discípulos devem ter um papel ativo no

“progresso do conhecimento” em contraponto àquela posição “ingênua e acrítica” que acaba cindindo o mestre em dois, um exotérico, portanto, público e externo, e outro esotérico, que oculta intenções que somente seus discípulos são capazes de revelar, aqueles que são capazes, pode-se dizer, de chegar às intenções morais do mestre. Contra esse corte, Marx explica que é compreensível que um filósofo, pela sua relação de imediatez com sua própria filosofia, ao incorrer “em uma ou outra aparente inconsequência em decorrência desta ou daquela acomodação”, e ainda que tenha consciência disso, “não tem consciência de que a possibilidade dessa aparente acomodação tem suas raízes mais profundas em uma deficiência ou em uma formulação deficiente de seu próprio princípio”, e, nesse ponto, Marx atinge o núcleo da cisão ao passo que determina a tarefa dos discípulos é: explicar a acomodação com base na “sua consciência interior essencial” e ir além da filosofia do mestre. Agora, na dicção da tese:

Portanto, se um filósofo realmente se tornasse acomodado, seus alunos teriam que explicar a partir de sua consciência interior essencial o que para ele próprio tinha a forma de uma consciência exotérica. Dessa forma, o que parece ser um avanço da consciência é também um progresso do conhecimento. A consciência particular do filósofo não é suspeitada, mas sua forma essencial de consciência é construída, elevada a uma forma e significado específicos e, assim, ao mesmo tempo ultrapassada. (MARX; ENGELS, 1975a, p. 67, tradução nossa)

Marx considera esse movimento necessário da filosofia hegeliana como uma “virada não filosófica” da filosofia que conduz à “transição da disciplina para a liberdade”, isto é, a teoria abandona o círculo fechado de uma filosofia de escola e se converte em “energia prática” que se volta, “na condição de *vontade*”, isto é, de liberdade, contra “a realidade mundana”, o que é um modo próprio de encarar o desenvolvimento da filosofia e sua forma de se realizar no mundo. Nesse momento, a filosofia se tornou crítica do existente, pois, “na condição de vontade”, ela “se volta contra o mundo fenomênico”. A filosofia se torna ela mesma “um aspecto do mundo que se confronta com outro” aspecto, o fenomênico, “inspirada pelo impulso de realizar-se, ela entra em tensão com o outro. A autossuficiência interior e a rotundidade foram rompidas. O que era luz interior tornou-se chama devoradora que se volta para fora”. Agora, notemos, Marx via na filosofia hegeliana, no seu *curriculum vitae*, não a indiferença com relação ao fenômeno, como em Kant e Fichte, mas a qualidade de confrontar-se com o mundo fenomênico, uma filosofia que se tornava um aspecto do mundo contra outro aspecto desse mundo, uma filosofia que encontrou sua

“determinidade imanente” e o seu “caráter histórico mundial” (MARX, 2018c, p. 57).

O resultado disso, sintetiza Marx, na tese:

é que o tornar-se filosófico do mundo é concomitantemente um tornar-se mundano da filosofia, que sua realização é, ao mesmo tempo, sua perda, que aquilo que ela combate fora dela é sua própria deficiência interior, que precisamente na luta ela incorre nos danos que combate como danos no opositor e que ele só consegue suprimir esses danos na medida em que neles incorre. Aquilo com que se depara e o que ela combate sempre é o mesmo que ela é, mas com chaves invertidas (MARX, 2018c, p. 58).

Esse é o lado “puramente objetivo” da “realização imediata da filosofia”; há, contudo, um “lado subjetivo” que envolve “a relação entre o sistema filosófico que está concretizado e seus portadores intelectuais, as autoconsciências individuais em que aparece seu progresso”. Pois, nesse seu realizar-se, “tornar-se filosófico do mundo” e “tornar-se mundano da filosofia”, o confronto com o mundo fenomênico aparece do lado subjetivo na divisão da autoconsciência em dois partidos opostos, um que “se volta contra o mundo e o outro contra a própria filosofia”. Esses partidos formulam uma “exigência e ação duplas que se contradizem”, no caso da Alemanha, Marx faz referência ao “partido liberal” e à tendência ligada à “filosofia positiva”. Nenhuma dessas tendências, que fique claro, segundo Marx defende na tese, superou teoricamente o sistema hegeliano, “elas apenas sentem a contradição” – consequência direta da sua realização – “com a identidade plástica do sistema consigo mesmo e não sabem que, ao voltar-se para esse sistema, só realizam dele os momentos individuais” (MARX, 2018c, p. 58), sendo ambas, portanto, unilaterais e parciais. É importante salientar que essa abordagem do problema é própria de Marx, que já estava, em alguma medida, pensando na superação do sistema hegeliano, embora ainda como papel do discípulo diante do mestre, pois mantém com esse último uma relação refletida.

Mas uma dessas tendências era capaz de progresso teórico e prático, afinal, conforme a concepção de Marx à época, a “própria *práxis* da filosofia é teórica”. A ação do partido liberal é encarada como “crítica e, portanto, exatamente o voltar-se para fora da filosofia”, compreendendo que o papel da filosofia já se completou e que, por isso, a deficiência está no mundo que necessita “ser tornado filosófico”, isto é, corresponder ao Conceito. É um passo para fora do círculo da filosofia, haja vista que a tarefa desta “é conceituar *o que é* [...] pois *o que é*”, diz o filósofo, “é a razão” (HEGEL, 2022, p. 142), nesse sentido, segue a lição de Hegel, “enquanto *pensamento* do mundo”, a filosofia “aparece no tempo somente depois que a efetividade completou o

seu processo de formação e se tornou acabada” (HEGEL, 2022, p. 148), por isso, o pulo para fora da filosofia se converte na disputa pelo tornar efetivo o mundo fenomênico; é um salto, podemos dizer, para a política, o que pode ser encarado como um passo, também, além do que pretendia Hegel. Já a “filosofia positiva” ao insistir em filosofar, em um “votar-se para dentro de si da filosofia”, transfere a deficiência que é do mundo para a própria filosofia, encara, pois, essa deficiência “como algo imanente à filosofia”, torna-se desvairada. A contraposição é bem clara, e a posição de Marx nesse confronto também, quando identificamos o partido liberal como o partido do conceito e o partido da filosofia positiva como o partido do “não-conceito”, isto é, do “momento da realidade fenomênica [Realität]” (MARX; ENGELS, 1975a, p. 69, tradução nossa).

Por isso, diz Marx, “apenas o partido liberal, por ser o partido do conceito”, isto é, o lado que combate pelo conceito, confrontando-se com a realidade fenomênica [*Realität*], pode produzir transformações reais. Mesmo sabendo das unilateralidades, Marx via no partido liberal a “consciência do princípio em geral e de sua finalidade”, a crítica do existente, do mundo fenomênico, portanto, uma ala que luta por tornar o existente o mais próximo possível do Conceito. Ou, podemos dizer, que busca ensinar o mundo a ser aquilo que o tempo exige que ele seja.

Considerações finais

Ao longo do texto foram produzidas sínteses arrematadoras e conclusivas, por isso, poupamos o leitor de repetições e procuramos destacar nesta conclusão os ganhos interpretativos alcançados pelo nosso trabalho.

Estes ganhos iluminam o caminho posterior de Marx, isto é, após concluir sua tese doutoral, quando seguiu carreira na imprensa periódica como umas das penas mais afiadas contra o estado de coisas que se estabeleciam na Alemanha do *Vormärz*. Para exemplificar a importância adquirida por nosso autor, bastaria, neste momento, recordar que Marx foi um dos alvos da censura prussiana, pois, do censor, St. Paul, nós lemos que “o doutor Marx é [...] o centro doutrinário, a fonte viva das teorias do periódico” (ST. PAUL, 1982, p. 699). São inúmeros os predicados utilizados pelo censor para caracterizar, sobretudo, a personalidade e o papel exercido por Marx no cenário alemão, dentre todos os redatores da Gazeta Renana, nosso autor é “o mais influente de todos”, “espírito reto de toda a imprensa”; sobre sua personalidade, diz o censor que Marx “se mataria por suas ideias, presas nele como convicções” (ST.

PAUL, 1982, p. 699). Por fim, aludindo ao pedido de demissão de Marx, escreve St. Paul (1982, p. 699) que “depois da partida do doutor Marx, não há em Colônia realmente nenhuma personalidade capaz de manter o periódico em sua odiosa altura anterior e de sustentar com energia sua tendência”.

Além de nosso trabalho esclarecer, o máximo possível, a fisionomia intelectual de Marx quando termina sua vida acadêmica e passa a se dedicar à crítica jornalística, este trabalho afasta o mito do Marx kantiano, fichtiano e até schellinguiano. Sobre a recusa de enxergar o hegelianismo do jovem Marx, um mito, segundo Althusser, a tese doutoral atua, então, na desmitologização do mito, pois fornece provas mais que suficientes para desbancar o autor francês. É certo que, conforme apontamos neste texto, a posição de Marx em relação a Hegel é bastante nuançada, visto que não é o caso de adesão sem mais, do tipo *tudo ou nada*. Como o próprio Marx escreve na tese doutoral, a posição que os discípulos devem guardar em relação ao mestre é reflexiva. Ainda mais se considerarmos que tal adesão significava, precisamente, uma posição frente à cisão da escola hegeliana em dois partidos.

Marx segue para a *Gazeta Renana* com o seguinte programa filosófico: “é a crítica que mede a existência individual pela essência e a realidade particular pela ideia”. Pelo dito acima, defendemos que a tese doutoral de Marx revela o modo pelo qual Marx aderiu à filosofia hegeliana de um modo próprio, abrindo caminho para a crítica pública como redator do “periódico democrático”. Sua defesa do estado e do direito racional é a confrontação aberta com aquele direito então existente na Prússia e, particularmente, aquele direito produzido pela Dieta Renana. O estado e o direito racional sobre os quais nos fala Marx no aludido periódico é a medida do Estado e do direito existentes, que não correspondem, sequer, minimamente ao Conceito. A crítica empreendida por Marx nas páginas do jornal em que foi redator-chefe e que atraiu para si os olhares da censura prussiana não é outra senão aquela que explicitamos neste trabalho, a crítica que mede a realidade pela ideia.

As posições de Marx nos tempos da *Gazeta Renana*, quando procurou nas suas intervenções publicísticas “produzir progressos reais”, tendo em vista que “a prática da filosofia é em si teórica”, portanto, crítica, ocorrem no âmago dessa posição frente à filosofia de seu tempo e à filosofia hegeliana, em particular. É esse, e não outro, todo o sentido da defesa de Marx do estado e do direito racional; e é essa, e não outra, a sua crítica à existência individual e à realidade particular do estado e do direito prussiano. Sobre os tempos da *Gazeta Renana*, publicamos um artigo detalhado neste

mesmo número da *Verinotio*.

O que defendemos aqui, e que atravessa todo este trabalho e os próximos, é que o itinerário intelectual de Marx é uma das chaves mais importantes para a devida compreensão do pensamento do autor alemão.

Agradecimentos

O autor agradece ao Programa Institucional de Apoio à Pesquisa (PAPq) da Universidade do Estado de Minas Gerais (Uemg) pela concessão da Bolsa de Professor Orientador (BPO), referente ao Edital PAPq/Uemg nº 1/2022.

Referências bibliográficas

- ALBINATI, Ana Selva Castelo Branco. **As determinações da moralidade na obra de Marx**. Tese (Doutorado) – Fafich/UFMG, Belo Horizonte, 2007.
- ALTHUSSER, L. **Por Marx**. São Paulo: Editora da Unicamp, 2015.
- BARATA-MOURA, José. **Marx e a crítica da "Escola Histórica do Direito"**. Lisboa: Editorial Caminho, 1994.
- CHASIN, José. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.
- ENGELS, Friedrich. News from Prussia. In: **MECW** v. 3. Londres: Lawrence and Wishart, 2010.
- FICHTE, J. G. **Fundamento do direito natural segundo os princípios da doutrina da ciência**. Trad. José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- HAHN, Alexandre. "Apresentação". In: KANT, Immanuel. Sobre a feitura de livros: duas cartas ao senhor Friedrich Nicolai. Apresentação, tradução e notas de Alexandre Hahn. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, Brasília, v. 5, n. 1, jul. 2017, pp. 213-227.
- HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas: filosofia do espírito**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Menezes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- HEGEL, G. W. F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito: direito natural e ciência do estado em seu traçado fundamental**. Tradução, apresentação e notas de Marcos Lutz, incluindo os adendos de Eduard Gans; introdução de Jean François Kervégan Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.
- HEINRICH, Michael. **Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna: biografia e desenvolvimento de sua obra, v. 1: 1818-1841**. Trad. Cláudio Cardinali. São Paulo: Boitempo, 2018.
- INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- JAEGER, Hasso. Savigny et Marx. **Archives de Philosophie** t. XII: Marx et le droit modern. Paris, 1967.
- KANT, I. **Metafísica dos costumes**. Trad. Clélia Aparecida Martins; Bruna Nadai *et al.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- KANT, Immanuel *et al.* **O que é esclarecimento?** Trad. Paulo César Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.
- LAMEGO, J. "Apresentação – O fundamento do direito natural e o sistema do idealismo

- transcendental”. In: FICHTE, J. G. **Fundamento do direito natural segundo os princípios da doutrina da ciência**. Trad. José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012, pp. VII-XLVII.
- LEFEBVRE, Jean-Pierre; MACHERY, Pierre. **Hegel e a sociedade**. Trad. Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. **Revolta e melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade**. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- LYRA FILHO, Roberto. **Karl, meu amigo: diálogo com Marx sobre o direito**. Porto Alegre: Fabris Editor, 1983.
- MARX, Karl. “Carta de Karl Marx (em Berlim) a Heinrich Marx (em Trier). 10-11 de novembro de 1837”. In: HEINRICH, Michael. **Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna: biografia e desenvolvimento de sua obra v. 1: 1818-1841**. Trad. Claudio Cardinali. São Paulo: Boitempo, 2018a.
- MARX, Karl. **Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018c.
- MARX, Karl. **Escritos ficcionais: Escorpião e Félix e Oulanem**. Trad. Flavio Aguiar e Tercio Redondo Claudio Cardinali. São Paulo: Boitempo, 2018b.
- MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política Livro III: o processo global de produção capitalista**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo 2017.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **MEGA I/1**. Berlin: Dietz Verlag, 1975a.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **MEGA III/1**. Berlin: Dietz Verlag, 1975b.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **MEGA IV/1**. Berlin: Dietz Verlag, 1976.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Werke 13**. Berlin: Dietz, 1961.
- MÜLLER, Marcos Lutz. “Apresentação”. In: HEGEL, G. F. W. **Linhas fundamentais da filosofia do direito: direito natural e ciência do estado em seu traçado fundamental**. São Paulo: Editora 34, 2022.
- NAVES, Marcio Bilharinho. **A questão do direito em Marx**. São Paulo: Outras Expressões/Dobra Universitária, 2014.
- OLIVEIRA, Flávio. O cameralismo e os fundamentos da ciência do estado nos escritos de Seckendorf, Justi e Sonnenfels. **Revista de Ciências do Estado**, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, abr. 2021. Disponível em: <<https://periodicos.ufmg.br/index.php/revce/article/view/e25602/e25602>>. Acesso em: 9 nov. 2022.
- PEREIRA NETO, Murilo Leite. **A gênese da crítica marxiana ao direito: nas trilhas do vigoroso andarilho**. Tese (Doutorado) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2022.
- PEREIRA NETO, Murilo Leite. **A posição de Marx frente ao direito nos escritos de 1835-1843**. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.
- PRAWER, S. S. **Karl Marx and world literature**. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- SARTORI, Vitor. Acerca da individualidade, do desenvolvimento das forças produtivas e do “romantismo” em Marx. **Práxis Comunal**, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, 2018b, pp. 33- 70.
- SARTORI, Vitor. Acerca da Individualidade, do desenvolvimento das forças produtivas e do “romantismo” em Marx [Parte II: revolução e indivíduos universalmente desenvolvidos]. **Práxis Comunal**, Belo Horizonte, v. 2, n. 1, 2019, pp. 168-201.
- SARTORI, Vitor. Marx e Hegel: três momentos da crítica marxiana ao direito. **Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas**, Rio das Ostras, v. 24, n. 1, abr. 2018a, pp. 177-208.
- SCHELLING, F. W. J. **Nova dedução do direito natural**. Trad. João Tiago Proença. Lisboa:

- Edições 70, 2019.
- SCHLEGEL, Friedrich. "Fragmentos do Athenaeum (Excertos)". In: LOBO, Luíza. **Teorias poéticas do romantismo**. Trad., sel. e notas de Luíza Lobo. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987, pp. 50-72.
- ST. PAUL. "El censor St. Paul informa sobre Marx". In.: MARX, Carlos. **Escritos de juventud**. Trad. Wenceslao Roces. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- TERTULIAN, Nicolas. Metamorfoses da filosofia marxista: a propósito de um texto inédito de Lukács. **Revista Crítica Marxista**, São Paulo, Boitempo, 2005.
- VAISMAN, Ester; FORTES, Ronaldo Vielmi. "Apresentação". In: LUKÁCS, György. **A destruição da razão**. Trad. Bernard Herman Hess; Rainer Patriota; Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Instituto Lukács, 2020, pp. XI-XIX.

Como citar:

PEREIRA NETO, Murilo Leite. O caminho de Marx para Hegel: a busca do conceito e a crítica do existente. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 2, pp. 172-219; jul.-dez., 2024.

Notas sobre “As formas que precederam a produção capitalista” dos *Grundrisse* e a centralidade do valor

Notes on “Forms which preceded capitalist production” from the *Grundrisse* and the centrality of value

Paulo Henrique Furtado de Araujo*
Mariana Pacheco de Araujo**

Resumo: Os *Grundrisse* são a primeira expressão da crítica ontológica da economia política feita por Marx. Ao tratar, das formas sociais que precedem a sociedade capitalista, Marx já se afastara da centralidade, até então atribuída, à forma jurídica da propriedade na explicação da dinâmica social de toda a historicidade do ser social. Aqui, Marx já vislumbra que na sociedade do capital há uma essência (valor) que é permanência na mudança e que se modifica na quantidade e não na qualidade e que, ao mesmo tempo, é a forma específica da riqueza, forma de dominação social específica da sociedade capitalista, forma social automediadora e médium social. Essa substância só existe socialmente no interior de um inexorável processo de autoexpansão que é nomeado por Marx como capital. Capital, desse modo, revela-se um constrangimento lógico que em seu nível mais crucial independe da forma jurídica da propriedade para se efetivar no mundo humano.

Palavras-chave: Marx; *Grundrisse*; formas de propriedade; valor; laço social.

Abstract: The *Grundrisse* is the first expression of Marx's ontological critique of political economy. In dealing with the social forms that precede capitalist society, Marx had already departed from the centrality, until then attributed to the juridical form of property in explaining the social dynamics of the entire historicity of social being. Here, Marx already glimpses that in capitalist society there is an essence (value) which is permanence in change and which changes in quantity and not in quality and which, at the same time, is the specific form of wealth, the specific form of social domination of capitalist society, the self-mediating social form and the social medium. This substance only exists socially within an inexorable process of self-expansion that is named by Marx as capital. Capital thus reveals itself to be a logical constraint that at its most crucial level is independent of the juridical form of property to take effect in the human world.

Keywords: Marx; *Grundrisse*; forms of property; value; social tie.

Introdução

Sustentamos que a instauração da teoria do valor por Marx é um marco na constituição do pensamento propriamente marxiano. Os manuscritos de 1857-58, conhecidos como *Grundrisse*, são a primeira expressão da crítica ontológica da

* Professor da Faculdade de Economia da UFF, professor do PPGE-UFF, membro do Niep-Marx-UFF e Coordenador do Gepoc-UFF. Orcid: <<https://orcid.org/0000-0003-1454-4888>>. Contato: phfaraujo@id.uff.br.

** Graduada em Arquitetura e Urbanismo pela EAU-UFF, mestranda do IPPUR-UFRJ. Participante do Gepoc-UFF. Contato: mparaujo@id.uff.br.

economia política feita por Marx. Decorre que, em nosso entendimento, ao tratar, nesse manuscrito, das formas sociais que precedem a sociedade capitalista, o autor germânico já se afastara da centralidade, até então atribuída, à forma jurídica da propriedade na explicação da dinâmica social de toda a historicidade do ser social. Em outras palavras, Marx já vislumbra que na sociedade do capital há uma essência (valor) que é permanência na mudança e que se modifica na quantidade e não na qualidade e que, ao mesmo tempo é a forma específica da riqueza, forma de dominação social específica da sociedade capitalista (dominação abstrata), forma social automediadora e *médium* social (o que permite o laço social indireto entre os produtores, cf. POSTONE, 2014; DUAYER; ARAUJO, 2015; 2020; 2022). Essa substância só existe socialmente no interior de um inexorável processo de autoexpansão que é nomeado por Marx como capital. Capital, desse modo, revela-se um constrangimento lógico que em seu nível mais crucial independe da forma jurídica da propriedade para se efetivar no mundo humano.

Acreditamos que este é o marco no qual devém patente para o autor a inadequação de tomar a forma de propriedade enquanto chave explicativa de toda dinâmica do ser social. Ainda assim, Marx, ao examinar as formas que precedem a sociedade moderna, faz todo um esforço por diferenciar as formas de propriedade vigente em cada formação social sob escrutínio e parece sugerir que a propriedade da terra é uma forma do aparecimento da substância dessas formações sociais. Naturalmente, sabemos que há vários tipos de substância no ser social (cf. ARAUJO, 2021) e, além disso, Marx parece ter por meta o desvendar dos modos pelos quais cada particularidade humana, ou personalidade singular, se conecta com sua comunidade. Em outras palavras, ele parece se ocupar de esclarecer quais são os laços sociais constitutivos de cada formação social específica que antecedeu a sociedade do capital, posto que, nos *Grundrisse*, ele já descobriu que o laço social, na sociedade moderna, o indivíduo traz no bolso (dinheiro – forma autonomizada do valor, cf. MARX, 2011).

A chave de leitura aqui delineada exige a elucidação do que é a contradição fundamental da sociedade do capital e do próprio ser social. Para o marxismo tradicional, a contradição fundamental, em ambos os casos, se apresenta como a antítese entre relações de produção e forças produtivas. Com o desenvolvimento das forças produtivas, ou seja, com o aumento de produtividade, nos momentos iniciais de constituição do ser social, há a possibilidade de que os produtores dos valores de uso

não se apropriem da totalidade do que foi produzido por eles. Ou seja, surge um grupo de humanos não produtores que passa a explorar os produtores e constituem formas de propriedade que privam os produtores da possibilidade da economia de tempo de trabalho. Trata-se, para o marxismo tradicional, do surgimento da luta de classes que, apesar de decorrer da contradição fundamental, é o motor da história do ser social. Para esta leitura, na sociedade moderna, a sociedade do capital, a luta de classes se simplifica, pois se opõem duas classes fundamentais (burguesia e proletariado) e, ao mesmo tempo, a exploração se complexifica, pois se trata de extração de mais-valor que não se manifesta imediatamente aos produtores (proletários), mas de forma mediada pelos salários. Por este entendimento, a luta de classes é o que estrutura a sociabilidade do capital e a relação que constitui a classe antípoda ao capital portadora da missão histórica de emancipar a si mesma e a toda humanidade da propriedade privada e da exploração.

Aceitando que a teoria do valor é o momento mais importante da constituição do pensamento marxiano e que trata-se de uma crítica ao trabalho produtor de mercadorias, pode-se compreender que a contradição fundamental da sociedade do capital (cf. ARAUJO, 2022b; POSTONE, 2014), e somente nela, é constituída pelo par antitético formador da categoria mercadoria (valor de uso e valor), do que decorre que, em última instância, trata-se de uma contradição que aciona uma forma específica de temporalidade (tempo abstrato) e, com ela, a constituição de um tipo único de dominação social – a dominação temporal, impessoal. O que esclarece a perda da centralidade das formas jurídicas da propriedade na crítica de Marx à sociedade moderna e explicita que a crítica oferecida pelo autor é ao trabalho determinado por mercadoria¹. Este só pode existir na sociedade do capital, na medida em que toda a sociedade já se encontra dividida entre uma massa humana que é obrigada a vender a mercadoria força de trabalho e uma pequena parcela que compra esta mercadoria força de trabalho. Ainda que os dois polos da operação sejam determinações do valor em expansão (capital) e que as singularidades humanas envolvidas na relação sejam máscaras de caráter de valor (vendedores e compradores de mercadorias), não há perda do livre arbítrio dos indivíduos. Eles mantêm sua liberdade de escolha, todavia,

¹ Em formações que precedem o modo de produção capitalista havia trabalho produtor de mercadorias. Todavia, esta era uma atividade lateral e não central a cada uma destas formações sociais. No capitalismo, todo trabalho é determinado pela obrigatoriedade de produzir valor, pois valor é o laço social que só pode existir na forma de mercadoria ou dinheiro (e o dinheiro, na sociedade moderna, é um tipo especial de mercadoria).

como toda escolha, sempre condicionada. Eis que se pode dizer que Marx ampara a ideia de que o valor (que só existe socialmente se expandindo) molda ou plasma as subjetividades humanas, além de plasmar a objetividade social de modo a garantir as condições para a sua perpétua reproduzibilidade. Neste caso, a luta de classes, as forças produtivas e as formas de produtividade têm no valor a prioridade ontológica no sentido lukácsiano (cf. LUKÁCS, 2013). Em outras palavras, há uma contradição entre relações de produção e forças produtivas na sociedade do capital que é plasmada pelo valor e por sua lógica. Naturalmente, isso não se aplica às formações sociais que antecederam o modo de produção capitalista.

Duas questões, a partir da leitura sustentada no presente artigo, permaneceram pendentes: nas formações precedentes havia a contradição entre relações de produção e forças produtivas? A luta de classes era a chave explicativa dessas formações? A resposta adequada a ambas exigiria mais do que um artigo específico. Ainda assim, explicitando que buscamos arrimo na “Ontologia” de Lukács e na interpretação do marxismo proposta por Moishe Postone, adiantaremos os traços gerais da nossa compreensão a respeito desse conjunto de questões.

Advogamos que a categoria trabalho universal/geral é fundante do ser social e a protoforma do agir humano (cf. LUKÁCS, 2012; 2013; ARAUJO, 2022d). Ou seja, o trabalho entendido como *práxis* humana vital, que se caracteriza pelo pôr teleológico, transforma o meio exterior ao indivíduo para o atendimento das necessidades (do estômago e do intelecto) do indivíduo e da comunidade a que ele pertence – sendo evidente que esta *práxis* só pode ser efetivada coletivamente – e é o que permite o salto ontológico do ser orgânico para o ser social. A formação puramente social humana tem por caráter distintivo se reproduzir de forma não mais muda. Se no ser orgânico a reprodução do indivíduo e do gênero está inscrita e determinada em seus cromossomos, no ser social a reprodução aciona, necessariamente, o novo. Esta novidade é cada vez mais puramente social, distanciando-se (sem poder jamais eliminar) os limites impostos à pura sociabilidade pelo ser natural (orgânico e inorgânico). Lukács, seguindo Marx, assinala que se trata de um processo de afastamento das barreiras naturais ou da manifestação da única lei transistórica do ser social: a lei da economia de tempo de trabalho (cf. MARX, 2011; 2017^a; 2017^b; LUKÁCS, 2012; 2013). Economia de tempo de trabalho é decorrente do próprio trabalho universal/geral, é um corolário necessário deste. Todo trabalho humano objetiva e exterioriza ao mesmo tempo. A exteriorização retroage sobre o produtor

obrigando-o a corrigir e aperfeiçoar a práxis de trabalho. Portanto, ela aciona a economia de tempo de trabalho, o aumento de produtividade. Ocioso enfatizar que tarefas de trabalho executadas exitosamente, que efetivam a prévia ideação, são copiadas e reproduzidas pela comunidade a que pertence o trabalhador. O trabalho universal/geral em suas manifestações mais primevas já exige o desenvolvimento da subjetividade, da consciência, do intelecto do produtor. Ela dá partida à constituição da individuação (formação das personalidades), às formas de pensamento científicas – ocupadas de capturar do modo o mais adequado possível as legalidades do ser natural e social, aos valores ético-morais – pois exige formas de comportamento nas tarefas coletivas de trabalho que sejam aceitáveis pela comunidade etc. Além disso, quando consideramos os pores teleológicos de segunda ordem (cf. LUKÁCS, 2013), que incidem sobre as consciências de outras singularidades humanas, podemos perceber que, na constituição de formas ideológicas², a práxis humana vital é o modelo do agir (verifica-se o mesmo para todas as outras práxis humanas).

A economia de tempo de trabalho manifesta-se de modo diferente nas diferentes formações socioeconômicas pelas quais o gênero humano se organizou historicamente. Naturalmente, ela possibilita o surgimento, em formações muito iniciais, de possuidores e não possuidores e, em formações posteriores, de proprietários e não proprietários. Em todas essas formações que precedem o modo de produção capitalista o laço social entre as singularidades humanas se dá de modo manifesto (laços parentais, costume, tradição, formas religiosas etc.) e a forma da propriedade é de fundamental importância para a efetivação do laço social manifesto. Estamos diante de uma contradição entre relações de produção e forças produtivas? Ainda que seja este o caso, há que se destacar que tal contradição não parece acionar uma historicidade direcional movida por uma substância que é o próprio trabalho abstrato em seu movimento autoexpansivo e que constitui um tempo abstrato que tem sua porosidade preenchida por uma pletora de valores de uso/mercadorias. Estas são características exclusivas da sociedade do capital. Além disso, permanece o desafio de se comprovar, com robustas fontes historiográficas, as formas de manifestação de tal contradição ao longo das várias formações socioeconômicas que precedem a sociedade do capital e, em particular, como a referida contradição conduz às fases de transição entre os modos de produção.

² Ideologia para Lukács, em sua concepção mais geral, é proposta de resolução dos conflitos sociais que se apossa da consciência da massa do povo em certos momentos.

Considerando o exposto até agora, podemos aduzir que no ser social há categorias³ simples que só desenvolvem todo o seu potencial [*dýnamis*] em um todo concreto mais complexo (cf. MARX, 2011). Em outras palavras, há amparo para dizermos que, em formações sociais pretéritas, é possível identificar protoformas de categorias que trazem em si uma potencialidade que só irá se realizar na sociedade complexa mais desenvolvida⁴ em termos do número de laços sociais que é a sociedade do capital. Por evidente, não se trata de algum tipo de teleologia histórica⁵, de um sujeito que põe um ponto de chegada no desenvolvimento do ser social e, tampouco, de algum anacronismo. Na verdade, aqui se adota a sugestão de Marx (2011, pp. 56-58) de que as formas categoriais mais desenvolvidas são uma chave para a compreensão das formas menos desenvolvidas e para a elucidação da gênese dos complexos sociais totais. Essas indicações nos permitem delinear nosso argumento a respeito da questão: as relações de produção das sociedades pretéritas são estruturadas por classes sociais e por suas lutas?

No nosso entendimento é inadequado postular a existência de classes sociais plenamente constituídas em formações sociais anteriores à sociedade do capital. Assim, podemos fazer uma analogia com as categorias dinheiro e capital que aparecem em tais formações enquanto protoformas ou formas embrionárias das categorias dinheiro e capital plenamente constituídas – encontradas somente no interior da sociedade do capital – e com isso podemos amparar a ideia de que a categoria classe social, em sua forma plenamente efetivada, só se verifica na sociedade do capital (cf. ARAUJO, 2016; 2018; 2020b). Aqui as classes são corolário necessário do valor em expansão e suas lutas são moldadas pelo valor sem que engendrem, por si, um mecanismo de constituição de um sujeito antípoda ao capital e à sua lógica. Com isto, permanece o desafio de explicar o que produz a luta das protoformas de classes nas formações que antecedem o capitalismo, posto que valor em expansão só existe de forma generalizada na sociedade moderna. Trata-se de um mecanismo endógeno a cada modo de produção? O resultado é direcional, ou seja, aponta para o aumento

³ “Categorias expressam formas de ser, determinações de existência” (MARX, 2011, p. 59).

⁴ O desenvolvimento do ser social, em Lukács e Marx, é explicado pelo número de laços sociais que cada singularidade humana tem que estabelecer para se reproduzir e permitir a reprodução da totalidade da sociabilidade. Naturalmente, quanto maior a divisão social do trabalho, maior será o número de laços e, com eles, maior o afastamento da barreira natural.

⁵ Lembrando que, segundo Lukács (2013), a teleologia existe e se restringe à práxis humana. Ainda que toda história do ser social seja resultado do agir humano e este agir só vem a ser através do pôr do fim, a teleologia não existe no âmbito da própria história do ser social.

dos laços sociais e para o afastamento da barreira natural? Mais uma vez, são perguntas que exigem um robusto arrimo bibliográfico para que comecem a ser adequadamente elucidadas.

Por fim, registramos que o afastamento das barreiras naturais, a economia de tempo de trabalho, constitui a condição necessária para a constituição do que há de especificamente humano no ser humano. Lukács (2013) explica que a substância do ser social é permanência na mudança que também se modifica em cada forma de manifestação que se verifica ao longo das várias formações socioeconômicas. Essa substância é a humanização do humano ou a efetivação da omnilateralidade do ser humano, a humanização dos seus sentidos e a possibilidade da fruição da vida de modo especificamente humano (cf. ARAUJO, 2021). Não obstante, o processo de humanização do ser humano não se apresenta como uma tendência linear, na verdade ele é marcado por idas e vindas, avanços e recuos e, ainda assim, se tomarmos um arco temporal bastante dilatado é possível constatar factualmente o andamento desta processualidade. Ocorre que, essa processualidade sempre está associada ao estranhamento de cada singularidade em seu processo de individuação (formação da personalidade). De tal modo que há uma cisão entre os dois polos constitutivos do ser social: o indivíduo e o gênero. Melhor dizendo, o desenvolvimento das capacidades do gênero humano, o maior conhecimento e domínio sobre as legalidades do ser natural e social, estão associados ao bloqueio das possibilidades de efetivação da humanização da maior parte das individualidades. Neste sentido, em cada formação social há várias formas de estranhamento que se modificam de acordo com as alterações das formações socioeconômicas.

Na sociedade do capital, no entanto, temos algo novo, distinto, a humanidade parece estar diante de um beco sem saída. Na sociedade moderna o laço social (valor) é objetivado na forma mercadoria, o laço é *objetual*, possui autonomia em relação aos produtores e uma vez produzido apaga a processualidade que o constitui enquanto mercadoria – ou seja, produzir mercadorias é produzir reificação, fetiche (cf. POSTONE, 2014; DUAYER; ARAUJO, 2015; 2020; 2022; ARAUJO, 2021; 2022a). Lukács (2013) adverte que esta não é uma reificação inocente, muito pelo contrário, trata-se de uma reificação autoestranhadora, produtora de estranhamento social. Ou seja, produtora de uma sociedade alienada em que os produtos do trabalho humano dominam as vidas dos produtores sem que essa dominação apareça diretamente enquanto tal para estes produtores. Como a sociedade do capital, por sua lógica imanente, é uma máquina

fantástica de aumento de produtividade, de recuo das barreiras naturais, ela traz consigo, em potência [*dýnamis*], a possibilidade de uma maior humanização do ser humano e, ao mesmo tempo, como valor é trabalho humano abstrato e a lógica do capital é a lógica da ampliação do valor, ela exige o aumento permanente do trabalho (tanto intensivo quanto extensivo) de modo a inviabilizar o tempo livre da obrigatoriedade do trabalho para a massa do povo produtor. Não podemos perder de vista que, além disso, a contradição fundamental, entre valor de uso e valor, aciona o aumento da composição do capital e a formação de uma, cada vez maior e permanente, população supranumerária (cf. ARAUJO, 2022c) cuja consumação histórica é vir a ser a massa do povo [*Volksmasse*] composta, em sua maior parte, pelo sedimento mais baixo da antiga classe trabalhadora produtiva. O que delinea o advento da pura barbárie da sociedade do capital e do colapso dessa formação social (cf. ARAUJO, 2022c).

Formas de propriedade e mediação social

Marx (2011) inicia a exposição das formas de propriedade na seção *Formas que precederam a produção capitalista* (título dado pela edição Instituto Marx-Engels-Lênin) dos Grundrisse, destacando que a sociabilidade do capital – que, como sabemos, é arrimada pelo valor enquanto médium do laço social indireto entre os produtores – tem por pressuposto a existência de trabalhadores livres e a imposição da venda da força de trabalho por dinheiro (salário). Em outras palavras, o acento é dado à mudança radical do tipo de laço social que se instaura com o advento da sociedade do capital. Marx inicia por destacar que os laços sociais manifestos das formas que precederam a produção capitalista têm que desaparecer para que o novo laço social indireto, e sua formação social específica, emergjam. É cristalino que esse devir exige a separação do produtor das condições objetivas de trabalho, sua separação dos objetos e meios de trabalho. Como a vinculação do produto à terra era a marca comum de todas as formações sociais que antecederam a sociedade do capital, o filósofo alemão se ocupa em esclarecer as linhas gerais dessas principais formações socioeconômicas e enfatiza que em todas elas o trabalhador tinha na terra o seu laboratório natural e se relacionava “consigo mesmo como proprietário, como senhor das condições de sua realidade” (MARX, 2011, p. 388). Decorre que esse produtor se relacionava com os outros indivíduos e com sua comunidade como proprietários ou coproprietários – a depender de se o pressuposto da propriedade da terra é posto

pela comunidade ou pelas famílias singulares que estruturam a comunidade. Nos dois casos os laços sociais não articulam produtores, mas proprietários que são membros da comunidade e, simultaneamente, produtores/trabalhadores. Os trabalhos executados não têm por meta a produção de valor, por evidente, mas a reprodução do indivíduo produtor, enquanto proprietário, de sua família e de sua comunidade.

Demarcado o terreno no interior do qual se movimenta, o autor passa a tratar das formas de propriedade que tipificam as formações socioeconômicas que antecederam a sociedade moderna e que serão dissolvidas a partir do florescimento da sociabilidade fundada no valor.

A primeira forma de propriedade de terras, analisada por Marx, é aquela que se apresenta como pressuposto inicial da comunidade natural constituída por famílias, clãs ou combinação de clãs. Neste caso, em seus primórdios, a vida pastoril nômade era a característica dominante e o pertencimento à comunidade é o pressuposto para a posse e uso do solo, ainda que de modo temporário. A subsequente fixação da comunidade provocará necessariamente modificações (sobredeterminadas por condições climáticas, geográficas etc. e por suas características tribais específicas) originando a coletividade tribal enquanto “*comunidade de sangue, linguagem, costumes etc.*” (MARX, 2011, p. 389) que é, pelo autor, identificada como “*o primeiro pressuposto [...] da apropriação das condições objetivas da sua vida e da atividade que a reproduz e objetiva*” (Idem). Marx destaca o limite da natureza na estruturação do ser social nesta primeira forma de comunidade humana. Traço que permanecerá nas três formas subsequentes, conforme demonstraremos em seguida, e que será superado na primeira formação puramente social (a sociedade do capital) na qual a barreira da natureza é suprassumida por uma forma de manifestação do ser social organizada por um conjunto categorial puramente social. Aqui estamos enfatizando, mais uma vez que, na sociedade do capital, o valor (trabalho abstrato) é o *médium* das ligações sociais entre os humanos e não a forma da propriedade.

Ainda sobre a primeira forma de propriedade, Marx, corretamente, ressalta que a terra (natureza) é objeto de trabalho pré-existente para a comunidade, constituindo-se em sua sede e arrimo. A terra, neste momento, é propriedade da comunidade e a comunidade se realiza e reproduz a partir do trabalho vivo associado à terra. Decorre que o processo de trabalho só pode se efetivar na medida em que cada particularidade humana age como possuidor ou proprietário da terra, sendo que tal pressuposto é tomado, subjetivamente, como desígnio divino ou da própria natureza. Marx (2011, p.

389) adverte que esta forma de propriedade se apresenta de formas diversificadas como ocorre, por exemplo, nas formas asiáticas primordiais em que a unidade social se expressa ou manifesta como o proprietário último (déspota, imperador, rei etc.) e as comunidades, a ele subordinadas, são possuidoras hereditárias da terra. Neste caso, como a unidade da comunidade se manifesta como um particular acima do universal, que são as comunidades a ele subsumidas, o indivíduo é apartado da propriedade da terra. Dizendo de outro modo, a propriedade da terra surge, para esse indivíduo, através da mediação do déspota e da comunidade particular à qual o indivíduo singular pertence. A unidade geral da comunidade, portanto, sua forma de manifestação, é suprimida. O resultado, prossegue Marx, é que o excedente produzido é de propriedade da unidade suprema (o déspota). E isso explica como na forma asiática – em que há um despotismo com aparente ausência de propriedade jurídica da terra pelas comunidades e individualidades humanas –, ocorre propriedade comunitária constituída por uma produção autossuficiente efetuada pelas pequenas propriedades e que articula agricultura e atividades manufatureiras e tem condições de se reproduzirem e, ao mesmo tempo, gerarem mais-produto. Esse mais-produto em parte é apropriado pela comunidade e em parte é apropriado pela unidade geral da coletividade na figura do déspota ou de alguma divindade religiosa.

Para Marx, essa forma de propriedade comunitária pode se apresentar: (a) de maneira que as pequenas comunidades se reproduzem de modo vegetativo e sem estreitarem vínculos entre si. No interior dessas pequenas comunidades os produtores trabalham com suas famílias nas glebas de terra que lhes foram destinadas e este é o fundamento do controle senhorial que Marx identifica nas comunidades eslavas, romenas etc. e que são “*a causa da transição para a servidão etc.*” (MARX, 2011, p. 390). (b) A unidade coletiva ou da comunidade pode abarcar o próprio trabalho e sua necessária característica coletiva originando um sistema formal de trabalho coletivo como, prossegue Marx, é o caso verificado no México, no Peru, entre os celtas e em algumas tribos hindus. Ele avança dizendo que comunidades mais despóticas ou mais democráticas podem ser explicadas a partir do modo pelo qual o referido caráter coletivo do trabalho, enquanto unidade comunal, aparece num caso como a autoridade do chefe da família tribal e noutro como relação mútua entre os chefes das famílias que constituem a comunidade.

Por fim, Marx constata que: (a) as condições de produção coletivas (aquedutos, meios de comunicação etc.) que são decisivas para a efetivação do trabalho e

apropriação da produção de valores de uso, aparecem, nessas comunidades que estão associadas a este tipo de propriedade da terra, como realização do governo despótico autonomizado em relação às próprias comunidades. (b) Nesse período histórico e considerando essa forma de propriedade, as cidades têm duas possíveis origens: (1) em pontos geográficos favoráveis ao comércio exterior e, portanto, ao lado das pequenas comunidades; (2) nos espaços geográficos em que o déspota, e toda burocracia religiosa e militar, escolhiam para a constituição do espaço urbano e trocavam o produto excedente apropriado das comunidades por trabalho de todo tipo. Antes de passarmos à segunda forma de propriedade analisada por Marx, cabe realçar que aqui não há, como sustenta, por exemplo, Lefebvre (2001)⁶, a constituição da cidade como sujeito da história humana que, ao surgir, instaura uma contradição fundamental com o campo e explica a própria dinâmica histórica. O que Marx oferta é algo muito distinto, ele explora a instauração de um laço social direto que tem na terra sua essência ou *médium* e esclarece que essa essência pode se manifestar através de formas sociais diversas que, em certos casos, propiciam o surgimento do espaço urbano (cidades). Estas, por seu turno, apenas guardam semelhança com as cidades modernas⁷, posto que se no primeiro caso há a expressão de uma essência dada pela forma de propriedade da terra, no segundo caso a dinâmica social e, por extensão, do espaço urbano, é dada pela essência totalizadora da sociedade moderna – o valor (trabalho abstrato) em expansão.

A segunda forma de propriedade, esclarece Marx (2011, p. 390), é resultado do acaso e de mudanças das tribos mais antigas, o que ocorre no interior de uma maior movimentação da vida dessas comunidades ao longo de sua história. Essa forma, de modo semelhante ao verificado com a primeira forma de propriedade, tem a comunidade (agrupamento de famílias e clãs) como pressuposto. Não obstante, se na primeira forma a propriedade da terra é a definidora da comunidade e cada singularidade humana é um componente accidental ou natural da comunidade, na segunda forma a propriedade da terra já não é o fundamento da comunidade. Ao revés, a cidade é o centro estabelecido dos proprietários da terra. Agora o espaço urbano não é mera extensão do espaço rural, ocorrendo o exato oposto: o rural é o

⁶ Para Lefebvre (2001, p. 49), “*o Sujeito da história é incontestavelmente a Cidade*”. Assim, ele pontua que Marx não exprime verbalmente, apesar de indicar, para ele, que a cidade, atuando de forma transistórica em todas as formações sociais humanas, seria o sujeito com agência capaz de modificar os seres humanos e suas relações – servindo como catalisador das movimentações sociais.

⁷ Mais uma protoforma categorial, de acordo com o que argumentamos mais acima.

território da cidade. Nas formações sociais caracterizadas por esta segunda forma de propriedade, a comunidade não tem na própria terra (que é objeto de trabalho pré-existente) empecilhos à sua reprodução social. Os entraves que surgem têm por origem outras comunidades que já ocupam espaços territoriais ou que ameaçam a comunidade em questão com a tomada de seu próprio espaço territorial. O resultado destas dificuldades é a guerra e esta devém atividade conjunta (trabalho conjunto) necessária para a captura e defesa dos espaços territoriais básicos para a produção e reprodução da comunidade. Temos, nesse caso, comunidades cuja característica distintiva é a de se organizarem inicialmente como um sistema social militar, voltado para a guerra, ou seja, uma comunidade guerreira. Marx (2011, p. 391) evidencia que este é um dos pressupostos fundamentais para a existência das famílias enquanto proprietárias de terras. Como indicado, o fundamento dessa comunidade estruturada para a guerra é a concentração das famílias nas cidades; associado a esta centralidade das cidades verifica-se a cisão social entre castas (elevadas e baixas) e o aprofundamento desta cisão com a mestiçagem que ocorre com as tribos derrotadas nas guerras. Nessas formações sociais, verifica-se a presença de estado (enquanto protoforma do estado moderno [cf. ARAUJO, 2016; 2020b]) e, com ele, uma divisão da propriedade da terra em propriedade comunitária (que é do próprio Estado) e propriedade privada. Se na primeira forma a propriedade do indivíduo singular não é privada, pois “*é propriedade imediatamente comunitária*” (MARX, 2011, p. 391), o que coloca o indivíduo singular na condição de possuidor que não se encontra separado da comunidade; na segunda forma verifica-se o oposto e o proprietário privado encontra-se cindido de sua comunidade e sua propriedade priva o acesso de outras famílias ao seu espaço fundiário. Nos casos em que o trabalho coletivo comum é central para a operação profícua da propriedade privada do indivíduo singular, há um reforço do caráter natural do sistema comunal (famílias-clãs-tribos). Nos casos em que há perda de importância desse aspecto e a ele acrescentamos o movimento migratório, o distanciamento geográfico da tribo em relação à sua sede original (a cidade e seu entorno rural) e a ocupação de territórios forâneos, há o estímulo ao desenvolvimento das capacidades das singularidades individuais e o aspecto comunitário se manifesta enquanto “*unidade negativa voltada para o exterior*” (MARX, 2011, p. 391). Tais são condições para que a singularidade individual se torne proprietário privado de terras que serão cultivadas por ele e por sua família.

O estado⁸, prossegue nosso autor, apresenta-se como manifestação da comunidade e é a expressão dos laços entre os proprietários privados que se ligam em relações de igualdade. Além disso, o estado é, ao mesmo tempo, o âmbito em que se efetuam os vínculos entre os proprietários privados contra o exterior (outras tribos) e o garantidor desses proprietários privados contra os forâneos. Nessas formações socioeconômicas a comunidade tem por fundamento a propriedade privada das singularidades humanas que trabalham em suas terras, e nas terras públicas [*ager publicus*], com suas famílias. Segundo Marx (MARX, 2011, p. 391), esses proprietários privados têm sua autonomia constituída por seus laços sociais de pertencimento à comunidade, pela luta pela preservação das terras públicas tendo em vista o reconhecimento e os carecimentos da comunidade etc. Assim como na primeira forma de propriedade, há aqui uma determinação de reflexão entre propriedade da terra e pertencimento à comunidade. A diferença é que no primeiro caso não havia o proprietário privado e ser o proprietário/possuidor das terras comunais era determinado pelo pertencimento à comunidade. Na segunda forma também ser membro da comunidade é o pressuposto de ser proprietário privado e ter acesso às terras públicas. Deste modo, sua manutenção enquanto proprietário privado é a manutenção de sua condição de membro da comunidade e, por decorrência, a manutenção e reprodução da própria comunidade. Nesta segunda forma a comunidade, que se constitui como produto histórico, enquanto fato e reconhecimento deste fato, é o pressuposto da propriedade da terra (assim como se verifica na primeira forma), da possibilidade da relação do produtor com o objeto de trabalho pré-existente (a terra). Diferentemente da primeira forma, aqui o pertencimento do indivíduo à sua comunidade e o acesso à propriedade da terra tem outro pressuposto: ser membro do estado e, prossegue Marx (2011, p. 391), este estado assume, para o indivíduo, um caráter divino. As características distintivas da segunda forma de propriedade são resumidas por Marx de modo a: (1) enfatizar a concentração das famílias na cidade e a transformação do campo em território das cidades; (2) destacar o predomínio da pequena agricultura que produz para o consumo imediato; (3) esclarecer que a manufatura se apresenta basicamente como atividade doméstica complementar da família (mulheres fiam e tecem) ou como forma autonomizada em alguns ramos específicos de produção. Para Marx (2011, p. 392), a reprodução contínua desse

⁸ Que aqui é uma protoforma ou forma embrionária.

complexo comunitário é a permanência e reprodução da igualdade entre os proprietários privados que cultivam suas terras com suas famílias e que têm em seu trabalho e em sua liberdade pessoal a condição da continuidade da propriedade privada da terra. É o seu trabalho pessoal que permite sua permanência enquanto proprietário privado e, por evidente, plasma sua subjetividade e personalidade. Marx não descuida em nos lembrar que esse complexo comunitário ou que esse tipo de comunidade aciona, necessariamente, uma tendência guerreira que é a força motriz de uma tendência expansionista da própria comunidade e oferece como exemplos Roma, Grécia etc. Tal tendência deve ser apreendida a partir da consideração de que cada singularidade ao trabalhar para atender às suas necessidades vitais não tem por tólos a apreensão da riqueza enquanto fim em si, mas objetiva a manutenção da vida pessoal e familiar, a reprodução de sua condição de membro da comuna, a condição de ser parte constitutiva da comunidade enquanto proprietário privado. A comunidade se mantém ao se reproduzir ao longo do tempo, o que exige a reprodução simultânea dos membros que a constituem, os camponeses autônomos, os proprietários privados dos quais o tempo excedente de trabalho é apropriado pela comuna sob a forma de atividade militar etc. Somente a propriedade sobre o objeto pré-existente de trabalho (a terra) pode garantir a propriedade sobre o próprio trabalho. A propriedade da terra, como já dito, só pode existir se preexiste a comunidade e a comunidade só existe se os membros da comuna ofertam trabalho excedente sob a forma de labor militar. Em suma, só é proprietário privado de terras aquele que já é membro da comunidade, no caso de Roma, por exemplo, se é cidadão romano.

Nessa altura de nossa exposição é lícito adiantar que Marx, nos *Grundrisse*, abandona a crítica à categoria de substância como algo metafísico (cf. ARAUJO, 2021), e identifica no trabalho abstrato a substância do valor (que ainda aparece em várias passagens do texto como sinônimo de valor de troca). Ao analisar as formas de propriedade, o autor parece sugerir que, na primeira forma, a comunidade é uma substância (permanência na mudança) à qual a singularidade se liga de modo imediato. Na segunda forma a propriedade privada da terra, garantida pelo estado, que se encontra em determinação reflexiva com ser membro da comunidade, é o elo entre a singularidade humana e sua comunidade agora expressa no estado. Adiante retomaremos esta questão, que se liga ao desaparecimento das formações greco-romanas, e veremos como ela reaparece na terceira forma de propriedade. De todo modo, sustentamos que Marx faz esse esforço analítico para esclarecer que na

sociedade do capital a substância e o laço social são inteiramente distintos de objetividades materiais-naturais. Eles são puramente sociais, já não tendo qualquer determinação da natureza – o laço é o valor e a substância o trabalho abstrato e o dinheiro a representação abstrata da comunidade real⁹.

Marx esclarece que a germânica é a terceira forma de propriedade de singularidades humanas que se autossustentam e que constituem comunidades a partir das “*condições naturais de seu trabalho*” (MARX, 2011, pp. 392-3). O autor procura especificar a relação do membro da comunidade germânica com a forma da propriedade contrapondo esta relação ao que se verifica nas comunidades orientais e nas formas romana e grega (Antiguidade clássica).

No caso oriental a singularidade é copossuidora da propriedade coletiva, pois a propriedade só se apresenta enquanto propriedade comunitária. O que garante ao membro da comunidade a posse privada (hereditária) de uma fração da terra, mas não a propriedade privada. Em outras palavras, a posse da terra (substância universal da existência desta formação social cujo fruto é produto do trabalho coletivo da comunidade) é assegurada pela identidade imediata entre a singularidade e a comunidade. A forma da posse privada em relação à propriedade comunal se apresenta de maneiras distintas, tanto em termos históricos quanto de localização geográfica. O principal fator a explicar essas diferenciações é como se realiza o trabalho na terra: (a) se efetivado pelo possuidor privado apartado de sua comunidade; (b) se o trabalho é efetuado a partir da comunidade ou (c) se é trabalho efetivado pela unidade produtiva situada além da comunidade particular.

Na Antiguidade clássica a terra, que é ocupada pela comunidade, é solo da comunidade, solo romano, por exemplo. Uma parte da terra é da comunidade (terras públicas) e a outra parte é dividida e transforma-se em propriedade privada do cidadão romano e, portanto, solo romano. A singularidade humana só é reconhecida como romana ao ter o direito absoluto sobre a fração da terra que é romana. Na Antiguidade clássica, o trabalho agrícola era valorizado e respeitado, já o trabalho no comércio e na manufatura/artesanato era depreciado. A lavra da terra, nestas formações, era tida como atividade legítima do produtor-cidadão, a escola do soldado e a atividade que conservava a linhagem do povo constituinte da comunidade. Os ofícios ligados ao

⁹ “Com isso, o dinheiro é, ao mesmo tempo, imediatamente a comunidade real [destaque de Marx], uma vez que é a substância universal da existência para todos e o produto coletivo de todos.” (MARX, 2011, p. 169)

comércio e ao artesanato/manufatura eram exercidos por estrangeiros ou por escravos libertos, apresentavam-se como inconvenientes para o cidadão, decorrendo toda dificuldade para a outorga de cidadania plena para comerciantes e artífices. Esse conjunto parece prenunciar a compreensão, não consciente, por parte dessas sociabilidades, do caráter dissolvente do dinheiro, que associado ao comércio enquanto o espaço para dinheiro gerar mais dinheiro, permite que o dinheiro se manifeste de modo autônomo e diluente dos laços sociais manifestos da Antiguidade. Marx (2011, p. 394) sustenta que ainda que na Antiguidade clássica não se verifique um sistema de corporações de ofício, como o que virá a existir na época urbana europeia medieval, à medida em que as corporações superam as linhagens constitutivas da comunidade original ocorre o declínio do espírito guerreiro da comunidade até sua completa extinção. A consequência foi a redução do temor das cidades por parte de povos estrangeiros e o declínio da liberdade das cidades. O que indica traços gerais do processo de declínio e desaparecimento da Antiguidade clássica. Por fim, registre-se que os patrícios tinham a prerrogativa de utilizar as terras públicas, portanto, comunitárias, através da posse e podiam formar feudo para seus vassallos. Já a transferência de propriedade da terra pública era operação exclusiva dos plebeus. Segundo Marx (2011, p. 393), a propriedade da terra em sentido estrito, com exceção da área abarcada pelos muros das cidades, estava, em seus primórdios, nas mãos dos plebeus e a “*essência da plebe romana como um conjunto de camponeses [...] está indicad[a] em sua propriedade quirítaria*” (MARX, 2011, p. 393).

No caso da comunidade germânica não se verifica sua aglutinação na cidade. Ocorre, ainda segundo nosso autor, que a cidade devém eixo da vida rural, como local de residência dos rurais e núcleo de coordenação da guerra. Neste caso de concentração simples, podemos inferir que a comunidade existe externamente ao indivíduo singular, ou seja, não há identificação imediata entre os dois polos. Se considerarmos a história da Antiguidade clássica, poderemos verificar que é a história de cidades arrimadas na propriedade pública e privada da terra e na agricultura. Já nas formações asiáticas, segundo Marx (2011, p. 395), ao longo de sua história é possível verificar um tipo de união vulgar entre cidade e campo e, além disso, as cidades grandes tinham a qualidade de serem instalações provisórias opulentas que se acrescentavam como uma camada desnecessária sobre a estrutura econômica em sentido restrito. No período de hegemonia germânica da Idade Média, prossegue Marx (2011, p. 395), a terra é o ponto de partida inicial da história. Marx acrescenta que o

desenvolvimento posterior da história da Idade Média nesse período “*se desenrola como oposição entre cidade e campo*” (MARX, 2011, p. 395) e arremata dizendo que a história do capitalismo é a da urbanização do campo e não, como ocorrera em outras formações sociais anteriores, “*a ruralização da cidade*” (MARX, 2011, p. 395).

Como nas formações germânicas havia o costume da fixação à terra, do patriarca e das famílias, mantendo grande distância de outras famílias e agrupamentos, a comunidade só pode existir externamente ao indivíduo. Ainda que seja evidente a existência de uma unidade a partir da língua, da história comum, da ascendência comum etc. a comunidade só existe a partir da congregação frequente dos constituintes dessa comunidade. Esse é o motivo pelo qual Marx afirma, para o caso germânico, que a “*comunidade aparece, portanto, como reunião [Vereinigung], não como associação [Verein], como unificação [Einigung] constituída por sujeitos autônomos, os proprietários de terra, e não como unidade [Einheit]*” (MARX, 2011, p. 395). E conclui afirmando que nessa formação a comunidade só tem existência de fato quando os proprietários de terra se reuniam em assembleia e, por essa especificidade, a comunidade germânica não poderia existir como um sistema estatal, um estado, tal como se verificava na Antiguidade clássica. Na Antiguidade clássica, a comunidade existe de modo independente das reuniões dos proprietários de terra em assembleia. Ela existe, argumenta Marx (2011, p. 395), na própria cidade e na burocracia estatal a ela associada. Nesse caso a comunidade ganha existência econômica com a simples presença da cidade. Algo distinto se passa com a formação germânica quando comparada ao caso da Antiguidade clássica, pois ainda que nela também se verifique a existência da terra pública, comum ou do povo, que não pode ser repartida, e que esta terra pública seja distinta da propriedade privada, a terra pública não se revela como presença econômica específica do estado adjacente às propriedades privadas dos chefes de família. Na formação germânica, os patriarcas só podem ser proprietários privados se estão privados do uso da terra pública. Por isso, a terra pública só funciona como acréscimo à propriedade privada e só tem, de fato, existência enquanto propriedade quando é defendida enquanto terra comunal do ataque de outras tribos. Ao contrário do que ocorria na Antiguidade clássica, em que a propriedade privada aparecia mediada pela comunidade, pelas relações mútuas entre os indivíduos constituintes da comunidade, na formação germânica é a comunidade e a propriedade comunal que se apresentam mediadas.

No mundo germânico, a casa singular abarca em si um polo autossuficiente de

produção de valores de uso, ela é item na terra que pertence à família enquanto unidade autossuficiente. E isto é o oposto do que se verifica no caso clássico em que a cidade e seu contorno rural são a totalidade do econômico. Marx toma os romanos como o caso clássico da Antiguidade clássica e argumenta que neles se evidencia que a forma contraditória entre a propriedade estatal de terra [*ager publicus*] e a propriedade privada produz a mediação da propriedade privada pela propriedade estatal ou produz a existência da propriedade estatal em forma dúplice, pública e privada. O que se esclarece quando consideramos que todo solo privado é solo romano, portanto, estatal e isso elucida o fato de o proprietário de terra ser, ao mesmo tempo, cidadão urbano – o que, por sua vez desvenda o motivo pelo qual, em Roma, o camponês é morador da cidade. Como visto, no caso germânico, o camponês não é cidadão do estado, não é morador da cidade, ele é o arrimo da moradia familiar apartada que só existe associada a outras moradias familiares da mesma tribo e amparada pela reunião eventual dos proprietários em assembleia para resolução de questões religiosas, de litígios, para a organização da guerra etc. – a comunidade germânica só existe no relacionamento mútuo dos proprietários privados de terra que se relacionam enquanto proprietários.

A propriedade privada da terra, no caso germânico, não se apresenta de modo contraditório com a propriedade comunal da terra e a primeira, tampouco é mediada pela segunda, ocorrendo o inverso, a propriedade comunal é mediada pela propriedade privada. A propriedade comunal da terra funciona como complemento comunitário das moradias familiares iniciais. No caso germânico, a comunidade não é “*substância em que o singular só aparece como acidente*” (MARX, 2011, p. 396) e, tampouco, é o universal que se apresenta como unidade, representativa e de fato, entre a cidade e suas necessidades específicas que destoam das necessidades dos indivíduos. Agora, a comunidade germânica em si é, por um lado, comunidade da língua, da ancestralidade, dos costumes etc. e é pressuposta ao proprietário privado individual. Por outro lado, a comunidade germânica só existe na reunião em assembleia comunal dos proprietários privados (chefes de família) e como ela estatui e passa a ter “*existência econômica particular*” (MARX, 2011, p. 397) sobre as terras comunais, a comunidade passa a ser empregue pelo proprietário privado enquanto proprietário privado e não enquanto representante do Estado, conforme o que se verificava no caso romano. A propriedade comunal germânica é propriedade comum de proprietários privados individuais e não se trata de uma associação de proprietários privados

particulares provida de vivência específica como a verificada no caso da cidade a qual se separa dos proprietários privados enquanto particularidades humanas.

Marx oferece um resumo das três formas de propriedade analisadas e acrescenta preciosas observações sobre fatores que podem explicar a conservação e o desaparecimento de formas de propriedade e de formações socioeconômicas que as comportam. Em linhas gerais, é dito pelo filósofo alemão que, nas três formas de propriedade, a agricultura e a propriedade da terra instituem os fundamentos da ordem econômica. Em todas, o telos é a produção de valores de uso e a reprodução do indivíduo e das relações constitutivas da comunidade, além disso, há dois aspectos distintivos presentes em todas as três formas: (1) o objeto de trabalho pré-existente, a terra, é apropriada como pressuposto do trabalho e não pelo trabalho. Neste caso, o produtor toma a natureza (terra) como requisito objetivo da reprodução individual e social, “*como natureza inorgânica de sua subjetividade, em que esta realiza a si própria*” (MARX, 2011, p. 397), decorre que a natureza não lhe aparece como produto do trabalho, mas, tão somente, como natureza; (2) A propriedade da terra, reafirma Marx (2011, p. 397), é, para o produtor, “*um modo de existência objetivo, que está pressuposto*” [destaque dos autores] à própria práxis do trabalho e não aparece como manifestação do resultado do seu trabalho. Nestes casos, a propriedade da terra por parte do patriarca é mediada pelo seu pertencimento à sua comunidade. Em todos os casos, ser proprietário de terras tem por pressuposto existir enquanto membro da família, da tribo, do clã, da pólis etc. a depender do tipo de formação específica que estejamos tratando. Patenteia-se aqui a razão pela qual o produtor individual não pode se manifestar como simples produtor isolado e livre. Há uma determinação de reflexão entre ser proprietário e ser membro da comunidade. A terra é o eixo da vida social e a vida social determina a propriedade da terra e as formas específicas de trabalho a ser realizado em cada caso. Dizendo o mesmo de outro modo, as relações sociais nestes casos são manifestas e a comunidade tem na terra seu pressuposto material da vida, de tal maneira que a forma de propriedade em reflexão com as relações sociais manifestas modela as subjetividades humanas sendo a própria forma da propriedade parte constitutiva e condicionante da objetividade social (estado etc.). Parece haver a intenção do autor em contrastar essa especificidade com a centralidade que o valor (trabalho abstrato) adquire na sociedade do capital. Em sendo este o caso, surgem todas as diferenciações e especificidades desta formação que é, para o autor, a primeira puramente social.

Neste momento da exposição o autor trata, rapidamente, das linhas gerais dos processos de dissolução dessas formações que antecedem o capitalismo e que têm na propriedade da terra seu eixo social. Ocorre que em todas as formas analisadas até aqui o desenvolvimento social tem por arrimo a reprodução das relações sociais, pressupostas, entre a singularidade humana e sua comunidade; relações que podem ter surgido de modo natural ou histórico, mas que se transformaram em tradicionais. E, ao lado dessa reprodução, uma existência objetiva e predeterminada para cada singularidade que se dá na maneira pela qual a singularidade procede com suas condições de trabalho, com os outros produtores, membros do clã, da tribo etc. O desenvolvimento social aludido é, em princípio, limitado e a superação deste limite, no interior de tais formações sociais conduz à decadência e ao desaparecimento da própria formação social. Tomando a forma asiática, Marx (2011, p. 398) constata que ela tem por traço distintivo a manutenção de suas características principais por longos períodos, ou seja, uma certa imutabilidade em seu processo reprodutivo. E assim ocorre porque, nessas formações, a singularidade humana não possui autonomia em relação à comunidade e, com isso, há produção autossustentável de valores de uso e efetiva unidade entre agricultura e manufatura/artesanato. Não obstante, quando a particularidade humana modifica sua relação com sua comunidade rompendo a unidade entre agricultura e manufatura e adquirindo autonomia frente à comunidade, há a destruição da posse comunal da terra e a eclosão de miséria, pobreza etc. Em resumo, a mudança econômica, neste caso, abole o vínculo real sobre o qual o econômico se erguia.

No caso romano, com o aperfeiçoamento da arte da guerra e as conseqüentes conquistas alcançadas, há a amplificação da escravidão, o avanço da concentração da posse de terras, o avanço das trocas e do sistema monetário. Estes fenômenos, presentes na formação romana, que como vimos é o caso clássico da Antiguidade para Marx, são produtos dos próprios fundamentos da sociedade romana e, se num primeiro momento, contribuíram para a ampliação do sistema, foram decisivos para a decadência e o desaparecimento dessa formação social. As sociedades que antecedem

a sociedade do capital não têm por télos a busca da riqueza¹⁰ pela riqueza¹¹, a questão é de que maneiras a propriedade (comunal ou privada) constitui melhores particularidades humanas. E este é o motivo pelo qual a riqueza material só aparece como fim em si para os povos comerciantes que eram encontrados “*nos poros do mundo antigo*” (MARX, 2011, p. 399). Trata-se da presença do capital de comércio e do capital usurário, que, segundo Marx (2013, p. 239) são forma antediluvianas do capital, ou ainda, formas do capital nas quais toda a potencialidade do capital ainda não pode se efetivar posto que se encontram no interior de um todo concreto complexo pouco desenvolvido em seus laços sociais. Nestes, a mercadoria não é a forma de mediação social e o valor não é o *médium* social, os laços sociais são manifestos e a mediação se dá através dos laços sanguíneos, parentais, de tradição, costumes, religiosos etc. A constituição da sociedade do capital exigiu a dissolução desses laços manifestos e a instauração dos laços mediados pelo valor objetivado na mercadoria¹², ocasionando a objetivação da própria relação social o que instaurou um tipo de reificação produtora de autoestranhamento social – o fetiche da mercadoria.

A interpretação sugerida acima pode elucidar as afirmações de Marx, na sequência do texto em análise, de que se a riqueza é desnudada de sua forma burguesa ela se revela como a “a universalidade das necessidades, capacidades, fruições, forças produtivas etc. dos indivíduos” (MARX, 2011, p. 399) que são produzidas pela generalização das trocas. Despida a riqueza de sua forma burguesa, prossegue o autor, ela (a riqueza) é o completo domínio do gênero humano sobre as legalidades naturais; é a produção completa das capacidades criativas do humano que só toma por pressuposto o “desenvolvimento histórico precedente” (MARX, 2011, p. 399) e, no seu devir, assenta a completude do desenvolvimento de toda a omnilateralidade humana como fim em si mesmo. Neste caso, acrescenta Marx, o humano não se apresenta como algo que veio a ser, ao contrário, o humano se revela “movimento absoluto do devir” (MARX, 2011, p. 399) e ao se reproduzir como

¹⁰ Quando trata do modo de dissolução feudal e da sociabilidade específica do capital Marx (2011, p. 413) nos oferece o seguinte comentário: “*Uma análise mais precisa evidenciará que em todos esses processos de dissolução são dissolvidas relações de produção em que predominam valor de uso, produção para o uso imediato; que o valor de troca e a sua produção têm como pressuposto o predomínio da outra forma; em consequência que em todas essas relações predominam a prestação em espécie e os serviços em espécie sobre o pagamento em dinheiro e a prestação de serviço por dinheiro*”.

¹¹ No caso dessas formações trata-se de riqueza material, valores de uso. Somente na sociedade do capital o objetivo da produção é a riqueza em sua forma especificamente capitalista: riqueza abstrata – valor.

¹² Esse processo também é descrito por Marx no Capítulo 24 (“A assim chamada acumulação primitiva”) do Livro 1 de *O capital*.

singularidade produz uma totalidade que não é determinabilidade, ou seja, que já não é um constrangimento (lógico) a desefetivar sua condição humana. Neste ponto o autor adverte que na época do predomínio da economia burguesa, ou seja, na sociedade do capital, a exteriorização do conteúdo humano, do trabalho abstrato que passa a operar como laço social, se manifesta como pleno esvaziamento da singularidade humana e como todas singularidades operam no interior do constrangimento lógico do valor, da determinabilidade do capital, há a objetivação universal do laço social sob a forma de mercadorias e, com isto, o estranhamento [Entfremdung] social total e a fragmentação “de todas as finalidades unilaterais determinadas” se manifestam “como sacrifício do fim em si mesmo a um fim totalmente exterior” (MARX, 2011, p. 400) – o que caracteriza que o trabalho determinado por mercadorias acarreta a perda do sentido do trabalho para o produtor. Trabalha-se para continuar trabalhando, ou seja, para perpetuamente permitir a expansão do valor (trabalho abstrato). Por isso nosso autor pode concluir dizendo que “o mundo antigo representa a satisfação de um ponto de vista tacanho; ao passo que o moderno causa insatisfação, ou, quando se mostra satisfeito consigo mesmo, é vulgar” (MARX, 2011, p. 400).

Subjaz aos trechos acima tratados a contradição entre desenvolvimento das forças produtivas estimulado pela sociedade burguesa e as relações de produção específicas dessa sociedade. Sustentamos que essa presença deve ser considerada a partir da centralidade que adquire no texto a noção de que a exteriorização do ser humano no processo de trabalho produtor de mercadorias acarreta um esvaziamento do produtor, a objetivação universal na forma mercantil como estranhamento total e o trabalho como o sacrifício a um fim exterior à própria práxis produtora de mercadorias – o que indica que estamos diante de um tipo de sociedade sacrificial sem conteúdo religioso estruturado. Em suma, e dizendo mais uma vez, a contradição entre forças produtivas e relações de produção existe e opera na sociedade do capital acionada pelo próprio sujeito automático (capital), não sendo de fácil demonstração sua presença enquanto força motriz de todo processo histórico humano.

Considerações Finais

Do exposto podemos advogar que Marx faz um grande esforço para capturar o que há de específico nos laços sociais constitutivos das formações sociais que antecedem a sociedade do capital. O que explica seu denodo por diferenciar as formas de propriedade nessas outras formações sociais. Nelas, o centro da vida é a terra

(objeto pré-existente de trabalho) e, por esse motivo, o tipo de posse ou propriedade da terra tem centralidade na trama de cada formação social e pode explicar, ao menos uma parte, a dinâmica societária existente então. Assim o é porque a ligação entre o indivíduo e a sua comunidade [*Gemeinwesen*] pressupõe e põe a posse/propriedade da terra. Se aqui a comunidade é a substância¹³, a forma da propriedade é um modo de aparecimento dessa substância. Como forma da propriedade e tipo de comunidade estão em determinação reflexiva, mudanças na forma de propriedade alteram o par antitético, alteram o próprio cariz da comunidade. Há aqui um tipo de dinâmica engendrada a partir da própria relação antitética entre comunidade e forma de propriedade; que, por sua vez, é bastante distinto do que parece postular, por exemplo, Lefebvre (2001): uma contradição fundamental entre campo e cidade e que é a geratriz de uma dinâmica transistórica. Além disso, Marx parece capturar que em todas as formações que antecedem o capitalismo o laço social entre cada singularidade humana é manifesto e tem na propriedade da terra um momento distintivo.

Desse modo, há uma identificação imediata entre a singularidade e a comunidade, na primeira forma de propriedade examinada. Na segunda forma, a singularidade tem no estado a comunidade abstrata e sua identificação com a coletividade humana ocorre por sua condição de proprietário privado e é mediada pelo estado. Na terceira forma de propriedade, a comunidade também não se identifica imediatamente com o indivíduo, todavia, é o fato de ser proprietário/possuidor o que permite sua ligação com a comunidade ainda que a comunidade não se apresente através do estado, como na segunda forma de propriedade. Por fim, na sociedade do capital há uma separação radical entre singularidade e gênero humano ou comunidade. O laço social é o valor (cuja substância, como já dito, é o trabalho abstrato) e só pode existir objetivado na forma de mercadoria ou de dinheiro. Desse modo, o dinheiro,

¹³ É preciso não perder de vista que Marx, nos *Grundrisse*, ainda se encontra no processo de elaboração do conjunto categorial de sua crítica ontológica à economia política. Neste sentido, sugerimos que tomar a comunidade como substância é fazê-lo nos termos da substância do ser social tal como proposto por Lukács (2013): permanência na mudança que também se modifica a cada forma específica de aparecimento ao longo das várias e diferentes formações socioeconômicas mas, que, tem por característica o permanente processo de humanização do ser humano ou do desenvolvimento do que há de específico no ser humano em comparação com o que se verifica no âmbito do ser orgânico. Quando anteriormente sugerimos que as formas de propriedade das formações sociais que antecedem o capitalismo são um tipo de substância, é porque aceitamos a existência de vários tipos de substância no ser social. No caso dessas propriedades, intuimos que se trata de uma substância que se relaciona, a partir da determinação de reflexão entre a propriedade e a comunidade, com a própria comunidade. A comunidade enquanto universal reflete a substância definidora do ser social em sua constituição específica e ao mesmo tempo manifesta a essência engendrada pelos tipos de propriedade existentes na sua formação.

forma autonomizada do valor, se apresenta como a representação da universalidade ou da comunidade abstrata. Aqui se pode concluir que a sociedade emancipada do valor (comunista) exige a instauração de laços sociais manifestos entre os humanos e a ligação imediata entre singularidade humana e comunidade. A palavra comunismo parece reportar exatamente a esse princípio de reconciliação entre o desenvolvimento do indivíduo em sua particularidade (personalidade) e o desenvolvimento das capacidades e conhecimentos apropriados pelo gênero humano. Relembrando que para Lukács (2013), é a divergência entre esses dois polos constitutivos do ser social o que produz e explica a categoria de estranhamento [*Entfremdung*], decorre que esta cisão deverá ser suprasumida ao longo da constituição da sociedade dos produtores livremente associados.

Referências bibliográficas

- ARAUJO, P. H. F. “O trabalho na *Ontologia*”. In: **Introdução à *Ontologia do ser social* de Gyorgy Lukács**. Rio de Janeiro: Consequência, 2022d, pp. 37-62.
- ARAUJO, P. H. F. Dissolução dos laços sociais mediados pelo valor: crise estrutural da sociedade do capital e o fim do seu processo civilizatório. **Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política**, v. 68, pp. 133-166, 2024.
- ARAUJO, P. H. F. Trabalho, objetivação e alienação na ontologia do ser social de Lukács: notas introdutórias. **Germinal: marxismo e educação em debate**, v. 14, n. 3, 2022a.
- ARAUJO, P. H. F. A contradição fundamental da sociedade capitalista no Livro Primeiro de *O capital*: determinações gerais e consequências. **Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política**, v. 64, 2022b.
- ARAUJO, P. H. F. Trabalho fundante e substância do ser social segundo o último Lukács: observações preliminares. **Revista Dialectus**, v. 23, pp. 365-394, 2021.
- ARAUJO, P. H. F. Dominação abstrata. capital: sujeito histórico. **Germinal: marxismo e educação em debate**, v. 12, pp. 348-362, 2020a.
- ARAUJO, P. H. F. As categorias classes sociais e estado no Livro Primeiro de *O capital*. **Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política**, v. 56, pp. 21-47, 2020b.
- ARAUJO, P. H. F. Notas críticas à compreensão de Lênin sobre o estado: revisitando *O estado e a revolução*. **Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política**, v. 50, pp. 114-141, 2018.
- ARAUJO, P. H. F. Marx: capital, estado e política - notas. **Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política**, v. 43, pp. 37-62, 2016.
- DUAYER, M.; ARAUJO, P. H. F. Trabalho abstrato, objetivação, alienação, fetiche: Marx lido por Postone. **Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política**, v. 62, pp. 10-41, 2022.
- DUAYER, M.; ARAUJO, P. H. F. Valor como forma de mediação social: interpretação de Marx a partir de Postone. **Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política**, v. 57, pp. 45-82, 2020.
- DUAYER, M.; ARAUJO, P. H. F. Para a crítica da centralidade do trabalho: contribuições de Lukács e Postone. **Revista Em Pauta**, v. 13, pp. 15-36, 2015.
- LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social** v. I. São Paulo: Boitempo, 2012, 436p.
- LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social** v. II. São Paulo: Boitempo, 2013, 845p.
- MARX, K. H. **O capital**: crítica da economia política Livro 1: o processo de produção do

- capital. São Paulo: Boitempo, 2017a. 894p.
- MARX, K. H. **O capital**: crítica da economia política Livro 3: o processo global da produção capitalista. São Paulo: Boitempo, 2017b. 980p.
- MARX, K. H. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2011. 788p.
- LEFEBVRE, H. **A cidade do capital**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. 180p.
- POSTONE, M. **Tempo, trabalho e dominação social**: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx. São Paulo: Boitempo, 2014. 483p.

Como citar:

ARAUJO, Paulo Henrique Furtado de; ARAUJO, Mariana Pacheco de. Notas sobre “As formas que precederam a produção capitalista” dos *Grundrisse* e a centralidade do valor. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 2, pp. 220-243; jul.-dez., 2024.

A escolha de Karl Marx: o cálculo diferencial em *Manuscritos matemáticos*

The choice of Karl Marx: differential calculus in the Mathematical manuscripts

Antônio Valverde*

Maria Helena Soares de Souza**

Resumo: O presente artigo busca dar a ver a fundamentação teórica do cálculo diferencial, em matemática, com base nos Manuscritos matemáticos, de Karl Marx, sob movimento dialético e seus vínculos com o social. Para o caso, a escolha de Marx confronta as propostas de Leibniz, D'Alembert / Euler e Lagrange, acerca do cálculo diferencial. Nomeadas de mística, racional, algébrica, e simbólica, esta criada por Marx. Segundo Gerdes, a solução marxiana oferece a possibilidade de desenvolvimento de métodos adequados para melhor compreensão dos fins da educação matemática (ensino e aprendizagem), se observados os princípios da dialética marxiana. Para tanto, o artigo perpassa, criticamente, partes da história da matemática e da filosofia relativas aos suportes da argumentação desenvolvida.

Palavras-chave: Marx; Manuscritos matemáticos; cálculo diferencial; sociedade; educação.

Abstract: This article seeks to demonstrate the theoretical foundation of differential calculus, in mathematics, based on Karl Marx's Mathematical manuscripts, under dialectical movement and its links with the social. In this case, Marx's choice confronts the proposals of Leibniz, D'Alembert / Euler and Lagrange, regarding differential calculus. Named mystical, rational, algebraic, and symbolic, this one was created by Marx. According to Gerdes, the Marxian solution offers the possibility of developing appropriate methods for better understanding the purposes of mathematical education (teaching and learning), if the principles of Marxian dialectics are observed. To this end, the article critically examines parts of the history of mathematics and philosophy relating to the support of the argument developed.

Keywords: Marx; Mathematical manuscripts; differential calculation; society; education.

A par da leitura de poetas e romancistas, Marx tinha outra maneira, muito pouco comum, de descansar intelectualmente: o estudo da matemática, pela qual tinha especial predileção. A álgebra lhe proporcionava até mesmo um tipo de consolo moral: era um refúgio nos momentos mais dolorosos de sua vida atormentada. Durante a última doença da esposa, era-lhe impossível dedicar-se ao trabalho científico habitual. Só conseguia escapar do abatimento ocasionado pelos sofrimentos de sua companheira de vida concentrando-se na matemática. Naquele período de dor profunda, ele escreveu um trabalho sobre cálculo infinitesimal. [...] Na matemática avançada ele via o movimento dialético em sua forma mais lógica e, ao mesmo tempo, mais simples."

(Paul LAFARGUE, Reminiscences of Marx and Engels, 1957, p. 75)¹

* Antonio José Romera Valverde é Professor do PPG em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). E-mail: valverde@pucsp.br.

** Maria Helena Soares de Souza é Doutora em Educação Currículo pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Graduada em Matemática pela USP. E-mail: maria_souza@uol.com.br.

¹ Cf. MUSTO (2018, pp. 101-2). Jenny von Westphalen, esposa de Marx, faleceu aos dois dias de

Preâmbulo

Os *Manuscritos matemáticos* compõem parte dos estudos de Karl Marx (1818-1883), que tiveram publicação póstuma tardia. Para o caso, a primeira e parcial é de 1933, após 50 anos de sua morte². No Ocidente, o primeiro matemático a divulgar e analisar os estudos matemáticos marxianos foi Dirk-Jan Struik, na revista *Science and Society*, em 1948³. Os *Manuscritos* contêm resoluções de equações algébricas – de grau superior –, séries, geometria analítica e cálculo diferencial⁴. Este último obteve sua maior atenção, não por casualidade. As razões que levaram Marx a interessar-se, de forma mais explicitada pela matemática, iniciaram com a teoria da *mais-valia*, ante o temor de cometer erros de cálculo, apontados em sua correspondência com Engels⁵. Além disso, o filósofo considerava o estudo da matemática um descanso para seu espírito, sob duplo objetivo: colocar suas leis econômicas em forma algébrica e analisar, do ponto de vista da dialética, os raciocínios usados no cálculo diferencial. Por certo, Marx estivesse em busca de “leis”, sob recursos de modelagem matemática, que regulassem as crises econômicas.

dezembro de 1881, às margens de completar sessenta e oito anos. Estiveram juntos desde 1836. Marx faleceu “aos 14 de março (1883), às quinze para as três da tarde, [...] vítima de tuberculose. [...] Assim como Darwin descobriu a lei do desenvolvimento natural, Marx descobriu a lei do desenvolvimento humano. [...] Mas em todos os terrenos estudados por Marx, e ele estudou muitos, nenhum deles superficialmente, em todos os terrenos, até mesmo as matemáticas, ele fez descobertas” (ATALI, 2007, pp. 343-4).

² “Uma primeira publicação parcial dos Manuscritos matemáticos surge em 1933, na revista soviética *Pod Snamenem Marxisma* (= Sob a bandeira do marxismo), por ocasião do 50º aniversário da morte de Marx. Esta publicação despertou imediatamente o interesse de especialistas. Em 1935, Valerii I. Glivenko (1897-1940) publica uma análise comparativa dos conceitos de diferencial nos trabalhos de Marx e nas obras famoso matemático francês Jacques Hadamard (1865-1963). Em 1947, outro soviético Levan P. Gokieli (1901-1975) publica uma monografia sobre os Manuscritos matemáticos de Marx. O primeiro autor a divulgar e analisar o conteúdo dos Manuscritos matemáticos de Marx no ocidente, é o matemático norte-americano de origem holandesa, Dirk-Jan Struik (1894-2000), que publicou um artigo intitulado *Marx e a matemática* na revista *Science and Society* (=Ciência e Sociedade) em 1948. [...] A publicação dos Manuscritos matemáticos provocou o aparecimento de muitos artigos de análise e de debate, entre outros de Miller, Rieske, Shcenk, Kennedy, Janovskaja, Matarrese e Ponzio. Na 2ª Conferência de Verão sobre a História da Matemática, que teve lugar em Liepaja, na União Soviética, em 1978, o filósofo-matemático Vladimir Molodski (1906-...) apresentou uma comunicação intitulada *Os Manuscritos matemáticos de Marx e os avanços na história da matemática na URSS*, em que salienta a influência inspiradora do estudo dos Manuscritos matemáticos sobre o nascimento e o desenvolvimento da escola soviética da história da matemática” (GERDES, 2008, pp. 22-4).

³ No Brasil, Dirk-Jan Struik, matemático e teórico de economia de talhe marxista, é conhecido pela obra *História concisa da matemática*. 3. ed. Trad. João C. S. Guerreiro. Lisboa: Gradiva, 1997.

⁴ O conceito de diferencial fora estudado, detalhadamente, por Marx, que antecipara a ideia do diferencial como símbolo operacional, surgida no século XX. Em 1927, Jacques Hadamard mostrou o papel operativo do diferencial, sem conhecer o trabalho de Karl Marx, cuja divulgação no Ocidente se deu apenas em 1948.

⁵ “No início de 1858, ele relatou a Engels ter cometido tantos erros de cálculo durante a redação dos *Grundrisse* que, “por desespero, tinha voltado a estudar álgebra”. Ao amigo confessara: “Nunca me senti em casa com a aritmética”, mas “com a ajuda da álgebra conseguirei pôr as coisas em ordem” (MUSTO, 2018, p. 41).

Os *Manuscritos matemáticos*, objeto deste ensaio, contam com mais de mil páginas de estudos acerca do cálculo diferencial e integral, de aritmética e de geometria, além de aplicações à economia. Entretanto, tiveram menor atenção que outros estudos de Marx, e foram, inicialmente, publicados na União Soviética, depois em círculos marxistas do Ocidente, com duas décadas de diferença. A publicação integral dos *Manuscritos* deu-se em comemoração aos 150 anos do nascimento do Corifeu da Filosofia Moderna. Um dos objetivos explicitados, nos *Manuscritos*, fora o de retirar o véu mítico dos procedimentos matemáticos usados no cálculo diferencial, de modo não fundamentado, com foco nas abordagens dos matemáticos do século XIX, como Cauchy (1789-1857) e Bolzano (1781-1848). Assim, a obra revela não apenas a compreensão do desenvolvimento do cálculo diferencial, como tentativa de aprimorar uma ferramenta fundamental da matemática, mas, o entendimento dos bastidores teóricos da II Revolução Industrial.

Mesmo desconhecendo os *Manuscritos matemáticos*, Karl Korsch (1886-1971) no ensaio “O ponto de vista da concepção materialista da história”, de março de 1922, portanto, anterior à publicação de *Marxismo e filosofia*, de 1923, registrara, criticamente:

os epígonos de Marx, que se incluem eles mesmos entre os “marxistas ortodoxos”, equivocam-se completamente quando – como Renner, na Áustria, ou Cunow, na Alemanha – sentem a irresistível necessidade de “completar” a economia política do marxismo com uma teoria marxista acabada do direito ou do estado ou ainda com uma sociologia marxista. O sistema marxista passa muito bem sem esses complementos e sem uma “filologia” ou uma “matemática” marxistas. O conteúdo dos sistemas matemáticos é, também ele, condicionado histórica, social, econômica e praticamente – e é significativo que este domínio suscite hoje bem menos polêmicas que outros domínios, incomparavelmente mais concretos, do saber humano. Não há nenhuma dúvida de que antes, durante e sobretudo depois da transformação radical do mundo sócio-histórico que se aproxima, as matemáticas também conhecerão uma transformação “mais ou menos rápida”. A validade da concepção materialista da história e da sociedade estende-se igualmente às matemáticas. Mas seria ridículo se um marxista – apoiando-se no seu conhecimento mais aprofundado das realidades econômicas, históricas e sociais, que determinam também “em última instância”, o desenvolvimento passado e futuro da ciência matemática – pretendesse opor uma nova matemática “marxista” aos sistemas que os matemáticos edificaram laboriosamente no curso de séculos (KORSCH, 2008, p. 128).

Encarte histórico

Marx estudara e anotara o livro de Poppe, História das matemáticas desde a Antiguidade aos tempos modernos, publicado em Tübingen, 1828, que consta dos

Manuscritos tecnológicos, de 1851, organizados por E. Dussel (DUSSEL, 1964). Contudo, segundo Caraça (1901-1948)⁶, duas são as exigências para a formação de um quadro explicativo de Ciência: a compatibilidade, ou a obediência à razão consigo própria e a realidade, que forneça um meio de conhecer e de prever fenômenos. Porém, “a ciência não tem, nem pode ter, como objectivo descrever a realidade tal como ela é. Aquilo a que ela aspira é construir quadros racionais de interpretação e previsão; a legitimidade de tais quadros dura enquanto durar o seu acordo com os resultados da observação e da experimentação” (CARAÇA, 1975, p. 107).

De modo parcimonioso, não é possível afirmar que a ciência atinge a essência última da realidade, mas fornece uma imagem e as leis que satisfaçam a compreensão da realidade. A história da ciência mostra inúmeros exemplos de renovação e substituição de quadros explicativos, pois, ações teóricas e práticas encontram-se em reciprocidade contínua, de *alimentação* mútua, que se traduzem em movimentos de incompletude e de busca de aperfeiçoamentos ou adaptações.

Os primeiros fisiólogos para compreenderem as *razões* e as *ligações* dos fenômenos naturais partiram de questões fundamentais, de caráter ontológico: para além da diversidade aparente dos fenômenos, acaso existiria um princípio único, ao qual tudo se reduz? Qual é a estrutura do Universo? Como surgiram os astros? Como se movem? O que é movimento? Para tanto, recorreram, inicialmente, à estrutura do mito, encontrada pronta, de modo a ensaiar a posição favorável ao princípio único e à compreensão da natureza, em movimento. Ao passo, que a escola de Pitágoras, florescida no século VI a.C., fundava-se nas noções de *quantidade* e de *arranjo* – ou *harmonia*, como determinantes da diversidade dos fenômenos naturais e dos corpos. A concepção era original e de magnitude, pois considerava todas as coisas como “número”, ao estabelecer ligações entre as leis matemáticas e a ordenação do Universo⁷. Na procura de uma estrutura idêntica à numérica para a matéria, formada por corpúsculos *cósmicos* de extensão não nula, agrupados em determinada quantidade e ordem, evidenciou-se a dificuldade de verificação ou demonstração da afirmação “tudo é número”. Os corpúsculos, denominados *mônadas*, eram identificados com a *unidade numérica*. Os corpos se compunham por quantidade e arranjos distintos de *mônadas*, como os números se formam por quantidade e arranjo

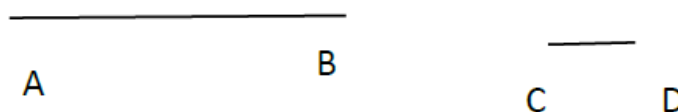
⁶ Conceitos fundamentais da matemática, de Bento de Jesus Caraça, cuja primeira edição ocorreu em 1941, é ainda considerada obra de referência dos matemáticos, pois, politiza o conhecimento da área.

⁷ Os números para a Escola de Pitágoras são os inteiros positivos, ou os racionais positivos, que são quocientes entre números inteiros.

de unidades⁸.

Os arranjos numéricos poderiam ser fracionários para medir um segmento, em comparação com outro, tomado como unidade, estabelecendo-se uma *razão*. No caso da questão: quanto mede o segmento AB, na unidade u , que é o comprimento do segmento CD (Figura 1).

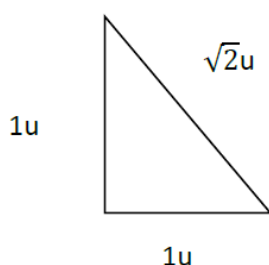
Figura 1



A medida do segmento AB é dada pela razão entre as medidas dos dois segmentos, isto é $\frac{AB}{CD}$ que corresponde ao número de unidades u que “cabem” dentro do segmento AB. A razão é descrita por um número racional, com o numerador e o denominador que são, ou podem ser reduzidos a números inteiros positivos.

A contestar a Escola Pitagórica, por ironia, o próprio Teorema de Pitágoras foi, parcialmente, responsável pelo descrédito da afirmação “todos os corpos são formados por mônadas”, dado o aparecimento de medidas, que não podem ser expressas por números inteiros ou racionais positivos. Em um triângulo retângulo, cujos catetos medem uma unidade, a sua hipotenusa deve medir $\sqrt{2}$ unidades, que é um número irracional, não podendo ser escrito na forma fracionária com numerador e denominador inteiros positivos (Figura 2):

Figura 2



Teorema de Pitágoras:

A soma da medida dos catetos ao quadrado é igual ao quadrado da medida da hipotenusa.

$$1^2 + 1^2 = (\sqrt{2})^2$$

⁸ Uma consequência dos arranjos, foi a de atribuir virtudes especiais a determinados números, por serem eles o princípio de tudo. Os números 6 e 28, por exemplo, são ditos perfeitos, por serem iguais à soma dos próprios divisores: $6=1+2+3$ e $28=1+2+4+7+14$. Divisores próprios de um número inteiro positivo são todos os seus divisores, exceto o próprio número.

Um segmento que meça $\sqrt{2} u$ não pode ser expresso por *pequenas partes*, sejam *mônadas* ou não. Caraça destaca, através de indícios posteriores, a reação de esconder o fato⁹, que apontava para a falência da teoria das *mônadas* (CARAÇA, 1975, p. 72), ao que conclui:

De resto, o caráter de seita da escola pitagórica, em que os aspectos místico e político, este fechado e aristocrático, ombreavam com o aspecto científico, prestava-se a essa tentativa de segredo à volta de questão de tal maneira embaraçosa. Onde só havia a ganhar com o debate público e extenso, os pitagóricos instituíram como norma, pelo contrário, o segredo e o silêncio. (CARAÇA, 1975, p. 75)

Ainda segundo o Autor, outra tentativa de *fuga* foi a de que, considerando infinito¹⁰ o número de *mônadas*, que formam o segmento de reta, a discrepância desapareceria, - argumento contestado, posteriormente, por Parmênides e Zênon.

Zenon questionara a existência dos corpúsculos materiais de extensão não nula, que contraria a afirmação fundamental “todas as coisas são número”. Argumento de que entre dois corpúsculos deve haver um espaço, pois se estivessem unidos, qual seria a distinção entre eles? Esse espaço deveria ser maior que cada corpúsculo, que são os menores possíveis, dentro da teoria pitagórica. Sendo assim, seria possível intercalar um terceiro corpúsculo, e estariam presentes dois espaços, ambos maiores que cada corpúsculo. Repetindo o raciocínio indefinidamente, seria possível intercalar, entre os dois primeiros corpúsculos, quantos fossem desejados, o que levaria à interrogação: qual é o número pertencente ao segmento determinado por dois corpúsculos, tomados como iniciais?

Argumentações, que findaram por estabelecer o princípio da *imobilidade*, dificuldade imposta pela *incomensurabilidade*, que é característica do *existente*. Porém, o que é mais característico do Universo do que a *mobilidade*? Para a superação de ideias, que se compõem dessa forma, há necessidade de compreensão do que é *infinito*, do que é *movimento* e, também, de *continuidade*.

Porém, tais conceitos não foram resolvidos na Antiguidade, pois, optou-se pela

⁹ “Vários indícios posteriores mostram que a primeira reação foi a de esconder o caso. [...] como um dos mais preciosos desses indícios, aparece na seguinte passagem de Plutarco, acerca da vida de Numa Pompilius, XXXV: ‘...diz-se que os pitagóricos não queriam pôr as suas obras por escrito, nem as suas intenções, mas imprimiam a ciência na memória daqueles que eles reconheciam dignos disso. E como algumas vezes comunicaram alguns dos seus mais íntimos segredos e das mais escondidas subtilezas da geometria a algum personagem que não o merecia, eles diziam que os deuses por presságios evidentes, ameaçavam vingar este sacrilégio e esta impiedade, com alguma grande e pública calamidade” (CARAÇA, 1975, p. 75).

¹⁰ Infinito considerado o “muito grande”.

incapacidade numérica de resolver o problema da incomensurabilidade do segmento, que trouxe a *degradação* do número em relação à geometria. Segundo Caraça:

Concluiu-se pelo *abandono das concepções dinâmicas*, sempre que tal fosse possível – a matéria grega é invadida pelo *horror ao movimento*. Estes traços – *degradação do número, horror do infinito, horror do movimento* – constituem a trincheira cômoda da hibernação, formam o biombo prudente que o filósofo grego coloca entre si e a realidade. (CARAÇA, 1975, p. 81)

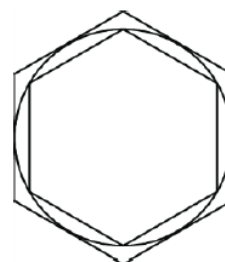
Sob tal perspectiva, o personagem Sócrates e o filósofo Platão deslocaram a atenção humana das coisas externas ao homem para as internas, na busca de princípios “espirituais” como explicações científicas, ao abandonarem a realidade sensível em troca da concepção de imutabilidade do conceito. O “sistema” filosófico de Platão fora criticado e não aceito por inteiro, pela defesa contra a fluência e a rejeição do devir. Com isto, a ciência grega se tornou incapaz de construir o conceito de *função*, base para o cálculo diferencial. Para tal, seria necessário conceber a noção de variável; abandonar o estudo apenas qualitativo dos fenômenos naturais e estabelecer o quantitativo; criar vínculos entre a geometria e a aritmética, conectando o conceito de movimento à geometria. Trabalho realizado somente ao início da Idade Moderna, distintamente, por Cardano, Descartes, Fermat, dentre outros.

Infinito e infinitesimal

A introdução do conceito de função como instrumento da ciência, aliada ao de variável, exigiu um novo olhar da humanidade sobre a *fluência*. Isaac Newton (1643-1727) denominou as funções por *fluentes*. Os conceitos de infinito e de infinitesimal encontram-se na base dos estudos marxianos dos *Manuscritos matemáticos*, e merecem destaque especial. Pois, para Galileu (1564-1642): “[O infinito e o infinitesimal] transcendem ao nosso entendimento finito, o primeiro devido à sua magnitude, o segundo devido à sua pequenez; imagine o que eles são quando combinados” (GALILEU *apud* ROONEY, 2012, p. 152).

Números irracionais, como π e $\sqrt{5}$, são representados por séries infinitas, e podem ser indicados com representações decimais cada vez maiores, que não são determináveis. Tanto os números infinitamente grandes como os infinitamente pequenos (infinitesimais) foram, e têm sido, fonte de estudos para os matemáticos e de extrema utilidade em todas as ciências.

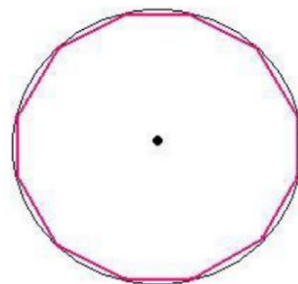
Figura 3



Arquimedes (287-212 a.C.)¹¹ calculou a área aproximada de um círculo ao desenhar polígonos internos e externos, cada vez com maior número de lados, e calculou suas áreas, até que elas convergissem para o mesmo valor (Figura 3). Encontrou, na utilização das áreas dos polígonos, dois conceitos que se tornaram, posteriormente, muito relevantes: limite e infinito.

A área perfeita seria dada por polígonos com número infinito de lados, e o próprio círculo poderia ser considerado um polígono desta natureza, pois, os dois polígonos, inscrito e circunscrito, convergiriam para o lugar geométrico círculo (figura 4). O procedimento é o de relacionar a área desconhecida com outra, mais fácil de ser calculada. Posteriormente, no século XVII, o método de Arquimedes foi associado a uma formulação algébrica adequada, o cálculo integral¹².

Figura 4



A pesquisa determinada pelo desenvolvimento da ciência deu origem, a partir da segunda metade do século XVI, a incentivos para cálculos de áreas, de volumes e de variações de velocidade. Simon Stevin (1548-1620)¹³ e Johannes Kepler (1571-1630) trabalharam o cálculo de áreas de figuras irregulares, dividindo-as em “fatias” muito finas, cujas áreas eram fáceis de calcular. Stevin aplicou o método para determinar o centro de gravidade de objetos sólidos. Kepler, à sua vez, utilizou a medição de áreas sobre caminhos curvos, significativa em seus trabalhos de astronomia. Curiosamente, valeu-se também do procedimento para determinar, com certa precisão, o volume de vinho em barril abaulado, sem a introdução, como era feito, de uma vara que apenas media a altura atingida pelo vinho, quando o barril não estava nem cheio e nem pela metade¹⁴.

Ideia simplificada de limite

Para lidar com o conceito de número infinitamente “grande” é adequado intuir

¹¹ Arquimedes obteve valores com boa aproximação para o número π .

¹² O sucesso do método só pôde ocorrer graças ao desenvolvimento da geometria analítica e o rigoroso entendimento dos limites.

¹³ Stevin foi o primeiro europeu a mostrar entendimento acerca de trabalhar com frações e decimais, tendo usado uma barra vertical no lugar de ponto e/ou vírgula.

¹⁴ Em verdade, se a altura do vinho atingisse um quarto do comprimento da vara, o barril conteria menos que a quarta parte do volume total do vinho, pois era mais abaulado acima dessa altura, o que traria prejuízo aos compradores.

que se um número é “bastante grande”, como um trilhão, sempre haverá outro maior, como um trilhão mais um. Afirmar que um valor numérico tende ao infinito é dizer que, no limite, este número é infinito (infinitamente grande ou infinitamente pequeno). Em linguagem simbólica matemática, para indicar um determinado número, que tende a ser infinitamente grande, escreve-se $x \rightarrow +\infty$, e lê-se x tende a mais infinito.

O símbolo ∞ é a notação para infinito e o sinal antes dele, indica infinito positivo, ou à direita dos infinitos números reais, se representados na reta numérica. Como o número $+\infty$ não está determinado deve ser escrito:

$$\lim_{x \rightarrow +\infty} x = +\infty$$

O mesmo vale para números infinitamente pequenos:

$$\lim_{x \rightarrow -\infty} x = -\infty$$

Em nota, Hegel (1770-1831) aborda o infinitamente grande e o infinitamente pequeno, afirmando:

A definição ordinária do infinito matemático é: se há uma grandeza após aquela se ela é infinitamente grande, não há nenhuma grandeza maior; ou se ela é definida como infinitamente pequena, não há nenhuma grandeza menor [...] uma grandeza é definida em matemática como qualquer coisa que pode aumentar ou diminuir (MARX, 1985, p. 84).¹⁵

A utilização de limites não se remete apenas ao infinito, mas, pode particularizar-se para qualquer número. Ao dizer que $x \rightarrow 0$, por exemplo, deseja-se que o número procurado se aproxime o mais possível de zero. Os números da sequência numérica 0,01; 0,001; 0,0001 se aproximam de zero e, no caso, o número 0,00....1, com infinitas casas decimais é bastante próximo de zero, mas não é igual a zero. No limite, o número mais próximo de zero é o próprio zero:

$$\lim_{x \rightarrow 0} x = 0$$

A notação substitui o fato de o número se aproximar do valor (indicado) sem jamais “tocá-lo”. Em verdade, trata-se da resposta para a pergunta: “para qual número o valor está tendendo?” — e não para transformá-lo naquele número.

¹⁵ Tradução dos autores.

Ao pensar em algumas operações numéricas escolhidas para o valor x , como elevá-lo ao quadrado, o mesmo fenômeno ocorre:

$$\lim_{x \rightarrow 2} x^2 = 4$$

Basta elevar ao quadrado alguns valores próximos ao número 2, como 1,99; 1,9999, cujo resultado se aproxima de 4: $(1,99)^2 = 3,9601$; $(1,9999)^2 = 3,999960001$.

Ideia simplificada de *cálculo*: integração e derivação

O *cálculo* fornece ferramentas intelectuais para medir taxas de mudanças e respectivos efeitos, com duas partes conhecidas, a diferenciação e a integração, uma inversa da outra, ou *cálculo diferencial* e *integral*. O teorema conhecido como *Fundamental do cálculo*¹⁶ estabelece o vínculo entre ambas, pois, aplicando a diferenciação a uma integral, retorna-se à função original e *vice-versa*. Os dois procedimentos são, em sua essência, métodos de aproximação, usando os limites que tornam os erros de precisão tender a zero.

Uma pessoa, que se move a uma velocidade constante de 6 km/h, durante três horas, tem o movimento representado por um segmento horizontal (paralelo ao eixo- x)¹⁷, como gráfico¹⁸ da velocidade em relação ao tempo, pois, sua equação é dada por: $v(x) = 6$, tal que $0 \leq x \leq 3$. A representação gráfica é assim estabelecida porque, no caso, não há aceleração. A pessoa se desloca com velocidade uniforme e não há taxa de variação. O eixo horizontal determina o tempo, em horas, e o vertical a velocidade em quilômetros por hora (km/h).

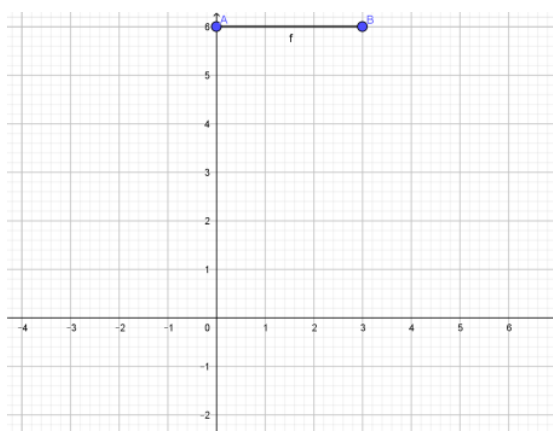


Figura 5

¹⁶ Sobre o teorema, conferir em Souza (2018, p. 212).

¹⁷ Eixo das abscissas.

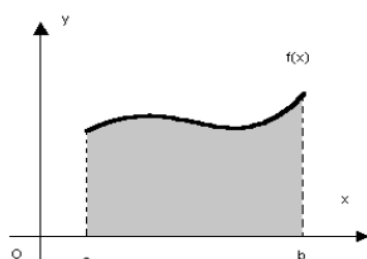
¹⁸ Gráfico construído pelo programa *Geogebra*.

Para saber qual a distância percorrida pela pessoa, basta calcular a área, no gráfico¹⁹ (Figura 5), sob o segmento paralelo ao eixo-x, no caso, 18 km.

Em um caso geral, para $f(x) = k$, considerando o intervalo²⁰ $[a,b]$, a área A é dada por $A = k.(b-a)$. Quando a velocidade não é constante (ou uniforme), o que significa que há aceleração no movimento, a situação de movimento muda. Há taxa de variação da velocidade e o gráfico é representado por uma curva não retilínea. A aceleração em determinado instante é medida pela inclinação da curva naquele ponto, e é feita pelo *cálculo diferencial*, enquanto a distância percorrida pelo *cálculo integral*.

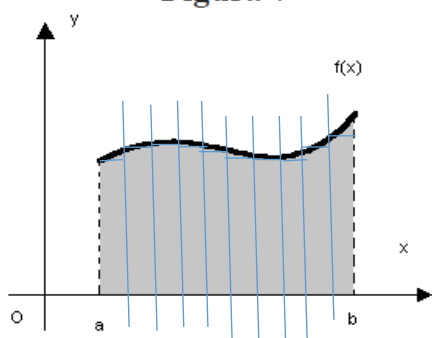
Como calcular a área A da região, sob o gráfico de uma velocidade, em um intervalo fechado $[a,b]$, como mostra a figura 6? Observa-se, pelo gráfico, que se a velocidade se altera ao longo do tempo, a área sob a curva também.

Figura 6



Não sendo a velocidade constante, é preciso subdividir o intervalo $[a,b]$ em subintervalos, suficientemente pequenos, para que neles se possa considerar as parte do gráfico da velocidade como constantes, com boa aproximação (Figura 7).

Figura 7



¹⁹ Em 1361, o bispo francês Nicholas Oresme (1323-1382) estabeleceu a relação entre área, velocidade e distância percorrida. Talvez tenha sido o primeiro a usar um sistema de coordenadas sem relação com a cartografia.

²⁰ O intervalo é fechado quando suas extremidades pertencem a ele e a notação é a indicada no texto. Se, por exemplo, o valor a não pertencesse ao intervalo e o valor b sim, a notação seria $]a,b]$. Os intervalos $[a,b[$ e $]a,b[$ são abertos: no primeiro b não pertence ao intervalo e no segundo a e b também não.

Em cada intervalo, é possível calcular os valores aproximados das áreas de cada pequeno retângulo, supondo que o pedaço da função que representa a velocidade, naquele intervalo, seja constante. A área **A** procurada, será a soma das áreas dos retângulos ou o limite da soma, que mais se aproxima dessa área. Pois, quanto maior for as subdivisões, do intervalo $[a,b]$, em subintervalos, cada vez menores, mais se aproxima de um número infinito de subdivisões. Aquela área é a integração da função velocidade. A determinação aproximada da área, por retângulos infinitamente pequenos, até a soma de um número infinitamente grande destes retângulos, é um exemplo, segundo o matemático Labérenne (1902-1985), extremamente adequado de dialética, que usa a interpretação de *infinito* e *infinitesimal*.

A notação usada para indicar a integral de uma função $f(x)^{21}$, em um determinado intervalo, é dada por $\int_a^b f(x)dx$. Lê-se integral de $f(x)$ no intervalo $[a,b]$. No caso da velocidade, a letra x é substituída pela letra t , que indica tempo. Observa-se que **a** e **b** são os valores inferior e superior de t , que limitam a área, e dx significa uma variação muito pequena de x .

Dois conceitos são fundamentais para entender as funções, relações especiais entre duas grandezas: o isolamento e a variação. Imagine-se duas grandezas, a quantidade de quilômetros percorridos por uma pessoa em uma caminhada, e o tempo utilizado na atividade. Sabe-se que a cada hora caminhada corresponde uma quantidade de quilômetros percorridos, ou uma variação nessa quantidade. Para o estudo da relação entre as duas grandezas, é necessário estabelecer um isolamento das duas, como o desgaste físico ou a quantidade de água consumida durante a caminhada, que não interessam na relação entre as duas grandezas destacadas no exemplo, a velocidade e o espaço percorrido.

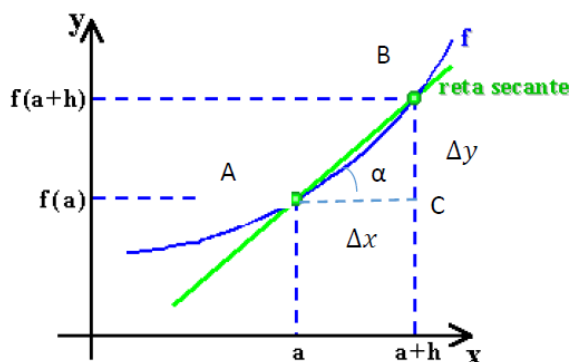
Para a conceituação de derivação é possível utilizar duas interpretações, uma de significado intuitivo, advindo da noção de limite, e outra, geométrica. Ambas se apresentam descritas com exemplos tirados da história da matemática. O quociente $\frac{f(x)-f(a)}{x-a}$ é a variação da função, designada simbolicamente por $\frac{\Delta x}{\Delta y}$, isto é, pelo quociente entre as diferenças dos valores de y e os valores de x , no qual $f(a)$ é o valor da função no ponto a .

²¹ As funções que aparecem em situações de derivação e integração são contínuas. Uma função é dita contínua em determinado valor de a se $\lim_{x \rightarrow a} f(x) = f(a)$.

Para uma função $f(x)$, a derivada no ponto a , simbolicamente designada por $f'(a)$, é dada por $f'(a) = \lim_{x \rightarrow a} \frac{f(x) - f(a)}{x - a}$. Donde se lê: derivada de $f(x)$ para $x=a$ é igual ao limite do quociente entre $f(x)-f(a)$ e $(x-a)$, quando x tende ao valor a .

A figura 8 mostra a representação gráfica²² de uma função, na qual estão marcados Δy e Δx e o ângulo α determinado em um triângulo retângulo.

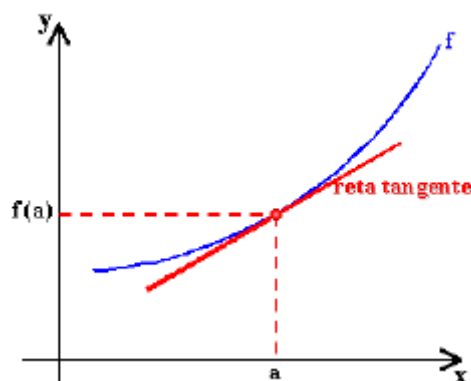
Figura 8



$$\operatorname{tg} \alpha = \frac{f(a+h) - f(a)}{a+h-a} = \frac{\Delta y}{\Delta x}$$

No limite, quando x tende ao valor a , tem-se a reta tangente à curva nesse valor (figura 9).

Figura 9



A derivada de uma função $f(x)$ para $x=a$ é igual ao coeficiente angular²³ da reta tangente à curva, no ponto $P(a, f(a))$. A reta s , secante à curva, que representa a função e passa por A e B , fica estabelecida se for conhecida, além das coordenadas dos pontos, a sua declividade ou inclinação²⁴. A declividade da reta é dada pela tangente

²² Os gráficos 6 e 7 foram construídos com uso do programa Geogebra.

²³ Coeficiente angular ou declividade de uma reta é determinado pelo quociente $\frac{\Delta y}{\Delta x}$.

²⁴ Outra denominação para declividade: coeficiente angular.

de α (ou $\text{tg}\alpha$), ângulo entre a reta e o eixo-x, segundo a orientação do eixo, e dessa forma, o problema passa a ser o de determinar o valor de $\text{tg}\alpha$ (Figura 8).

As coordenadas dos pontos são: A(x_A , y_A), B(x_B , y_B) e C(x_B , y_A). A reta tem declividade dada pelo quociente entre as medidas BC e AC dos catetos²⁵:

$$\text{tg}\alpha = \frac{BC}{AC}$$

Se for traçada uma reta r , tangente à curva, e se B estiver “infinitamente” próximo de A, a reta s “coincide” com a reta r e, portanto, devem ter a mesma declividade.

Observando a figura 8, vê-se que $BC = y_B - y_A$ e $AC = x_B - x_A$, logo

$$\text{tg}\alpha = \frac{BC}{AC} = \frac{y_B - y_A}{x_B - x_A}$$

BC é uma distância “infinitamente pequena”, nomeada por Leibniz de “diferencial de y ” ou dy .²⁶ Da mesma maneira, AC é um “diferencial de x ” ou dx .

Denominando, genericamente, $x_B = x_1$, $x_A = x_0$, $y_B = y_1$ e $y_A = y_0$, tem-se:

$$dx = x_1 - x_0, \text{ logo } x_1 = x_0 + dx \text{ e } dy = y_1 - y_0$$

$$\begin{aligned} \text{Sabe-se que } y_1 &= x_1^2 + bx + c = (x_0 + dx)^2 + b(x_0 + dx) + c = \\ &= x_0^2 + 2x_0 dx + dx^2 + bx_0 + bdx + c \end{aligned}$$

$$y_0 = x_0^2 + bx_0 + c$$

Com os devidos acertos algébricos, tem-se:

$$\frac{dy}{dx} = \frac{2x_0 dx + bdx + dx^2}{dx} = 2x_0 + b + dx$$

Como dx é “infinitamente pequeno”, poderia ser suprimido da igualdade e assim $\frac{dy}{dx} = 2x_0 + b$. Sendo x_0 abscissa de um ponto qualquer, pode-se escrever que $\frac{dy}{dx} = 2x + b$, assume valores numéricos diferentes para distintos valores de x .

A função $f'(x)$, que é derivada da função $f(x) = x^2 + bx + c$, é o conjunto das infinitas declividades das retas tangentes ao gráfico que representa a função $f(x)$.

$$\text{Indica-se } f'(x) = 2x + b.$$

²⁵ Em um triângulo retângulo, a tangente de um ângulo agudo é a razão entre o cateto oposto e o cateto adjacente ao ângulo.

²⁶ Marx distingue os diferenciais dx e dy dos valores de diferenças infinitamente pequenas, Δx e Δy .

Se a função escolhida fosse $f(x) = 2x$, estabelecido o procedimento anteriormente descrito, a função derivada $f'(x)$ estaria definida por $f'(x)=2$, que é o coeficiente angular da reta $y=2x$.

Cálculo diferencial

*“Karl Marx: arrancar o véu misterioso
aos métodos infinitesimais.”*
(Paulus GERDES, 2008)

A evolução da matemática sempre esteve em conexão com os regimes políticos e sociais vigentes. Assim, o cálculo infinitesimal surgiu com a ciência moderna, sob o horizonte de desenvolvimento inicial do modo de produção capitalista.

A partir da criação da geometria analítica, a matemática passou por uma transformação significativa, de ciência que estudava as grandezas constantes para as variáveis, capaz de analisar e calcular movimentos, desde o estudo de balística aos movimentos dos astros. O conhecimento do cálculo diferencial e integral, considerado o “telescópio” matemático (GERDES, 2008, p. 28), alcançou notáveis aplicações práticas: na artilharia, na construção de fortificações ou na resolução de problemas hidrodinâmicos. Entretanto, há que se pensar que o conhecimento do cálculo diferencial e do infinitesimal não é fruto da genialidade de um só povo, ou de uma só pessoa, mas do trabalho contínuo de gerações de matemáticos, notadamente nos séculos XVI, XVII e XVIII, em diversos países²⁷. Não se trata da produção somente de notáveis matemáticos, mas, também de trabalhadores, que buscaram soluções para problemas reais, ultrapassando dúvidas, hesitações e contradições, *“sofrendo toda a influência que o ambiente da vida social exerce sobre a criação da Ciência”*.²⁸

Marx, compreendida a aplicabilidade do cálculo diferencial e integral, percebeu a necessidade de fundamentação metodológica dos conceitos e da interpretação dos exemplos dialéticos – e matemáticos – do “infinitamente pequeno” e do “infinitamente grande”²⁹. Ainda que pareça um rebaixamento da riqueza dos *Manuscritos*, para a

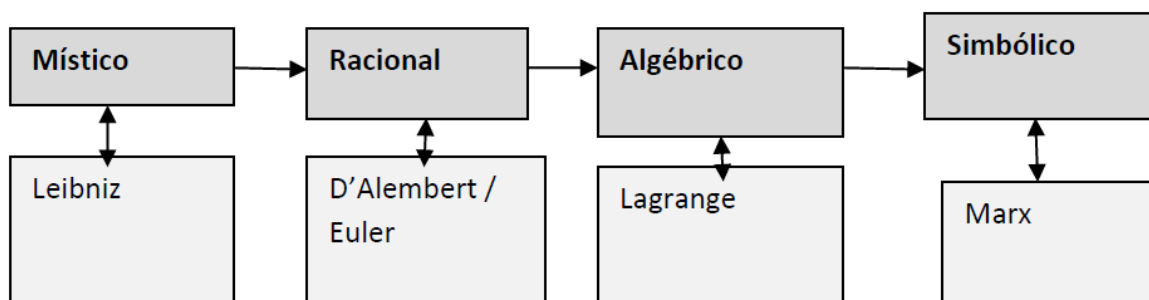
²⁷ Como, dentre outros, os italianos Federico Commandino, no séc. XVI; Galileu Galilei e Bonaventura Cavalieri, do início do séc. XVII; Evangelista Torricelli, no séc. XVII; o alemão Johann Kepler, no séc. XVII; o holandês Cristiaan Huygens, no séc. XVII; o francês Pierre de Fermat, no séc. XVII; os ingleses John Wallis e Isaac Barrow, no séc. XVII e, notadamente, o alemão Gottfried Leibniz e o inglês Isaac Newton, fim do séc. XVII, início do séc. XVIII.

²⁸ CARAÇA, “Prefácio” (Duas atitudes em face da Ciência).

²⁹ Para exemplificar, no cálculo do comprimento de linhas curvas, os matemáticos – aos primórdios do cálculo infinitesimal – consideram-no como a soma de um número infinitamente grande de segmentos de retas, infinitamente pequenos. Do mesmo modo, áreas de retângulos infinitamente pequenos, em quantidades infinitamente grandes, instrumentam o cálculo de áreas sob curvas.

compreensão do estudo do cálculo diferencial, sugere-se o esquema (Figura 10), a ser explicitado parte a parte, com exemplos e explicações dos procedimentos metodológicos, o de estabelecer os vínculos citados, anteriormente.

Figura 10



Procedimento místico

Para Marx, o procedimento de Leibniz, embora desse certo para outras funções, continha um equívoco, o de tratar dx como zero, trazendo em consequência $\frac{dy}{dx} = \frac{0}{0}$, logo um cálculo indeterminado. Segundo Euler (1707-1783), não é possível, aritmeticamente, dividir por zero. Mais ainda dividir zero por zero, embora os “zeros” tenham significados geométricos distintos, ou medidas de diferentes segmentos, simbolizados por dx e dy .

D'Ambrosio (1932-2021), matemático, introdutor da etnomatemática no Brasil, em sua obra *Cálculo e introdução à análise* (1975), indica o equívoco em considerar $\frac{dy}{dx}$ como quociente, pois além de não oferecer significado correto, tem o inconveniente de fazer com que se simplifique, de forma equivocada, os procedimentos de cálculo. O tratamento dado às diferenças “infinitamente pequenas” foi chamado de *místico* por Marx, caracterizando-o por “doença infantil do cálculo infinitesimal”³⁰. No entanto, ressalta-se que os limites indicam tendências a um determinado valor, e não a substituição pelo próprio valor.

Pois, considerar $x_1 = x + \Delta x$ transformado doravante em $x_1 = x + dx$, é uma escolha arbitrária e, segundo Marx, uma explicação *metafísica*, que carrega consigo a necessidade de escamotear os caminhos dos termos dx e Δx para obter derivadas de

³⁰ Marx apresenta um segundo exemplo, utilizando a função $f(x) = ax^3 + bx^2 + cx - e$, cuja função derivada é $f'(x) = 3ax^2 + 2bx + c$, advinda do ponto de partida $\frac{dy}{dx}$, árvore genealógica das funções derivadas, a partir da primeira original.

qualquer ordem³¹. “Assim se crê mesmo no caráter misterioso do modo de calcular que venha descobrir resultados exatos (e em outro verdadeiramente extraordinário em suas aplicações geométricas) graças a procedimentos matemáticos positivamente falsos” (MARX, 1985, p. 195)³².

Marx não foi o primeiro a criticar Newton e Leibniz. Alguns matemáticos tradicionais não aceitaram o novo cálculo, como George Berkeley (1685-1753), pois perceberam a ambiguidade do tratamento dado às grandezas infinitamente pequenas. Leibniz reconheceu que a notação $\frac{dy}{dx} = \frac{f(x+dx)-f(x)}{dx}$, aproximação habitual para a inclinação da tangente, trazia um problema, pois se dx e dy são diferentes de zero, $\frac{dy}{dx}$ não é a taxa de variação instantânea. Ele tentou contornar o problema, considerando dx e dy infinitamente pequenos, deslocando o problema para outro contexto.

Newton, outro “criador” do cálculo, apresentou sua pesquisa acerca do tema a Isaac Barrow (1630-1677) e Edmond Halley (1656-1742), que o incentivaram a publicar o resultado de seu trabalho, ocorrido em 1672. A principal lei do movimento, de Newton, afirma que a aceleração de um corpo em movimento, multiplicada pela sua massa, é igual à força que age sobre o corpo. A velocidade é expressa pela derivada da posição do corpo e a aceleração é derivada da velocidade. Ambos chegaram à conclusão que a função $g(x)$, cuja área sob a curva de seu gráfico, é da forma $f(x) = x^m$, tem por resposta $g(x) = mx^{m-1}$ ou $g(x) = f'(x)$.

A abordagem de Newton para o cálculo de derivadas era semelhante à de Leibniz, exceto ao usar zero no lugar de dx , de modo que seu método também utilizava a aproximação. Considerado zero como sendo muito pequeno, no limite o erro desaparece porque o valor se torna exato. Newton usou o termo *fluxão* para captar a ideia de uma grandeza fluindo rumo ao valor zero, sem jamais chegar a tal valor³³. Marx utilizava a notação $\dot{x}$ para dx e $\dot{y}$ para dy ³⁴. Observe-se a indicação da variável assinalada com um ponto acima da letra. Ele poderia ter contornado o problema, pois era sabido que as coisas se movem e possuem velocidade, a cada instante. O que fora descrito como “dogmatismo empírico”, em contraste ao “dogmatismo metafísico”, de

³¹ As derivadas podem ser obtidas consecutivamente em primeira, segunda etc. até a n-ésima derivada.

³² Tradução dos autores.

³³ Em 1711, Leibniz publicou *Método de fluxões e séries infinitas*.

³⁴ A se considerar dx como uma diferença numérica *não normal* (*não aritmética*), como seria possível aplicar regras numéricas para *números normais*? Contemporaneamente, dx é considerado *não aritmético*.

Leibniz.

Ao longo do século XVIII, a dificuldade permaneceu. No entanto, Euler tentou pensar cálculos em multiplicações e divisões de zeros.

Procedimento racional

Leibniz e Newton utilizaram a igualdade “ $x_1 = x_0 + dx$ ”, porém, D’Alembert (1717- 1783) e Euler fizeram uma correção metodológica ao procedimento, afirmando que “ $x_1 = x_0 + \Delta x$ ”, sendo Δx um *acrécimo finito* e, portanto, um valor numérico, para o qual valem as regras da Álgebra. Assim sendo, o cálculo infinitesimal foi afastado do que Marx chamou de *procedimento místico*.

O método usado por D’Alembert é essencialmente algébrico para a função $f(x) = x^2$, usando o desenvolvimento do Binômio de Newton:

$$y_1 = x_1^2 = (x_0 + \Delta x)^2 = x_0^2 + 2 x_0 \Delta x + \Delta x^2 \text{ e } y_0 = x_0^2$$

Δy é o acréscimo numérico de valores da função, que corresponde ao acréscimo Δx , da *variável* x :

$$\Delta y = y_1 - y_0 = 2 x_0 \Delta x + \Delta x^2$$

O quociente entre os acréscimos fica sendo:

$$\frac{\Delta y}{\Delta x} = \frac{2x_0 \Delta x}{\Delta x} + \frac{\Delta x^2}{\Delta x} = 2x_0 + \Delta x$$

Se $x_1 = x_0$, temos $\Delta y = y_1 - y_0 = x_0^2 - x_0^2 = 0$ e, portanto, $\frac{\Delta y}{\Delta x} = \frac{0}{0} = 2x_0$ ou $\frac{0}{0} = 2x$, considerado x_0 como qualquer valor.

O resultado final é o mesmo, mas não foi obtido por “desprezar” valores próximos a zero, e sim como resultado de uma operação matemática, que envolve o quociente de valores, isto é, o *procedimento racional*. No entanto, a divisão $\frac{0}{0}$ permanece nos dois procedimentos.

Euler, sabendo não ser possível dividir zero por zero³⁵, deu aos “zeros” do cálculo diferencial um significado geométrico, de razão entre as medidas de dois segmentos. As duas deduções – ou procedimentos – são, segundo Marx, as mesmas,

³⁵ A divisão por zero não determina um valor numérico. Se dividirmos 10 por 2 obtemos o quociente 5, porque $5 \times 2 = 10$. Se dividirmos 10 por zero podemos escolher qualquer valor porque o produto de zero por qualquer valor é sempre zero. A divisão de zero por zero acaba por evidenciar uma indeterminação, não um quociente.

conhecido de antemão o quociente $\frac{dy}{dx}$ apesar da utilização do cálculo algébrico.

Segundo Marx:

D'Alembert havia depurado o cálculo diferencial de seu véu místico, e lhe fez um progresso enorme. Qualquer que seja o *Tratado dos fluidos*, publicado em 1774, o método de Leibniz não foi destronado em França durante anos. Ele mal precisou relevar que (o ensinamento de Newton) dominava a Inglaterra desde os primeiros decênios do século XIX. Mas aqui, como anteriormente em França, os princípios de D'Alembert tornaram-se, e permanecem até hoje, ainda que com algumas modificações. (MARX, 1985, p. 198)

Procedimento algébrico de Lagrange

Para “libertar” os cálculos diferenciais das “grandezas infinitamente pequenas”, Lagrange (1736-1813) findou por introduzir a definição de derivada. Tomando como exemplo a função $f(x)=x^2$, utilizando como D'Alembert o acréscimo Δx :

$f(x+\Delta x) = (x_0 + \Delta x)^2 = x_0^2 + 2x_0 \Delta x + \Delta x^2$ e ao coeficiente de Δx denomina-se derivada de $f(x)$ com a notação $f'(x)$. Assim, $f'(x) = 2x$.

O estudo inicial das derivadas foi feito com funções polinomiais, o procedimento incluía divisões sucessivas e as séries de Taylor (1685-1731), que desvinculou o procedimento das “grandezas infinitamente pequenas” e, portanto, o quociente entre dois zeros. Porém, nem todas as funções podem ser tratadas da mesma forma o que, segundo Marx, invalida o procedimento.

Lagrange optou por algebrizar o cálculo diferencial, tomando como ponto de partida imediato o Teorema de Taylor³⁶, que havia sobrevivido ao estudo de Newton, sendo mais geral, englobando uma forma de operação do cálculo diferencial pelo desenvolvimento de uma série expressa por $f(x+h)$. O método, segundo Marx, libertou-se de tudo que poderia parecer transcendência metafísica, baseando-se apenas em operações algébricas. Apesar disso, Lagrange ainda substituiu grandezas variáveis por constantes e utilizou, na prática, os métodos criticáveis de Leibniz.

Método de Marx (Simbólico)

O método, proposto por Marx e avaliado por Engels, move o valor x_0 de x para x_1 , fazendo com que haja de fato variação, enquanto seus antecessores partiram de

³⁶ Conferir Souza (2018, p. 222).

$x_0 + \Delta x$, que representa uma soma de duas grandezas, mas não a variação de uma. O que mostra a originalidade de Marx na explicitação do procedimento teórico, em curso. Voltando ao exemplo $f(x)=x^2$, se a variável independente x cresce (ou decresce) de um determinado valor x_0 até outro valor x_1 , a variável y dependente de x , varia de y_0 até y_1 . Tomando o quociente entre as diferenças

$$\frac{\Delta y}{\Delta x} = \frac{y_1 - y_0}{x_1 - x_0} = \frac{x_1^2 - x_0^2}{x_1 - x_0}$$

Fatorando o numerador do quociente, tem-se: $(x_1^2 - x_0^2) = (x_1 - x_0) \cdot (x_1 + x_0)$

Então $\frac{\Delta y}{\Delta x} = \frac{(x_1 - x_0) \cdot (x_1 + x_0)}{x_1 - x_0} = (x_1 + x_0)$, que Marx denominou “derivada provisória à direita”. Desse modo, se $x_1 = x_0$ a derivada transforma-se em $(x_0 + x_0) = 2x_0$. Logo, a derivada definitiva $f'(x_0) = 2x_0$.

Do lado esquerdo, x_1 regressa até x_0 e, finalmente, se iguala ao valor: $x_1 - x_0 = 0$, o que implica em $\Delta y = 0$. Isso não significa que temos $\frac{\Delta y}{\Delta x} = \frac{0}{0}$ porque seu conteúdo foi comprovado do lado direito, com resultado final fundamental. Tal resultado que $\frac{dy}{dx} = \frac{0}{0}$ obtido por Marx tem valor matemático necessário, “pois zero, em sua forma ultra primitiva que pode ter, não importa qual valor porque $\frac{0}{0} = x$ deve fornecer sempre $0 = 0$. Mas aqui $\frac{0}{0}$ aparece como equivalente simbólico de um valor real determinado...” (MARX, 1985, p. 146).

Para estabelecer a diferença entre o método de Marx e os anteriores, é necessário lembrar que Leibniz e Newton partem de $x_1 = x_0 + dx$, e D’Alembert, Euler e Lagrange de $x_1 = x_0 + \Delta x$, isto é, de adições, considerando tanto dx como Δx como grandezas distintas de x_0 . A derivada provisória $2x_0$, do exemplo, aparecia antes da diferenciação, isto é, antes da substituição de Δx por zero. A derivada definitiva de Marx surge, pela primeira vez, quando x_1 tiver “voltado” a x_0 . A derivada definitiva é o resultado final do processo de diferenciação, enquanto nos demais procedimentos, não há mostra de movimento, falha essencial que o método proposto por Marx tenta sanar.

O processo dialético não é apenas a existência de contrários, pois o *materialismo histórico* considera a contradição ligada a um movimento. Não basta afirmar que o valor é igual a zero e também diferente de zero. A diferenciação proposta por Marx, se apresenta como um processo dialético, particularmente quanto à negação

da negação, pois a primeira negação exprime a compreensão do processo de transformação (de onde se parte e para qual direção seguir). A segunda negação é consequência da primeira e algebricamente correta, após o restabelecimento da igualdade. Trata-se, portanto, de uma movimentação de compreensão teórica.

Marx³⁷ realizou um salto de qualidade ao abandonar a matemática das grandezas constantes para a das variáveis, desde o momento em que os *diferenciais* dx , dy etc. funcionam como ponto de partida do cálculo, invertendo o método algébrico de diferenciação de D'Alembert, Euler e Lagrange. Ele conseguiu dar fundamentação dialética para a diferenciação de uma classe de funções, segundo Gerdes. O diferencial, tratado como um símbolo operacional, evidencia significados em generalizações contemporâneas, do conceito para a análise funcional.

Marx coloca-se contra a ideia de “matemáticas”, como Leibniz e Newton, que consideravam o cálculo diferencial distinto da Álgebra. Para ele, a Matemática é única e seus ramos têm autonomia relativa. A essência do cálculo reside no papel operativo dos símbolos em seu desenvolvimento. O método de diferenciação, segundo ele, é o *processo real* de obtenção de funções derivadas. Derivar e integrar são procedimentos da teoria dos algoritmos³⁸. O Autor reforça que, na transição da derivada provisória para a definitiva, x_1 não tende para x_0 e Δx não tende a zero, pois substitui, efetivamente, x_1 por x_0 , sem que haja aproximação infinita e Δx é igual a zero (MARX, 1985, pp. 170-1).

Deste modo, um algoritmo é uma sequência finita de instruções, definidas sem ambiguidade, que são executadas “mecanicamente”, inclusive por meios eletrônicos, pois podem repetir passos (ou iterações), fundadas na lógica matemática. Existem algoritmos para computadores, mas também para execução de tarefas. Eles podem ser classificados por:

- Implementação com recursos: interativos; pela lógica; seriais ou não; determinísticos ou não; exatos ou aproximados;
- Por paradigma, como: divisão e conquista; programação computacional; redução a outro problema; busca e enumeração; probabilístico;

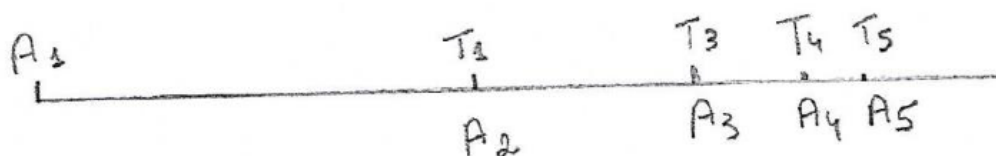
³⁷ Marx deduziu e analisou, pelo mesmo procedimento, a fórmula para o cálculo de derivadas de funções que podem ser escritos como produto de outras.

³⁸ O uso corrente da palavra *algoritmo* – procedimentos técnicos de obtenção de resultados – se altera quando se trata de sua teoria, que envolve a lógica, o formalismo e até mesmo a intuição. Segundo Gerdes (p. 78), os algoritmos, junto com a teoria das funções recursivas, foram e têm sido fundamental para a utilização dos computadores.

- Por campo de estudos;
- Pela complexidade.

Gerdes estabeleceu uma relação entre a natureza dialética do movimento, acerca de um dos paradoxos lógicos de Zenon (GERDES, 2008, p. 79), o de Aquiles e a tartaruga. Nele o herói Aquiles, muito veloz, aposta uma corrida com uma tartaruga, que a inicia com uma vantagem. Aquiles sai de um ponto A_1 e a tartaruga de um ponto T_1 . Quando Aquiles atingir o ponto T_1 (ou A_2), a tartaruga, que anda devagar, terá atingido o ponto T_2 , após percorrer uma distância menor que a anterior. Quando Aquiles chegar ao ponto T_2 (ou A_3), a tartaruga terá atingido o ponto T_3 . Repetindo o procedimento, com a tartaruga percorrendo distâncias cada vez menores, Aquiles, embora seja bastante rápido, nunca alcançará a tartaruga, isto é, a distância entre eles nunca será nula.

Figura 11



Segundo Marx, este limite será alcançado, isto é, a distância entre Aquiles e tartaruga poderá ser zero e não *tenderá* a zero, tendo em vista a realidade do movimento. Atualmente, para a maioria dos matemáticos, o conceito é relevante e significativo ao corresponder aos processos da realidade.

Zenon tentou mostrar que o acontecimento de ultrapassagem de Aquiles é impossível, porque é impossível a divisibilidade do espaço e do tempo. Esta afirmação é anterior à construção dos números reais. O paradoxo é resolvido pela soma das distâncias entre os corredores, considerando a notação dA_1, A_2 como a distância entre dois pontos e a sua soma: $dA_1, A_2 + dA_2, A_3 + dA_3, A_4 + dA_4, A_5 + \dots$ que dará a distância percorrida por Aquiles, eliminando a abstração da divisibilidade.

A ideia de movimento no mundo real significa encontrar-se em um lugar e, simultaneamente, não estar nele, revelando a continuidade e também a descontinuidade do tempo e do espaço. O que Marx alcançou, segundo Gerdes (2008), pela negação da negação. “O caráter dialético do método de Marx, por exemplo, quanto à lei da negação da negação, reflecte no pensamento a dialética objetiva do

movimento do mundo real” (GERDES, 2008, p. 82)³⁹.

Considerações finais

É possível supor que o interesse de Marx pela fundamentação do cálculo diferencial esteja na essência de sua mudança? Ou supor que encontrar novos caminhos para resolver questões principais da vida humana está entre a Matemática e a Filosofia? Gerdes ressaltar alguns elementos matemáticos que reforçam tal possibilidade: a estreita relação entre “a matemática e a realidade material; o papel axiomático da matemática; o rigor de sua fundamentação; o conteúdo e o significado de sua simbologia; o problema da *infinibilidade* (atual, potencial ou uma unidade das duas); a luta dos contrários; discreto e contínuo, concreto e abstrato, finito e infinito...” (GERDES, 2008, p. 83). Ressalte-se, no entanto, a natureza da matemática clássica, que é tomada como referência por Marx.

Pode-se dizer que, a partir de Descartes, a movimentação e a dialética adentraram no campo da matemática, e foram indispensáveis para o desenvolvimento do cálculo diferencial e integral. Segundo Engels, os homens pensaram dialeticamente antes de saber o que era a dialética, ao que Labèrenne completa: “E o que é verdadeiro para o homem em geral, é talvez – neste caso da dialética – ainda mais verdadeiro para matemáticos (GERDES, 2008, p. 86)⁴⁰.

O estudo produzido em *Os manuscritos matemáticos de Marx*, analisado e compreendido, pode servir para elaboração de novos métodos de ensino da Matemática. Gerdes aponta a utilização para o ensino do conhecimento matemático básico (GERDES, 2008, pp. 92-6), em exemplos de álgebra elementar para obter uma fórmula de resolução de equações de segundo grau, até alcançar a conhecida pelos brasileiros como fórmula de Báskara; em geometria, na determinação do ponto médio de um segmento e na trigonometria, na obtenção de fórmula para a tangente da soma de dois ângulos. Em todos os exemplos é apontada a necessidade de obtenção de um valor intermediário – primeira negação – até ao resultado final, utilizando a negação da negação.

Apropriar-se do procedimento de Marx em aprendizagem da matemática básica não é usual, mas pode ser uma forma a fazer desaparecer, do imaginário do estudante de Matemática, o “caráter mágico” e imutável das situações vivenciadas por ele em

³⁹ Mantida a grafia original.

⁴⁰ *Idem per idem*.

sala de aula, além de ampliar as possíveis conexões com o ensino da filosofia. Ao passo de oferecer recursos de raciocínio aos professores e estudantes, de modo a favorecer a compreensão da realidade a partir do materialismo histórico, como fundamentação do conhecimento pelo viés da dialética e da imanência.

Em visão mais ampla, pode-se afirmar a importância da versão inglesa dos *Manuscritos Matemáticos de Marx* (1983), seguida da francesa (1985), que reacenderam as discussões contemporâneas sobre a utilização de instrumentos matemáticos em análises da economia política e ensino da matemática.

Referências

- ATALI, Jacques. **Karl Marx ou o espírito do mundo**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- CARAÇA, Bento de Jesus. **Conceitos fundamentais da matemática**. 6. Ed. Lisboa: Gráfica Brás Monteiro Ltda., 1975.
- D'AMBROSIO, Ubiratan. **Cálculo e introdução à análise**. São Paulo: Nacional, 1975.
- GERDES, Paulus. Os **Manuscritos filosófico-matemáticos de Karl Marx sobre o cálculo diferencial**: uma introdução. Tlanu – Revista de Educação Matemática, Maputo, 2008.
- KORCSH, Karl. “A concepção materialista da história”. In: _____. **Marxismo e filosofia**. Trad. José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008, pp. 123-46.
- MARX, Karl. **Les Manuscrits mathématiques de Marx**. Trad. Alain Alcouffe. Paris : Economica, 1985. (Première traduction française)
- MARX, Karl. **Mathematical manuscripts of Karl Marx**. London : New Park Publications, 1983.
- MEHRING, Franz. **Carlos Marx, el fundador del socialismo científico**. Historia de su vida. Trad. W. Rocés. Buenos Aires: Editorial Claridad, 1943.
- MEHRING, Franz. **Karl Marx – a história de sua vida**. Trad. José Luis e Rosa Sundermann. 2. Ed. São Paulo: Sundermann, 2014.
- MIRANDA, Gustavo A. de. A popularização da matemática: os **Manuscritos matemáticos** de Karl Marx e o **Calculus made easy** de Sivanus Thompson. In: **IV Encontro Brasileiro de Educação e Marxismo**, 2009, São José do Rio Preto. Coletânea de textos do IV EBEM – *CD-Rom*. Marília: Oficina Universitária, 2009.
- MUSTO, Marcello. **O velho Marx: uma biografia de seus últimos anos (1881-1883)**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2018.
- ROONEY, Anne. **A história da matemática: desde a criação das pirâmides até a exploração do infinito**. São Paulo: M. Brooks do Brasil, 2012.
- SOUZA, Maria Helena. **21 teoremas matemáticos que revolucionaram o mundo**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018.
- STEWART, Ian. **Em busca do infinito: uma história da matemática dos primeiros números à Teoria do Caos**. Trad. George Schlesinger. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- VALVERDE, Antonio. “Karl Marx: aportes ao fetichismo tecnológico”. In: OLIVEIRA, J. (Org.). **Filosofia da tecnologia: seus autores e seus problemas**. Caxias do Sul: EducS, 2022, pp. 191-202.

Sampa, Verão de 2024.

Como citar:

VALVERDE, Antonio; SOUZA, Maria Helena Soares de. A escolha de Karl Marx: O cálculo diferencial em *Manuscritos matemáticos*. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 2, pp. 244-268; jul.-dez., 2024.

Das formas particulares do meio homogêneo à inerência das categorias gerais da arte¹

From the particular forms of the homogeneous medium to the inherence of the general categories of art

Ronaldo Vielmi Fortes*

Resumo: trata-se de explicitar as considerações de György Lukács acerca das categorias gerais da arte, demonstrando a especificidade de suas relações e das formas de sua realização no interior das artes particulares. Cada uma das artes apresenta, segundo o autor, formas próprias de refletir a realidade, pondo em destaque através de seu meio homogêneo específicos, aspectos essenciais da vida, permitindo a ascensão à consciência de elementos decisivos interação dos indivíduos com o seu mundo, promovendo desse modo a desfetichização da cotidianidade.

Palavras-chave: estética; meio homogêneo, arte e desfetichização.

Abstract: The aim is to explain György Lukács' considerations about the general categories of art, demonstrating the specificity of their relationships and the ways in which they are realized within the particular arts. According to the author, each of the arts has its own way of reflecting reality, highlighting essential aspects of life through their specific homogeneous medium, allowing decisive elements of individuals' interaction with their world to rise to consciousness, thus promoting the defetishization of everyday life.

Keywords: aesthetics; homogeneous medium, art and defetishization.

... a totalidade de fenômenos da vida [é] uma paisagem montanhosa na qual se destacam como cumes ou como altas cadeias de montanhas as obras de arte.

György Lukács; *Die Eigenart des Ästhetischen Band II*, p. 508

É bem provável que a leitura do título deste texto cause certa estranheza, uma vez que ele não se explicita por si mesmo, pois contém conceitos que precisam ser devidamente apresentados e analisados. Afinal, o que aqui se designa por “inerência da arte” geral no “meio homogêneo” particular? A questão posta em foco remete a categorias importantes da estética de Lukács. O título declara, pois, a intenção de não se limitar a fazer uma simples introdução ao pensamento estético de Lukács, porém

¹ Artigo publicado originariamente em NACIF, DUAYER, LIRA, GONZALEZ; Ler Lukács, a contribuição de Nicolas Tertulian; Niterói/RJ; Editora dos Autores, 2024.

* Doutor em filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social na Universidade Federal de Juiz de Fora – PPGSeso/UFJF. E-mail: vielmi.ronaldo@ufjf.br

viã tratar de elementos complexos e categorias decisivas presentes em sua obra tardia, *A peculiaridade do estético*, publicada em 1963.

É preciso evitar simplificações bem comuns às pretensas introduções a um pensamento, principalmente no que concerne a essa obra de grande complexidade de Lukács. Ao se fazer uma apresentação introdutória, geralmente de cunho mais geral e ilustrativo com o objetivo de difundir o pensamento de determinado autor, corre-se alguns riscos. Talvez o mais grave seja o risco de simplificar demais o pensamento para poder apresentá-lo por meio dos elementos mais superficiais contidos no pensamento do autor, faz-se a opção pelas concepções mais gerais que possibilitam traçar um panorama das ideias centrais do livro em questão; nessa medida, como em toda simplificação, existe o perigo de, ao tentar divulgar e facilitar a entrada no pensamento de dado autor, tornar as ideias contidas na obra um pensamento simplório, forjando, nas melhores das intenções, um pensador de fácil acesso, cujas reflexões conferem a falsa impressão de análises e elaborações tranquilas de serem captadas. Esse não é o caso do livro de Lukács. A preocupação nesse artigo é mostrar que a obra estética de Lukács contém reflexões de grande complexidade; não é um autor fácil de ser lido, não é um autor que se possa em uma única leitura compreender a gama de questões filosóficas de considerável complexidade presentes suas investigações.

Vale insistir mais nesse ponto: o trabalho de vulgarização, no bom sentido de tornar vulgo – popularizar – o pensamento do autor, por vezes pode conduzir à vulgarização no sentido pejorativo, ou seja, pode tornar o pensamento do autor simplório, tolo, impreciso. Tal procedimento acabaria por tornar Lukács um autor fácil, um alvo vulnerável diante do ataque de seus inimigos, uma presa fácil para os seus opositores. É o que vem acontecendo em determinados círculos que se pretendem herdeiros e difusor do pensamento lukacsiano. Por vezes, a simplificação a que tem sido submetida a obra de Lukács tem servido, maneira incorreta, como aparatos para uma militância que por meio de conceitos simples, tornados jargões pragmáticos, instrumentalizam questões filosóficas sérias, retirando-as do contexto evidente de rigor como forma a utilizá-los no campo prático das questões políticas, sem compreender efetivamente as categorias e a complexidade do pensamento de Lukács. Para fugir a essa vulgarização no mau sentido, não iremos nos furtar de lidar com a complexidade das articulações categorias presentes na obra de Lukács. Melhor correr o risco de não ser bem compreendido, a banalizar o pensando de Lukács e ludibriar

seus leitores conferindo a ilusória impressão de uma obra de fácil apreensão. Um dos objetivos desse artigo é destacar que Lukács não é um autor fácil, é um autor complexo.

O primeiro elemento necessário de combater é a afirmação muito costumeira segundo a qual a obra de Lukács é qualificada como uma estética marxista. Em termos gerais, a afirmação é correta, porém deve sempre ser considerada com devidos cuidados. Sem maiores explicações, em linhas gerais tal afirmação parece indicar que Lukács se move por meio dos famosos cânones do marxismo tradicional. Tomada nesse sentido, sua estética figuraria como a versão operária, a concepção proletária, no campo da definição do que vem a ser a arte com a consequente indicação de seu papel político no âmbito da sociabilidade capitalista. Incorreríamos, desse modo, nos famosos jargões do marxismo vulgar em que a estética seria uma construção crítica acerca das contradições da sociedade capitalista, cujos temas versariam fundamentalmente sobre a arte como mercadoria, a arte no contexto das lutas de classes, ou mesmo como simples expressão de uma concepção de arte proletária em detrimento das formulações burguesas da estética. Contra as acusações simplistas, segundo a qual o *realismo estético* de Lukács significaria sua rendição aos ditames stalinistas, aos princípios do *Prolekult*, é preciso insistir que o campo das discussões no qual se insere sua obra, encontra-se longe de tais postulações dogmáticas da vulgata marxista erguida sobre a influência de Stalin; pelo contrário, constituem um combate evidente e direto a elas.

A obra do Lukács se inscreve em outra linha de tratamento analítico, trata-se de uma obra grande complexidade, na medida em que adentra a um debate denso e tenso com a tradição da filosofia da arte. A Estética de Lukács se move sempre a partir de Marx, toma como ponto de partida a inflexão posta pelo pensamento marxiano – isso é evidente desde o início. É sobre essa base que a Estética será posta em outros patamares, no intuito de atingir resolubilidades para uma série de problemas que a filosofia da arte apresentou. É nesse sentido que se pode dizer se tratar de uma estética marxista, pois é a partir de partir de Marx, que sua estética será pensada. Não é o caso, portanto, de fundar uma concepção própria ao proletariado para definir a arte contra possíveis fundamentos burgueses. Em vez de tal propositura de natureza fundamentalmente politicista, temos o debate de rigor com as categorias da filosofia da arte, o tratamento das questões mais fundamentais estabelecidas ao longo da tradição filosófica no tratamento do estético. É precisamente nesse debate que pode

ser localizada a grande complexidade na obra lukácsiana. É de difícil entrada, pois, para compreender as elaborações e teses nela contida, além de um amplo conhecimento da literatura, é preciso se inteirar de categorias-chaves do pensamento de Hegel, Nicolai Hartmann, Aristóteles, Goethe, Schiller, Kant, Lessing e vários outros autores, retomados e problematizados por Lukács no interior de sua Estética. Temos nessa obra derradeira do pensador húngaro de fato uma estética – no sentido que a tradição filosófica conferiu ao termo. Trata-se da filosofia da arte, na medida em que se dedica a discutir as grandes questões milenares da filosofia – estamos falando de 2.600 anos de história, que remonta a Platão, Aristóteles, passando por uma série de autores, chegando a Hegel, a Goethe e, evidentemente, a Marx. A tarefa de Lukács é enfrentar as mais decisivas questões da filosofia da arte a partir da inflexão posta pelo pensamento de Marx.

O ponto de partida da estética, como não poderia deixar de ser, é a demarcação seguida de seu consequente problema: a arte existe. A constatação óbvia, induz ao problema da determinação do que vem a ser essa forma específica dessa atividade ideal humana. Onde a questão central decisiva para Lukács é determinar a peculiaridade do estético no quadro das atividades espirituais do ser social.

Dentre os vários debates concernentes a essa questão, Lukács assume uma posição bem própria frente à necessária determinação da definição da arte, qual seja: no que tange à dimensão estética poderíamos dizer que existe uma arte em geral, ou na realidade cada arte particular – música, pintura, arquitetura, literatura etc. – possui sentido e definição própria, ou seja encontra-se encerrada em si mesma? Em outras palavras, a arte deve ser entendida como dimensão geral que atravessa todas as formas específicas de sua presentificação, de forma que artes particulares nada mais seriam que expressões participativas dessa arte em geral? ou cada gênero da arte teria os meios próprios, sentidos próprios, complexos categoriais diversos, e assim se encontraria apartado das outras formas, como se não existisse comunicabilidade ou relação entre elas?

Lukács analisa essa questão considerando criticamente os dois extremos. Por meio desse procedimento coloca-se de um lado determinado polo da questão, depois se estabelece o outro polo, sob a forma de dois extremos antagônicos, para na sequência, buscar estabelecer o *tertium datur* – ou seja, o termo médio resolutivo entre os opostos. Vale lembrar as palavras de Tertulian a esse respeito, quando designa Lukács como o filósofo *tertium datur*.

No que concerne à primeira posição a seguinte problematização é apresentada:

Segundo essa concepção, cada arte até cada gênero da arte tem como fundamento um princípio estético originário que não se identifica com nenhuma outra arte, nem de gênero, senão que é qualitativamente distinta desses em muitos aspectos. Essa compreensão, opinião geral e antiga entre os próprios artistas, em sua prática e em sua formulação teórica, de suas experiências, chegou frequentemente até a segunda metade do século XIX a converter-se em fundamento do conhecimento estético. (Lukács, 1967b, p. 301)

Tal é a compreensão de Conrad Fiedler, citado criticamente por Lukács, cujas considerações influenciaram as concepções que se fizeram hegemônicas em torno da estética no séc. XIX – conforme afirmado na citação –, segundo a qual não “existe a arte, senão as artes”. Essa concepção assentada no velho modo idealista de conceber a arte, termina em última instância incorrendo em um empirismo-positivista, por meio do qual, cada arte em particular é reduzida à condição de esfera própria do reflexo, nos mesmos moldes como ocorre nas ciências parcelares, em que se subdivide a física, a biologia, a matemática etc., como esferas próprias de conhecimento.

Há um elemento decisivo a ser salientado na problematização tracejada por Lukács: tal propositura separaria as artes de maneira radical e não admitiria a existência de categorias comuns no interior de formações distintas da estética; essas estariam apartadas uma das outras, perfazendo uma natureza incomunicável, um isolamento no qual cada uma somente faria sentido em si mesma. Logo de saída, ao se contrapor a esta concepção, Lukács estabelece os termos corretos pelos quais se deve considerar o problema: a assim chamada arte em geral deve ser entendida

como reunião sintética do comum de várias artes, [pela qual se] apresenta um tipo de conexão entre as artes particulares e a arte em geral que, como veremos se diferencia qualitativamente da relação existente entre as ciências particulares e a ciência unitária ou de conjunto. (id. ib.)

Em suma, tal posição sustentaria a tese da incomunicabilidade entre as artes, considerando cada uma como portadora de leis próprias, de mecanismos próprios, advogando a ideia de que não teriam uma conexão entre si. O que em última instância levaria à concepção da inexistência da arte em geral. Cada uma seria expressão distintas das demais, constituindo em si mesmas atividades próprias, definidas em si mesmas, o que impediria a formulação da determinação geral do estético.

À luz do pensamento de Lukács, seguindo essa mesma linha crítica de raciocínio, seria preciso pôr em questão algo comum a certas tendências dos assim chamados estilos e gêneros das artes, como por exemplo em certos estudos da

literatura, que tendem a circunscrever as obras em conceitualidades classificatórias, que enquadram obras e autores em períodos cujas características terminam por se mostrarem mais importantes do que a particularidade dos escritos analisados: teríamos, assim o barroco, o romantismo, naturalismo etc. O que pode ser visto, por exemplo, em alguns comentadores que insistem em categorizar a obra de Goethe ao movimento romântico do *Sturm und Drang* – isto é, “tempestade e ímpeto”. Nesse caso, cada um desses gêneros particulares da arte é tomado nessa dimensão mais geral, cada obra literária, por exemplo, seria a manifestação particular de um estilo próprio da arte em geral. Para Lukács, essa sanha classificatória tende a destituir a autonomia da arte propriamente dita.

A posição adversa a essa, advoga pela existência da arte em geral, consideração as artes específicas apenas como manifestações particulares de uma suposta arte universal. As artes particulares vêm assim reduzidas a meras expressões específicas da arte em geral; nesse sentido – cinema, arquitetura, dança, música etc. – apenas participariam da forma geral da arte, seriam uma expressão particular de uma dada universalidade da arte.

A respeito dessa consideração da arte Lukács estabelece a seguinte objeção: cada arte em si não teria um conteúdo próprio, mas ela seria a manifestação de um conteúdo que lhe é extrínseco. Aqui existe o risco de incorrer em um academicismo que tende a reduzir tudo ao que seria uma descrição científica, como se o gênero fosse um conceito, como se cada arte particular fosse expressão peculiar de conceitos e princípios configurativos comuns; ou seja, cada uma delas seria expressão específica de uma arte universal. Sob essa definição, a arte apareceria como a ideia da participação de Platão, ou seja, as manifestações das coisas que existem não possuem uma essência em si mesmas, mas participam de uma essência autêntica que se encontra fora delas. Nesse sentido, o universal da arte se colocaria em expressões particulares, o que seria o mesmo que dizer que nas artes particulares o conteúdo determinativo de sua essência está para além delas, ou seja, seria como o mundo das ideias platônicas, onde a verdade sobre as manifestações objetivas presentes na existência está posta para além do próprio mundo; elas seriam simplesmente a manifestação – as sombras platônicas do mito da caverna – de uma essência extrínseca à forma particular. Por via de consequências, a forma é apenas manifestação de um conteúdo exterior, ela não define em si mesma, enquanto unidade o sentido preciso do conteúdo expresso.

Lukács tenta resolver o impasse procurando estabelecer o *tertium datur* entre os extremos. A resolução segue a linha de raciocínio já referida acima, segundo a qual a arte deve ser compreendida “como reunião sintética do comum de várias artes” em que se “apresenta um tipo de conexão entre as artes particulares e a arte em geral”. Isso, no entanto, não na forma da *participação* descrita acima, na qual o singular é mera participação imprecisa do universal, mas na forma da *inerência* de princípios e mediações categoriais, que põe cada gênero particular da arte sob a determinação dos elementos constitutivos da peculiaridade do reflexo próprio da arte. O entendimento deve, portanto, conduzir à explicitação desses *traços peculiares inerentes* às formas específicas dos meios homogêneos das artes. Em termos mais diretos: contra a ideia da participação nos princípios da arte em geral, Lukács sugere a ideia da inerência dos princípios da arte em geral em cada arte particular.

O ponto relevante para determinar os traços comuns da inerência se encontra na definição da função específica da arte: para Lukács, a arte ocupa um lugar específico no quadro das atividades espirituais humanas; nesse sentido, não se trata da velha temática cuja determinação persiste na ideia da arte como um fim em si mesmo, ou seja, de uma atividade que se reduza à afirmação da “arte pela arte” – *art pour l'art*. A arte é uma forma de apreensão ideal da realidade que cumpre função decisiva no âmbito das atividades do ser social; é esse o ponto de partida. No entanto, tal afirmação não basta para determinar sua peculiaridade: se ela é uma forma de apreensão da realidade, é preciso estabelecer suas diferenças específicas com outras formas do reflexo. Nesse sentido, enquanto reflexo da realidade na consciência a arte difere do reflexo da ciência e daquele próprio ao pensamento da vida cotidiana.

A diferença específica própria à peculiaridade da arte se define por ser uma apreensão da realidade cujos objetivos se voltam para os desdobramentos da autoconsciência humana. Vale citar o próprio autor, que estabelece a diferença nos seguintes termos:

Nas ciências sociais [uma das formas da ciência] o mundo do homem se converte simplesmente em objeto, cujo conteúdo consiste em fatos, relações etc. constituída pelos próprios homens. Na arte, ao contrário, o processo de desenvolvimento da humanidade se refere imediatamente a cada homem singular, pois a evocação artística propõe, antes de tudo, que o receptor viva como uma coisa sua, uma coisa própria, a refiguração do mundo objetivo os homens. (Lukács, 1967c, p. 308)

A arte possui caráter antropomorfizador, a ciência, por sua vez, implica a desantropomorfização do reflexo na consciência. A arte se dirige à realidade em geral

tendo por base sempre a relação dos homens com o seu mundo, enquanto a ciência remete à apreensão da natureza, de suas leis da natureza, como objeto em-si, em que se busca a isenção da subjetividade no intuito de compreender objetos independentes da consciência. A arte é sempre o mundo em referência à própria humanidade. O estético se reporta à dimensão da individualidade mediante da genericidade do ser social. Para Lukács, na arte

O indivíduo deve encontrar-se a si mesmo, seu próprio passado, seu presente, nesse mundo; e tomar a si consciência de si mesmo como parte da humanidade e seu desenvolvimento. A obra de arte é capaz de despertar e desenvolver a autoconsciência do indivíduo, no mais alto sentido da palavra. Essa finalidade é inalcançável sem uma refiguração fiel do em-si no objeto representado. (Lukács, 1967c, p. 309)

No caso da arte a subjetividade cumpre um papel decisivo na determinação do objeto estético. Diferentemente da ciência em que a apreensão da objetividade implica a eliminação de quais traços da subjetividade, na arte – e tão somente na arte, nós temos a identidade sujeito e objeto. Um exemplo muito simples é utilizado pelo autor para introduzir a determinação aqui em questão: uma escultura de mármore somente pode aparecer como um objeto estético mediante um sujeito receptor, sem a subjetividade ela simplesmente reduz-se a condição de mero bloco de pedra. Só há objeto estético na relação ineliminável de sujeito-objeto. Isso é válido tão somente para a arte, aspecto por vezes ressaltado por Lukács contra, vale advertir, a filosofia de Hegel.

Essa antropomorfização do reflexo estético possui uma função social decisiva enquanto atividade ideal da humanidade: o papel da arte é dizer o que são os processos sociais, trazer à luz os elementos mais importantes dos desdobramentos históricos da sociedade humana, e mostrar aos indivíduos os processos que permeiam as formas da individuação diante do decurso histórico da autoconstituição humana. Lukács determina o conteúdo essencial da arte como a “autoconsciência do desenvolvimento da humanidade”.

A autoconsciência tem como conteúdo o duradouro, o significativo – positiva ou negativamente – da vida humana, da evolução do gênero humano, e do mesmo que esse conteúdo supera – preservando-o – todo o importante para a vida, desde a personalidade particular até o especificamente humano, assim também sua forma cria uma unidade do personalíssimo com suprema generalização, a qual supõe aqui uma capacidade de evocação que ultrapasse as limitações do tempo e espaço. [Lukács, 287.1]

“A orientação do reflexo estético” se dirige sempre “ao especificamente

humano” (id. Ib.). A arte, para Lukács, é uma forma de apreensão em que o indivíduo se dá ao próprio mundo, apreende o mundo e se alça às questões que de fato importam à humanidade. A grande arte é a expressão do homem integral, a dimensão humana que se manifesta na interioridade das obras estéticas é a síntese das experiências sócio-históricas, seus aspectos mais universais, em que estão presentes conjuntamente a interioridade dos indivíduos e a exterioridade do próprio mundo social. Nesse sentido a arte não se reduz ao caráter cognitivo, pois nas experiências por ela figuradas estão contidas a interioridade humana, as emoções, os sentimentos, os pensamentos vivenciados pelos indivíduos na trajetória humana de seus processos históricos de autoprodução.

Precisamente por isso, a arte não pode se limitar a ser simples expressão da subjetividade do criador; pelo contrário, ela é uma forma peculiar da apreensão de mundo. É sempre a apreensão de mundo em relação ao humano. Lukács se vale de uma categoria decisiva em seu pensamento para explicitar a dimensão da determinação aqui posta em tela: o autor – o criador da obra de arte – precisa se elevar de sua mera singularidade, de seu em-si, para conseguir capturar quais são as questões humanas essenciais que merecem ser postas em evidência, permitindo que os indivíduos possam perceber as grandes questões – dilemas ou potencialidades – vivenciadas historicamente pela humanidade nos desdobramentos da trajetória de sua autoedificação. Nesse sentido, quando se evidencia a prevalência da categoria da individualidade, ou da subjetividade no plano estético, não se trata de afirmar a arte como mera expressão da subjetividade do autor. O criador de uma obra estética autêntica deve elevar-se à condição da *subjetividade estética* – conceito importante presente na obra de Lukács –, ou seja, deve alçar-se à compreensão dos elementos da subjetividade em meio às condições objetivas historicamente postas, o que significa que a subjetividade do criador não é a subjetividade de um indivíduo isolado em si mesmo, mas é a expressão das questões subjetivas que permeiam as formas das individuações sociais condizentes ao campo das possibilidades objetivas historicamente postas.

O ato da criação de um artista autêntico, quando se considera a grande arte, implica a necessária anulação da subjetividade do criador. O termo utilizado por Lukács, é a afamada expressão alemã *Aufhebung*, pela qual se sugere a superação das impressões pessoais do artista. O criador precisa se alienar no mundo, sair de si, abandonar suas convicções, impressões, concepções de mundo próprias, para capturar

quais são as grandes questões da humanidade, quais as dimensões históricas se colocaram historicamente no campo de possíveis para os processos de individuação humana. Em outras palavras, deve ser capaz de configurar em sua criação os sentimentos, as emoções, pensamentos, dilemas éticos e sociais que perpassaram os elementos formativos das subjetividades frente as formas histórico-sociais objetivas da autoedificação humana. O primeiro momento implica, pois, a *alienação* do criador aos elementos essenciais da objetividade social. Depois desse momento, o criador empreende o trabalho de retorno, definido por Lukács como "retroação" [*Rücknahme*], na qual ocorre a dação da forma adequada capaz de expressão o conteúdo essencial apreendido. Trata-se de ir ao mundo, capturar as grandes questões humanas, postas na realidade social independentemente da consciência do indivíduo. Vale insistir, o que é apreendido é a dimensão subjetiva frente à objetividade do decurso social da autoposição humana, ou seja, a interioridade das individualidades frentes aos contextos formativos de seu próprio mundo. O centro da arte, é a categoria do indivíduo em sua interação ineliminável com genericidade historicamente constituída. Desse modo, o ato da alienação do criador, toma o homem inteiramente, as capacidades subjetivas, as emoções, as sensações, os pensamentos típicos de certas formas da individuação frente ao campo das possibilidades de sua realidade social e, mediante a apreensão desses conteúdos essenciais da humanidade, deve conferir a dação de forma adequada capaz de evocar os elementos que elevam o receptor à condição da autoconsciência genérica do homem.

O exemplo de Balzac, referido pelo pensador húngaro, revela o que aqui se pretende indicar. Segundo Lukács, "a subjetividade particular de Balzac era a de um normal e inteligente legitimista", no entanto sobre essa "base teria sido impossível criar uma *comédia humana*, representar ampla e definitivamente uma importante crise de transição da espécie humana" (Lukács, 1967b, II, p. 260). Balzac supera suas convicções pessoais, das mais diversas ordens, para apreender de fato os elementos essenciais da realidade social de sua época.

Lukács utiliza, em sua estética, o termo desfetichização, para descrever esse caráter fundamental da função social da arte. Na vida cotidiana, damos respostas imediatas ao mundo, nós temos concepções de mundo, moralidades; somos tomados por tradições, somos tomados por costumes, mas nós não entendemos os processos originários, os processos que geraram exatamente essas respostas automáticas da vida vivida. Na vida vivida, não se consegue alçar a essas questões centrais que de fato

importam aos indivíduos enquanto gênero. A arte pretende retirar o indivíduo do seu enraizamento tacanho na vida cotidiana, combate a condição do indivíduo preso a si mesmo, busca elevar o indivíduo àqueles momentos cruciais da humanidade. A ênfase aqui recai sobre o ponto central do problema: é a autoconsciência da humanidade². E na medida em que o indivíduo se torna consciente das questões centrais, temos a transformação da individualidade, pois, assim, vêm superadas as fetichizações comuns aos procedimentos e necessidades exigidas para a operacionalização da vida cotidiana.

O poder evocador e orientador do meio homogêneo penetra na vida anímica do receptor, subjuga seu modo habitual de contemplar o mundo, impõe-lhe antes de tudo um “mundo novo”, enche-lhe de conteúdos novos ou vistos de modo novo e lhe permite assim receber esse “mundo” com sentidos e pensamentos rejuvenescidos, renovados. A transformação do homem inteiro em homem inteiramente atua, pois, uma ampliação e um enriquecimento de conteúdo e de formas, efetivas e potenciais, de sua psiquê. Ocorrem novos conteúdos que aumentam seu tesouro vivencial. O meio homogêneo o orienta a receber a apropriar o novo desde o ponto de vista do conteúdo, e assim desenvolve simultaneamente sua capacidade receptiva, sua capacidade de reconhecer e usufruir como tais, novas formas objetivas, novas relações etc. (II, cap. X, p. 496)

Não se trata, no entanto, de ver na obra de Lukács um receituário, um cânone, de princípios que definem o modo como a arte deve ser feita, de buscar nela leis deterministas postas sob o formato de uma prescrição de elementos fixos que viabilizem julgar o que é arte ou o que não é arte. Em Lukács o reflexo estético cumpre função específica no quadro das atividades espirituais do homem: é a apreensão de um momento específico nesse processo de desdobramento de autoconsciência do gênero humano, que toma o homem inteiramente³, seus sentimentos, pensamentos, capacidades subjetivas, dilemas específicos, de forma a propiciar às individualidades a vivência de elementos essenciais da autoconsciência do gênero. Enfim: o papel da arte é contribuir para o homem elucidar a si mesmo, tomar consciência do que são os

² Vale aqui advertir para o uso que Lukács faz das categorias: *Partikularität* e *Besonderheit*, conforme ressaltei na nota do revisor da edição: Lukács, *A peculiaridade do estético*, vol. 1, Boitempo, 2023. “Ambas correspondem ao termo “particularidade” no português. Porém Lukács as utiliza em sentidos distintos. *Besonderheit* corresponde à categoria da tríade frequente na tradição filosófica “universalidade, particularidade e singularidade”, enquanto *Partikularität* possui o sentido de parte, de delimitado, ou mesmo de interesses particulares. Nessa última acepção, por exemplo, a *Partikularität* dos indivíduos, corresponde ao indivíduo isolado, preso a si mesmo, em sua cotidianidade. Conforme se poderá observar em suas formulações, há o contraponto formulado pelo autor, segundo o qual, por meio da arte o indivíduo pode se elevar de sua *Partikularität* à *Besonderheit* do gênero. Nesse sentido, *Partikularität* se distingue de *Besonderheit* tal como analisa Lukács no “capítulo 12 - A categoria da particularidade” (*Die Kategorie der Besonderheit*)”.

³ Definir homem inteiramente em distinção ao homem por inteiro.

indivíduos em determinados contextos sociais, em determinado momento histórico, como uma forma de autoesclarecimento, de autoconsciência, de auto elucidação, para, inclusive, permitir a apreensão dos próprios caminhos na humanidade, mediante a crítica da vida. O artista possui a genialidade de uma percepção ampla das questões humanas, é capaz de criar a forma adequada para colocar conteúdos humanos e subjetivos essenciais em evidência, é capaz de conferir a dação de forma objetiva para que os receptores sejam capazes de usufruir da evocação estética desse conteúdo.

Talvez a determinação aqui em tela possa se fazer mais bem compreensível por meio de um exemplo da literatura: tomemos a *Montanha mágica* de Thomas Mann, na descrição que o autor faz do personagem central de seu livro, Hans Castorp.

O homem não vive somente a sua vida individual; consciente ou inconscientemente participa também da vida de sua época e dos seus contemporâneos. Até mesmo uma pessoa inclinada a julgar absolutas e naturais as bases gerais e ultra-pessoais da sua existência, e que da idéia de criticá-las permaneça tão distante quanto o bom Hans Castorp - até uma pessoa assim pode facilmente sentir o seu bem-estar moral um tanto diminuído pelos defeitos inerentes a essas bases. O indivíduo pode visar numerosos objetivos pessoais, finalidades, esperanças, perspectivas, que lhe dêem o impulso para grandes esforços e elevadas atividades; mas, quando o elemento impessoal que o rodeia, quando o próprio tempo, não obstante toda a agitação exterior, carece no fundo de esperanças e perspectivas, quando se lhe revela como desesperador, desorientado e falto de saída, e responde com um silêncio vazio à pergunta que se faz consciente ou inconscientemente, mas em todo caso se faz, a pergunta pelo sentido supremo, ultra-pessoal e absoluto, de toda atividade e de todo esforço - então se tornará inevitável, justamente entre as naturezas mais retas, o efeito paralisador desse estado de coisas, e esse efeito será capaz de ir além do domínio da alma e da moral, e de afetar a própria parte física e orgânica do indivíduo. Para um homem se dispor a empreender uma obra que ultrapassa a medida das absolutas necessidades, sem que a época saiba uma resposta satisfatória à pergunta "Para quê?", é indispensável ou um isolamento moral e uma independência, como raras vezes se encontram e têm um quê heróico, ou então uma vitalidade muito robusta. Hans Castorp não possuía nem uma nem outra dessas qualidades, e portanto deve ser considerado medíocre, posto que num sentido inteiramente decoroso. (MANN, 2000, p. 47-8)⁴

O personagem singular encarna em si elementos essenciais do decurso histórico do campo de possíveis próprios aos processos sociais de individuação. Em Thomas Mann, as personagens do jesuíta proto-fascista Nafta e do racionalista italiano Setembrini são as expressões da irresolubilidade das tendências da burguesia alemã,

⁴ Esse mesmo trecho é citado por Lukács em seu livro *Thomas Mann e a tragédia dell'arte moderna*.

que se vê enredada entre o fascismo – em seu nascedouro mais evidente – e o democratismo racionalista. A indecisibilidade de Castorp entre as duas figuras, demonstra como a burguesia alemã não consegue resolver contraposições – ainda que reacionárias e irracionais – postas pelo representante do ideário fascista, destacando o próprio campo das condições objetivas sociais da Alemanha dos momentos que antecedem a Primeira Guerra Mundial. O personagem Hans Castorp, em sua vacilação entre as duas posições é a tipicidade do burguês alemão, refigura a mediocridade de determinação fundamentalmente social-objetiva – “o efeito paralisador desse estado de coisas” – que confere o campo das possibilidades para a formação das individualidades em seus acertos ou desacertos. É sempre o indivíduo mediante às determinações e circunstâncias de dada época – “elemento impessoal”, “o próprio tempo”, para usar as palavras de Mann.

Adentramos aqui na determinação do que vem a ser o conteúdo da configuração estética, porém para o correto entendimento, é preciso estabelecer algumas ressalvas. Quando falamos do conteúdo da arte como expressão do desenvolvimento da autoconsciência do ser social, não pretendemos afirmar que este deva ser compreendido como algo único, que se apresente do mesmo modo e com os mesmos sentidos nas formas distintas da arte. Não se pode confundir o sentido em geral da arte, sua função social precípua, com o conteúdo dado em cada obra de arte em particular. A expressão do desenvolvimento da autoconsciência da humanidade é um elemento próprio de cada arte em particular, porém refletem em sua singularidade formas específicas de conteúdos específicos dessa dimensão universal. Essa função geral da arte é inerente nos gêneros específicos da arte, e em cada um deles esse elemento geral se apresenta de maneira diferenciada.

Para lidar com esse problema, Lukács introduz a ideia de unidade dialética entre forma e conteúdo. Essa unidade característica presente em toda arte particular, é o pressuposto para compreender a categoria meio-homogêneo desenvolvida por Lukács ao longo de sua obra. Conforme já dissemos, a forma da evocação estética tem que ser capaz de tomar o indivíduo, evocar nele sentimentos, sensações, impressões, de modo a fazer com que se suscite nele as condições objetivas e subjetivas para apreender os elementos centrais da realidade social. A forma não é, pois, mero detalhe, é sempre a forma adequada capaz de trazer ao receptor a evocação precisa de determinado aspecto do desenvolvimento da autoconsciência humana. Cada uma das artes possui forma própria, que lhe é peculiar, e por meio dela torna-se expressão de

um conteúdo essencial da autoconsciência do gênero. Se o conteúdo da arte se determina pela tomada do homem inteiramente, seus sentimentos, emoções, vivências, pensamentos – conforme já destacado – a forma precisa ser capaz de evocar todas essas dimensões humanas e orientá-las para a apreensão dos conteúdos humanos essenciais.

Cada arte possui a forma e a matéria condizente da sensibilidade humana que lhe é própria, ela tem os seus próprios meios de apreensão da realidade. Vale lembrar aqui a origem grega do termo, *aesthesis*, que em tradução direta poderia ser vertido por "sensações", "sensibilidades". As formas das artes correspondem às capacidades sensoriais humanas, o que seria o mesmo que dizer que na pintura a sensibilidade volta-se para a visão, na música para a audição, ou mesmo na escultura em que se pode destacar a presença de dois elementos da sensorialidade – tal como sustenta Heder em seu livro *Plástica* – em que valoriza a sensorialidade tátil frente ao predomínio da visualidade.

Para Lukács: cada arte utiliza e prioriza sensações humanas específicas, e sempre o faz por meio da peculiaridade que lhe é própria. Esse movimento posto pelo reflexo estético da realidade consiste em um estreitamento peculiar da “orientação ao mundo externo”, de modo a permitir a concentração dessa [orientação] ao vivenciável por um sentido apenas ou, pelo menos, ao perceptível segundo um aspecto precisamente determinado”. Esse procedimento consiste na “suspensão das finalidades imediatamente práticas” e, assim, “possibilita a percepção de objetos de um modo que seria inacessível para o homem inteiro normal da cotidianidade” (Lukács, 1967b, II, p. 336-7).

O meio homogêneo constitui a peculiaridade dos reflexos estéticos: cada arte corresponde a um meio homogêneo próprio, que constitui modos distintos de apreensão do mundo, cujo objetivo central é *reduzir para intensificar*. O meio homogêneo da arte visa retirar aquilo que não é essencial, o conjunto extremamente diversificado de fatos e fenômenos da realidade, para reduzir a apreensão dessa realidade a alguns traços específicos, porém centrais da relação do homem com seu mundo. Em termos diretos, através do meio homogêneo reduz-se a realidade aos aspectos essenciais, impossibilitados de serem percebidos na diversidade fenomênica das manifestações da vida cotidiana; elimina-se, desse modo, os elementos contingentes que permeiam a cotidianidade dos indivíduos para assim tornar possível pôr em evidência aspectos da vida humana que de fato importam, tanto no que diz

respeito às determinantes que formam o campo de possíveis para os processos formativos da individuação, quanto na trajetória humana de seu autoengendramento.

Podemos exemplificar tal aspecto com a música, em que a apreensão da realidade quer capturar o mundo a partir dos sons, do ritmo, das escalas melódicas, deixando outros traços da realidade de lado. Entretanto, ao promover a suspensão de certos aspectos da realidade cotidiana, intensifica-se, a partir das sensações, traços humanamente fundamentais dessa realidade. Lukács refere uma comparação bem simples para elucidar essa determinação: é como na vida, em que fechamos os olhos para conferir maior atenção aos sons que precisam ser evidenciados.

Aqui temos os elementos necessários para retomar a questão da qual partimos: a arte em geral existe, no entanto, nunca como uma dimensão extrínseca às artes particulares. Trata-se da inerência dos traços gerais da arte em cada arte particular. Nesse sentido, se voltarmos ao já referido o mito da caverna platônica, por meio do qual se consideraria que as artes particulares participam do universal, de uma arte em geral, chegaríamos à afirmação de que seus conteúdos se encontram fora das formas particulares de sua expressão. Tal proposição entraria em choque com a determinação da unidade dialética entre forma e conteúdo, pois, se a forma é expressão de um conteúdo extrínseco a uma dada arte, se teria a separação de forma e conteúdo. Não se trataria da condição necessária da arte, que enquanto unidade dialética implicaria a presença de um conteúdo intrínseco a ela mesma, à forma específica de seu meio homogêneo.

Desse modo, para sintetizar o que tratamos até esse momento, podemos dizer que a identidade sujeito-objeto, a unidade dialética de forma e conteúdo, alienação e retrocaptação, são os elementos da arte em geral que se apresentam nas formas particulares da arte como inerência. No que tange ao problema central que propusemos abordar nessa sintética exposição, deve-se perceber que esses elementos sempre se dão de formas distintas em cada meio homogêneo, mas são princípios e relações categoriais que se encontram inerentes a cada uma das expressões da arte. Cada meio homogêneo possui uma matéria que lhe é própria. Cada arte captura a seu modo, a partir da matéria e da sensibilidade que lhe é própria, traços dessa realidade no intuito de enfatizá-los. Em resumo, não se reduzem à arte em geral, mas esses elementos da arte, esses traços em comum, são inerentes a cada arte em particular. Toda arte contém, nessa medida, esses três elementos como mediações constitutivas da peculiaridade de seu meio homogêneo. Essas categorias, esses pares categoriais,

determinam a peculiaridade do objeto estético.

Para elucidar de maneira mais clara as determinações aqui feitas, vale, conforme o faz Lukács, recorrer às reflexões de Lessing, ao conjunto de textos sintetizados no livro *Laocoonte ou as fronteiras da pintura e da poesia*. Ele tem a vantagem de tratar diretamente do problema aqui em tela: a forma peculiar, a diferença específica de tratamento de uma mesma temática, por gêneros da arte distintos. No caso, o autor alemão se reporta à escultura descoberta no século XV de Laocoonte (figura abaixo) no intuito de demonstrar conteúdos distintos que ela apresenta em relação à narrativa literária sobre o mesmo personagem, tal como presente no livro de Virgílio, *Eneida*.



O centro de ambas as representações – escultura e literatura – é o papel de Laocoonte nos desfechos da guerra de Troia, em que o “antiste Laocoonte” se vê impedido – em função do ataque de duas serpentes enviados por Poseidon [Netuno] – de advertir aos seus compatriotas da armadilha do cavalo de madeira presenteado pelos aqueus.

A escultura se reporta precisamente ao momento do ataque. Ao analisar a escultura Lessing destaca que o rosto de Laocoonte é a expressão de um sofrimento, mas não aquele provocado pela mordida desferida pela serpente; se tal, a receptividade do fruidor manter-se-ia presa à imediatez desse momento, ou seja, à cobra que morde, à dor corporal e a expressão da dor. Na medida em que se restringisse à expressão de horror diante do acometimento físico, a tendência seria fazer, adverte Lessing, com que as pessoas se distanciem dessa figuração artística, o horror da cena faria com que o receptor afastasse o olhar, inviabilizando a fruição estética. Para o pensador alemão, o rosto exprime sofrimento muito mais dor pelo destino do profeta; um sofrimento ante um destino inexorável; a punição de um deus

– Netuno – que dita os rumos da história em tela, e à incapacidade do visionário de agir nos rumos dos acontecimentos vividos por seu povo. Em suma, temos aqui uma questão frequente nos gregos: até que pontos somos senhores de nosso próprio destino.

Na medida em que a face figurada passa a expressar sentimentos que não se fixam no momento do bote desferido pela serpente, mas implica a expressão facial e corporal que remete para além desse ato contido em si mesmo, a obra – ainda que estática em sua materialidade imediata – contém movimento, ou seja, a estátua não se reduz a uma mera representação imediata, mas evoca sentimentos e sentidos propriamente humanos, permite a processualidade da fruição estética, e desse modo, viabiliza a evocação que remete o receptor para além do fato imediato: ela gera movimento.

Conforme destaca Lessing na representação da escultura de Laocoonte não encontramos um grito terrível provocado pela dor física, pois

a abertura da boca não o permite: trata-se muito mais de um gemido medroso e oprimido... A dor do corpo e a grandeza da alma são distribuídas, e como que balanceadas, por toda a construção da figura com a mesma força. Laocoonte sofre, mas ele sofre como o Filoctetes de Sófocles: sua miséria penetra até a nossa alma; mas nós desejaríamos poder suportar a miséria como esse grande homem. (Lessing, 2011, p. 85)

A eloquente análise de Lessing possui a vantagem de, ao mesmo tempo em que destaca a presença do movimento na representação, também destaca os conteúdos humanos empreendidos na forma da escultura. Se se limitasse à dor, a figuração se prenderia a um simples detalhe fenomênico da vida; porém, ao remeter aos atributos da espiritualidade do homem, a “pedra ganha vida”, evoca pela sua forma movimento na interioridade do receptor, põe à luz a presença da subjetividade que conforma junto ao objeto estético os sentidos humanos necessários à fruição da obra.

A grandiosidade de uma obra do ponto de vista das artes plásticas consiste em ser capaz de mesmo sendo um objeto estático representar uma categoria da própria realidade, a temporalidade, contudo sob a forma da transformação categorial na refiguração mimética; não como tempo, mas como "quase-tempo". Vê-se na configuração estética a transformação da categoria da realidade. É preciso na escultura figurar um instante da natureza que implique em sua forma a evocação de uma constante mudança. Na escultura, assim como na pintura, o instante único da figuração se coloca em uma duração imutável, porém essa duração deve permitir a contemplação

de algo que possa ser apreendido como transitório. A ausência do tempo – do movimento, de um antes e depois – significaria a deformação da própria obra, uma vez que é componente ineliminável da realidade. Sua ausência, implica uma representação fetichizada, incapaz de dizer do mundo, uma vez que elimina categorias essenciais da própria realidade. No quase-tempo da “duração imutável” está presente o elemento da identidade sujeito-objeto, pelo qual põe no estático a presença estética do “antes e do depois”.⁵

Prosseguindo nas considerações de Lessing a propósito do tema, cabe referir a comparação que o autor faz da estátua de Laocoonte com a narrativa literária presente na *Eneida* de Virgílio. Na obra de Virgílio encontra-se igualmente presente a figura de Laocoonte enquanto personagem histórica da guerra de Troia; porém, na *Eneida*, o meio homogêneo é outro, a literatura possui formas estéticas e mediações categoriais distintas daquelas que são peculiares às configurações de uma escultura. Eis a passagem:

[...] O par medonho
Marchando a Laocoon, primeiro os corpos
Dos dois filhinhos abrange e enreda,
Morde-os e come as descosidas carnes:
E o pai que armado ocorre, ei-las saltando,
Atam-no em largas voltas; e enroscadas
Duas vezes à cintura, ao colo duas,
O enlaçam todo os escamosos dorsos,
E por cima dos pescoços lhe sobejam.
De baba e atro veneno untada a faixa,
Ele em rincar os nós co'as mãos forceja.
E o horrendo bramido aturde os ares:
Qual muge a rés ferida ao fugir d'ara,
Da cervia sacudindo o golpe incerto.
(*Eneida*, Livro II, 217-230)

É também Lessing quem desvela o caráter próprio do meio homogêneo peculiar da literatura. Ao referir *Eneida* de Virgílio, demonstra como a forma própria à essa arte específica implica conteúdos de ordem distinta:

O Laocoonte de Virgílio grita, mas esse Laocoonte que grita é justamente aquele que nós já conhecemos e amamos como o patriota mais cordato e o pai mais afetuoso. Nós vinculamos seu grito não ao seu caráter, mas, antes apenas ao seu sofrimento insuportável. Apenas esse último nós ouvimos no seu grito, e o poeta pode torná-lo sensível

⁵ Assim como no caso do *quase-tempo*, Lukács trata da transformação do *espaço* em *quase-espaço*. Como no caso da música, em que o espaço não pode se apresentar de maneira direta. A espacialidade nessa expressão artística se daria pela *justaposição* das notas musicais, uma vez que a apreensão de uma nota implica as notas anteriores e posteriores, a frase musical, o complexo inteiro da obra, como elementos necessários para a compreensão do sentido estético. (Cf. Lukács, 1967b, II, p. 402.)

graças a esse grito. (Lessing, 2011, p. 108)

O antes e depois da narrativa, passíveis de serem postos de maneira direta no curso da exposição, confere, por meio da peculiaridade do tempo na literatura, conteúdo específico próprio à forma específica de seu meio homogêneo. As dores sozinhas não seriam capazes de suscitar a compaixão pelo destino funesto de Laocoonte, uniu-se a outros males, esses em seu conjunto conferem o “traço tão melancólico” capaz de conduzir à superação da simples imagem do bote da serpente. A ênfase e o prolongamento na ideia da dor corporal conjugam-se com as circunstâncias da história, a escolha da descrição da ferida confere a evocação adequada para expressar o elemento subjetivo diante da tragédia posta pelo enredo do texto, a dramaticidade da dor física compõe como fonte evocativa decisiva a expressividade necessária para o conteúdo humano a que se propõe apresentar.

Na literatura se torna possível fixar na narrativa a menção direta ao horror, a ela é concedido narrar todo o momento da dor provocada pelo bote da serpente sem que isso deforme o elemento necessário da evocação estética. O sentimento da dor, o momento exato do sofrimento desferido pela mordida pode ser referido mesmo em detalhes, pois no caso da literatura, a configuração permite o movimento temporal, permite a sequência figurativa que leva de um momento a outro. Nesse caso, o próprio movimento que intercala e confere o sentido na passagem de um instante a outro, contém os elementos que trazem nas evocações de uma imagem a outra o conteúdo humanamente configurado na obra. A forma contém em si o elemento da temporalidade. O conteúdo é expressão na forma peculiar do tempo que permite a expressão direta do conteúdo ressaltado na figuração. O sentido humano para além da dor física pode ser expresso, e a própria narrativa da dor corporal compõe como elemento necessário o conteúdo figurado na cena. Esse é capaz de ser expressão do destino humano em conformidade ao desdobramento da autoconsciência do gênero.

Se, conforme adverte Lessing, o Laocoonte da escultura fixasse esse momento da dor física, a configuração perderia seu caráter evocador, causando no receptor a mera aversão – o desvio do olhar – mediante o horror retratado. O sofrimento físico, nesse caso, implicaria uma imagem estanque, significaria a ausência do quase-tempo, inviabilizando a forma esteticamente adequada para a expressão do conteúdo – ou, em outros termos, seu conteúdo se limitaria à mera descrição da dor corporal, reduzindo à expressividade de simples fenômenos contingentes, não essenciais, da vida. Na literatura, por sua vez, o instante da narrativa induz o curso para a ação futura.

Passado, presente, futuro se unem na composição do conteúdo expresso sobre a forma desse movimento: o momento evidenciado, precede desdobramentos posteriores, o conteúdo se manifesta na narrativa que leva de um momento a outro.

Em suma, se na escultura temos o quase-tempo, na literatura é possível a temporalidade posta de modo mais direto, o passado, a ação presente, o futuro; o tempo transcorre na narrativa da literatura; não se trata, nesse caso, da transformação da categoria do tempo para o quase-tempo; ali a temporalidade adquire forma distinta.

Para ir além do *Laocoonte* de Lessing, podemos referir a famosa estátua de *Davi*, de Michelangelo, em que se figuram elementos que exemplificam essa mesma dimensão do movimento no estático. Considerando, de maneira imediata, no que tange à materialidade do objeto, não existe movimento propriamente dito, trata-se de uma formação inscrita em um bloco de pedra concretamente estanque. Contudo, enquanto figuração estética, o movimento está posto sob a forma do quase-tempo. Michelangelo em sua figuração genial, remete à interioridade de Davi.



A representação não visa o momento da ação da luta com Golias, não é a cena da batalha que se encontra representado na escultura. São os momentos que antecedem a luta, em que Davi se volta para a sua interioridade e expressa a própria incerteza frente à batalha que está por vir. A forma estanque da pedra talhada pelas mãos do artista comporta no plano estético o movimento, o quase-tempo, na medida em que evoca elementos que remetem à dimensão da interioridade do receptor. A representação não restringe o personagem à condição de uma figuração estática, mas gera no indivíduo receptor, no âmbito da fruição estética, o movimento; evoca o antes e depois sob a forma estética do quase-tempo. E a interioridade para a qual a obra

remete implica que o receptor se move a partir da evocação posta pela interioridade contida na forma estética, seja pela expressão facial, pela postura corporal, seja pela exemplaridade que a narrativa possui na história humana. Ao remeter à interioridade que se encontra na iminência da ação externa no mundo – à condição objetiva que induz a reação subjetiva frente à ação a ser empreendida – a obra põe em movimento os aspectos subjetivos do receptor, desafiado em sua interioridade pela forma objetiva de uma representação que contém em si conteúdos humanos essenciais. Desse modo, na identidade sujeito-objeto, dá-se a superação do imediatamente aparente – da matéria estática impressa na pedra – permitindo a presença na forma – que é do ponto de vista estético imediatamente conteúdo – do movimento, do tempo. O quase-tempo se expressa na superação da estaticidade, implica, pois, a passagem de um antes para o depois que se manifesta como peculiaridade do reflexo estético. O reflexo estético não é matéria sobre a qual incide a ação da forma evocativa, mas expressão da unidade sujeito-objeto, em cuja forma se encontra o conteúdo sempre em relação ineliminável com a subjetividade do criador-receptor. Um objeto somente pode ter sentido estético mediante a unidade do complexo subjetivo-objetivo posto em determinação de reflexão.

Para insistir um pouco mais nas considerações sobre a literatura, vale mencionar outro aspecto peculiar apontado por Lukács em relação à especificidade de seu meio homogêneo: no caso das obras literárias, outra categoria específica a torna distinta da escultura, da pintura etc., uma vez que nessa última ela não seria possível a visualidade ou descrição imediata da figuração, nela temos o elemento chave da *objetividade indeterminada*. Na pintura e na escultura a imagem diretamente representada, posta diretamente diante dos olhos, confere à figuração aspectos bem determinados dos traços formais-materiais do objeto, assim, pormenores do representado se colocam diretamente diante da visão do receptor. Na literatura, por sua vez, a visualidade não se mostra presente, a narrativa remete de maneira mais direta à imaginação do leitor.

Tomemos o caso de Helena, na tragédia grega, para ilustrar o problema aqui em tela. Para a literatura é fundamental que haja uma objetividade indeterminada para que se possa expressar de maneira adequada o atributo de sua beleza. Eis o pressuposto para que haja a evocação: se a obra literária se submete à descrição em detalhes da beleza de Helena, o receptor, acaba por se render a uma imagem que pode vir a não corresponder ao impacto abstrato e indeterminado da beleza da figuração, na medida em que a descrição minuciosa levaria a determinações que

poderiam ser questionadas em seu ímpeto descritivo, tornando-a uma forma que não permitiria a figuração da dimensão evocativa da suprema beleza. Se se apresentar a beleza de Helena figurada quase que de maneira diretamente visual, provavelmente a imagem representada poderia desembocar para o receptor a seguinte percepção: ela não é tão bela quanto eu imaginava. Os limites da pintura e da escultura estariam dados, nesse caso em particular. Mas se, como no caso da *Ilíada* de Homero, se coloca em outros termos, por exemplo: "Helena é tão bela, que gera guerras entre povos", torna-se possível ao receptor capturar, pela sua própria imaginação posta pela indeterminação abstrata do belo, vivenciar dimensão da beleza de Helena dadas pelas figurações das consequências que o belo provoca no entorno descrito na narrativa literária.

Para nos atermos aos argumentos do pensador húngaro, vale remeter à especificidade comparativa traçada entre a pintura e a literatura:

um objeto da literatura que na pintura teria que aparecer com todas as peculiaridades de sua existência imediata, coisal, sensível, se converte literariamente em mero elemento de uma ação determinada. Isso significa, antes de tudo que os objetos não podem apresentar-se em literatura em seu simples em-si, senão como mediações objetivas das relações humanas, das ações que as realizam... (Lukács, 1967b, II, 408)

Se na literatura os elementos próprios do meio homogêneo da pintura se fizerem presentes, ou seja, se se optar pela descrição das "peculiaridades de sua existência imediata, coisal, sensível" teríamos a deformação do meio peculiar dessa arte, ela se converteria em "simples expressão literária sob a forma de mero elemento de ação determinada". Em outros termos, o meio próprio da literatura impõe "figurações postas como mediações objetivas das relações humanas", para tanto os excessos descritivos devem ser evitados, prevalecendo a forma necessária da fruição estética como objetividade indeterminada. A descrição conduz o indivíduo à compreensão cognitiva do fato descrito, a indeterminação, por sua vez, o traz para dentro da obra, exigindo dele o comprometimento – por meio de sentimentos, emoções, pensamentos, sensações – para a conformação da narrativa, trazendo o leitor para dentro da própria representação. O leitor não se encontra passivo frente ao meramente descritivo. A obra o toma em sua interioridade, o conduz para o interior da narrativa, na medida em que ele é partícipe da evocação pretendida. Dá-se, assim, o elemento decisivo do objeto estético como identidade sujeito-objeto.

Dentre aos elementos próprios da literatura, a objetividade indeterminada

constitui elemento decisivo, o meio próprio específico, peculiar da forma literária. Conteúdo e forma aparecem em relação de unidade dialética. Se se adota o princípio da descritividade minuciosa na figuração, a literatura perde sua especificidade, pois a forma exageradamente descritiva inviabilizaria a expressão do conteúdo próprio e possível à peculiaridade dessa representação. Haveria, se podemos colocar de modo simples o problema, o contrabando do princípio evocativo de outra forma estética para a dimensão formal alheia à especificidade da literatura – por exemplo, tomar meios próprios da escultura ou da pintura em que a imagem aparece como conformação diretamente presentificada para o receptor. Nesse sentido, a obra perderia seus elementos propriamente estéticos.

Esse é o caso, por exemplo, do naturalismo típico de Emile Zola, em uma cena de *Germinal*. Vale aqui a longa citação para demonstrar o problema acentuado por Lukács, no que diz respeito às deformações da forma quando as categorias próprias do meio homogêneo são transgredidas em suas peculiaridades.

Quando Etienne Lantier mata Chaval em meio a um acidente na mina, a rivalidade entre eles, a destruição da felicidade de Etienne por Chaval, teria sido uma motivação suficiente para a ação. Mas o fato de Zola usar o alcoolismo hereditário de Etienne como motivo decisivo transforma a tragédia em um caso exemplar de patologia por meio da superdeterminação. Desde então, a literatura tem sido repleta dessas hipermotivações e superdeterminações da objetividade poética. Quando dizemos que isso destrói a esbeltez da linha artística, estamos nos expressando de maneira unilateralmente formal. A falta dessa esbeltez se deve ao fato de que os escritores perderam a visão poética desfetichizadora que abrange toda a vida e que, portanto, incluem nos princípios ordenadores decisivos dos mundos de suas obras determinações que pertencem aos preconceitos fetichistas de seu tempo - como a onipotência da herança patológica no caso de Zola - e inibem ou até mesmo impedem uma modelagem artística consistente do mundo refletido até o fim. Esses preconceitos fetichizadores são, naturalmente, diferentes de acordo com as épocas; na época de seu domínio e difusão geral, eles são de fato usados como substitutos da conformação artística, porque sua mera presença dá origem a ilusões de determinação estética que muitas vezes não existe. Mas, mais ou menos rapidamente, outros fetiches passam a se destacar, e a "grande" ou "vanguardista" arte de ontem é hoje rígida, morta e vazia. Naturalmente, o extremo oposto é igualmente prejudicial. (Lukács, 1967b, II, p. 413)

Não é o caso, no contexto dessa exposição, de aprofundar as considerações decisivas feitas por nosso autor, porém cabe chamar a atenção para a presença dos elementos distintos do meio homogêneo da literatura, em que a narrativa se orienta por critérios alheios, aqui salientados, em tom irônico, como uma descritividade hiperdimensionada própria de um “manual de patologia”. A forma descritiva de

fenômenos justificatórios, inibe a imaginação do leitor, o colocam como mero expectador passivo da série autoexplicativa da causalidade descritiva de fatos que justificam a ação e a interação dos personagens. O descritivo, algo válido no reflexo da ciência por exemplo, é aqui causa da fetichização que deforma o caráter propriamente evocativo da obra.

A literatura comporta, portanto, uma forma própria de reflexo. Somente ela pode apresentar, em um modo peculiar de reflexo, o elemento da realidade posto em seus aspectos essenciais. Em outras palavras, retomando as análises de Lessing, jamais a literatura pode dizer de Laocoonte o que é expresso na configuração própria da escultura; elas falam da realidade, mas dizem essa realidade a partir de traços específicos correspondentes à forma que lhes são próprias. A pintura em que se representa o retrato de Helena, seria incapaz de dar a dimensão da beleza abstrata, necessária para a correta indeterminação da evocação pretendida com a menção ao impacto que tal atributo provoca nas mediações objetivas das relações humanas postas em evidência na obra literária.

Sobre a transformação das categorias no âmbito do reflexo estético, resta ainda aspectos importantes a serem salientados. Não apenas a categoria tempo, sofre uma transformação na obra estética, ou seja, o quase-tempo como dação de forma específica da dimensão temporal efetivamente presente em toda realidade, mas igualmente, no caso das categorias modais, por exemplo, verifica-se tal alteração. A contingência, isto é, o acaso, está presente na ordem fenomênica do mundo, é um fato elementar da vida. Contudo, no reflexo peculiar de uma obra estética, o acaso nunca é um acaso propriamente dito, nunca se reduz a ser mera casualidade. Ele recebe no contexto da obra o caráter de elemento decisivo da expressividade de determinado conteúdo essencial para o qual o autor pretende dar relevância. Lukács se vale do exemplo de Tolstói, refere a famosa obra *Guerra e paz*, em especial à cena em que príncipe André, em virtude de um ferimento de guerra é conduzido à enfermaria; por mero “acaso” – e as aspas aqui são mais do que necessárias –, André encontra o seu grande inimigo, aquele que almejava matar. Ele assiste à amputação da perna de seu inimigo, presencia as dores horrendas da situação em que ele se encontrava. Ao ver seu inimigo, nas condições deploráveis, e em meio às próprias vivências internas que o personagem André se encontrava no contexto da narrativa, o desejo de vingança se arrefece. Este momento, que cumpre no enredo o papel de um acontecimento de mero acaso – ou seja, o encontro inesperado em uma enfermaria – possui grande

importância na narrativa, salienta um aspecto fundamental que consiste na mudança espiritual do personagem central – príncipe André. No exemplo recolhido da obra de Tolstói, o acaso funciona como um mecanismo necessário para expressar essa mudança da espiritualidade do personagem, a contingência desse encontro é elemento decisivo para salientar aspectos essenciais da humanidade posta na figuração da pessoa de André.

Todo acaso, ou a presença figurada da dimensão fenomênica da vida, é na obra estética componente expressiva da essência. Na obra de arte o fenômeno é imediatamente essência, a forma descritiva de um simples acaso, de algo que na vida cotidiana pode ser entendido como mero fenômeno, compõe a dação de forma necessária para a expressão do conteúdo essencial ao qual se quer dar a devida ênfase. A transformação categorial própria da dimensão estética faz com que a aparência seja ao mesmo tempo essência.

De tudo o que aqui foi tratado, pode-se concluir: quando se fala de inerência dos traços gerais do estético em cada meio homogêneo dos gêneros artísticos, busca-se traçar em termos pormenorizados a descrição rigorosa do sistema das mediações categoriais da arte. Eis os aspectos fundamentais que nos reconduzem à necessária resolução do problema apresentado no início desse artigo: cada arte possui peculiaridades próprias, no entanto, elas contêm em si mesmas elementos gerais que definem a arte enquanto tal; em suma, os princípios gerais da arte são inerentes às artes particulares. Os elementos gerais são descritos como princípios constitutivos inerentes a cada arte em particular aqui apresentados como: a unidade dialética conteúdo-forma, a relação imediata entre essência-aparência, a alienação-retrocaptação, a dimensão do sujeito-objeto idêntico da obra estética. Contudo, cada uma dessas artes possui os seus elementos próprios, apresenta o seu meio homogêneo própria. Peculiaridade de cada meio homogêneo implica, no que diz respeito à caracterização geral do estético, a descontinuidade na continuidade; é o descontínuo (a diferença específica) que apresenta uma continuidade que atravessa todas as formas peculiares das artes.

Tal determinação não é de modo algum simples detalhe teórico o que se expressa nas determinações lukácsianas. Se fosse o contrário, ou seja, cada arte fosse apenas a representação específica de conteúdo universalizante da arte em geral, se chegaria ao resultado de cada uma delas seria tão somente a expressão singular de um mesmo conteúdo extrínseco às suas formas particulares. Isso a aproximaria daquilo

que Lukács designa como alegoria, em que a imagem é a expressão imagética de um conceito. Nosso autor demonstra tal deformidade da alegoria na arte por meio da referência direta a Goethe:

A alegoria transforma o fenômeno em conceito, o conceito em imagem, mas de tal modo que o conceito se mantenha e permaneça sempre limitado e completo na imagem, para que possa ser contemplado como tal conceito. Goethe *apud* Lukács, 1967b, II, 63)

O conteúdo é dado pelo conceito, ou seja, algo extrínseco à imagem. Por via de consequência a forma teria o conteúdo configurado como algo extrínseco a ela mesma. Seria mera representante de um conteúdo extrínseco a ela. A forma não se explica por si mesma, mas é a remissão a algo que, por origem, encontra-se fora dela.

Em contrapartida, para Lukács, cada arte em sua peculiaridade, enquanto unidade dialética entre forma e conteúdo, através do sistema categorial que põe a peculiaridade de seu meio homogêneo, teria a capacidade de salientar aspectos específicos da realidade humana, o meio homogêneo apreenderia aspectos essenciais específicos da vida, sendo que, o que é possível para uma arte figurar diferencia-se radicalmente das possibilidades presentes em outra – pois a forma constitui uma unidade dialética com o conteúdo. Se retornarmos ao exemplo de Lessing, aqui exaustivamente referido, poderíamos dizer: embora na *Eneida* e na escultura a personagem Laocoonte seja a figura central, o conteúdo evocativo em suas distintas representações remete a conteúdos distintos. O que uma pode dizer a respeito da realidade, o conteúdo humano posto por ela em evidência é completamente distinto daquele presente em outra arte. O meio homogêneo captura em sua peculiaridade conteúdos essenciais que somente podem ser postos em evidência no reflexo peculiar de dada arte. O que a música, por exemplo, põe como conteúdo essencial para o homem, é completamente distinto daquele que se encontra presentes na arquitetura. Cada arte salienta pela sua forma conteúdos específicos da realidade, o que uma pode dizer e apreender em sua forma, difere da evocação dos outros gêneros da arte.

Por fim, não seria possível concluir as considerações apresentadas nesse artigo, sem referir ao papel decisivo trazido à discussão em toda essa análise do sistema das mediações categoriais exaustivamente trabalhados por Lukács: a arte, em última instância, é a “crítica da vida”. A função da arte, em última instância, é exortar ao indivíduo de que “é preciso mudar de vida”. A arte pretende provocar

uma sacudida tal da subjetividade do receptor que suas paixões vitalmente ativas cobrem novos conteúdos, uma nova direção e, assim purificadas, se convertam em base anímica de disposições virtuosas. (Idem, p. 508)

Essa sacudida tem efeito catártico importante:

No imediato [da fruição] se mescla a comoção do receptor pelo novo que desencadeia em cada obra individual um sentimento concomitante negativo, um pesar, uma espécie de vergonha por não haver percebido nunca na realidade, na própria vida, o que tão naturalmente se oferece na conformação artística. (idem, 507)

A criação artística é o *descobimento do núcleo da vida*. O objeto estético objetiva causar no indivíduo sensações, emoções, sentimentos, percepções do mundo que o retirem do seu ensimesmamento, de sua *Partikularität*. Quer suplantando a condição do indivíduo preso em si mesmo, para a partir da vivência da forma – que é de imediato conteúdo – elevar a subjetividade a patamares e elementos mais decisivos do destino humano, conduzir um reflexo da realidade nessa consciência que remeta às dimensões da subjetividade humana condizentes aos desdobramentos da autoconsciência do gênero em seus processos históricos. Se a subjetividade transparece de maneira autêntica na obra de arte, não o faz como mera evocação de uma subjetividade que se reduz a si mesma, ao invés, ela remete a questões de uma subjetividade alcançada a patamares superiores, própria da universalidade da questão humana ali figurada.

Conforme adverti no início, a ideia dessa exposição não foi de modo algum simplificar a obra do autor, pelo contrário, teve a intenção clara de fazer a advertência, mais do que necessária, para a complexidade da obra de Lukács. Nunca com a intenção de gerar desânimo aos leitores, mas destacar a importância decisiva desse escrito tardio do pensador magiar. Sabemos que “todo começo é difícil”, porém trilhar o caminho da complexidade de livros e de temas, tem compensações importantes na medida em que nos leva a uma posição de maior rigor frente a questões decisivas da humanidade.

Bibliografia

- FORTES, Ronaldo; “O caráter libertador da arte na estética de Lukács”; In NACIF, C; ZANATTA, I.; *Introdução à estética de Lukács*; Rio de Janeiro, 7 Letras, 2019.
- LESSING, Gotthold Ephraim; *Laocoonte ou as fronteiras da pintura e da poesia*; Trad. Márcio Seligmann Silva; São Paulo: Iluminuras, 2011.
- LUKÁCS, György; *Die Eigenart des Ästhetischen* - Band I, II; Berlin und Weimar, Aufbau-Verlag, 1987.
- _____. *Estética* - Tomo I; Barcelona, Grijalbo, 1967a.
- _____. *Estética* - Tomo II; Barcelona, Grijalbo, 1967b.
- _____. *Thomas Mann e la tragedia dell'arte moderna*; trad. Giorgio Dolfini; Milano: SE,

2005.
MANN, Thomas; *A montanha mágica*; trad. Herbert Caro; Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000 (2ª.ed),
VIRGÍLIO; *Eneida*; trad. Odorico Mendes; Cotia/SP: Ateliê Editorial; São Paulo: Editora da Unicamp, 2005.

Como citar:

FORTES, Ronaldo Vielmi. Das formas particulares do meio homogêneo à inerência das categorias gerais da arte. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 2, pp. 269-296; jul.-dez., 2024.

O Complexo Estético Arquitetônico: o exemplo de Santa Maria del Fiore¹

The Architectural Aesthetic Complex: the case of Santa Maria del Fiore

Vinicius Rocha Rodrigues Moraes*

Resumo: Esse artigo apresenta a categoria da dupla mimese desenvolvida por György Lukács em sua *Estética* no interior da peculiaridade da arquitetura a partir do exemplo da Catedral de Santa Maria del Fiore; o Duomo de Florença. Para tanto, nossa exposição se concentra essencialmente em duas partes, sendo a primeira delas referente ao reflexo desantropomorfizado da construção da sua cúpula que envolve os resultados científico-tecnológicos em resposta às demandas sociais presentes à época – a primeira mimese –, e a segunda parte referente ao reflexo antropomorfizado da obra – a segunda mimese – que, em determinação reflexiva ao polo desantropomorfizado do reflexo, estabelece, em unidade formal, a dimensão estética da construção; sua dimensão enquanto arte.

Palavras-chave: György Lukács; Arquitetura; Dupla mimese; Santa Maria del Fiore.

Abstract: This article explores the concept of double mimesis developed by György Lukács in his *Aesthetics*, within the context of architecture, using the Cathedral of Santa Maria del Fiore – the Duomo of Florence – as a case study. The discussion is divided into two main sections. The first focuses on the de-anthropomorphized reflection of the dome's construction, highlighting the scientific and technological advancements that addressed the social demands of the time; the first mimesis. The second section examines the anthropomorphized reflection of the work – the second mimesis – which, through its reflective relationship to the de-anthropomorphized aspect, establishes, in formal unity, the aesthetic dimension of the structure, presenting it as a work of art.

Keywords: György Lukács; Architecture; Doble mimesis; Santa Maria del Fiore.

Introdução

O filósofo húngaro György Lukács (1885-1971) busca em sua *Estética* (1966) o estudo das categorias filosóficas da arte. Resultado de um projeto ambicioso, os quatro volumes² da *Estética* lukácsiana é, na verdade, apenas o primeiro livro idealizado por ele. Trata-se de uma obra de grande complexidade em virtude das

¹ Esse artigo é parte do resultado alcançado na redação da tese de doutorado junto ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Juiz de Fora sob orientação do Prof. Dr. Ronaldo Vielmi Fortes. Disp. em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/17237>

* Vinicius Rocha R. Moraes, doutorado em Serviço Social, é professor da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Juiz de Fora E-mail: <vinicius.morais@ufjf.br>

² Vale considerar que a *Estética* de Lukács é dividida em quatro volumes na versão espanhola (LUKÁCS, 1966) e em dois volumes no seu original em alemão (LUKÁCS, 1987). Entretanto, esses volumes publicados devem ser entendidos como um livro único e independente dos demais que o filósofo havia idealizado compondo, segundo ele, um “todo autônomo” (LUKÁCS, 1966a, p.07).

categorias filosóficas tratadas, dos filósofos abordados e da complexidade e profundidade das análises realizadas pelo autor. Nesse livro, o único que foi de fato escrito e publicado, Lukács visa determinar a peculiaridade do estético.

Nele o autor determina as questões de princípio do complexo da estética. Quais são suas categorias, como essas categorias se articulam, quais são as questões centrais da arte. Nesse sentido, o primeiro tomo é a determinação geral do complexo categorial da estética, buscando estabelecer a gênese deste complexo, as questões centrais dessa dimensão da prática humana, assim como a sua peculiaridade frente às outras formas da prática social³. (FORTES, 2019, p. 14).

Longe de qualquer intenção de construir uma teoria comunista para a arte – e de fato, se opor veementemente a essas pretensões⁴ – podemos afirmar que Lukács em sua *Estética* debate com os grandes pensadores da filosofia tais como Aristóteles, Kant, Hegel, Espinoza, Lessing e escritores como Schiller e, em especial, Goethe.

Se, portanto, insistirmos em dizer que em Lukács se realiza uma estética marxista, devemos entender sua realização teórica nesse sentido, qual seja: não é simplesmente a versão comunista de uma teoria da arte, mas é acima de tudo um debate com toda uma herança da filosofia, com a longa trajetória filosófica das reflexões em torno da estética a partir das descobertas e conquistas do pensamento marxiano. (FORTES, 2019, p. 13).

Apoiado nas ideias de Marx e na inflexão que seu pensamento trouxe à filosofia⁵, a reflexão lukácsiana e seu debate com os pensadores citados deixa clara a

³ Assim Lukács descreve o primeiro livro da sua *Estética* em suas páginas iniciais: “O livro aqui entregue ao público é a primeira parte de uma estética que tem por tema central a fundamentação filosófica do tipo de pôr estético, a dedução da categoria específica da estética e a sua delimitação em relação a outros campos. Na medida em que as exposições se concentram nesse complexo de problemas e só abordam problemas concretos da estética quando isso é imprescindível para o esclarecimento dessas questões, esta parte forma um todo acabado e compreensível também sem as partes subsequentes.” (LUKÁCS, 2023, p. 153).

⁴ Aqui fazemos menção ao movimento *Proletkult* surgido em 1917 na União Soviética. Segundo Fortes, a *Estética* de Lukács: “não é de modo algum a mera tentativa de construir uma teoria comunista da arte, no sentido, por exemplo, daquilo que se deu na União Soviética ao longo dos anos iniciais da revolução de 1917, o assim chamado *Proletkult*, ou seja, as incursões do marxismo (no sentido vulgar do termo) nos temas candentes da cultura, cujo objetivo era construir ideias próprias em oposição ao mundo ocidental, erguer uma concepção própria daquilo que vem a ser a estética, daquilo que vem a ser a arte do ponto de vista do comunismo. Lukács está longe de uma proposta de tal monta, muito pelo contrário: os diversos artigos por ele escritos durante a década de 1930 mostram que o autor empreendeu uma briga ferrenha contra tais tentativas no interior do socialismo real.” (FORTES, 2019, p.12).

⁵ Aqui nos referimos especificamente ao entendimento de Marx acerca da investigação, análise e reprodução ideal das legalidades objetivas. Assim Netto se manifesta acerca da reprodução teórica da realidade a partir do pensamento marxiano: “o conhecimento teórico é o conhecimento do objeto – de sua estrutura dinâmica – tal como ela é em si mesmo, na sua existência real e efetiva, independentemente dos desejos, das aspirações e das representações do pesquisador. A teoria é, para Marx, a reprodução ideal do movimento real do objeto pelo sujeito que pesquisa: pela teoria, o sujeito reproduz em seu pensamento a estrutura e dinâmica do objeto que pesquisa. E esta reprodução (que constitui propriamente o conhecimento teórico) será tanto mais correta e verdadeira quanto mais fiel o

seriedade das discussões apresentadas, a relevância do seu pensamento e a magnitude do seu texto ao tratamento do estético. Nesse sentido, defendemos a tese de que Lukács tenha identificado e apresentado as categorias filosóficas da arte em sua obra tardia – sua *Estética* – e estabelecido, segundo suas palavras, o “sistema de mediações categoriais” capaz de lançar luz na discussão da arte de maneira geral, bem como, a partir da análise e compreensão do comportamento das categorias levantadas por ele de forma abstrato-conceitual, permitir a determinação da real dimensão estética em suas formas peculiares; seja ela na pintura, escultura, música, arquitetura, etc.

Analisada pelo filósofo em subitem do Capítulo 14 da obra⁶, apesar de concisa em número de páginas, é notória a riqueza e complexidade do texto direcionado à peculiaridade do complexo categorial da arquitetura. Ao que pretendemos nesse artigo, destaca-se a categoria da dupla mimese⁷.

Sob ressalva do entendimento abstrato de Hegel acerca da arquitetura⁸, Lukács nos apresenta na sua *Estética* como parte assertiva e decisiva de uma das proposições do filósofo alemão acerca do complexo categorial arquitetônico a categoria de fundamental importância da dupla mimese. Nas palavras de Lukács: “Hegel parte da acertada afirmação de que a arquitetura é ao mesmo tempo um meio para a realização de finalidades extra-artísticas e uma arte plena em si mesma.” (LUKÁCS, 1966d, p. 86). Sob esse entendimento, o espaço no interior do complexo arquitetônico se apresenta como uma unidade formal em determinação de reflexão entre a utilidade e sua dimensão enquanto arte.

Para Lukács, a primeira mimese arquitetônica refere-se ao reflexo desantropomorfizado da realidade. Reflexo segundo o qual pressupõe-se isenção da

sujeito for ao objeto.” (NETTO, 2011, p. 20-21).

⁶ Lukács analisa a peculiaridade da arquitetura no segundo subitem do Capítulo 14 da sua *Estética* de título *Questões-limite da mimese estética*. (LUKÁCS, 1966d, p.82-141).

⁷ O tratamento pormenorizado da dupla mimese pode ser encontrado no texto integral da tese de doutorado a que esse artigo faz menção em sua primeira nota de rodapé. Para tanto ver: (MORAIS, 2024, p. 126-189).

⁸ Lukács aponta que a filosofia idealista de Hegel não o permite conceber a mimese estética da arquitetura como reflexo de uma objetividade social que se desdobra no tempo, que assume novas características no curso histórico e está em interdependência com o mundo, com o desenvolvimento das forças produtivas e das capacidades humanas; seja esse desdobramento referente ao aprimoramento técnico-construtivo, seja ao desdobramento das aptidões estéticas do homem no curso da história. Segundo Lukács: “estão alinhadas em estreita dependência todas as posições equivocadas de Hegel nessa problemática: a concepção da arquitetura como arte dos começos humanos, a dialética histórica de sua evolução, a dialética estética da relação de sua essência com a tarefa social que determina sua realização com os problemas propriamente estéticos.” (LUKÁCS, 1966d, p. 88).

participação da subjetividade humana em sua análise e reprodução ideal. Para ele, esse polo do reflexo no interior da unidade formal arquitetônica – o reflexo desantropomorfizado, sua primeira mimese – ainda se subdivide em um duplo reflexo, sendo o primeiro deles referente ao domínio das legalidades naturais que se manifesta a partir das competências técnicas desenvolvidas e aplicadas às construções – a generalização científico-tecnológica – e o segundo referente à generalização social que se impõem a partir das necessidades socialmente determinadas.

seu fundamento primeiro é a refiguração desantropomorfizadora de conexões legais universais, da interação de forças naturais individualizadas, refiguração aplicada, naturalmente, a um caso singular cuja natureza, também singular, está determinada por certas finalidades humanas. (LUKÁCS, 1966d, p.107).

Já a segunda mimese em arquitetura – o reflexo antropomorfizado, estético – surge quando determinada matéria que organiza um espaço é capaz de traduzir em forma construída um conteúdo social historicamente estabelecido por um conjunto de homens, e, assim, conferindo sentido humano ao que a princípio se manifestava como mera materialidade, orientar a evocação de sentimentos e pensamentos dos que vivenciam determinado espaço com vistas a autoconsciência da humanidade⁹.

a arquitetura como arte tem que apropriar-se como fundamento incondicional do seu específico pôr estético os seus resultados científicos, e tem que partir deles em todas suas intenções de dação de forma; a ela se inclui “meramente” um modo aparenial estético adequado, pelo qual aqueles elementos científicos – sem perder sua natureza essencial de conexões cientificamente captadas – se transformam em um novo e próprio meio homogêneo: da construção cientificamente fundada, de uma formação espacial nasce um espaço como mundo próprio do homem em um determinado nível de desenvolvimento histórico-social. (LUKÁCS, 1966d, p. 92).

Nesse artigo pretendemos apresentar as categorias filosóficas do estético

⁹ Para Lukács, em última instância, a arte é uma forma de reflexo da realidade que tem como centro captar as questões essenciais do desdobramento do gênero em épocas determinadas – a autoconsciência da humanidade – e manifestá-las em uma objetividade – um objeto de arte –, a fim de orientar a evocação de sentimentos e pensamentos humanos com vistas a desvelar processos que na vida cotidiana se manifestam de forma fetichizada. Segundo Lukács: “a arte, como temos comprovado várias vezes, não é simplesmente a consciência dos homens acerca de algo que exista *em-si* com independência da arte mesma. Sem dúvida está também contido esse momento no reflexo estético. Porém não passa de ser um momento, e o significativamente estético desse reflexo consiste em ser autoconsciência da humanidade. Essa autoconsciência se prepara desde as vivências pré-artísticas do criador até a produção da obra, e se consuma na individualidade conformada da obra, para conseguir sua plenitude social na vivência estética da receptividade e em seu *depois*. A conquista da realidade objetiva, várias vezes exposta como fundamento imprescindível de toda arte, a infinitude intensiva de conteúdo, a crítica da vida, a universalidade do estético, que se revela no pluralismo das artes, todos esses momentos são caminhos para uma tal autoconsciência da humanidade.” (LUKÁCS, 1966b, p. 542-3).

quando inerentes ao complexo categorial da arquitetura considerando, em especial, a categoria da dupla mimese tomando como exemplo o domo de *Santa Maria del Fiore* e suas implicações na composição final da forma da Catedral na intenção de dissolver na forma particular do *Duomo*¹⁰ as categorias abstrato-conceituais concebidas por Lukács.

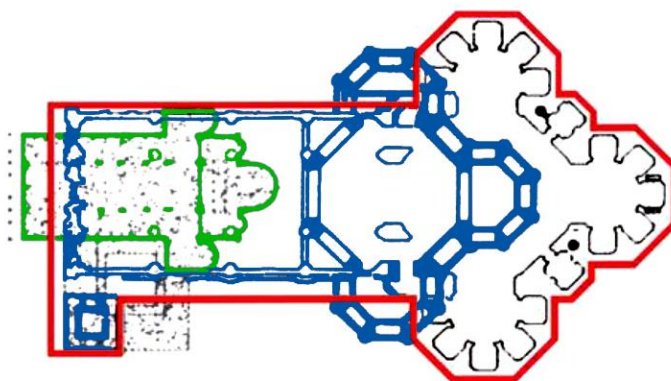
Para tanto, considerando o exemplo supracitado, iniciaremos nossa exposição a partir da primeira mimese arquitetônica – seu reflexo desantropomorfizado – para, em seguida, apresentar sua mutação¹¹ – sua “transformação” – à dimensão estética.

A demanda projetual de uma cobertura

Situada em Florença, na Itália, a *Catedral de Santa Maria del Fiore* ou, o *Duomo* de Florença, teve o início da sua construção datado do séc. XIII, em 1296, com projeto inicial do arquiteto italiano Arnolfo di Cambio (1240-1302) sobre as fundações da antiga *Basílica de Santa Reparata*, e seu término construtivo no séc. XIX, em 1887, quando finalizada a execução da fachada pelo arquiteto também italiano Emilio De Fabris (1807-1883).

Na imagem seguinte encontram-se sobrepostas três das etapas construtivas do que hoje temos como a *Catedral de Santa Maria del Fiore*, sendo destacado em verde o projeto original da basílica de *Santa Reparata*, em azul o projeto de Arnolfo di Cambio para *Santa Maria del Fiore* e em vermelho, o conjunto de ampliações da construção original.

Figura 01 – Plantas baixa das etapas construtivas da Catedral.



Fonte: (Adaptado de CONTI; CORAZZI, 2011, p.25)

¹⁰ *Duomo* é um termo italiano para a igreja que originalmente foi projetada para ser uma catedral, apesar de ter ou não, de fato, essa função na atualidade.

¹¹ O tratamento pormenorizado da mutação categorial apresentada por Lukács pode ser encontrado no texto integral da tese de doutorado a que esse artigo faz menção em sua primeira nota de rodapé. Para tanto ver: (MORAIS, 2024, p. 141-154).

A planta baixa menor, destacada em verde, representa o projeto original da *Basílica de Santa Reparata*, demolida em 1375, que se preserva em forma de ruínas no subsolo da construção atual. A planta baixa de tamanho intermediário, destacada em azul, representa o projeto inicial de Arnolfo di Cambio e, o contorno em vermelho, representa a unidade final das etapas construtivas tal como a *Catedral de Santa Maria del Fiore* se apresenta atualmente, incluindo-se o campanário¹² de Giotto di Bondone (1267-1337) finalizado sob a supervisão de Francesco Talenti (1300-1369), bem como o novo projeto para a abside¹³ que ampliou o trifólio¹⁴ projetado por Arnolfo com a inserção de tribunas a eles.

Especificamente em referência a *Santa Reparata*, podemos observar nas figuras seguintes parte dos escombros do projeto original da basílica no subsolo onde hoje se localiza *Santa Maria del Fiore*. À esquerda as ruínas da fundação da antiga basílica, ao centro o túmulo de Filippo Brunelleschi (1377-1446) e à direita o altar.

Figura 02 – Ruínas de *Santa Reparata* no subsolo de *Santa Maria del Fiore*.



Fonte: (https://en.wikipedia.org/wiki/Santa_Reparata). Acesso em 16.01.2023

Certo que nossa análise não se ocupa das diversas etapas construtivas da Catedral¹⁵, tampouco da substituição de arquitetos em seu processo, ou das disputas políticas que, por ventura, puderam interferir na sua construção, por ora serão tratados os aspectos que estejam em íntima relação ao que estabelecemos como objeto de análise. Nesse sentido, voltamos nossa atenção especificamente à sua cúpula.

Com a morte de Arnolfo di Cambio em 1302 com as obras ainda inacabadas

¹² Campanário: “Torre onde se encontram os sinos, formando parte da construção ou separada dela. Nome raras vezes aplicado à janela pequena da ‘torre da igreja’ em cujas partes laterais é afixado o eixo que sustenta o sino.” (CORONA; LEMOS, 1972, p.101).

¹³ Abside: “Genericamente pode-se designar por abside ou absida, qualquer abóbada ou nicho que seja de planta semicircular ou poligonal. A palavra vem do grego: *absís*. Era nas absides das basílicas romanas que ficavam o pretor e outras personalidades durante as sessões públicas. Com o posterior desvirtuamento de função daqueles edifícios, que passaram a ser usados pela Igreja cristã, aquele local ficou reservado para o coro, lugar de assento do clero, e para o santuário ou altar-mor, significando, simbolicamente, o paraíso”. (CORONA; LEMOS, 1972, p.14).

¹⁴ Trifólio: “Ornamento em forma de trevo que se obtém combinando três circunferências cujos centros estão nos três vértices de um triângulo equilátero.” (CORONA; LEMOS, 1972, p.456).

¹⁵ O tema é tratado pormenorizadamente no livro *A disputa que mudou a Renascença* (WALKER, 2005) e no livro *O domo de Brunelleschi* (KING, 2013).

de *Santa Maria*, não havia sido projetada a solução para a cobertura do grande vão octogonal de aproximadamente 45 metros de diâmetro interno¹⁶ a 55 metros de altura em relação ao solo que deu lugar, mais de um século depois, à cúpula de Brunelleschi. Diz Conti das dimensões da cúpula: “Seu diâmetro interno mede 45m, o externo 54m, sua base encontra-se a 55m do solo, a cúpula atinge 91m e, com a lanterna¹⁷, que pesa 750 toneladas, chega a 116m; seu peso é de 29.000 toneladas.” (CONTI, 2014, p.5-6).

Figura 03 – Simulação da *Catedral de Santa Maria del Fiore* sem cúpula.



Fonte: (TRACHTENBERG, 2010, p.343)

Por falta de uma cobertura que resguardasse seu espaço interno, por um longo período a *Catedral de Santa Maria del Fiore* sofreu com as intempéries climáticas em seu interior e suscitava, assim, uma solução ao problema deixado pelo seu arquiteto idealizador; solução essa que só veio à propósito dos estudos de Brunelleschi da antiga arquitetura romana (ARGAN, 2005, p.118) a partir do conhecimento dos materiais e dos métodos construtivos aplicados nos templos, basílicas, anfiteatros, aquedutos, arcos, cúpulas etc. daquele povo.

Durante cinquenta anos tinha sido óbvio que ninguém em Florença, e na verdade em toda a Itália, sabia com certeza como ela [a cobertura] poderia ser erguida. A cúpula ainda não construída da igreja de Santa Maria del Fiore constituía, portanto, o maior enigma arquitetônico da época. Muitos peritos consideravam impossível erigi-la. Nem mesmo os planejadores originais da cúpula tinham sido capazes de dizer de

¹⁶ Considera-se aproximadamente 45 metros de diâmetro interno, pois a base octogonal sobre a qual se apoia a cúpula possui forma irregular; variando, assim, seu diâmetro interior.

¹⁷ Lanterna: “Corpo cilíndrico ou prismático, mais alto que largo, com aberturas de iluminação, situado sobre a cúpula.” (CORONA; LEMOS, 1972, p. 296).

que maneira seria possível completar o projeto; exprimiam simplesmente uma comovedora fé de que em algum momento no futuro Deus forneceria uma solução e que seriam encontrados arquitetos com conhecimentos mais avançados. (KING, 2013, p. 16).

Em 19 de agosto de 1418 foi anunciado na cidade de Florença um concurso para que fossem apresentadas propostas para a construção da cobertura da *Catedral de Santa Maria del Fiore*. Segue passagem em que o citado concurso é anunciado:

Quem desejar apresentar qualquer modelo ou projeto para a cúpula principal em construção pela *Opera del Duomo* seja para armação, andaimes ou outras coisas, ou qualquer aparelho de cargas relativo à construção e à perfeição da mencionada cúpula ou abóbada, deve fazê-lo antes do final do mês de setembro. Se o projeto for utilizado, a pessoa terá direito a um pagamento de 200 florins. (KING, 2013, p.13).

Com estudo inicial ao projeto da cúpula datado de 1402, embora mantido em segredo até 1418 quando Brunelleschi participa e vence o supracitado concurso para propostas construtivas que solucionassem tal demanda, a efetiva construção da cúpula teve seu início somente no ano de 1420 e término quatorze anos mais tarde, sendo considerado, até os dias de hoje, o maior domo autoportante em alvenaria do mundo.

Figura 04 – Cúpula da *Catedral de Santa Maria del Fiore*.



Fonte: (TRACHTENBERG, 2010, p.225)

Fato curioso ao processo de construção desse elemento arquitetônico é narrado por Vasari (2011) em seu livro *Vidas dos Artistas*. Com a intenção de convencer os avaliadores do concurso da sua competência e da possibilidade de execução do seu projeto sem que a eles fosse revelado seus desenhos e suas ideias, Brunelleschi propôs o desafio aos interessados à construção da cúpula – seus concorrentes – que estabilizassem um ovo verticalmente em uma superfície plana. Caso obtivessem êxito, revelaria seu projeto a todos. Diz Vasari:

Eles [os concorrentes] queriam que Filippo explicasse sua concepção detalhadamente e demonstrasse seu modelo como eles haviam demonstrado os deles. Filippo não desejava fazê-lo e sugeriu aos outros mestres, tanto aos de fora quanto aos de Florença, que aquele que conseguisse fazer com que um ovo ficasse em pé sobre uma pedra de mármore lisa deveria ser o construtor da cúpula, já que isso seria uma prova de inteligência. Trouxeram então um ovo e cada artista por sua vez tentou equilibrá-lo em pé; porém nenhum teve sucesso. (Vasari, *apud* Walker, 2005, p. 173).

Após o fracasso nas tentativas dos demais concorrentes, Brunelleschi tomou o ovo em suas mãos e, quebrando sua base, assentou o ovo em equilíbrio na superfície. Seus adversários argumentaram que poderiam ter feito algo semelhante e Brunelleschi contra-argumentou dizendo que também poderiam construir a cúpula caso tivessem acesso a seus desenhos e maquetes.

pediram a Filippo que o fizesse [solucionasse o desafio] e ele, pegando o ovo com graça, rachou-lhe uma das extremidades fazendo com que ficasse em pé. Os outros se queixaram de que poderiam ter feito o mesmo e ele, rindo-se, retorquiu que eles também saberiam construir o domo se tivessem visto seu modelo e seus planos. E assim foi que decidiram que Filippo deveria levar avante a obra e pediram-lhe que desse os detalhes de seu projeto aos consules e aos diretores. (Vasari, *apud* Walker, 2005, p. 173).

Certo ou não da veracidade dessa história em específico ou das possíveis alegorias criadas em torno da construção da cúpula, fato é que Brunelleschi surge com uma solução revolucionária ao problema de cobertura da Catedral e solução dessa demanda.

As soluções tradicionais à época

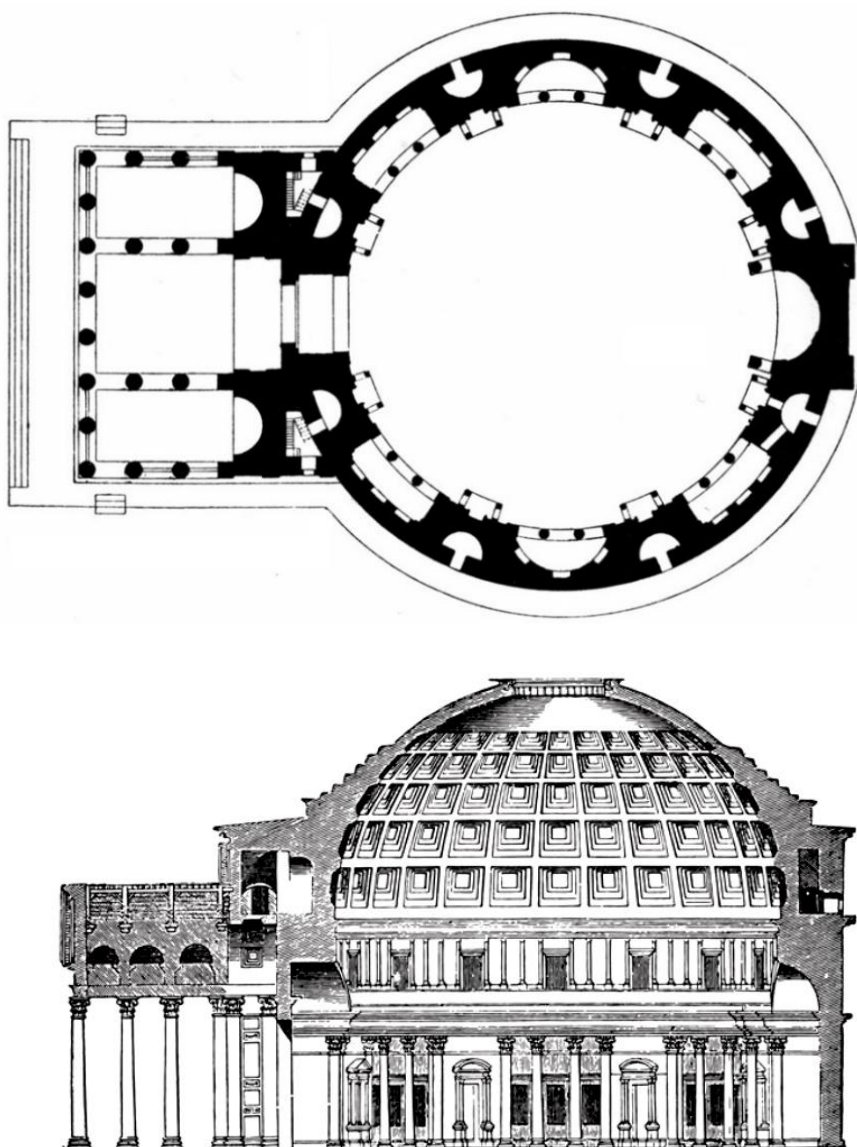
Historicamente, a sustentação das estruturas destinadas a cobertura de grandes vãos, sejam elas cúpulas, grandes telhados etc., se dava essencialmente de três maneiras distintas.

A primeira delas, a exemplo do *Panteão de Roma* (séc. II d.C.), consistia em

descarregar e distribuir o peso das cargas geradas pela estrutura – no caso, sua cúpula – em espessas paredes que transmitiam esse sistema de forças ao solo, fazendo com que uma grande massa, a cúpula, pudesse se apoiar sobre essas paredes, operando como uma espécie de suporte às cargas superiores.

Na figura seguinte temos a planta baixa do *Panteão* e sua seção longitudinal onde podem ser percebidas as espessuras das paredes ao redor da cúpula em relação ao seu conjunto.

Figura 05 – Planta baixa (acima) e seção longitudinal (abaixo) do *Panteão* romano.

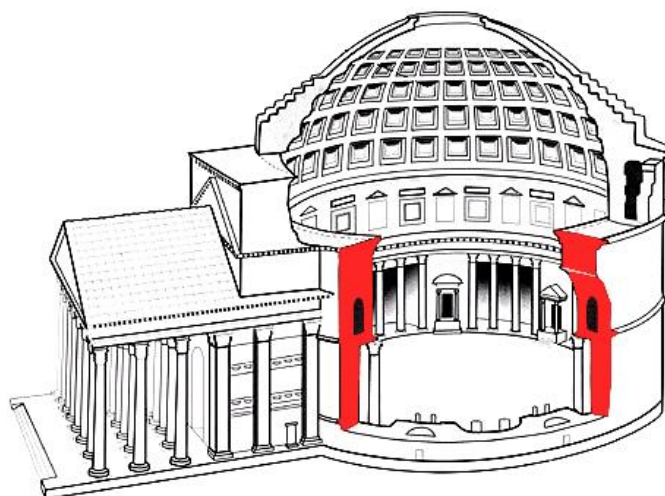


Fonte: (ZEVI, 2009, p.73)

Destacamos ainda, na imagem em sequência, um esquema em 3D que ilustra a espessa parede abaixo da cúpula destacada em vermelho como forma de apoio das cargas verticais – força de compressão –, bem como forma de contenção, uma espécie de arrimo, das forças horizontais – força de arremesso – geradas pelo peso próprio da

cúpula junto à sua base.

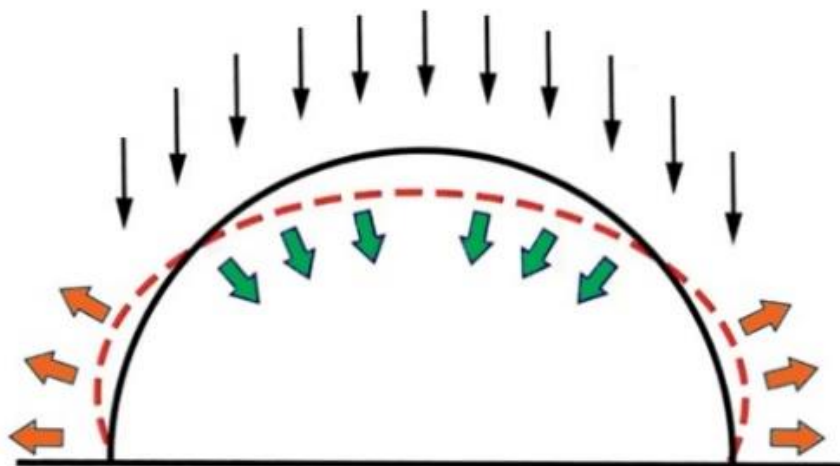
Figura 06 – Simulação em 3D de uma seção do *Panteão* e suas espessas paredes.



Fonte: (Adaptado de BENEVOLO, 2019, p. 180)

Consequente ao jogo de forças existente, a espessura das paredes nessa construção justifica-se pela necessidade de apoiar as cargas derivadas do peso próprio da cúpula, e, principalmente, de suportar o empuxo lateral – força de arremesso – criado pela compressão da cúpula na sua base. O esquema abaixo ilustra a dinâmica de transmissão das cargas horizontais à base da cúpula em razão do seu peso próprio.

Figura 07 – Cargas horizontais junto à base da cúpula.



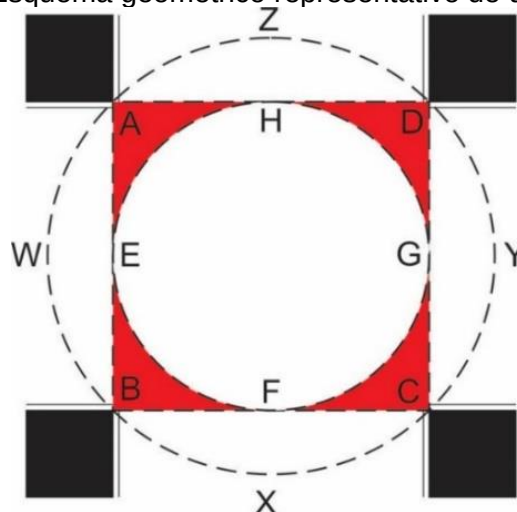
Em verde: vetor referente ao peso próprio da cúpula deformando a estrutura.
Em laranja: vetor referente à deformação horizontal junto à base da cúpula.

Fonte: (Adaptado de KING, 2013, p. 48)

A segunda maneira de se cobrir grandes vãos e “anular” essa transmissão horizontal de forças, podemos observar a partir do exemplo da *Catedral de Santa Sofia* de Isidoro de Mileto e Antêmio de Trales (séc. VI) a qual descarrega o peso próprio da sua cúpula – acumulado em sua base circular – sobre elementos estruturais

denominados de pendentes¹⁸ que transferem as cargas aplicadas sobre si a regiões pontuais do solo. O esquema abaixo ilustra geometricamente uma pendente:

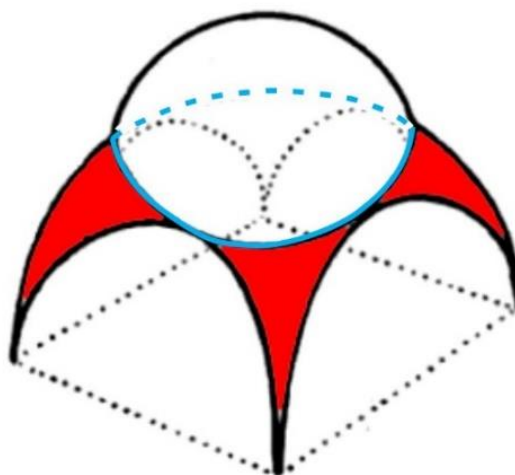
Figura 08 – Esquema geométrico representativo de uma pendente.



Fonte: (Adaptado de CORONA; LEMOS, 1972, p.368)

Tomemos o espaço a ser coberto por uma cúpula perpendicularmente projetado acima dos pontos A B C D. Suponhamos em seguida uma abóbada esférica representada pelas letras W X Y Z cortada pelos planos verticais que passam pelos quatro lados do quadrado a ser coberto. Dessa operação, resulta a calota esférica E F G H e os quatro triângulos esféricos H A E, E B F, F C G e G D H que são as pendentes. A figura seguinte ilustra espacialmente um esquema do conjunto cúpula e pendente.

Figura 09 – Esquema espacial do conjunto cúpula e pendente.



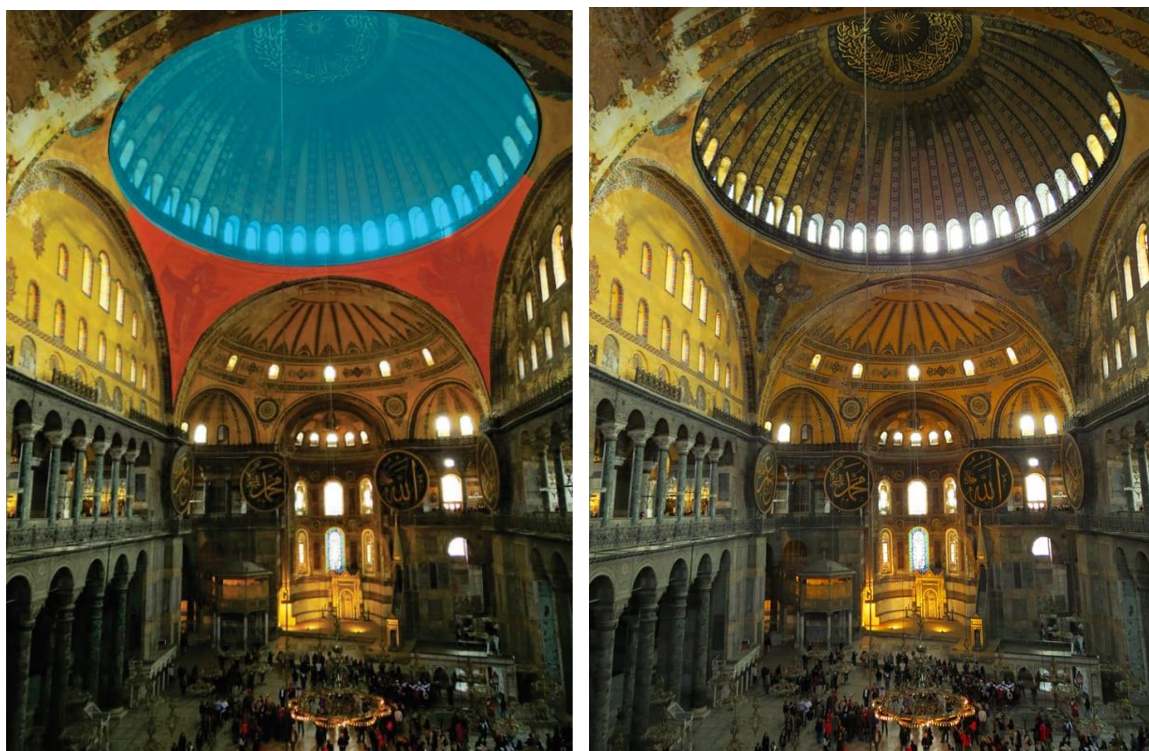
Fonte: (Adaptado de CHING, 2010, p. 71)

Considerando o esquema acima, as forças aplicadas à base circular da cúpula

¹⁸ Pendentes: “Nas abóbadas esféricas, que cobrem recinto de planta quadrada, nome de cada um dos triângulos esféricos que resultam nos quatro cantos. Elemento de composição inclinado, deitado para um dos lados.” (CORONA; LEMOS, 1972, p.367-8).

destacada em azul são transferidas para as pendentes destacadas em vermelho que, por sua vez, aplicam essas forças em quatro pontos específicos do solo. A cúpula de *Santa Sofia* pode servir de exemplo a essa técnica construtiva conforme podemos observar na imagem abaixo. À esquerda, a cúpula destacada em azul e duas das quatro pendentes destacadas em vermelho; e, à direita, a imagem original sem as marcações.

Figura 10 – Conjunto de cúpula e pendentes presente na *Catedral de Santa Sofia*.



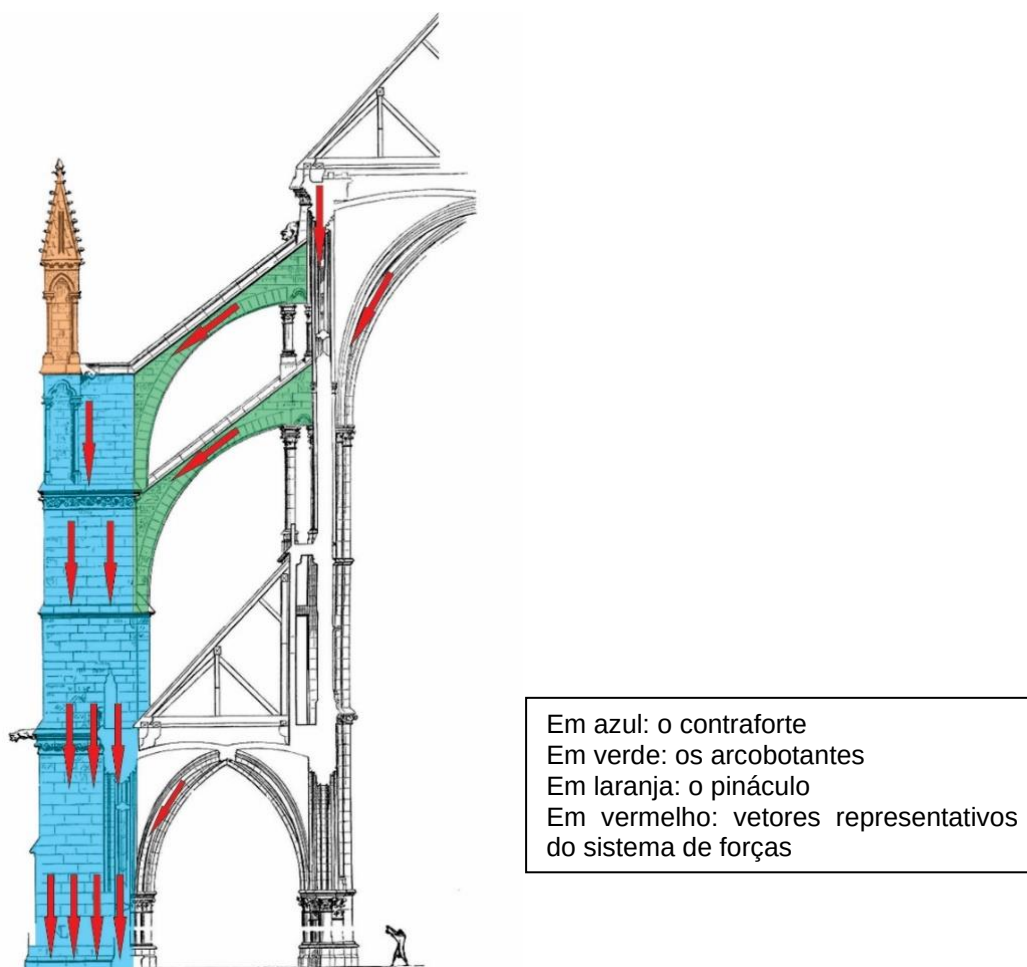
Fonte: (Adaptado de BENEVOLO, 2019, p.243)

A terceira maneira de se sustentar grandes estruturas se dava pela utilização de arcobotantes¹⁹ e contrafortes²⁰ sob os quais as cargas eram aplicadas e transmitidas ao solo. Utilizados como elementos estruturais externos aos edifícios, os arcobotantes serviam como componentes estruturais que absorviam as cargas horizontais – forças de arremesso – provenientes do peso de telhados ou abóbadas e as transmitiam aos contrafortes que, por sua vez, absorviam essas forças e as retransmitiam ao solo dando estabilidade à construção. A imagem abaixo ilustra os elementos estruturais arquitetônicos citados e a dinâmica de forças aplicada a eles.

¹⁹ Arcobotante: “Construção exterior destinada a equilibrar paredes sujeitas a empuxos laterais provenientes de telhados ou abóbadas.” (CORONA; LEMOS, 1972, p.52).

²⁰ Contrafortes: “Obra maciça de alvenaria que reforça paredes ou muros sujeitos a empuxos laterais. Também recebe o nome de “botaréu” quando equivale ao arcobotante, e o de “gigante”, em sentido geral, tanto em Portugal como no Brasil.” (CORONA; LEMOS, 1972, p.143).

Figura 11 – Esquema de forças aplicadas ao arcobotante e contraforte.



Fonte: (Adaptado de CHING, 2010, p.12)

Elemento característico das catedrais do período gótico e neogótico, os arcobotantes eram amplamente utilizados em razão da “fragilidade” estrutural das paredes internas das construções, por vezes incapazes de estabilizar o empuxo lateral aplicado a elas. No esquema acima podemos observar que as cargas aplicadas na parte superior das catedrais – cúpula e telhado – eram transmitidas aos arcobotantes – destacados em verde – que, por sua vez, transmitiam as forças aos contrafortes – destacados em azul – que estabilizavam todo o conjunto.

A *Catedral de Notre Dame de Paris* (1163-1345) pode nos ajudar na ilustração desse sistema construtivo conforme podemos observar na figura seguinte. Segundo as cores assumidas no esquema anterior, temos à esquerda destacados os contrafortes e arcobotantes com seus respectivos pináculos²¹, à direita a imagem original da Catedral sem as marcações e abaixo a vista aérea do conjunto que permite a

²¹ Pináculo: “Pequena torre ornamental gótica, fina e pontiaguda, construída sobre pilares e colocada sobre as torres ou gabletes.” (KOCH, 1996, p.195).

compreensão do todo.

Figura 12 – Parte do sistema estrutural da *Catedral de Notre Dame de Paris*.
(arcobotantes, contrafortes e pináculos)



Fonte: (Adaptado de [https://pt.wikipedia.org/wiki/Arquitetura_gótica](https://pt.wikipedia.org/wiki/Arquitetura_g%C3%B3tica)). Acesso em 16.01.2023

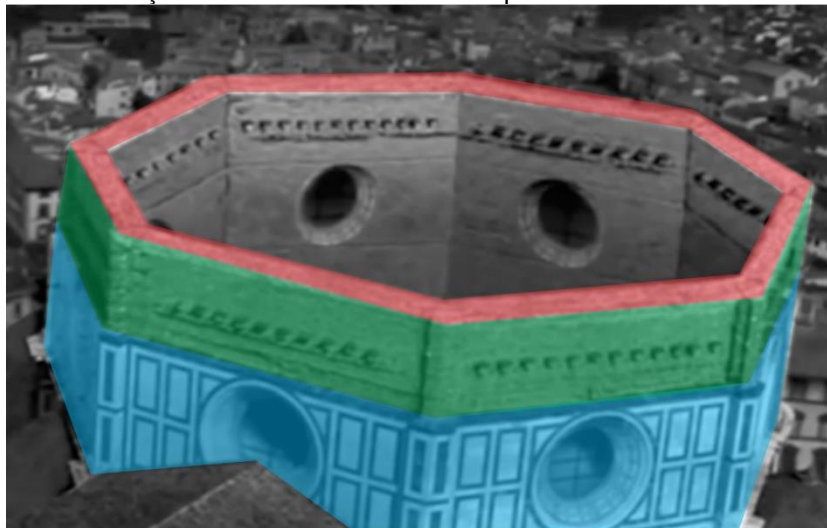
Seja a partir das técnicas estruturais aplicadas ao *Panteão*, a *Santa Sofia* ou a *Notre Dame de Paris* com vistas à construção de suas coberturas, pudemos observar levando-se em conta seus respectivos sistemas estruturais, que a estabilização das forças aplicadas a essas construções em razão da sustentação do peso próprio de suas cúpulas e telhados é um desafio que atravessa o tempo e os estilos arquitetônicos. Nesse sentido, a cúpula de *Santa Maria del Fiore* destaca-se como um desafio à parte nesse contexto, pois nela não poderiam ter sido aplicadas tais soluções como, de fato, não as foram.

O projeto de Brunelleschi

Conforme apresentamos, o desafio de um projeto que solucionasse a demanda construtiva de *Santa Maria del Fiore* perdurou por mais de um século. As razões para tanto fundamentam-se na impossibilidade de se aplicar as tradicionais soluções supracitadas do uso de espessas paredes como no caso do *Panteão*, do uso de pendentes como em *Santa Sofia*, ou do uso de arcobotantes e contrafortes como na *Notre Dame de Paris*, em razão das particularidades construtivas da Catedral florentina.

Considerando-se a opção disponível à época de se elevar a cúpula por sobre espessas paredes, à exemplo do *Panteão* (séc. II), para que essas servissem de “arrimo” ao empuxo lateral que surgiria em razão do peso próprio de qualquer cobertura que se idealizasse, o tambor²² presente logo acima do cruzamento entre a nave principal de *Santa Maria* e o seu transepto²³ impossibilitava tal solução, pois, assim como toda a Catedral, essa “base” à construção da cúpula – correspondente à espessura do tambor conforme ilustrado na figura seguinte – já estava finalizada e impossibilitada de expansão horizontal da sua estrutura.

Figura 13 – Simulação do início construtivo da cúpula da Catedral sobre seu tambor.



Em azul: Tambor da Catedral

Em verde: Simulação do início construtivo da cúpula por sobre o tambor

Em vermelho: Espessura do tambor disponível à base da cúpula (aprox. 10m)

Fonte: (Adaptado de WALKER, 2005, p. 190)

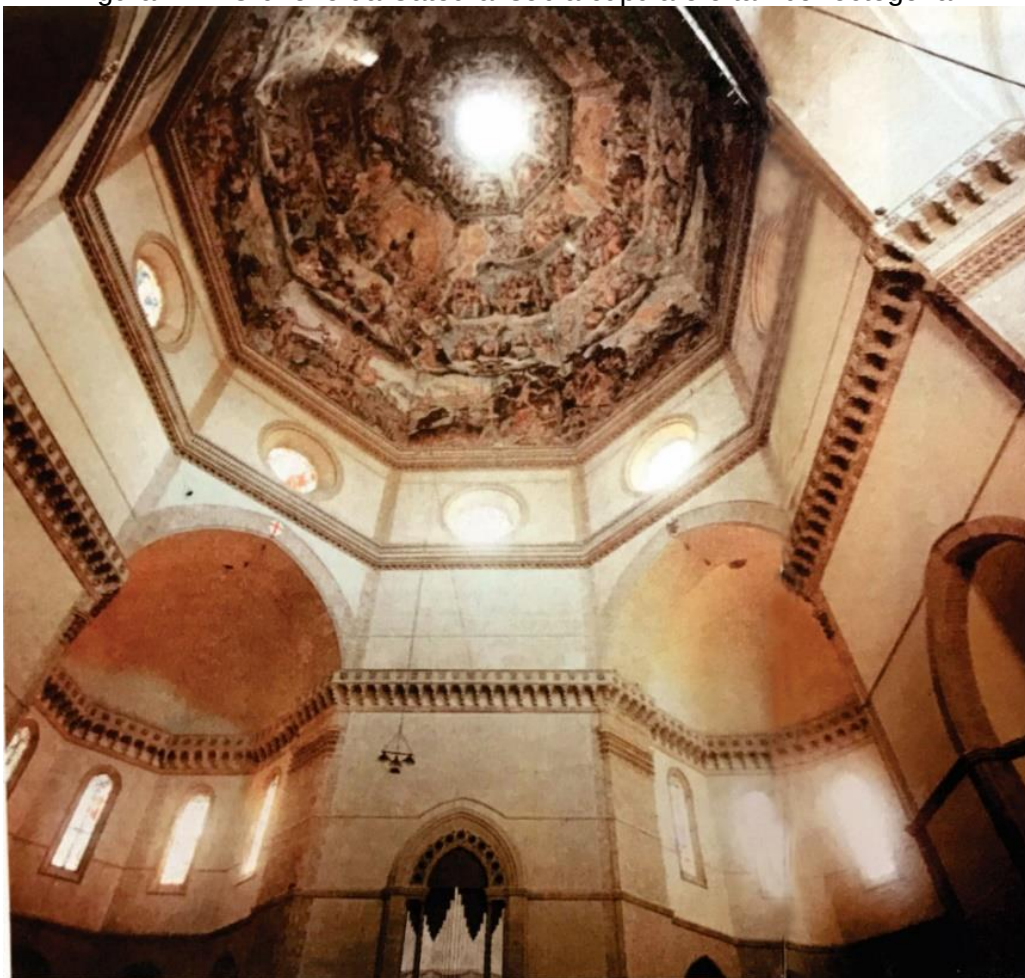
Considerando-se a possibilidade do uso de pendentes, à exemplo de *Santa Sofia* (séc. VI) para fins de sustentação da cobertura, novamente o fato da *Catedral de*

²² Tambor: “Construção cilíndrica ou facetada, normalmente provida de janelas, que sustenta uma cúpula”. (CHING, 2010, p.71).

²³ Transepto: “Nave transversal que separa a nave principal do altar-mor, dando à planta uma forma de cruz”. (CORONA; LEMOS, 1972, p.455).

Santa Maria del Fiore já estar finalizada impossibilitava a utilização desse recurso na área do cruzeiro²⁴; pois, analogamente ao caso anterior, a estrutura de *Santa Maria* limitava tal solução na medida da existência preliminar do tambor em forma octogonal e de toda a estrutura que o sustentava. Nesse sentido, a base da cobertura deveria, obrigatoriamente, se apoiar sobre esse tambor, o que excluía a possibilidade do uso de pendentes para seu suporte como no caso de *Santa Sofia*.

Figura 14 – Cruzeiro da Catedral sob a cúpula e o tambor octogonal.



Fonte: (KING, 2013, p. 134-5)

Considerando-se a solução adotada na *Notre Dame de Paris* (séc. XII a XIV) para a estabilização da cobertura a partir da utilização de arcobotantes e contrafortes, para além de todas as possíveis adversidades técnico-construtivas de se intervir estruturalmente em um edifício já construído com vistas à sustentação da sua futura cobertura a partir da inserção, *a posteriori*, de elementos construtivos em um tambor

²⁴ Cruzeiro: “Nas igrejas com duas naves que se cruzam, dá-se o nome de cruzeiro à zona compreendida pela projeção da abóbada que resulta nos transeptos. (CORONA; LEMOS, 1972, p.153).

já finalizado, tal solução romperia com a cultura construtiva italiana que tradicionalmente não recorria a esse recurso estrutural em contrapartida ao legado gótico e neogótico.

Frente às restrições supracitadas, na medida que não poderiam ser adotadas as tradicionais técnicas para a construção da cobertura que solucionasse a demanda de *Santa Maria del Fiore*, Brunelleschi se viu diante da necessidade de formular uma solução inovadora e assim o fez.

A solução técnica

Estabelecido o desafio da cobertura de um vão octogonal irregular de aproximadamente 45 metros de diâmetro interno a 55 metros de altura em relação ao solo, Brunelleschi propôs a construção de uma cúpula com características inovadoras e inexistentes até então.

A despeito de toda a tradição construtiva que até então projetava em sua maioria cúpulas em formas de semiesferas, diante do tambor octogonal frente ao qual Brunelleschi se deparava a semiesfera era impossível pois, à consequência dessa forma, sua base seria circular e, para além, a forma semiesférica preservaria o problema do grande empuxo lateral junto à base da cúpula.

Para solucionar esse problema, Brunelleschi projetou quatro linhas diagonais que uniam cada um dos vértices do octógono ao seu lado oposto (AE, BF, CG, DH), conforme evidenciado na ilustração subsequente. Cada um desses segmentos, por sua vez, foi subdividido em 5 partes e, da primeira quinta parte de cada um deles, foi traçado um arco sob o qual a cúpula orientaria a sua forma.

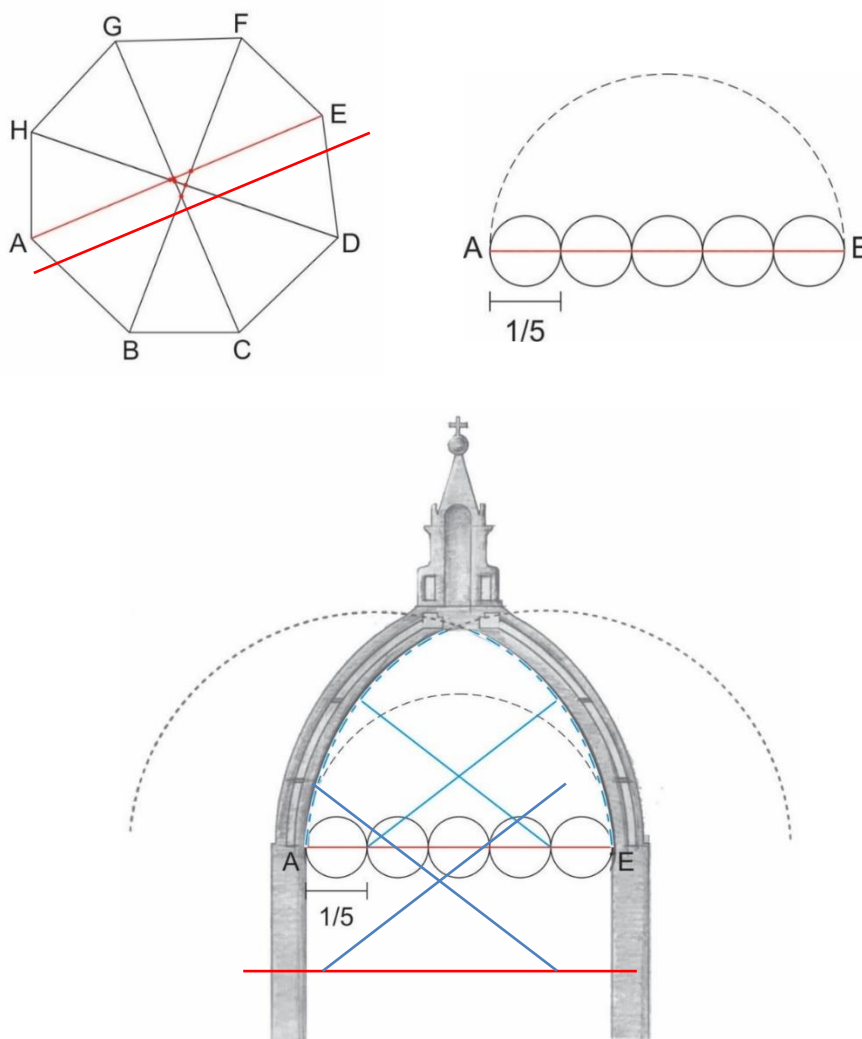
O perfil em *quinto acuto* [...] é uma figura geométrica obtida quando o raio da curvatura nos arcos que se interceptam é igual a quatro quintos da dimensão do vão resultante. Em contraste, o raio de curvatura numa abóbada semicircular é apenas a metade do diâmetro, o que produz um perfil muito mais baixo e arredondado. (KING, 2013, p. 115).

A imagem seguinte nos ajuda na compreensão desse processo. À esquerda temos um esquema que representa a base octogonal irregular do tambor de *Santa Maria del Fiore*, à direita o esquema geométrico da divisão em cinco partes de uma das suas diagonais principais²⁵ – a diagonal AE destacada em vermelho –, e abaixo,

²⁵ Diagonal principal: em geometria, “diagonal principal” ou “diagonal maior” é o nome usualmente utilizado para designar a diagonal de maior dimensão de uma figura.

destacado em azul, arcos traçados a partir da primeira quinta parte dos segmentos que ligam os lados opostos do octógono que se repetem em todos seus vértices.

Figura 15 – Esquema construtivo dos arcos.



Fonte: (Adaptado de KING, 2013, p. 116)

Desses arcos traçados a partir de $1/5$ de cada um dos segmentos, no lugar de um semicírculo – caso Brunelleschi utilizasse o centro geométrico da figura – a forma resultante foi a de um arco de circunferência de maior raio que amenizava os efeitos da força de arremesso – o empuxo lateral resultante do peso próprio da estrutura –, o que minimizou, por consequência, a força de deformação horizontal a ser absorvida pela base octogonal do tambor de *Santa Maria del Fiore*.

Além disso, certo de que esse recurso não seria suficiente para suportar as 29.000 toneladas da cúpula, Brunelleschi projetou para a cobertura de *Santa Maria del Fiore* duas cúpulas, uma interna e outra externa, com um espaço vazio entre elas ao invés de uma massa única a cobrir o cruzeiro da Catedral.

Em primeiro lugar, a cúpula acompanha a medida do quinto ponto nos

ângulos de seu lado interno. Sua espessura no ponto de origem é de $3\frac{3}{4}$ *braccia*²⁶ (2,18m). Segue em forma piramidal (isto é, diminuindo em espessura) de forma que ao final, onde as oito seções se unem no *oculus* acima, a espessura é de $2\frac{1}{2}$ *braccia* (1,45m).

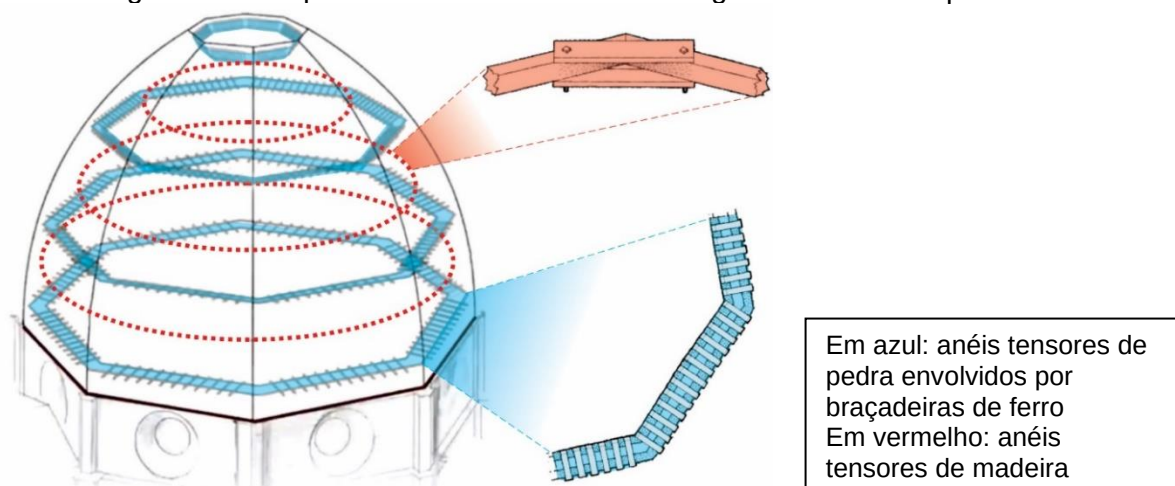
Será construída uma outra cúpula externa sobre essa para preservá-la da umidade e para que o resultado visual seja mais magnífico e imponente. Essa terá a espessura de $1\frac{1}{4}$ *braccio* (73cm) no ponto de origem, continuando de forma piramidal até o *oculus*, onde terá $\frac{2}{3}$ *braccio* (38cm).

O espaço entre uma cúpula e outra é de 2 *braccia* (1,16m) na base. Nesse espaço não serão colocadas as escadas para que se tenha acesso a tudo que estiver entre as cúpulas. O referido espaço termina no *oculus* acima com uma largura de $2\frac{1}{3}$ *braccia* (1,37m)²⁷. (WALKER, 2005, p. 169-170).

A fim de estabilizar a estrutura como um todo, essas duas cúpulas mantinham-se unidas e intertravadas por cinturões de pedra e madeira denominados de anéis tensores, dispostos alternadamente ao longo da sua altura que “anulavam” as tensões laterais fruto do peso próprio da porção superior de cada um dos segmentos de tijolos da cúpula.

Os anéis tensores projetados por Brunelleschi em pedra e madeira podem ser ilustrados segundo o esquema abaixo nas cores azul e vermelho respectivamente. À esquerda o esquema representativo da disposição dos anéis ao longo da altura da cúpula e à direita seus detalhes construtivos.

Figura 16 – Esquema de anéis tensores ao longo da altura da cúpula.



Fonte: (Adaptado de CONTI, 2014, p. 5)

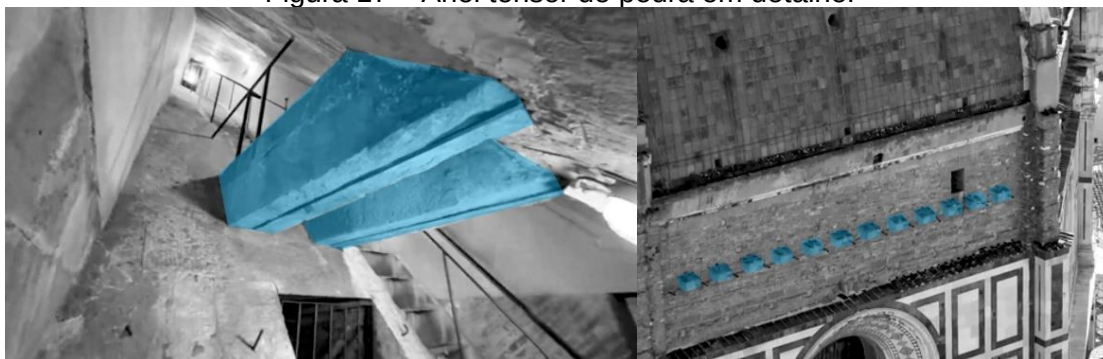
²⁶ Considera-se que um *braccio*, forma singular de *braccia*, equivale a aproximadamente 58cm. Nesse caso, os valores adotados pelo autor na citação estão arredondados para mais. Os valores corretos seriam: $3\frac{3}{4}$ *braccia* = 2,175m; $2\frac{1}{2}$ *braccia* = 1,45m; $1\frac{1}{4}$ *braccio* = 72,5cm; $\frac{2}{3}$ *braccio* = 38,66cm; 2 *braccia* = 1,16m e $2\frac{1}{3}$ *braccia* = 135,33m.

²⁷ Texto original atribuído a Brunelleschi, apresentado em 30 de junho de 1420 pela *Opera del Duomo* como aprovação formal ao projeto da cúpula. (WALKER, 2005, p. 169).

O esquema nos ajuda a compreender que a cada altura intermediária entre os cinturões, as forças horizontais de deformação eram estabilizadas por cada um dos sucessivos anéis até o topo da cobertura.

A imagem abaixo ilustra um desses anéis de pedra – “vigas” – que intertravam as duas cúpulas e estabilizam a estrutura. À esquerda, em detalhe, o anel tensor de pedra na parte interna da cúpula destacado em azul e, à direita, a sua projeção ao lado externo e aparente da construção destacado na mesma cor.

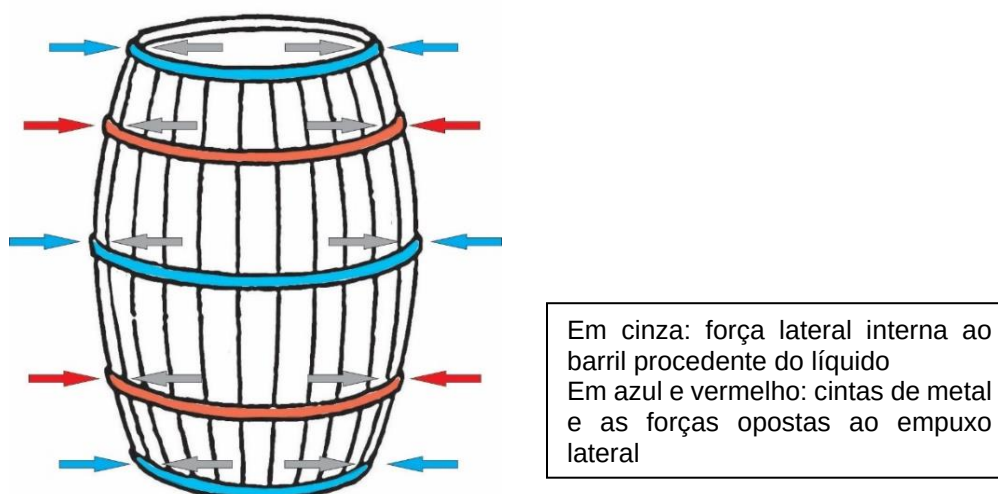
Figura 17 – Anel tensor de pedra em detalhe.



Fonte: (Adaptado de WALKER, 2005, p. 190)

À título de ilustração das forças operantes nesse processo, poderíamos pensar nos anéis tensores projetados por Brunelleschi analogamente às cintas de metal que envolvem os barris de madeira e não permitem que a força exercida pelo líquido em seu interior – força lateral – deforme a sua estrutura. Supondo os anéis tensores de pedra e madeira em paridade aos anéis de metal do barril tomado como analogia, poderíamos imaginar as forças operantes no processo da seguinte forma:

Figura 18 – Contenção das forças horizontais em um barril de madeira.



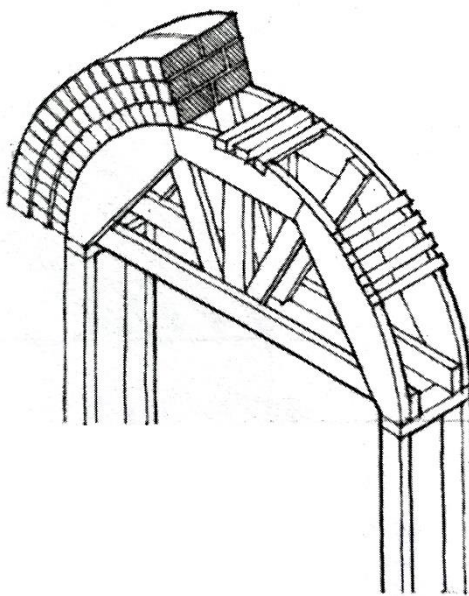
Fonte: (Arquivo pessoal: desenho do autor)

A partir da solução de se estabilizar a estrutura por sucessivos anéis tensores até o seu topo, Brunelleschi pôde elevar a cúpula até a altura onde seria construída a

lanterna, dispensando as tradicionais soluções inviáveis, já mencionadas, ao caso particular de *Santa Maria del Fiore*.

Vale considerar que a construção da cúpula não contou com o sistema de suporte aos tijolos conhecido como cimbre²⁸ de madeira – “escora” – que tradicionalmente suporta o peso de toda a estrutura durante a sua construção para sua posterior retirada como é comum ao processo construtivo de cúpulas e arcos, o qual permanece presente até os dias atuais.

Figura 19 – Exemplo de cimbre de madeira auxiliar à construção de arco.



Fonte: (CHING, 2010, p.23)

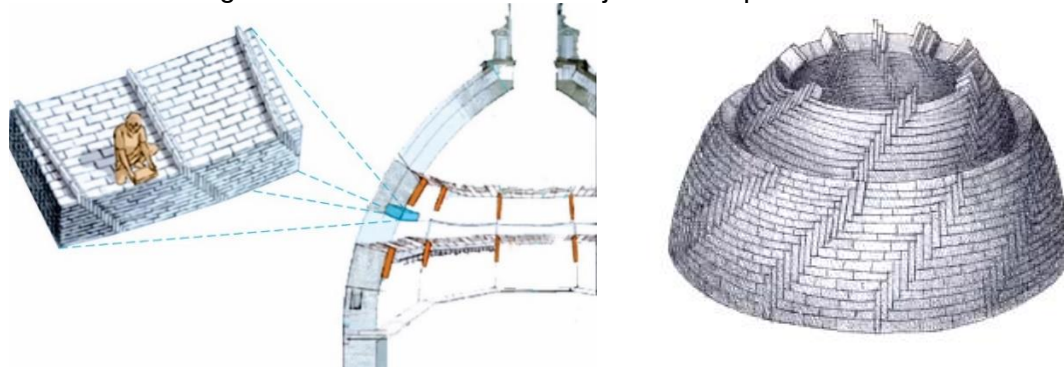
Mediante um engenhoso artifício de assentamento de tijolos, Brunelleschi conseguiu com que a cúpula suportasse seu peso próprio durante a construção se comportando como uma estrutura autoportante. O esquema de assentamento de tijolos utilizado em *Santa Maria* fruto das pesquisas de Brunelleschi em Roma é conhecido como “espinha de peixe”, segundo o qual, tijolos assentados no sentido horizontal são intercalados de tempos em tempos com tijolos assentados na vertical, fazendo com que o conjunto, de uma maneira simultânea, se estabilize e se intertrave²⁹.

²⁸ Cimbre: “Armação de madeira que serve de molde para a construção do arco ou da abóbada.” (CORONA; LEMOS, 1972, p. 129).

²⁹ A descrição pormenorizada do processo de assentamento dos tijolos aparece no livro *O domo de Brunelleschi*. (KING, 2013). Segue parte do texto que permite sua compreensão essencial: “Os tijolos não eram simplesmente assentados em camadas horizontais: a intervalos regulares em ambas as cascas os anéis eram interrompidos por tijolos maiores colocados nas extremidades, isto é, em ângulo reto em relação às fileiras horizontais. Essa forma de assentamento em ângulo é a amarração em *spinapesce* (espinha de peixe) mencionada na emenda de 1426. Os tijolos verticais, cada qual abarcando quatro

A imagem seguinte ilustra esse sistema. À esquerda temos em destaque um esquema ilustrativo de assentamento dos tijolos e à direita uma simulação da cúpula como um todo.

Figura 20 – Assentamento de tijolos na cúpula.



Fonte: (Adaptado de CONTI; CORAZZI, 2011, p.36)

Embora não se relacione diretamente com o sistema estrutural adotado por Brunelleschi na construção da cúpula, vale mencionar sua engenhosidade na construção de máquinas que viabilizaram o resultado final do seu projeto. A elevação e assentamento de cargas sem a presença de cimbres de madeira que sustentassem a estrutura durante sua execução compunha mais um dos desafios a serem vencidos. Para solucionar esse problema, Brunelleschi desenvolveu uma grua movida por força animal capaz de elevar a carga necessária de materiais de construção à medida que a

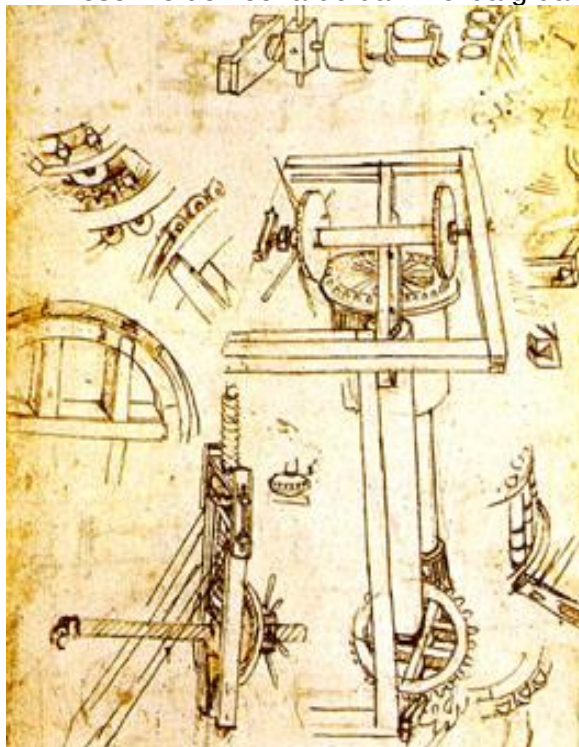
ou cinco anéis horizontais, subiam em fileiras diagonais até o topo da cúpula, formando um desenho em zigue-zague ou em forma de espinha de peixe. /.../ A razão dessa escolha está no comportamento estrutural específico dos arcos e abóbadas. A construção de uma cúpula segue o mesmo princípio da de um arco, no qual as pedras, como vimos, são mantidas em seus lugares por meio de pressões mútuas provocadas por seu próprio peso. Uma vez terminada a estrutura, cada pedra sofre uma compressão no sentido da circunferência, e, portanto, se torna autossustentável, como é o caso do arco. Mas o problema da construção das cúpulas decorre do fato de que esses anéis não podem ser construídos instantaneamente. É, portanto, necessária alguma forma de suporte temporário até que os anéis fiquem prontos, porque até que sejam fechados a tendência da alvenaria é evidentemente cair para dentro. Felippo usou os tijolos em espinha de peixe com o objetivo de contrabalançar essa tendência. Os tijolos colocados em pé nas fileiras horizontais serviam para produzir o que um dos *capomaestri* da catedral, Giovanni Battista Nelli, ao supervisionar a cúpula duzentos anos mais tarde, chamou de *morse*, ou “grampos”. /.../ A cada 90 centímetros, aproximadamente, esses tijolos verticais interrompiam as camadas horizontais, subdividindo cada nova camada em seções mais curtas com o comprimento aproximadamente de cerca de cinco tijolos. Durante a construção as seções eram ligadas por meio dos tijolos verticais a várias camadas já terminadas abaixo. Isto é, cada fileira de cinco tijolos era formada pelos tijolos verticais nas duas extremidades. Esses últimos agiam como suportes de livros, ligando a nova camada às inferiores, já terminadas e autossustentadas. As fileiras incompletas de tijolos ficavam, portanto, mantidas em seu lugar não por meio de um suporte externo (como seria o caso das escoras de madeira) e sim pela pressão aplicada de ambos os lados. Mesmo antes que o anel estivesse terminado e a argamassa secasse, as seções mais curtas de tijolos se transformavam em arcos horizontais autossustentados capazes de suportar o empuxo para dentro exercido pela gravidade. O modelo em espinha de peixe é, portanto, essencial à estrutura da cúpula, um sistema engenhoso usado por Felippo como parte da sua técnica de abandonar os complexos suportes.” (KING, 2013, p. 129-31).

cúpula ganhava altura. A ela foi dada o nome de grua *Castello*³⁰.

Um animal de carga – em geral um boi ou uma parelha de bois – fazia girar um eixo vertical com grandes engrenagens circulares em cima e embaixo. Uma dessas engrenagens se articulava com um grande tambor horizontal; dependendo da engrenagem à qual estivesse conectado, o tambor girava no sentido horário ou no sentido contrário. O operador da máquina escolheria a engrenagem a conectar-se com o tambor movimentando a alavanca, numa operação semelhante à de um diferencial em um carro moderno, podendo ir “para frente” ou “para trás” (isto é, erguendo ou baixando a carga) enquanto a fonte de energia, os bois, continuava a mover-se no mesmo sentido. (WALKER, 2005, p. 175).

Assim como não existem desenhos que registrem o projeto da cúpula bem como o seu processo construtivo, os desenhos das máquinas desenvolvidas por Brunelleschi para tanto também não foram preservados. Entretanto, admirado pela sofisticação do projeto desse mecanismo, Leonardo da Vinci (1452-1519), que a esse tempo trabalhou na oficina onde foi construído o orbe de bronze que ornamenta o ponto mais alto da lanterna da *Catedral de Santa Maria de Fiore*, fez os registros desse equipamento de carga. (WALKER, 2005, p.175). Na figura seguinte podemos observar o desenho realizado por Leonardo da Vinci dessa máquina.

Figura 21 – Desenho de Leonardo da Vinci da grua *Castello*.



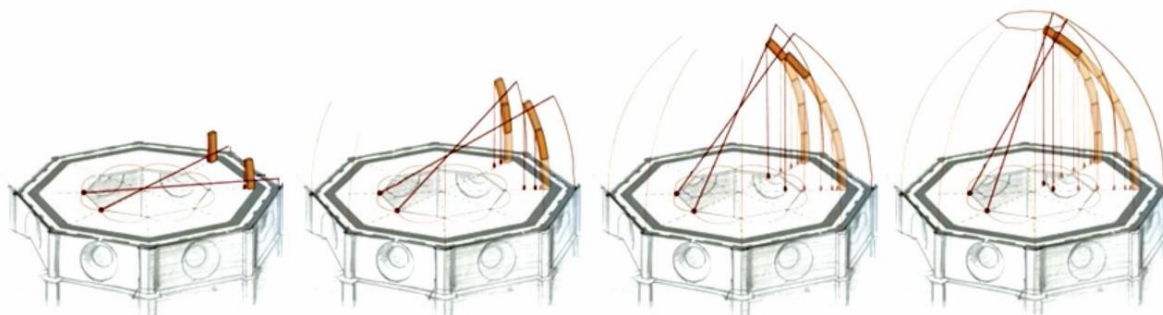
Fonte: (https://es.wikipedia.org/wiki/Cúpula_de_Santa_María_del_Fiore). Acesso em 17.03.2023

³⁰ Os detalhes específicos do funcionamento da grua estão no livro *A disputa que mudou a Renascença*. (WALKER, 2005, p. 175-6).

Na medida que inexistem registros do processo construtivo da cúpula, bem como os desenhos do seu projeto foram descartados por Brunelleschi, divergências teóricas acerca dos procedimentos de fato realizados nas suas etapas construtivas são levantadas na contemporaneidade por estudiosos do tema. Teóricos como Massimo Ricci³¹ – primeira hipótese –, Rowland Mainstone e Salvatore di Pasquale³² – segunda hipótese – e Andrea Chiarugi³³ – terceira hipótese – divergem pontualmente acerca dos métodos utilizados. Contudo, as três hipóteses construtivas defendidas por esses autores são admitidas de uma forma geral e se destacam como proposições possíveis e viáveis a partir dos recursos disponíveis à época.

O primeiro deles, Massimo Ricci, defende que cordas guia afixadas em um gabarito na altura da base da cúpula uniam as quatro diagonais do octógono – AE, BF, CG e DH³⁴ – e orientavam, a partir da primeira quinta parte de cada um desses segmentos, os arcos por sobre os quais os tijolos seriam assentados ao longo da altura a ser vencida. A sequência de imagens abaixo ilustra essa teoria.

Figura 22 – Teoria de Massimo Ricci.



Fonte: (Adaptado de CONTI; CORAZZI, 2011, p. 173)

A segunda teoria, apresentada por Rowland Mainstone e Salvatore di Pasquale, defende que um eixo vertical seria afixado no centro geométrico do octógono junto a sua base, estabelecendo o centro de revolução de cordas que girariam a partir desse eixo e orientariam a posição de assentamento dos tijolos e, gradativamente, à medida que a cúpula ganhasse em altura, esses círculos concêntricos traçados a partir do eixo vertical seriam cada vez menores até alcançar a altura total a ser vencida. A sequência de imagens abaixo ilustra essa teoria.

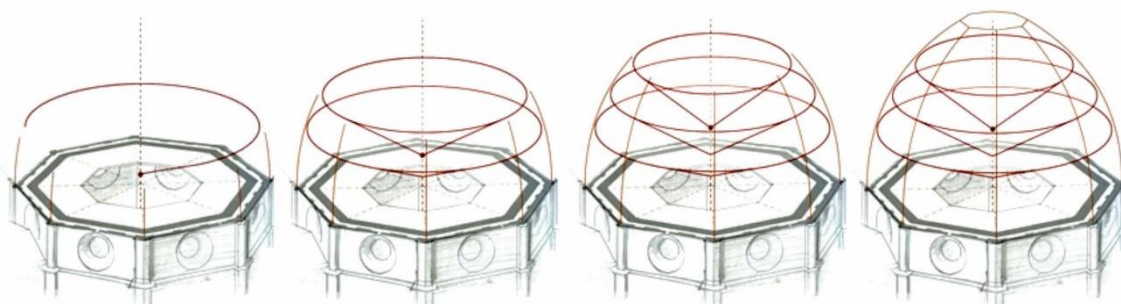
³¹ Para tanto ver *Il genio di Filippo Brunelleschi e la costruzione della cupola di Santa Maria del Fiore*. (RICCI, 2004).

³² Para tanto ver *Il segreto della cupola del Brunelleschi a Firenze*. (CORAZZI, 2011).

³³ Para tanto ver *Scritti scelti*. (CHIARUGI, 2002).

³⁴ A nomenclatura dos segmentos de reta é a mesma adotada na explicação da Figura 15, representativa do esquema construtivo dos arcos.

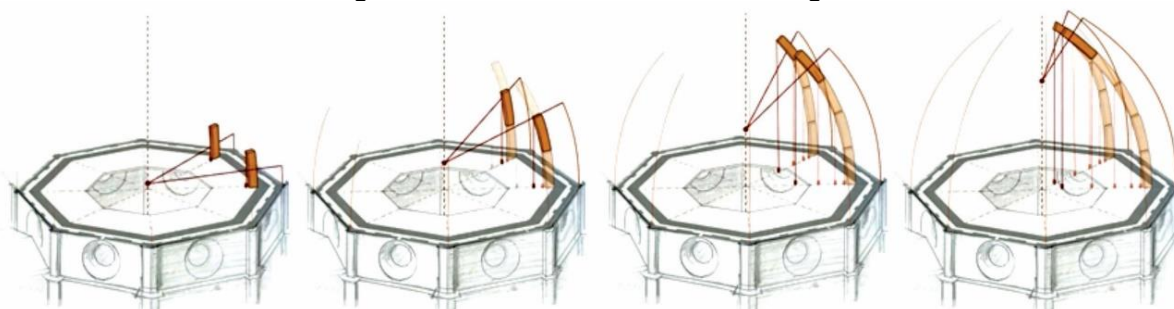
Figura 23 – Teoria de Rowland Mainstone e Salvatore di Pasquale



Fonte: (Adaptado de CONTI; CORAZZI, 2011, p. 173)

A terceira teoria, apresentada por Andrea Chiarugi, conjuga as duas proposições anteriores e defende que o arco destinado ao assentamento dos tijolos – primeira teoria –, seria traçado não a partir de um ponto fixo na base do octógono posicionado na primeira quinta parte de cada um dos segmentos diagonais como no primeiro caso; mas sim, a partir do eixo vertical disposto no centro geométrico do octógono – segunda teoria – que serviria de guia aos arcos cada vez menores que se elevariam até a altura desejada da cúpula. A sequência de imagens abaixo ilustra essa hipótese.

Figura 24 – Teoria de Andrea Chiarugi.



Fonte: (Adaptado de CONTI; CORAZZI, 2011, p. 173)

Salvo as divergências teóricas apresentadas acerca do processo de construção da cúpula, o que de fato deve-se levar em conta é que todo o esforço no estudo e compreensão do projeto e do seu processo de construção denota a grandiosidade de pensamento e a genialidade de Brunelleschi em um momento da história em que se exaltavam as potencialidades humanas; o período do Renascimento das Artes.

A dimensão estética

Finalizada a construção da cúpula em 1434 – *Cinquecento* –, seu resultado pode ser considerado um ícone do período em que o Renascimento das Artes já havia tomado a Europa. A relevância construtiva da cúpula pode ser evidenciada na sua

cerimônia de consagração³⁵ realizada dois anos após seu término construtivo.

em 30 de agosto, cinco meses depois da consagração da catedral [*Santa Maria del Fiore*] pelo Papa Eugênio, a cúpula propriamente dita foi também consagrada – 16 anos e duas semanas desde que as obras tinham sido iniciadas. Essa cerimônia foi realizada às nove horas da manhã pelo bispo de Fiesole, que subiu ao cimo da cúpula para colocar a última pedra. Trombetas e pífaros soaram, os sinos das igrejas badalaram e os telhados dos prédios vizinhos estavam repletos de espectadores. Em seguida os *capomaestri* e os dirigentes da *Opera* desceram da cúpula e se serviram de uma refeição de pão, vinho, carne, frutas, queijo e macarrão. A parte principal da imensa tarefa estava terminada. O povo de Florença finalmente recebia a cúpula com a qual havia sonhado durante mais de setenta anos e Filippo conseguira levar a cabo uma façanha de engenharia cuja ousadia estrutural não tinha paralelo. Contra enormes riscos ele realizara tudo o que esperara realizar desde os tempos de criança, quando passava pela catedral ainda sem a cúpula e observava os guinchos gemerem sob o peso das pedras. Ao ver a nova cúpula flutuando por sobre a cidade ele deve ter-se sentido dominado pela sensação de haver igualado, e até mesmo suplantado, os romanos cujas obras estudara e admirara. Mais do que isso, deve ter sentido que tudo o que sofrera durante as duas décadas anteriores – ridicularização, rivalidades e intrigas de seus inimigos – desaparecia diante da magnitude de seus feitos. (KING, 2013, p. 186).

Nesse período, o Renascimento, as ideias de um homem racional frente as legalidades naturais e sociais orientaram o gradual abandono de determinações dogmáticas e místicas que imperaram na Idade Média e deram lugar ao entendimento do homem e das suas capacidades como questões centrais.

Algo aconteceu em Florença seiscentos anos atrás, algo tão especial e miraculoso que transformou nosso mundo para sempre. Damos-lhe o nome de Renascimento, um novo renascimento da arte e do saber antigo. Porém, ali se deu mais do que um renascimento ou uma redescoberta de antigos segredos; foi o verdadeiro nascimento, o início de uma consciência moderna, de uma forma moderna de ver e representar o mundo ao nosso redor. Foi quando o artista passou a ter definido o seu papel social. (WALKER, 2005, p. 11).

Brunelleschi foi capaz de compreender esse momento em que os homens se reconheciam, em suas potencialidades infinitas, como o centro das discussões e traduzir a atmosfera humanista que nascia com o Renascimento em uma forma objetiva mediante uma solução técnica revolucionária à época, bem como conseguiu, para além de captar as determinações sociais de um tempo, evidenciar com seu projeto a relevância de *Santa Maria del Fiore* e de Florença ao Estado toscano.

³⁵ A descrição pormenorizada da cerimônia de consagração da cúpula de *Santa Maria del Fiore* pode ser encontrada no Capítulo 16 do livro *O Domo de Brunelleschi*. (KING, 2013, p. 183-186).

Desde o início, a construção [de *Santa Maria del Fiore*] estava relacionada tanto com o orgulho cívico quanto com a fé religiosa; o governo de Florença havia estipulado que a igreja teria a maior opulência e magnificência possíveis, e uma vez terminada deveria ser “um templo mais belo e ilustre que qualquer outro em qualquer parte da Toscana”. (KING, 2013, p. 16).

Nesse sentido, a cúpula traduz em forma construída o “novo homem”, a nova potência humana que despontou à época, e confere à Catedral o sentido esperado pelos seus habitantes. Incorpora determinações da ordem social estabelecidas coletivamente que alteram qualitativamente a relação do homem com o espaço, conferindo sentido propriamente humano a ele. Diz Alberti em seu livro *Da Pintura*³⁶ acerca da atmosfera criada em torno da construção e da relevância do projeto da cúpula de Brunelleschi:

Que homem, por mais duro de coração ou invejoso, não louvaria o arquiteto Pippo ao ver essa imensa construção que se ergue acima dos céus³⁷, suficientemente vasta para cobrir toda a população da Toscana com sua sombra, e feita sem a ajuda de traves ou complexos suportes de madeira? (Alberti, *apud* King, 2013, p. 137).

Vale considerar que, segundo Brunelleschi, as estruturas temporárias – as “escoras” – limitariam a exuberância formal da cúpula impedindo o resultado final planejado por ele na medida que impossibilitariam que ao seu projeto estivesse incorporada a dimensão sensível-suprassensível³⁸; sua existência “acima dos céus” de Florença. Além disso, problemas relacionados a matéria-prima, transporte, orçamento,

³⁶ O texto original está presente no livro *Da Pintura*. Para tanto ver (ALBERTI, 1999, p.72).

³⁷ A expressão “acima dos céus” merece destaque na fala de Alberti. Para tanto, vejamos as considerações de Argan: “Falar de céus, em vez de céu, era, para um literato leitor de Dante, como Alberti, mais do que natural; contudo, isso não exclui o fato de que, no plural, céus compreenda, senão propriamente as esferas da escolástica, o céu físico e o céu metafísico. Uma vez que esse último não tem limites, erguer-se acima dele, delinear um limite visível para o infinito, significa compreendê-lo, defini-lo, representá-lo e já que o céu metafísico compreendia o físico, representar o espaço em sua totalidade.” (ARGAN, 2005, p. 96).

³⁸ A expressão “sensível-suprassensível” é utilizada por Marx ao tratar a dimensão fetichizada da mercadoria no item 4 do primeiro capítulo do livro I d’ *O Capital* (MARX, 2017, 146-158). Referindo-se ao exemplo de uma mesa, Marx identifica que a objetividade das relações sociais passa a agir como forças objetivas que conduzem o desdobramento da sociedade. As relações criam uma forma objetiva de objetividade social que passa a dominar a vida dos indivíduos. Diz Marx: “É evidente que o homem, por meio de sua atividade, altera as formas das matérias naturais de um modo que lhe é útil. Por exemplo, a forma da madeira é alterada quando dela se faz uma mesa. No entanto, a mesa continua sendo madeira, uma coisa sensível e banal. Mas tão logo aparece como mercadoria, ela se transforma numa coisa *sensível-suprassensível*. Ela não só se mantém com os pés no chão, mas põe-se de cabeça para baixo diante de todas as outras mercadorias, e em sua cabeça de madeira nascem minhocas que nos assombram muito mais do que se ela começasse a dançar por vontade própria”. (MARX, 2017, p. 146 – grifo nosso). Entretanto, no nosso caso fazemos referência tão somente a terminologia *sensível-suprassensível* e não ao conceito marxiano. Na arte não devemos estabelecer tal associação, pois nela não se trata de uma força social dominadora, determinante das tendências sociais históricas, mas sim de uma forma de apreensão da realidade na qual se captura os elementos da subjetividade na relação com a objetividade histórico-social do homem.

etc. foram considerados. Dada a dimensão da cúpula, toda a carga de insumos e mobilização de mão de obra necessários à construção do domo encontrava um obstáculo relevante ao seu sucesso.

A construção de uma escora de madeira para a cúpula de Santa Maria del Fiore parecia, portanto ser essencial. Mas seu projeto apresentava grandes dificuldades para os dirigentes da Opera, tanto do ponto de vista técnico quanto do financeiro, sobretudo porque esse suporte, tal como a própria cúpula, tinha de ter dimensões sem precedentes. Era preciso encontrar uma grande quantidade de árvores para fornecer o madeirame. (KING, 2013, p.58).

Nesse sentido, segundo o entendimento do seu arquiteto idealizador, as escoras seriam um recurso desacertado ao processo de construção da cúpula, tanto no sentido técnico-constructivo frente as possibilidades e limitações existentes para sua realização quanto no sentido propriamente estético da obra³⁹.

Na verdade, Brunelleschi queria construir sem armações não para dar mostras da sua habilidade, mas porque a construção com elas tê-lo-ia impedido de erguer sua estrutura “acima dos céus”, de fazer dela uma representação finita do espaço físico, de estabelecer a relação urbanística e, ao mesmo tempo, alegórica ou simbólica, “Florença-céu”. Em suma, para ele, as armações eram um erro metodológico a ser evitado. (ARGAN, 2005, p. 98).

Brunelleschi pretendia que a estrutura e os recursos técnico-constructivos se integrassem de maneira orgânica à unidade formal arquitetônica, e não que operassem como apêndice a ela. Segundo seu entendimento, a resposta técnica e os procedimentos estruturais necessários ao sucesso da construção deveriam “desaparecer”; precisavam estar incorporados tacitamente ao resultado constructivo.

Brunelleschi, parece dizer Alberti, não jogou fora as estruturas que “ajudavam” a construção em sua execução e, assim, a estrutura, que era um meio, um fator funcional, identificou-se com a construção /.../ A estrutura da cúpula, todavia, é manifestamente uma estrutura não apenas portante, mas perspetiva ou representativa, cujas nervuras convergem para um ponto. Esse ponto é representativo do infinito, de modo que a estrutura arquitetônica é a própria estrutura do espaço. (Alberti, *apud* Argan, 2005, p. 97).

Lukács em sua *Estética* se manifesta em acordo ao entendimento de Alberti. Vejamos:

a estática, já feita visual, da construção arquitetônica criadora de

³⁹ Convém destacar que a fundamentação teórica acerca da dimensão estética de uma obra arquitetônica não se detém na existência ou inexistência de armações ou estruturas temporárias à sua execução. Tal tema só foi apresentado na medida que aparece especificamente mencionado no processo constructivo sobre o qual lançamos análise.

espaço, expressa o nível alcançado no domínio das forças naturais com o orgulho de uma vitória definitiva e eternizada. O já superado *desaparece sem deixar marcas*, e nada aponta, por outra parte, a um desdobramento. Certo que na criação do nível conformado se encontram implicitamente contidos o passado e o futuro, porém só objetivamente; somente *em-si*; apesar disso, a conformação mesma é uma fixação definitiva do que foi recentemente conquistado. (LUKÁCS, 1966d, p. 122 – grifo nosso).

Em complemento, Lukács destaca que a ênfase, o elo tônico, orientador da conformação do espaço no interior do complexo categorial da arquitetura deve ser atribuída à dimensão estética e não à sua dimensão técnica⁴⁰. A dimensão científico-tecnológica – a primeira mimese – apesar de ser indispensável e criadora do campo de possíveis a forma objetiva da arquitetura, é, nas palavras de Lukács, tão somente o “veículo para cumprir a tarefa social” (LUKÁCS, 1966d, p. 131) atribuída a essa objetividade e não o momento preponderante⁴¹ determinante da sua unidade formal.

o domínio científico-tecnológico das forças naturais dá sem dúvida, em sua mimese visualizada, a base vivencial geral da criação de um espaço arquitetônico, porém, apesar disso, não é mais que um veículo

⁴⁰ Lukács apresenta duras críticas em sua *Estética* a esse respeito. Podemos considerar, em especial, sua crítica ao tratamento dado pela *Bauhaus* à dimensão estética da arquitetura ao ignorar os conteúdos específicos que compõem a unidade formal arquitetônica, considerando os resultados técnicos da construção como se estético fossem. Diz Lukács: “O erro teórico e prático de muitas concepções modernas (por exemplo, da [concepção] dos membros da *Bauhaus*), carregado de consequências para o desenvolvimento da arquitetura, consiste precisamente em entender a construção objetivo-tecnológica da obra (quando é alcançada como tal) como algo imediatamente estético.” (LUKÁCS, 1966d, p. 105).

⁴¹ Para entendimento do termo “momento preponderante”, poderíamos lançar mão dos conceitos desenvolvidos por Lukács no livro *Para uma ontologia do ser social II*, e da definição especificamente apresentada por Chasin no livro *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. Em referência ao *ser social* Lukács diz que no interior de um complexo unitário compreende-se a prioridade ontológica – o “ser do corpo” – e o momento preponderante – o “ser da consciência” – na sua determinação do homem. Diz o autor: “trata-se de uma insuprimível unidade ontológica objetiva, na qual é impossível o ser da consciência sem o ser simultâneo do corpo. Ontologicamente se pode dizer que é possível a existência de um corpo sem consciência quando, por exemplo, em consequência de uma doença, ele deixa de funcionar, ao passo que uma consciência sem base biológica não pode existir. Isso não contradiz o papel autônomo dirigente e planejador da consciência com relação ao corpo; pelo contrário, é o seu fundamento ontológico.” (LUKÁCS, 2013, p. 131). Analogamente, poderíamos considerar que a compreensão da dimensão estética do espaço no interior do complexo da arquitetura também remete a essa concepção. Nesse caso, trata-se de uma unidade contraditória entre polos do reflexo componentes da forma arquitetônica cuja base necessária é a primeira mimese – ou seja, a sua prioridade ontológica – como condição de possibilidade à dação de forma que remete ao conteúdo estético em arquitetura – ou seja, o momento preponderante –; o elo tônico que orienta a dação de forma propriamente humana ao espaço no interior do complexo arquitetônico. Ainda que não se refira especificamente ao complexo estético, sob o mesmo entendimento de Lukács (2013) acerca do “momento preponderante”, assim Chasin o define: “Em termos bem sintéticos, o momento preponderante tem por identidade a condição de elo tônico no complexo articulado das abstrações razoáveis, ou seja, é o outro nome da categoria estruturante do todo concreto, e por isso também da totalidade ideal, uma abstração razoável que se destaca, sobredeterminando as demais com seu peso ordenador específico. Como tal, sua correta identificação equivale à face macroscópica da delimitação ou diferenciação por intensificação ontológica, sendo o mesmo para o conjunto da própria articulação, pois vertebrava o processo de síntese, isto é, a constituição do todo de pensamentos que se realiza pela reprodução ou apropriação da totalidade concreta.” (CHASIN, 2009, p. 135).

para cumprir a tarefa social, transformada por sua vez em favor de uma determinada evocação. (LUKÁCS, 1966d, p. 131).

O acento concedido a segunda mimese nos leva a crer que a missão de Brunelleschi não se limitava ao resultado útil e a solução tecnicamente esperada de se cobrir o vão da Catedral. Se assim o fosse, o problema não se estenderia por mais de um século como se estendeu. Era necessário ao término da obra de *Santa Maria del Fiore* uma solução alinhada, primeiramente, a magnitude da construção original – ao projeto de Arnolfo di Cambio –, em segundo lugar, à importância da cidade de Florença enquanto centro do Estado toscano e, em terceiro lugar, à representatividade da nova dimensão humana que surgia na Itália do Renascimento.

À parte os cálculos estáticos, Brunelleschi não parece ter-se preocupado em demasia com terminar de maneira harmoniosa, com uma cobertura adequada, a construção existente. Preferiu sobrepor a ela a sua grande máquina espacial, que visualizava ao mesmo tempo uma nova concepção do espaço e uma nova tecnologia, como se fosse uma demonstração gigante de uma nova realidade política, cultural, social. (ARGAN, 2005, p. 99).

O que poderia parecer, à primeira vista, uma mera solução técnica a um problema posto – a cobertura de um vão –, em verdade traduziu, em matéria, o momento histórico do Renascimento de maneira muito mais complexa; a nova dimensão cultural que surgia e as pretensões do homem desse período. Para além, a cúpula em particular e a Catedral como um todo passaram manifestar o poder político-econômico de Florença e sua emergente potência enquanto núcleo da Toscana.

a abóbada de Brunelleschi é agora o centro ideal, o botão da flor da qual a cidade toma o nome, assim como é percebido nas primeiras vistas do século XV. Mas sua contribuição já tem agora um valor universal: é a proposta de um novo sistema cultural, que irá transformar, no mundo inteiro, a teoria e a prática do trabalho artístico nos quatro séculos seguintes. (BENEVOLO, 2019, p.441).

A competência técnico-construtiva de Brunelleschi possibilitou a solução de um problema que afligia *Santa Maria del Fiore* há mais de um século por meio de uma forma construtiva inusitada e “impossível” à época, que traduziu, em matéria, as potencialidades historicamente determinadas daquele povo no momento em que Florença era considerada o centro de atenção do Renascimento italiano. Em outras palavras, a cúpula – a dimensão sensível da construção – enquanto uma resposta útil a uma necessidade prática assume os resultados concretos da primeira mimese arquitetônica – as soluções científico-tecnológicas a demandas sociais: o duplo reflexo

desantropomorfizador – e supera (*Aufhebung*⁴²) esses resultados, incorporando a dimensão suprassensível – as determinações da ordem social – à mera materialidade construída na medida que consubstancia esse conteúdo em uma forma intencionalmente criada pelo homem.

Nesse ponto a cúpula se destaca e eleva *Santa Maria del Fiore* a representante da importância assumida por Florença naquele século – *Cinquecento* – e do homem como centro desse movimento.

A população da cidade chegava a 50 mil pessoas, aproximadamente a mesma de Londres e a intenção da nova catedral era refletir a importância da grande e poderosa urbe comercial. Florença se tornara uma das cidades mais prósperas da Europa. /.../ Devido a essa prosperidade, Florença experimentara durante o século XIV um surto de construções sem paralelo na Itália desde os tempos dos antigos romanos. /.../ Entre essas havia igrejas, mosteiros e palácios particulares, assim como estruturas monumentais, como um novo anel de muralhas defensivas para proteger a cidade dos invasores. /.../ Foi erguido também um novo e imponente palácio de governo, o *Palazzo Vecchio*, que ostentava uma torre sineira de mais de cem metros de altura. (KING, 2013, p. 14-5).

Aqui a construção se manifesta em sua peculiaridade estética segundo Lukács. A cúpula expressa uma potência humana que se realiza em matéria. Traduz em sua forma objetiva – sensível – a dimensão sensível-suprassensível de uma legalidade social; a magnitude e importância de Florença àquela região e o sentimento do

⁴² A “superação” (*Aufhebung*), está na base do conceito de dialética hegeliana e pressupõe a noção de que está no movimento a condição de dinamismo em que cada etapa não é somente cancelada, mas é também preservada e elevada a um patamar superior. Ou seja, para cada etapa em relação a outra a essência permanece preservada, apesar do necessário momento de cancelamento e elevação a outro nível. Hegel ilustra esse conceito no *Prefácio da Fenomenologia do Espírito* com o exemplo da rosa que enquanto botão necessariamente desaparece no desabrochar da flor, até mesmo o nega, da mesma maneira que o fruto se faz parecer como a verdade no lugar da flor. Diz Hegel: “O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso *ser-aí* da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. E essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo.” (HEGEL, 1992, p. 22). Vale considerar que embora a categoria da superação utilizada por Lukács no reflexo estético mantenha relação direta com a categoria hegeliana, para ele, Lukács, a arte mantém sua objetividade independentemente da apreensão por parte da consciência. Contém na forma o conteúdo e, precisamente por isso, pode trazer em si a memória do desdobramento da autoconsciência da humanidade. Já em Hegel, diferentemente de Lukács, a superação implica a dissolução da objetividade. A objetividade é tão somente um momento necessário da passagem da consciência à autoconsciência; nesse sentido ela é dissolvida no instante em que o saber se torna absoluto. Em *Nota de Revisão* da versão em língua portuguesa do primeiro volume da *Estética* (LUKÁCS, 2023), assim Fortes se manifesta acerca do termo: “*Aufhebung* foi traduzido por “superação”, evitando o uso, comum entre os hegelianos, do neologismo “suprassunção”. Essa opção traria problemas, pois significaria hegelianizar o pensamento de Lukács, forçando uma aproximação exagerada, conferindo a seu pensamento a atmosfera de desdobramentos diretos das reflexões de Hegel.” (FORTES, 2023, p. 139).

despertar de um novo homem – o homem do Renascimento –, infinito em suas potencialidades infinitas. Na cúpula do *Duomo* de Florença está presente, para além de uma solução técnica, embora alicerçada sobre ela, a dimensão estética arquitetônica que expressa, na forma criada intencionalmente pelo arquiteto, a autoconsciência do gênero humano.

Na forma da cúpula estão consubstanciadas, primeira e primariamente, as forças produtivas de um tempo – as soluções científico-tecnológicas; primeira mimese –, bem como as tendências sociais postas pelo homem do Renascimento das Artes no séc. XV na Europa. Nesse sentido, o domo da Catedral consubstancia, em sua forma, o sentido efervescente da Florença daquele século, o sentimento do novo homem do Renascimento e a nova potência humana que surge nesse período. Ou seja, o novo enquanto forma arquitetônica, expressa o novo enquanto transformação do ser social⁴³ daquele tempo, fazendo com que *Santa Maria del Fiore* assuma na paisagem local florentina a significância equivalente ao poder que ela incorpora e simultaneamente manifesta em sua objetividade.

A cúpula de Santa Maria del Fiore é a excepcional e célebre obra que concluiu o ciclo das grandes obras públicas medievais e inaugura o período da nova arquitetura. *Essa grande estrutura completa o edifício fundado por Arnolfo em fins do século XIII e se torna o centro visível de toda a cidade.* Nas vistas panorâmicas do século XV, Florença parece semelhante à flor da qual toma o nome; o último cinturão de muralhas, simplificado em forma circular, é a corola; a cúpula é o botão central. Brunelleschi inventa o sistema construtivo para realizá-la e determina a forma externa simples e grandiosa, apta à sua função paisagística.

A cúpula, na verdade, é uma abóbada em pavilhão octogonal, que revela a orientação da igreja abaixo (duas faces são paralelas e duas são perpendiculares ao comprimento do edifício; as outras quatro tem uma inclinação de 45°); os oito gomos da abóbada são revestidos de telhas de terracota vermelha e os oito espigões são marcados por oito grandes arestas de mármore branco. *A gaiola formada por esses elementos se vê claramente a muitos quilômetros de distância, quando a igreja e o resto da cidade se tornam manchas confusas; assim, essa figura geométrica elementar se destaca no céu e orienta todo o espaço da cidade e do território do entorno.* (BENEVOLO, 2019, p. 476 – grifo nosso).

⁴³ A terminologia “ser social geral de um período” utilizada por Lukács pode ser entendida como o conjunto de capacidades, atributos, conflitos que foram as tendências do complexo geral da formação das subjetividades em dada época.

Figura 25 – *Santa Maria del Fiore* em meio a paisagem de Florença.



Fonte: (Adaptado de BENEVOLO, 2019, p. 477)

A Catedral e sua inserção na paisagem revelam a relevância de Florença e seu reconhecimento como centro do Estado toscano; expressam seu poder político e a nova realidade social que se impunham. *Santa Maria del Fiore* e Florença tornam-se o símbolo de um espaço social e “superam” as dimensões sensíveis, tanto da sua materialidade no âmbito construtivo quanto da sua municipalidade no âmbito geográfico, respectivamente.

Centro visível e símbolo de um espaço geográfico-social, a cúpula de *Santa Maria del Fiore* é significativa não apenas para a cidade propriamente dita, mas também para aquilo que hoje chamamos de território, do qual Alberti, dará uma definição urbanística como *regio*⁴⁴, zona muito mais extensa do que a área da cidade – uma entidade que poderíamos dizer geopolítica, porque é toda a extensão em que se faz sentir a influência política e econômica do núcleo urbano, a ação do Estado. (ARGAN, 2005, p. 102).

⁴⁴ O conceito de *regio* estabelecido por Alberti pode ser encontrado em seu livro *Da Arte de Construir*, (*De Re Aedificatoria*, 1452), no qual discute princípios arquitetônicos e urbanísticos. (ALBERTI, 2012).

Figura 26 – Vista de Florença conhecida como *Veduta della Catena*.



Fonte: (Adaptado de BENEVOLO, 2019, p. 442-43)

Nesse mesmo sentido complementa Argan acerca da significância assumida pela construção e sua relevância social:

É tão ampla [*Santa Maria del Fiore*] a ponto de cobrir não apenas o povo da cidade, mas todos os povos toscanos; portanto, não é mais a imagem simbólica da municipalidade florentina, mas da cidade-capital, cujo poder se estende além dos muros, a todo o território do Estado. O espaço em que se instala tem, de fato, como horizonte, as colinas além das quais estão as cidades menores, os países sujeitados. Sua sombra é protetora, não no sentido de uma defesa material, mas no sentido da autoridade que paira e tutela do alto. (ARGAN, 2005, p. 111).

A forma – o espaço criado – revela diretamente na vivencialidade de um espaço real, as conquistas materiais e as potencialidades humanas engendradas em dado momento histórico da formação do ser social: a autoconsciência do gênero humano.

Nessa vivencialidade, peculiar ao complexo categorial da arquitetura, o homem entra em contato direto, imersivo, com essa potência humana universal; o que os homens foram capazes de produzir dentro das suas possibilidades objetivas e subjetivas em determinado tempo histórico sem que haja uma objetividade estética exclusivamente criada a esse fim; que medeie a evocação.

só ela [a arquitetura] é capaz de revelar diretamente o ser social geral de um período, as determinações sociais impostas na vida através de múltiplas mediações dos fatos, as ideias etc., dos indivíduos, como uma evocação imediata, sensível e significativa. O sentido social que penetra toda arte, ainda que seja muito mediado, aparece aqui com toda pureza. (LUKÁCS, 1966d, p. 122).

Nesse processo, diante da mera particularidade (*Partikularität*⁴⁵) de cada indivíduo revelam-se as grandes questões de uma época e a potência humana em seu conjunto.

No interior do complexo arquitetônico, mediante uma forma construtiva, a cada singularidade é possibilitada a tomada de consciência de si mesmo frente a grandiosidade do que o homem, em seu conjunto, foi capaz de conceber em determinado momento histórico. O homem é alçado ao “ser social geral de um período” (LUKÁCS, 1966d, p. 122) – sua dimensão universal (*Besonderheit*) – e nesse contexto se vê diante da possibilidade de viver em alinhamento ao máximo da potência humana de um tempo.

Quando se compreende o que a cúpula representa, torna-se possível saber das capacidades dos homens do Renascimento das Artes, quais eram as grandes questões dessa época, seu pensamento de mundo e suas competências técnicas construtivas para solucionar determinadas demandas, sejam elas de natureza técnica ou social. Nesse sentido, nas construções que se manifestam esteticamente está cristalizado, em sua forma, o que determinadas sociedades são, e foram, historicamente; a unidade formal arquitetônica traduz a história dos homens e das civilizações; reflete a autoconsciência humana. A arquitetura nesse contexto manifesta-se enquanto arte.

Referências Bibliográficas

- ALBERTI, Leon Battista. **Da arte de construir**. 1. ed. São Paulo: Hedra, 2012.
_____. **Da pintura**. 2. ed. Campinas: Ed. UNICAMP, 1999.
ARGAN, Giulio C. **História da arte como história da cidade**. Trad. Pier Luigi Cabra. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
BENEVOLO, Leonardo. **História da cidade**. 7.ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2019.
CHASIN, José. **Estatuto ontológico e resolução metodológica**. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2009.
CHIARUGI, Andrea. **Scritti scelti**. Florença: Polistampa, 2002.

⁴⁵ Para Lukács, a particularidade é o singular que contém em si o universal. Nesse sentido a obra de arte é sempre a representação singular – de factuais singulares – que contém em si a universalidade ao representar aspectos essenciais atinentes ao desdobramento da autoconsciência do gênero humano. As categorias filosóficas do *singular*, *universal* e *particular* aparecem especificamente desenvolvidas no Capítulo 12 da *Estética* lukácsiana. (LUKÁCS, 1966a, p.199-275). Para além, o próprio Lukács nesse capítulo remete à discussão detalhada do assunto presente no livro *Introdução a uma Estética Marxista: sobre a categoria da particularidade* (LUKÁCS, 1978) nos capítulos 1 a 4. Em *Nota de Revisão* da versão em língua portuguesa do primeiro volume da *Estética* (LUKÁCS, 2023), assim Fortes as define: “Ambas correspondem ao termo “particularidade” no português. Porém, Lukács as utiliza em sentido distinto. *Besonderheit* corresponde à categoria da tríade frequente na tradição filosófica “universalidade, particularidade e singularidade”, enquanto *Partikularität* possui o sentido de parte, de delimitado, ou mesmo de interesses particulares. Nessa última acepção, por exemplo, a *Partikularität* dos indivíduos, corresponde ao indivíduo isolado, preso a si mesmo, em sua cotidianidade.” (FORTES, 2023, p. 140).

- CHING, Francis. **Dicionário visual de arquitetura**. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- CONTI, Giuseppe. **La Matematica nella Cupola Santa Maria del Fiore a Firenze**. Rivista Ithaca: Viaggio nella Scienza IV, p. 5-11, 2014.
- CONTI, Giuseppe; CORAZZI, Roberto. **Il segreto della cupola del Brunelleschi a Firenze**. Firenze: A. Pontecorboli, 2011.
- CORONA, Eduardo; LEMOS, Carlos A. **Dicionário da arquitetura brasileira**. 1.ed. São Paulo: EDART, 1972.
- FORTES, Ronaldo. O caráter libertador da arte na Estética de György Lukács. In: NACIF, C; ZANATTA, I (Org.). **Introdução à Estética de Lukács**. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2019. p. 11-43.
- HEGEL, Georg W. F. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Meneses. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.
- KING, Ross. **O domo de Brunelleschi**. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2013.
- KOCH, Wilfried. **Dicionário dos estilos arquitetônicos**. Trad. Neide Luzia de Rezende. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- _____. **Die Eigenart des Ästhetischen**, Band I-II; Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1987.
- _____. **Estética: a peculiaridade do estético**. 1.ed. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2023.
- _____. **Estética I: la peculiaridad de lo estético**. 1. Cuestiones preliminares y de principio. Traducción castellana de Manuel Sacristán. Barcelona/México: Grijalbo, 1966a.
- _____. **Estética I: la peculiaridad de lo estético**. 2. Problemas de la mimesis. Traducción castellana de Manuel Sacristán. Barcelona/México: Grijalbo, 1966b.
- _____. **Estética I: la peculiaridad de lo estético**. 3. Categorías psicológicas y filosóficas básicas de lo estético. Traducción castellana de Manuel Sacristán. Barcelona/México: Grijalbo, 1966c.
- _____. **Estética I: la peculiaridad de lo estético**. 4. Cuestiones liminares de lo estético. Traducción castellana de Manuel Sacristán. Barcelona/México: Grijalbo, 1966d.
- _____. **Introdução a uma estética marxista**. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1978.
- _____. **Para uma ontologia do ser social II**. Trad. Nélio Schneider. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. **O capital: o processo de produção do capital**. Trad. Rubens Enderle. 2.ed. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MORAIS, Vinicius. **O complexo categorial estético arquitetônico: o sistema de mediações categoriais da arte em Lukács no interior da peculiaridade da arquitetura**. Tese de doutorado. Faculdade de Serviço Social da Universidade Federal de Juiz de Fora: Juiz de Fora, 2024. 252 p.
- NETTO, José P. **Introdução ao estudo do método de Marx**. 1.ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- RICCI, Massimo. **Il genio di Filippo Brunelleschi e la costruzione della cupola di Santa Maria del Fiore**. Città di Castello: Sillabe, 2004.
- TRACHTENBERG, Marvin. **Building-in-time: from Giotto to Alberti**. Londres: Yale University Press, 2010.
- VAISMAN, Ester; VEDDA, Miguel (Org.). **Arte, filosofia e sociedade**. São Paulo: Intermeios, 2014.
- _____. **Lukács: Estética e Ontologia**. 1. ed. São Paulo: Alameda Editorial, 2014.
- VASARI, Giorgio. **Vidas dos artistas**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- WALKER, Paul Robert. **A disputa que mudou a Renascença**. Trad. Maria Alice Máximo.

Rio de Janeiro: Ed. Record, 2005.
ZEVI, Bruno. **Saber ver a arquitetura**. 6.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

Como citar:

MORAIS, Vinicius Rocha Rodrigues. O Complexo Estético Arquitetônico: o exemplo de Santa Maria del Fiore. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 2, pp. 297-334; jul.-dez., 2024.

O cinema de Charlie Chaplin segundo Guido Oldrini

Charlie Chaplin's cinema according to Guido Oldrini

João Paulo Galhardo Brum*

Resumo: O presente artigo tem por objetivo analisar o desenvolvimento histórico do cinema de Charlie Chaplin, a partir da obra de Guido Oldrini: História do Cinema na Cultura do Século XX: Um Mapeamento Crítico. Analisamos também o potencial do cinema de Chaplin de cumprir a missão social da arte, a partir do sistema de mediações categorias de Lukács em sua obra A Peculiaridade Do Estético. Buscamos, assim, analisar o caso específico das obras de Charlie Chaplin e explicitar as categorias estéticas do cinema enquanto forma particular de arte a partir do seu desenvolvimento histórico.

Palavras-Chave: Charlie Chaplin; György Lukács; Cinema; Peculiaridade Estética; Guido Oldrini.

Abstract: The aim of this article is to analyze the historical development of Charlie Chaplin's cinema, based on Guido Oldrini's History of Cinema in 20th Century Culture: A Critical Mapping. We also analyzed the potential of Chaplin's cinema to fulfill the social mission of art, based on Lukács' system of mediation categories in his work The Peculiarity of the Aesthetic. We thus seek to analyze the specific case of Charlie Chaplin's works and explain the aesthetic categories of cinema as a particular form of art based on its historical development.

Keywords: Charlie Chaplin; György Lukács; Cinema; Aesthetic Peculiarity; Guido Oldrini.

Introdução

Por ser uma arte tão recente, tendo surgido no final do século XIX e se estabelecido ao longo do século XX, o cinema nos fornece a possibilidade de acompanhar seu desenvolvimento de perto, desde o seu início. Assim, através da história do cinema, podemos perceber a transição de uma inovação técnica em arte consolidada, assim como analisar a transformação e a estabilização de suas categorias estéticas centrais. Acompanhar o desenvolvimento dos filmes ao longo do século XX significa, portanto, acompanhar o nascimento de uma nova forma artística. Para uma apreensão das leis estéticas e de suas categorias, quase nada pode ser mais rico.

No entanto, para o presente artigo, iremos focar apenas nas obras de um único cineasta, Charlie Chaplin, mas que guarda em si uma grandeza significativa que justifica uma análise centrada apenas nele. O cinema de Chaplin se desenvolve

* Mestre em Serviço Social pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e Psicólogo pela UFJF. E-mail: jpgbrum@gmail.com.

concomitantemente e, de forma consequente, com os principais acontecimentos da primeira metade do século XX. Já os seus filmes do Pós-Segunda Guerra apontam tendências que seriam relevantes ao longo da segunda metade do século. Assim, acompanhar a evolução de suas obras, a partir de uma linguagem própria no cinema que nascia enquanto gênero independente, até a sua consolidação como representante das grandes obras de arte do século passado, significa apreender o caminho estético percorrido por uma nova forma artística, hoje muito bem estabelecida.

Para realizar tal tarefa, o trabalho do italiano Guido Oldrini na obra *História do Cinema na Cultura do Século XX: Um Mapeamento Crítico* (2006), recentemente traduzida para o português, servirá como guia. Porém, o trabalho do filósofo húngaro György Lukács em sua obra *A Peculiaridade Do Estético* também mostra-se fundamental, pois nos oferece a base estética, a partir da explicitação das mediações categoriais da arte, para realizarmos nossa análise.

O que Oldrini faz nessa obra, como o próprio subtítulo evidencia, é mapear de forma específica os fatos e obras que moldaram a arte cinematográfica, tendo sempre como aliado o contexto histórico na qual tais fatos e obras inserem-se. De forma original e tendo como alicerce o materialismo histórico-dialético, Oldrini fornece um material rico sobre a história do cinema que difere-se dos clichês tão comuns na historiografia da sétima arte, até por ter como uma das bases a própria Estética de Lukács. Como ele mesmo argumenta já na introdução, o que se busca em sua obra é apresentar:

(...) uma história do cinema concebida não como totalidade ou somatória das partes, mas como uma análise de uma totalidade internamente articulada por momentos. Óbvio que esta análise é operada segundo princípios: que suas articulações devem ser buscadas e seus momentos articulados não por capricho, arbitrariamente, mas deduzindo-os de seu entrelaçamento com os nexos históricos-culturais em geral e esclarecendo-os em razão do que, no entrelaçamento, são seus traços peculiares, diversos de fase em fase, de momento em momento, de país em país (...).

Se o cinema não vive uma vida separada da sociedade e da cultura, se a filmologia não se confunde com uma insípida cinefilia, se a ele se aplicam precisamente as mesmas leis e categorias estéticas da estética geral (...), agora a historiografia precisa aprender a tomar nota disso e tirar as devidas consequências. (OLDRINI, 2023, p.23).

1. A base estética do cinema em geral

O cinema é fruto direto do desenvolvimento tecnológico do capitalismo. O seu surgimento deriva das novas capacidades produtivas pós-Revolução Industrial e das

novas descobertas científicas impulsionadas por esse desenvolvimento. O avanço na criação de novas tecnologias capazes de captar e reproduzir a realidade, como câmeras fotográficas e de filmagem e aparelhos de gravação do som, proporcionou novas maneiras de apreensão da realidade, alterando, consequentemente, as possibilidades artísticas. Ao longo do século XX surge a fotografia e, no final do mesmo século, o cinema. Segundo Lukács, o estudo do cinema dentro do complexo da estética justifica-se pois:

Acreditamos que apenas o uso adequado das categorias estéticas gerais, o uso de acordo com as peculiaridades do filme, pode permitir uma explicitação detalhada do caráter autenticamente artístico, autenticamente realista do cinema, e libertar sua teoria e sua prática da metafísica tecnicista-positivista da montagem. (LUKÁCS, 1967b, p.203).

O autor húngaro também afirma que o cinema possui a capacidade de cumprir uma tarefa fundamental: “induzir à reflexão o homem médio que passa, sem ter consciência disso, ao largo de um problema, ou reage emocionalmente a ele, sem refletir. Se uma pessoa em dez é induzida pelo filme a pensar, o filme já cumpriu sua função.” (LUKÁCS, 2020a, p.82). Ora, não é essa, justamente, uma das missões desfetichizadoras da arte? Assim: “Um filme, se consegue, no plano artístico, levar os homens a refletir seriamente sobre determinado problema do passado ou do presente, sem dúvida atinge o seu objetivo.” (LUKÁCS, 2020a, p.82). A partir desses princípios, compreende-se que o estudo das categorias do cinema dentro do complexo da estética é fundamental para um aprofundamento da compreensão da própria arte e de sua função social.

O aspecto tecnológico de captura da realidade do filme é fundamental na conformação de novas categorias estéticas, próprias dessa nova forma artística. A chamada mimesis dupla do cinema, segundo Lukács, decorre justamente disso. Ora, o reflexo é duplo no sentido de que antes de qualquer conformação artística é necessário obter um reflexo tecnológico da realidade, realizado através da captura da imagem pela câmera. Esse fato aparentemente básico transforma totalmente a relação entre a obra e sua recepção pelo público. O fato do reflexo no cinema ser fruto de uma captura direta da realidade faz com que suas obras aproximem-se de forma radical à vida cotidiana, pois a verossimilhança, o modo de perceber o mundo pela câmera é muito parecido com o nosso modo cotidiano de contato com a realidade. Com isso: “o receptor vive, pois, o filme como mediação de uma realidade que o impressiona como realidade imediata da vida.” (LUKÁCS, 1967b, p.200). A autenticidade do mundo

conformado pela obra de arte no cinema é captada e percebida de forma direta.

O segundo polo do reflexo duplo se dá exatamente no momento em que tal captura tecnológica transforma-se em reflexo estético, na conformação de uma obra unitária, fechada em si mesma, na qual a forma e o conteúdo alcançam sua unidade dialética. O segundo reflexo ocorre, portanto, na passagem de uma imagem meramente fiel da realidade, proporcionada pela tecnologia, à criação artística de uma obra que utiliza essa imagem, ou melhor, essa sucessão de imagens próprias do cinema, como meio homogêneo de uma nova obra de arte. Em resumo, no cinema:

a forma tecnológica primária, ainda sem ser estética, não é nada mais do que um reflexo visual da realidade; ela transforma, mediante uma rápida mobilidade, mediante a situação continuamente vivenciável, a refiguração fotográfica em uma antropomorfização, e a aproxima das formas aparentes da cotidianidade. A duplicação da mimesis e o seu caminho até o estético ocorrem nessa base; mas não derivam de maneira simples e óbvia das possibilidades técnicas, pois precisam ser produzidas conscientemente de acordo com a missão social frequentemente implícita. Assim se produz, finalmente, o meio homogêneo, a “linguagem” artística do cinema. (LUKÁCS, 1967b, p.177).

Esse é o primeiro ponto de diferenciação estética do cinema em relação às diferentes artes.¹ A autenticidade do reflexo no cinema, sua proximidade à vida cotidiana, torna-se, assim, um dos principais fatores da especificidade dos efeitos estéticos do filme. Criam-se com isso conexões completamente novas com a cotidianidade, a partir do reflexo fotográfico, fiel e autêntico da realidade. A diferenciação do cinema e suas categorias em relação às demais artes visuais, como a pintura e a escultura, torna-se explícita na medida em que:

nessas *[outras artes visuais]* só se obtém uma autenticidade como resultado final do processo mimético-artístico de transformação da refiguração da realidade; se a dação de forma fracassa, não se obtém absolutamente nenhuma autenticidade; esta deve ser produzida mediante princípios puramente estéticos, criativamente; tem que ser confirmada na imanência da obra de arte; enquanto, mesmo a pior fotografia possui, e não consegue perder, uma autenticidade nesse outro sentido descrito. Assim se expressa claramente a profunda afinidade, cheia de consequências, entre a cotidianidade e o filme. Nessa proximidade com a cotidianidade está contido o fato, como causa e como efeito, de que o mundo visual do filme, em nítida contraposição com todas as demais artes visuais, não é estático, quieto, mas em permanente movimento. (LUKÁCS, 1967b, p.181).

¹ Lukács afirma que a arquitetura e a música, assim como o cinema, possuem um reflexo duplo da realidade. Porém, as diferenças entre os reflexos são bastante significativas e não cabe aqui uma explicitação dessa relação.

Nisso está contido também um outro caráter peculiar das adaptações categoriais estéticas no cinema, a saber, o fato de que nele o quase-tempo é substituído pelo tempo real. O decurso temporal de um filme corresponde ao decurso do tempo real, no sentido de que as ações dos personagens e os acontecimentos da história são afetados pelo tempo de forma similar à vida cotidiana. O tempo não é sugerido ou descrito, mas explicitado: “O cinema é a única arte na qual vão juntos a visualidade e o decurso real do tempo” (LUKÁCS, 1967b, p.181). Isso faz com que a semelhança do filme com a vida cotidiana seja ainda maior, pois o tempo presente do cinema é: “como sempre ocorre no decurso temporal real, um momento real de transição entre o passado e o futuro” (LUKÁCS, 1967b, p.182). Assim: “Ao se reproduzir o mundo objetivo aparente, a natureza, a cidade, etc, não apenas visualmente, mas também auditivamente, a proximidade à vida, a autenticidade fílmica da realidade refigurada pode expressar-se de forma muito mais clara e rica do que antes” (LUKÁCS, 1967b, p.182-3).

Torna-se explícita, mais uma vez, a proximidade do cinema à vida cotidiana, maior do que qualquer outra arte. Como consequência:

Esta proximidade à vida determina as questões estilísticas decisivas do filme. Ocorre no cinema uma elasticidade tal do meio homogêneo que, muitas vezes, tem-se uma verdadeira instabilidade, porque a imediatez da conformação artística se situa muito próxima da imediatez da vida. O aspecto subjetivo dessa situação corresponde exatamente à sua essência objetiva: a transformação do homem inteiro da cotidianidade em homem inteiramente tomado, orientado ao mundo próprio do meio homogêneo, é aqui muito menos violenta e repentina do que nas demais artes. (...) o domínio receptivo dessa linguagem faz exigências permanentes, renovadas a cada obra, muito menores - sobretudo do ponto de vista humano - do que nas demais artes. (LUKÁCS, 1967b, p.184).

A partir disso, derivada dessa proximidade à vida, o conteúdo e a forma são afetados de forma direta, pois a visualidade do filme coloca em equivalência de importância tudo o que é refletido. O reflexo fotográfico do filme fornece importância não só ao homem em seu centro, mas também ao mundo ao seu redor, à sua vestimenta, a tudo o que seria secundário, por exemplo, em uma peça teatral. É claro que toda obra de arte deve ter o homem como centro, e o cinema faz isso através do conteúdo, caso contrário não seria possível considerar o cinema como gênero artístico. Porém:

(...) o específico aqui é que ambos, homem e mundo, possuem - como na vida cotidiana - exatamente o mesmo valor de realidade na sua exibição. Isso não suprime de forma alguma a interação entre o

homem e o seu mundo circundante, o sentido humano da mimesis estética; mas acontece que essa interação se apresenta, em relação às demais artes, segundo um aspecto novo, o qual pode expressar-se de modo mais claro determinando-o mediante a negação: a interação do homem com o mundo não se conforma aqui a partir do homem como centro, mas como geralmente acontece realmente no mundo, como é percebido pelo homem na cotidianidade, como interação de diversos fatores igualmente reais. (LUKÁCS, 1967b, p.185).

Esse fator de proximidade à vida oferece ao filme a possibilidade de alcançar de forma abrangente diferentes aspectos do cotidiano, podendo apelar às massas de maneira inédita e profunda. Isso ocorre pois: “(...) o meio homogêneo do filme não só é lábil, mas consegue ser também elástico, e a transição relativamente suave do homem inteiro ao homem inteiramente tomado contém em si, apesar de tudo, um salto por cima da vida cotidiana simples e média.” (LUKÁCS, 1967b, p.189). Através do filme é possível perceber aspectos objetivos do mundo externo, mas também aspectos subjetivos dos personagens em interação com o mundo, de forma análoga à nossa relação uns com os outros no cotidiano. A dialética do interno com o externo torna-se, no cinema, muito mais nítida e apreensível. O cinema guarda em si, portanto, a possibilidade de tornar-se uma arte verdadeiramente popular, justamente por esse apelo geral aos diferentes anseios privados de uma massa diversa:

O conteúdo do filme abarca a universalidade extensiva da vida, uma universalidade orientada ao efeito mais amplo e à inteligibilidade mais imediata. (...) O tipo especial de sua movimentação visual é capaz de descobrir em fatos muito simples e cotidianos da vida, fatos que fora dele não se notaria nada de interessante, uma poesia profunda, uma autêntica humanidade, uma rica escala de emoções, desde a tristeza opressora até a risada libertadora. (LUKÁCS, 1967b, p.190).

É claro que, por ser uma arte derivada e subordinada aos interesses capitalistas, esse apelo às massas se dá, muitas vezes, na figura do vulgar, do piegas ou do grotesco. Nesse tipo de apelo, as derivações diretas dos anseios da vida cotidiana ocorrem de forma muito mais oportunista do que artística, buscando agradar o maior número possível de pessoas ao oferecê-las satisfações óbvias.

Essa multiplicidade ilimitada de expressão, tão conectada à vida, tem como consequência, contudo, uma limitação da altura espiritual que é possível alcançar no filme. O cinema precisa abrir mão de poder expressar “a vida espiritual mais alta do homem”, devido tanto à minimização da objetividade indeterminada, quanto ao papel secundário exercido pela palavra no filme. Em comparação com a poesia, por exemplo:

A movimentação visual, acompanhada auditivamente, do filme, no qual a palavra, necessária e consequente, não pode ter mais que um

papel secundário, de ajuda e complemento, é incapaz de dar por si a atmosfera artística e intelectual que constitui o fundamento da conformação humana do espiritual na poesia. (LUKÁCS, 1967b, p.192).

Isso conecta-se à questão dos gêneros, e como cada um deles expressa o conteúdo de maneira determinada, em vinculação ineliminável com a forma. Na poesia existe a possibilidade de se obter uma eficácia intelectual, de transmitir uma ideia poeticamente expressa pela composição artística. No cinema, por sua vez, essa conformação humana de alto nível espiritual, expressa pela composição verbal-poética, é incapaz de existir em meio à visualidade predominante do filme. Da mesma maneira que a tendência à minimização da objetividade indeterminada no cinema limita que este alcance as possibilidades de altura espiritual presentes nas artes plásticas ou na música.

Em sua entrevista sobre cinema, em 1968, Lukács elabora melhor essa questão da intelectualidade no filme:

Acredito que devemos examinar atentamente a questão do ponto de vista da estética e da cinedramaturgia, para não nos atermos ao problema da intelectualidade não formalizada. Os problemas intelectuais devem ser analisados do ponto de vista da forma. A literatura e, em particular, a dramaturgia são as mais adequadas para formular esses problemas. Mas eles estão presentes em todos os lugares de alguma forma. Na minha estética, falei a propósito da objetividade indeterminada. Em última análise, um problema intelectual não consegue encontrar expressão na pintura. Na realidade, se observamos os retratos de Rembrandt, podemos dizer com precisão não apenas como intelectualmente o indivíduo é representado, mas também quais são os problemas intelectuais que o atormentam. E, todavia, a pintura não tem a possibilidade de expressar intelectualmente um problema intelectual. Há, pois, diferenças muito complexas entre o drama e a épica, entre "obra musical e fílmica". Tal problema também surge em relação à música. Sem nenhuma dúvida, de Bach a Händel, passando por Beethoven e chegando a Bartók, a grande música tomou posições sobre toda uma série de problemas ideológicos. Mas é impossível expressar musicalmente um problema intelectual. Para o filme, a situação não é tão nítida. Assim, ainda não conseguimos encontrar uma maneira de apreender realmente essa fisionomia intelectual. Não sabemos ainda com precisão - e isso porque a palavra é usada nos filmes até mesmo como ruído para suscitar certa atmosfera - até que ponto podemos falar de intelectualidade em uma obra cinematográfica. Em minha opinião, não podemos ir tão longe como no drama. Pense-se em Otelo, na cena em que Iago começa a provocar Otelo, e esse último, ao ficar sozinho, faz um estupendo monólogo de caráter meditativo: "E agora, adeus armas" etc. Bem, isso não pode ser expresso no filme - resultaria banal, mesmo que fosse o melhor ator que interpretasse o monólogo. Há, ao contrário, falas dramáticas, por meio das quais se suscitam estados de tensão: essa é uma estrada que também pode

ser percorrida pelo filme. A meu ver, os problemas intelectuais, no sentido do conteúdo, são indispensáveis no filme. Mas devemos procurar os meios para expressá-los. Parece-me que ainda não conseguimos encontrá-los. (LUKÁCS, 2020a, p.82-3).

No entanto, o cinema é capaz, mesmo com as limitações analisadas, de alcançar um elevado nível de comoção estética, capaz de retirar o homem de sua mera particularidade e alçá-lo à particularidade do gênero. O filme constitui-se como obra de arte, comparável aos demais gêneros artísticos, na medida em que é capaz de remeter o homem à autoconsciência do gênero. E é esse o ponto mais importante de toda e qualquer arte. Se no cinema estão ausentes ou minimizadas a intelectualidade da literatura ou a objetividade indeterminada da pintura, está presente o que Lukács chama de estado de ânimo², categoria que proporciona ao filme uma unidade tonal capaz de ditar a recepção estética de forma eficaz e catártica. Entende-se estado de ânimo como a conjunção de emoções provenientes do filme, que criam uma atmosfera de sentimentos única a cada obra, claramente perceptível. No cinema, o estado de ânimo, a unidade tonal, é o momento predominante de todo e qualquer filme. Disso deriva, por exemplo, a classificação, hoje em dia arbitrária e mecânica, dos gêneros filmicos, como comédia, drama ou terror, pois o estado de ânimo de um filme é facilmente inteligível.

A eficácia do filme depende, então, do estado de ânimo ali presente, já que as questões apresentadas pela “pura visualidade” do filme parecem surgir da própria realidade, despertando emoções que facilitam e potencializam a “força de convicção” ou “tomada de posição” do espectador. O estado de ânimo é o que permite que as grandes questões humanas, as concepções de mundo, as atitudes frente a acontecimentos sociais, os “problemas intelectuais” cheguem ao “coração do espectador”, sendo, assim, a categoria ativa universal e dominante do cinema.

A questão do estado de ânimo conecta-se à particularidade (*besonderheit*) estética na medida em que:

(...) o estilo, a entonação, o clima, etc. de uma obra podem ser perfeitamente unitários no sentido artístico mesmo que dentro dessa

² O termo original em alemão é *Stimmung*, que em tradução direta seria *espírito, ânimo*, mas também *humor, atmosfera*. A tradução para o espanhol optou por *Tono Anímico*, já a do italiano por *Atmosfera Affettiva*. A tradução para o português de Livia Cotrim (2013) do texto de Lukács sobre cinema, extraído de sua *Estética*, optou por *Atmosfera Anímica*. Contudo, optamos por *Estado de Ânimo* pois acreditamos ser essa a forma mais clara de expressar o meio termo pretendido por Lukács entre o tom geral do filme, sua atmosfera, e os sentimentos evocados no receptor. Além disso, essa será a escolha provável da tradução em língua portuguesa nos próximos volumes de *A Peculiaridade do Estético* da Editora Boitempo que ainda serão publicados.

unidade impere um poderoso movimento ascendente e descendente, pois determinados momentos da obra se aproximam mais que outros à universalidade, já outros momentos se aproximam consideravelmente à singularidade; mas essa persistência unitária é válida apenas com a condição de que tais movimentos ocorram dentro da mesma esfera da particularidade, que façam todos rigorosamente referência uns aos outros desde o ponto de vista ideal e forma, e que todos se desenvolvam no meio homogêneo contraditório e unitário do gênero, da obra. (LUKÁCS, 1967a, p.270).

Nesse sentido, a catarse no cinema pode ocorrer de forma potente e efetiva, por seu caráter popular, pelo seu apelo à realidade proveniente de sua mimesis dupla e de seu estado de ânimo, por seu alcance à particularidade do gênero. Com isso, a função social da arte encontra no cinema possibilidades novas de existência e de efeitos. A junção das imagens, dos sons e da música no filme facilitam tomar *inteiramente* o receptor, com a catarse se dando não apenas no aspecto emocional, mas através da concentração do que é essencialmente humano na obra.

O princípio decisivo da composição cinematográfica, portanto, é a fixação da unidade tonal. Todos os elementos do filme - a técnica, a montagem, a música, a linguagem, o roteiro etc. - servem para compor uma unidade coesa. Mesmo quando a palavra é usada como o elemento dramático da ação, uma conexão orgânica com a tonalidade visual e auditiva é imprescindível. Afirma Lukács: "Pense no grande discurso humanista e pacificador pronunciado por Chaplin no final de *O Grande Ditador*. Seu sentido poderia, sem dúvida, se dar de maneira breve. Mas sua duração, seu tom, etc, estão determinados pela tonalidade básica do filme inteiro" (LUKÁCS, 1967b, p.205). Os inevitáveis contrastes de tons ao longo do filme devem conformar uma unidade firme. Caso isso não ocorra, a missão social do cinema não é satisfeita, não se alcançam os níveis elevados de fruição estética capazes de transformar, mesmo que momentaneamente, o homem por inteiro em homem inteiramente tomado.

No entanto:

É, pois, um problema próprio do materialismo histórico o estudo do fato aqui manifestado: que uma arte predestinada a ser tipicamente popular se afunde constantemente no meramente agradável, e até no grosseiro e piegas. A nós importa somente expor os fatores internos, os tipos de mimesis que, partindo da natureza artística específica do cinema, facilitam o efeito dessas influências sociais. (LUKÁCS, 1967b, p.207).

2. O cinema de chaplin

Oldrini inicia sua análise delimitando o período do filme mudo como a fase em que o cinema distancia-se da técnica pura e aproxima-se da arte enquanto tal, a fim

de encontrar sua própria linguagem. Com razão, o italiano argumenta que se deve começar uma investigação sobre o desenvolvimento do cinema enquanto arte não a partir das primeiras imagens filmicas, mas a partir do surgimento de obras que se propunham a atingir um status de arte, não apenas de experimentos técnicos. Em concordância com Lukács quando este trata sobre as pinturas rupestres na Estética, Oldrini afirma: “A história da pintura não começa com a pintura em cavernas; a história da arquitetura não começa com a era das palafitas.” (OLDRINI, 2023, p.25). Por isso justifica-se iniciar logo pelos filmes mudos, suprimindo, ao contrário de muitas historiografias sobre cinema, os pais fundadores Auguste e Louis Lumière e Georges Méliès. Nesse sentido, a figura de David Wark Griffith e o surgimento de Hollywood ganham destaque como o ponto inicial dessa procura do cinema por sua linguagem, por seu status de arte.

É importante salientar, correndo o risco de ser óbvio, que o filme mudo não é silencioso. O que não havia na época de sua produção era a captação do som junto com a imagem. Contudo, estratégias eram utilizadas para que a transmissão de sentido fosse bem-sucedida. Nisso insere-se a trilha sonora, as cartelas de texto, as diferentes formas de utilizar as cores monocromáticas etc. As diversas possibilidades e experimentações são o que irão definir esse período, em que se busca o equilíbrio e a unidade tonal através de uma tentativa de consolidação de uma linguagem autônoma para o cinema.

No início do século XX, na sua primeira década, a economia norte-americana sofria um *boom* resultante do rápido desenvolvimento industrial do país. A indústria cinematográfica estava nascendo e a atmosfera produtiva favorecia investimentos por parte de grandes empresários, bancos e do próprio governo. Hollywood surge como um ponto de inovação na costa oeste, trazendo talentos que antes estavam concentrados em Nova York para a pouco explorada e espaçosa Los Angeles. Dentre eles, estava D.W. Griffith, considerado o primeiro grande diretor de Hollywood e um dos primeiros do mundo. Suas influências e inovações técnicas, principalmente no âmbito da montagem e de escala, transformaram de forma definitiva tudo o que viria a seguir. Segundo Oldrini, a relação de Griffith com Hollywood é fundamental pois nela unem-se dois pontos importantes: “(...) a de um cinema que, graças à solidez das suas bases industriais torna-se capaz de irradiar-se para o exterior, preparando-se para a conquista do mercado mundial, e aquele da figura de um pioneiro que luta pela elaboração e construção de uma nova e autônoma linguagem da arte.” (OLDRINI,

2023, p.30).

Apesar do lamentável conteúdo muitas vezes racista, seus filmes *O Nascimento de uma Nação* (1915) e *Intolerância* (1916) são marcos históricos, em termos de escopo, até então inéditos no cinema. Os filmes de Griffith, apesar de terem um pano de fundo histórico, com histórias de época, tratam do crescimento da América de sua época, ao mesmo tempo que surge como ponto inicial de desenvolvimento do próprio cinema. Diz Oldrini: “Em qualquer episódio do passado a que se refere, fala-se sempre do presente; a moldura histórica é apenas, precisamente, uma moldura. Um pouco como acontece no Eisenstein do *Encouraçado Potëmkin* (...), o interesse principal que os move é sempre ou quase sempre contemporâneo.” (2023, p.34).

O que Griffith traz de inovador é a utilização do cinema para contar uma história complexa, cheia de ramificações, personagens e acontecimentos diversos. A montagem utilizada, conectando cada cena à outra de forma didática, compreensível para uma plateia nova, que entrava em contato com aquele tipo de arte pela primeira vez, foi fundamental para estabelecer as bases da linguagem do filme dali para frente. A música épica, as cartelas de diálogo e narração, os cenários imersivos, tudo isso foi aperfeiçoado por Griffith, seus filmes citados são, por isso, influentes justamente pela conformação da obra, muito mais do que pelo conteúdo.

Apesar de seu pioneirismo, Griffith não teve uma carreira de fôlego após a Primeira Guerra Mundial, já que a guerra abalaria de forma radical a história do cinema, redirecionando o caminho até então percorrido e aprofundando ainda mais a conexão entre os filmes e as grandes questões pertinentes àquele tempo.

Enquanto Griffith produzia seus últimos filmes relevantes, um jovem Charlie Chaplin começava a ganhar destaque em curtas da chamada comédia *slapstick*, representando o nascimento do gênero cômico no cinema. Derivado do circo e do teatro, esse tipo de comédia era caracterizado por um humor físico, de circunstância, priorizando “acidentes” coreografados e situações inusitadas como fonte do humor. Chaplin rapidamente se tornaria o expoente nesse gênero. A trajetória do artista, criador do personagem Carlitos, culminaria em verdadeiras obras de arte do cinema mundial que refletem a mais profunda humanidade.

Antes disso, no entanto, os filmes dos quais participava, principalmente os curtas do período 1914 a 1917, no qual trabalhou com o produtor Max Sennett, são marcados por um nível muito baixo de profundidade em relação aos personagens e sua relação com o ambiente no qual estão inseridos, “não há espaço algum para a

psicologia dos personagens, para a caracterização” (OLDRINI, 2023, p.113). Muito diferente do tipo de comédia que Chaplin desenvolveria mais tarde, “o slapstick de Sennett não adquire profundidade crítica, não chega a elevar-se ao nível de uma autêntica sátira; o mundo que sua sátira pretende condenar, e ao pé da letra destruir, está, na realidade sempre bem de pé (...)” (OLDRINI, 2023, p.113). O tipo de humor criado é raivoso, com o personagem de Chaplin sendo hostil com o seu entorno de forma generalizada. Por mais que o “vagabundo” esteja direcionando o ódio ao mundo que o fez miserável, esse ódio não encontra outra saída senão a da violência.

Estes aspectos degradantes do comportamento do personagem ocultam, em segundo lugar, um pessimismo de fundo, uma escolha de vida inspirada pela passividade e renúncia. Desempregado crônico, vagabundo marginalizado, em constante relacionamento antagônico com seus semelhantes e com as massas, ele se sente totalmente estranho a qualquer forma de solidariedade de classe, e se comporta de acordo. (OLDRINI, 2023, p.117).

O filme *O Banco* (1915) é um exemplo de todos esses aspectos negativos do cinema inicial de Chaplin. O personagem principal, faxineiro de uma agência bancária, rivaliza não com seus superiores, mas com o outro faxineiro, o qual é maltratado e agredido constantemente por Carlitos. Não existe comentário social em relação ao trabalho, mas sim uma resignação e um rancor acumulado que é descontado, injustamente, no colega trabalhador:

O que resta sistematicamente fora da concepção chapliniana do período é a dimensão humana do quadro da vida representada. Não só falta a ele, por falta de consciência social, qualquer reconhecimento da dignidade do trabalho enquanto tal, mas os personagens, a começar pelo próprio protagonista, nunca tem dignidade nem mesmo do ponto de vista humano; tal como as situações e relações da vida apresentadas (por ex. a exploração), os vícios descritos (a hipocrisia, a corrupção), não são mais sequer identificados e compreendidos na sua essência, e portanto, apontados para a denúncia: não há qualquer denúncia da corrupção, muito menos consciência da exploração. (OLDRINI, 2023, p.118).

Ao final, até mesmo uma situação que seria esperançosa revela-se apenas como um sonho, sepultando o filme como uma das obras mais negativas e até mesmo reacionárias de Chaplin. Apesar disso, assim como na Europa, a Primeira Guerra Mundial significa uma mudança generalizada no espírito do tempo, influenciando, inclusive, a América e seus filmes da época. Chaplin, nesse contexto norte-americano, também se modificou, para melhor. Sua grandeza, assim como a convivência com intelectuais e artistas da época, o fez perceber o real papel que seu cinema poderia ter. Assim como o impacto da guerra, o panorama histórico-social faz Chaplin romper

com o passado, buscando integrar de forma cada vez maior os seus personagens com os meios no qual se situam. Dessa forma, cria-se um relacionamento e uma vinculação mais nítida e rica entre a personalidade de Carlitos e o mundo ao seu redor. No filme citado anteriormente, o banco que dava nome à obra pouco importava para as relações entre os personagens, servindo apenas como pano de fundo. Agora, existe um “maior envolvimento do personagem nos acontecimentos e experiências do mundo circundante.” (OLDRINI, 2023, p.120). Dessa forma:

Comparados com os curtas-metragens da fase precedente, os médios-metragens de junho-outubro de 1917, *O Imigrante* e *O Aventureiro* indicam já com clareza onde está a novidade: na concretização histórico-social do ambiente que é o pano de fundo dos acontecimentos do personagem, na individuação de um nexos não casual entre personagem e sociedade. (OLDRINI, 2023, p.121).

O “vagabundo” de Chaplin passa a ser, finalmente, a tipificação não dos sujeitos rancorosos e violentos, mas daqueles que, apesar das adversidades, possuem espaço para a beleza e para a sensibilidade humana. O personagem de Carlitos passa por um processo de humanização, decorrente justamente do reflexo mais concreto da realidade, levando em conta e reagindo às determinações histórico-sociais. Os filmes dessa época, através do personagem Carlitos, desempenharam um importante papel na difusão de seu típico homem pobre, fruto das piores consequências do capitalismo, que através do humor consegue “reproduzir uma situação histórico-social pouco alcançada em outras artes” (LUKÁCS, 1967b, p.197). O típico, para Lukács, como explica Oldrini: “(...) não tem, de modo algum, uma origem sociológica, não se identifica, de modo algum, antes conflita, com o cinza “médio” dos fenômenos caros ao naturalismo; ele se refere, ao invés, à dialética interna das categorias lógicas (...) (2017, p.256).

O típico, portanto, se mostra fundamental na arte, como evidenciado nesse trecho em que Lukács, apesar de usar a literatura como exemplo, mostra claramente o papel do tipo na arte em geral:

O tipo vem caracterizado pelo fato de que nele convergem, na sua contraditória unidade, todos os traços salientes daquela unidade dinâmica na qual a autêntica literatura reflete a vida. Vem caracterizado pelo fato de que nele todas as contradições - as mais importantes contradições sociais, morais e psicológicas de uma época - se articulam em uma unidade viva. A representação da média, ao contrário, implica em que tais contradições, que formam sempre o reflexo dos grandes problemas de uma época, apareçam necessariamente diluídas e enfraquecidas no ânimo e nas experiências de relações inter-humanas de um homem medíocre, sacrificados assim

os seus traços essenciais. Na representação do tipo na criação artística típica, fundem-se o concreto e a norma, o elemento humano eterno e o historicamente determinado, o momento individual e o momento universal social. É na representação típica, pois, na descoberta de caracteres e situações típicas, que as mais importantes tendências da evolução social conseguem uma expressão artística apropriada. (LUKÁCS, 1965, p.30).

Reforçando sua conexão com o contexto no qual está inserido, Chaplin vai para o front da guerra com *Carlitos nas Trincheiras* (1918). Já em filmes como *The Idle Class* (1921) e *Pay Day* (1922), a sátira passa a alcançar seu poder máximo, tendo como alvo o ideal de vida burguês tão comum na sociedade americana:

Chaplin mostra como o ideal supremo de vida é modelado e plasmado agora para o vagabundo numa concepção individualista-burguesa, sobre o mito - burguês - do respeito pela dignidade puramente exterior, formal, da pessoa; como o vagabundo descobre que só a partir de um certo grau da hierarquia social, de uma certa categoria da sociedade, o homem vê reconhecida a dignidade do homem. (OLDRINI, 2023, p.124).

Já bastante maduro em relação ao início de sua carreira, Chaplin utiliza a comédia como uma maneira de desmascarar o ridículo e a hipocrisia da vida privada burguesa, atingindo o realismo crítico pela via do cômico. Afirma Oldrini: “Mostrar as imposturas que se escondem por trás do conformismo social, desmascarar a ordem de classe da sociedade constituída, esse é o fim último a que sua comédia é dirigida.” (2023, p.127). E ao desvelar o que existe por trás da sociedade burguesa, além do cômico, Chaplin passa a revelar também o dramático. Esse talvez seja seu ponto de virada mais importante, pois ele deixa de ser refém da comédia por si mesma, como era na época dos filmes *slapstick*, e passa a se orientar apenas pela melhor maneira de se expressar o conteúdo desejado. Assim, o *tragicômico* ganha destaque como nunca ocorrera no cinema americano. E para se adequar melhor ao conteúdo, a forma se expande, os médias-metragens e, principalmente, os longas-metragens, passam a ser a regra para Chaplin. Mudanças na forma “proporcionais às exigências do novo conteúdo” em função da “dilatação de seus tempos internos” (OLDRINI, 2023, p.128). A unidade forma-conteúdo, a vinculação histórico-social com a personalidade dos personagens, a tipicidade, a conformação de um mundo próprio que é reflexo do mundo real, são sinais de que a obra de Chaplin atinge uma forma artística cada vez mais madura.

Em *Em Busca do Ouro* (1925), temos um exemplo de uma obra realizada por um artista em sua plena vitalidade. Enquanto Hollywood mergulha de vez nas

entranhas da indústria capitalista e se torna refém do lucro, como é até hoje, Chaplin cria uma obra que denuncia justamente a perseguição pela riqueza, o “ouro” como objetivo final da vida humana. Nesse filme, “aparece pela primeira vez no cinema de Chaplin o paradigma da força imensa e destrutiva do capitalismo competitivo” (OLDRINI, 2023, p.146). Por isso:

(...) o filme, longe de ser um manifesto de sentimentalismo, apresenta-se, em vez disso, como uma ilustração precisa e impressionante, à la Balzac, das consequências do arrivismo sem princípios da sociedade capitalista. (...) Na verdade artística de *Em busca do ouro*, comédia e drama, realismo e fábula estão unidos estreitamente entre si. Como os grandes realistas clássicos, Chaplin consegue aqui - pela primeira vez, de forma tão realizada - concentrar em um ponto a tipicidade da realidade, de modo que a iluminação desse ponto ilumine o inteiro campo da realidade indagada. (OLDRINI, 2023, p.147).

A evolução de Chaplin estava só começando.

2.1 O Advento Do Som

Enquanto isso, o advento do som no cinema, em 1927 nos EUA, transformaria de forma definitiva a busca pela linguagem filmica, consolidando o fim do cinema mudo e a hegemonia da voz humana nos filmes. Além do som, o princípio da montagem soviética e toda a linguagem desenvolvida por lá seriam consagrados como a linguagem oficial do cinema, influenciando os filmes de todo o globo. Nesse sentido, após a solidificação do filme falado e de uma linguagem já familiar e consolidada, as experimentações técnicas e a busca por uma linguagem própria passaram a ser menos importantes que o contexto histórico-social no qual o filme estava inserido, assim como do aspecto da produção dos filmes e de seu financiamento. Os filmes passaram a conectarem-se, portanto, com as repercussões da Crise de Wall Street de 1929 nos EUA, com a tensão social do período *entre-deux-guerres* na Europa, com a consolidação da União Soviética como potência no Leste Europeu, e com as relações entre as classes dos países capitalistas cada vez mais levadas ao limite.

Em Hollywood, a padronização dos filmes e dos modos de produção filmica se tornaria a regra, sendo dificilmente desviada até mesmo por diretores europeus que emigraram para os EUA na década de 1920, como Sjöström, Murnau e Lang. O cinema de Hollywood se industrializou, passando a controlar de forma intensa a produção e a distribuição de seus filmes. Dessa forma, os diretores passaram a ter um peso menor do que o produto em si, com os grandes estúdios e seus produtores se consolidando e se tornando a real força por trás de um filme. A função do diretor passou a ser

apenas a de mais um componente da equipe por trás da produção do filme, fato comum até os dias atuais. Os filmes se tornaram produtos, no mais amplo sentido do termo, frutos de uma cadeia produtiva similar à da indústria capitalista em geral, com uma rígida divisão social do trabalho. Oldrini, referindo-se aos melhores casos de Hollywood da época, afirma que os diretores se tornaram: “comerciantes proficientes, hábeis artesãos sem gênio, confeccionadores de bons produtos.” (2023, p.206).

O clima de prosperidade, otimismo e lucro que marcou a indústria americana de forma geral ao longo da década de 1920, incluindo Hollywood, sofreria um dos abalos mais fortes de sua história com a Quebra da Bolsa em 1929, “quando o pânico financeiro, de um lado e, do outro, o pânico moral (uma sensação de desconcerto e de impotência, uma espécie de introjeção dos efeitos da Crise) se apoderam da realidade americana.” (OLDRINI, 2023, p.207).

As mudanças provocadas pela Crise e sua tentativa de recuperação na política do *New Deal* impactaram profundamente Hollywood, com o governo atuando de forma mais próxima no desenvolvimento dessa indústria. Além disso, “a Crise complica e agrava as pressões sobre o cinema que chegam de fora, tornando-o sufocante, avassalador, e impedindo, cada vez mais, o nascimento de iniciativas independentes ou a possibilidade de que elas se desvinculam da supremacia das grandes *trust*.” (OLDRINI, 2023, p.222).

Se a estrutura da indústria cinematográfica foi abalada pela Crise, com o governo norte-americano aproximando-se da sua produção e, aliado ao capitalismo monopolista, sufocando ainda mais as possibilidades de “fugir da regra”, o conteúdo dos filmes também sofre um abalo. Reflexo da perda de confiança da nação em si mesma, em choque pela constante piora das condições de vida nas cidades, pelo aumento da criminalidade e da insegurança em geral, surgem os filmes de gangster, que simbolizam o típico homem norte-americano que enxerga no crime organizado uma maneira de escapar da falência social. Através da violência e da brutalidade, o gangster dos filmes dessa época, como *Scarface* (1932) e *Little Caesar* (1930), lutam para se destacarem, temendo ser apenas mais um miserável como os muitos que os rodeiam. Como destaca Robert Warshaw em seu clássico ensaio “The Gangster as a Tragic Hero”, no final do filme, como regra, o gangster morre de forma trágica, revelando “a derrota como a única possibilidade de conclusão nessa sociedade”. (WARSHAW, 2007).

Como contraste, o cinema de Charlie Chaplin, mais uma vez, se mostra o mais

sensível em relação ao contexto descrito, além de ser o mais elevado artisticamente. O interesse em desmascarar as contradições da sociedade capitalista, que se iniciou em *Em busca do Ouro*, se consolida aqui de forma ainda mais clara. Apesar de Chaplin ser um entusiasta do *New Deal*, observando de forma otimista a recuperação econômica do país e a possibilidade de uma democracia mais profunda e eficaz, ele não deixa escapar as fragilidades sociais e o aspecto trágico da economia capitalista, incluindo sua consequência mais grave na figura do nazifascismo.

Além disso, o impacto do filme sonoro seria sentido por Chaplin, obrigando-o a repensar diversos projetos e a cancelar outros, a fim de adaptar o meio homogêneo fílmico às inovações técnicas. Com isso, o espaço de tempo entre o lançamento de um filme e outro se tornou muito maior do que antes:

Ora, qualquer que seja a incidência destes contratempos sobre a boa disposição ao trabalho de Chaplin, é em todo caso, um fato incontestável que os seus dois únicos filmes do período, *O Circo* (1928) e *Luzes da Cidade* (1931), são iniciados, interrompidos e, só depois de algum tempo, retomados e concluídos. Quase três anos de intervalo separam o esboço primitivo da conclusão do *Circo*; outros três são necessários - principalmente por causa das convulsões produzidas pelo advento do som - para a realização de *Luzes da Cidade*. (OLDRINI, 2023, p.210).

Os dois filmes da época, um logo antes do estouro da Crise, o outro logo depois, apresentam temas em comum, que já eram do interesse de Chaplin e que seriam ainda mais aprofundados pós-Crise. Afirma Oldrini: “O tema de maior importância que dos dois filmes emerge é aquele da instabilidade das condições humanas de vida geradas pelo capitalismo. A vida do homem, a satisfação de suas necessidades, o apaziguamento de seus sentimentos e desejos, dependem do mecanismo das leis econômicas capitalistas.” (2023, p.211). Seja pelas condições de vida precárias, seja pela dependência e subordinação àqueles que possuem o poder econômico, Carlitos se encontra nos dois filmes cercado por situações que o colocam como o “distúrbio”, como típico “vagabundo” característico do personagem. Em contraste com ambientes precários, familiares a Carlitos, vê-se o luxo exagerado do mundo dos ricos. Dessa vez, assim como na primeira parte de *Em busca do ouro*, e diferente de *O Banco*, a desigualdade aparece como fonte das mazelas e como obstáculo a ser superado, a fim de se ter um lugar na sociedade. Assim: “Quanto mais acentuado é o relevo destes motivos contrastantes, quanto mais ele se integra à história e determina seu tom, tanto mais ressalta a vontade de Chaplin de referir a articulação temática e a estrutura compositiva do filme aos desequilíbrios criados na

evolução do capitalismo americano durante a ‘Grande Crise’.” (OLDRINI, 2023, p.211). Associado a isso, Carlitos busca a ajuda de outras pessoas para, em conjunto, atingir determinados fins “humanitários”, como recuperar a visão da jovem moça em *Luzes da Cidade*, buscando na união com o outro a possibilidade de uma vida melhor.

Esses dois primeiros filmes do período da Crise, porém, apesar de serem ricos pela diversidade de situações e contrastes apresentados, acabam caindo em um sentimentalismo e um humanitarismo vagos:

(...) como sincero defensor do humanismo progressista, Chaplin está bem consciente de suas responsabilidades e das tarefas que lhe competem como artista. Mas sem uma adequada figuração da estrutura de fundo, sem que os dons, as qualidades humanas dos personagens se destaquem da posição recíproca que cada um ocupa, mesmo esta inspiração humanística permanece, inevitavelmente, abstrata. Assim, o humanismo cai no humanitarismo, e a luta pelo progresso vem a se identificar com a bem-intencionada ação do indivíduo, nos limites estreitos daquele sentimentalismo, daquela perspectiva romântica (...) (OLDRINI, 2023, p.212).

Seus dois filmes seguintes, *Tempos Modernos* (1936) e *O Grande Ditador* (1940) avançam muito na investigação mais profunda das consequências da crise do capitalismo. Em 1936 a esperança e o otimismo em relação ao New Deal já não eram tão fortes, e os limites possíveis para o avanço da democracia em um país com os EUA ficavam mais evidentes, principalmente pela persistente condição precária de vida das classes mais baixas.

Em *Tempos Modernos*, se o cotidiano apresentado é o que representa tais tempos, percebe-se que ele é marcado pela exploração, desemprego, miséria, injustiça e perseguição. Assim, mesmo com o tom cômico de sempre, a visão de Chaplin sobre a realidade dos EUA naquela época “moderna” é bastante negativa. Seja na mecanização do trabalho humano, seja pela rigidez do sistema que pune agressivamente qualquer desvio da norma, seja pelas condições precárias de moradia e saúde, o mundo conformado por Chaplin, reflexo do mundo real, é o retrato cru da sociedade capitalista que valoriza o progresso da economia industrial em detrimento da classe trabalhadora, que já naquela época infla o sistema prisional de forma arbitrária, que criminaliza greves e protestos, que não possui, por fim, qualquer tipo de suporte social para aqueles que necessitam. A modernidade do tempo não poderia ser mais retrógrada.

Interessante notar que Chaplin ainda resiste a abandonar completamente o cinema mudo, incorporando de forma escassa as possibilidades do som e da fala.

Apesar da crítica feroz, Chaplin se rende ao otimismo quase ingênuo, ao humanismo abstrato, quando no final Carlitos e a sua companheira de desventuras são expulsos da cidade, mas seguem caminho com um sorriso no rosto pela estrada, tentando achar outro lugar para viver. Esse final reforça a crença de Chaplin na persistência individual, na busca contínua por uma vida melhor, mesmo quando a sociedade, como vimos em seu filme, exemplo após exemplo, destrói cada sonho por vez.

Em *O Grande Ditador* (1940), a outra faceta da crise do capitalismo, a guerra e a barbárie fascista, é alvo da genial sátira de Chaplin. Nesse filme, finalmente, o cinema de Chaplin entra de vez na era do filme sonoro, sendo as falas essenciais para a transmissão do conteúdo. Seja no catártico discurso final que apela pela democracia total entre os homens, seja na própria língua inventada, que imita o alemão de Hitler de forma jocosa, o papel da linguagem se torna central aqui. O diretor amplia em todos os sentidos o escopo de seu filme, não só na técnica, mas retratando uma situação internacional, com impactos globais, com uma ambientação muito mais grandiosa e uma variedade de personagens e situações mais ricas e complexas em comparação com seus filmes anteriores.

A denúncia se torna mais uma vez explícita, equilibrando de forma magistral o trágico com o cômico, e através do último, expondo a mais ridícula e extrema face da sociedade. Os personagens do gueto, perseguidos por serem judeus, possuem uma humanidade nunca antes expressa de forma tão viva nos filmes de Chaplin. Eles demonstram coragem, inteligência e perspicácia, mas também medo, dúvidas e fracassos. Além do personagem do barbeiro, o típico Carlitos, Chaplin também interpreta o ditador Hynkel, versão satírica de Hitler. Apesar da semelhança física entre os dois personagens, é possível perceber as minúcias da interpretação de Chaplin enquanto ator na criação de um contraste na tela que demarca claramente os dois tipos de humanidade defendida por eles. Enquanto diretor, sua montagem equilibra-se entre os dois lados opostos do tema, representados pelos dois personagens centrais. Herói e vilão que nunca se encontram, mas que são antagônicos no sentido mais profundo pela visão de humanidade que carregam em si. E é a visão do barbeiro, representante do humanismo de Chaplin, que ecoa ao final do filme, quase de forma mágica, para além dos campos dos países vizinhos, através do discurso que clama pela união dos homens em nome da prosperidade fraternal de todos.

Com esse filme: “Chaplin deixa definitivamente de lado qualquer ilusão alimentada para a sociedade burguesa de seu tempo, e com isso também qualquer

ilusória tentativa de decidir o destino do indivíduo de fora das relações e das leis vigentes em tal sociedade.” (OLDRINI, 2023, p.219). Contudo, Oldrini, reconhecendo todos os méritos do filme, argumenta que Chaplin encontra-se no meio de dois pólos inconciliáveis:

Por um lado, certamente, ele empurra, muito mais profundamente que no passado, as raízes de seu humanismo individualista nas perspectivas sociais da democracia. Por outro lado, e em inextricável conexão com essa específica forma de “romance pedagógico”, está a limitação derivante da circunscrição ainda exclusivamente individualista dos fenômenos sociais, encontrada particularmente nisto: que Chaplin, servindo-se do expediente narrativo da duplicação, coloca o inteiro peso da regeneração democrática de um povo sob os ombros (demasiado) frágeis do personagem do barbeiro. Este amadurecimento da consciência que está na base do objeto da narrativa se dá, no indivíduo, separadamente da objetividade do contexto histórico-social que o determina e que, como vimos, ela mesma investe e contribui para modificar. Assim, o lado pedagógico-democrático de Chaplin, seu apaixonado e apaixonante protesto humanístico, o seu grito de liberdade para o homem não se refletem plenamente nem em uma coerente visão geral da realidade, nem - estilisticamente - nos meios expressivos empregados. (OLDRINI, 2023, p.219).

O cinema de Chaplin, porém, foi o que mais soube expressar de forma artística os contrastes da sociedade no período entre as duas guerras, elevando-se ao nível de um verdadeiro realismo crítico. Seu amadurecimento não pararia por aqui.

2.2 A Conclusão De Uma Carreira Brilhante

A década de 1940 em diante irá representar um grande desenvolvimento na produção cinematográfica mundial. Com a consolidação definitiva do cinema falado, surgem diversas novas formas de se fazer cinema, seja no âmbito experimental, documental, musical ou das animações. O cinema se expande de forma incontornável. Empolgados com as novas possibilidades oferecidas pelo cinema sonoro, os diretores buscam expandir a linguagem fílmica, realizando obras diversas e inovadoras, sendo um dos principais exemplos o neorrealismo italiano, que iria influenciar todo o globo, inclusive Chaplin:

(...) grande parte do cinema mundial sofre repercussões e sobressaltos do neorrealismo, no sentido de que, de um modo ou de outro, passa através da experiência direta de seus produtos ou pelo confronto crítico com eles. De nenhuma parte vem nada que, em seu próprio terreno seja mesmo remotamente comparável em valor. Mas aqueles resultados surgidos que lhe são comuns não teriam surgido, ou ao menos não o teriam sido assim, sem a influente matriz última do neorrealismo italiano. (OLDRINI, 2023, p.357).

Derivado dessa influência, Chaplin alcança, em sua última fase, o realismo crítico, comparável às grandes obras de arte da modernidade, com os seus três filmes derradeiros, *Monsieur Verdoux* (1947), *Luzes da Ribalta*, (1952) e *Um Rei em Nova York* (1957). Nesses filmes, reaparece o tema central de toda grande obra chapliniana prévia: a luta pela adequação e pela sobrevivência do homem na sociedade capitalista. Mas dessa vez, a trama se eleva a um nível de complexidade maior, removendo os traços ingênuos do passado, levando às últimas consequências o que é exigido pelo conteúdo. Se no final de *Tempos Modernos* os dois andarilhos seguem miseráveis, mas com um sorriso no rosto, mesmo depois de serem humilhados e expulsos da cidade, em *Monsieur Verdoux* o protagonista caminha, no fim, em direção à guilhotina, após se entregar à polícia e confessar todos os crimes cometidos. Mas Chaplin não se entrega ao pessimismo, pois é no equilíbrio tragicômico que o seu realismo ganha forma. A guilhotina não é exibida como punição, mas como redenção do personagem. Agora, “se Verdoux falha e a sociedade que o nutriu acaba por repudiá-lo e condená-lo à morte como criminoso, isto se deve ao tipo social que ele encarna ser já objetivamente superado pelo desenvolvimento da realidade histórica.” (OLDRINI, 2023, p.375). O que se condena é a sociedade, que produz tamanhas contradições que, como diz Verdoux em seu discurso final: “Tudo são negócios. Um assassinato faz um vilão; milhões, fazem um herói.” O que Chaplin consegue alcançar, em sua última fase, é:

o reemergir em um mais alto e diverso nível de consciência, da atenção para aquela problematidade da vida humana dentro das contradições irremediáveis do capitalismo, para aqueles fenômenos capitalistas de desequilíbrio entre o indivíduo e a sociedade, que a Chaplin se impusera como central desde a época da *Busca do Ouro*. Só que com as convulsões bélicas e pós-bélicas, com o advento da guerra fria, com o aguçar das tensões no campo internacional, entra agora definitivamente em crise, também do ponto de vista da consciência subjetiva do autor, a mítica, idealizada imagem do homem médio em luta por uma espécie de democracia ‘espiritual’, que ele carregava consigo e na qual tinha amplamente confiado durante o período da “grande crise”, até inclusive *O Grande Ditador*. Daí a sua justificada decisão de se livrar também da figura exterior da máscara de Charlot [*Carlitos*], agora pouco mais do que uma simples sobrevivência. A velha figura se torna agora, de fato, apenas um impasse e um obstáculo no esforço que ele fazia para conduzir à objetivação cada vez mais concreta as intuições artísticas características de sua maturidade, em analogia com os pensamentos manifestados por Goethe, a respeito do segundo *Faust* (...): “Poema e herói exigem escapar da atmosfera da adolescência, da genial anedota, para sair à objetividade, ao espírito universal, ativo, viril”. “Toda tendência vital sabe deixar o subjetivo e voltar-se para o

mundo”, afirma o próprio Goethe em um colóquio com Eckermann; e em um posterior, de 17 de fevereiro de 1831, insiste expressamente sobre a novidade representada pelo aparecimento, na segunda parte do *Faust*, de um “mundo mais alto, mais amplo, mais sereno” em relação àquele da primeira, “ainda quase de todo subjetivo”. (OLDRINI, 2023, p.367-8).

Com essa abertura ao “grande mundo”, Chaplin, segundo Oldrini, se equipara no cinema ao que Thomas Mann é na literatura do século XX, pois a grandeza artística de qualquer artista realista, como os dois, se manifesta “na conexão que permite, através da paridade evocativa da forma, com a autoconsciência da humanidade, ou seja, com os problemas, para o homem, decisivos, emergindo do fluxo histórico geral da realidade (da sociedade).” (OLDRINI, 2023, p.370). Se manifesta também na unidade do cômico com o trágico, um se mesclando com o outro e oferecendo, dessa forma, uma “resposta humanista às dilacerações do presente.” (OLDRINI, 2023, p.373). Ambos os autores foram obrigados, após o fim da Segunda Guerra, a reavaliar a sociedade burguesa, reafirmando os valores humanistas de ambos e elevando suas obras ao nível do realismo crítico. E é a defesa da integridade do homem, de sua dignidade frente às contradições do capitalismo, característica do realismo crítico burguês no qual se encontra Mann, que marcam também a última fase de Chaplin:

Agora, quanto mais Chaplin se move nesta direção, quanto mais se alarga o horizonte de seu mundo, quanto mais resolutamente ele também escapa da “genial anedota” de seus trabalhos pré-bélicos e do “pequeno mundo” das experiências do personagem de antes, passa, ou tende a passar, a experiências de significado universal, isto é, ao “grande mundo” da objetividade no sentido de Goethe (passagem que representa também, não por acaso, o nó problemático central do contemporâneo *Doktor Faustus*, de Thomas Mann), tanto mais se confirmam os traços realístico-objetivos de sua poética, sempre em antítese ao subjetivismo parasitário da decadência e à poética da arte de vanguarda: recusa da deformação pela deformação, incessante vontade de se confrontar com os problemas da realidade social, capacidade de compreender e representar artisticamente, para além de todo mesquinho ‘realismo’ confinado à reprodução do cotidiano, da média, dos nexos reais essenciais, e assim por diante. (OLDRINI, 2023, p.368-9).

O que Chaplin consegue fazer com o seu Verdoux é criar um outro personagem que vai além do típico *vagabundo*, mas que em um único filme é capaz de representar um novo *tipo*, o de um *típico* vigarista que enxerga na maleabilidade das regras do capitalismo uma possibilidade de ascensão social. O que a figura de Verdoux representa é a crise e as contradições da sociedade burguesa, demonstradas a partir de um único indivíduo cujas ações tipificam a conduta geral de “cada um por si”, “a fim de retratar na experiência de uma catástrofe individual a perspectiva para a correta

iluminação da catástrofe de uma inteira sociedade” (OLDRINI, 2023, p.373), assim como o faz Thomas Mann a partir de seu Adrian Leverkühn do *Doutor Fausto*, curiosamente lançado no mesmo ano que *Verdoux*, em 1947:

A consequência necessária desta tendência orientada em direção à objetividade, desta ascensão ao "espírito universal", é a mudança de função do personagem, prelúdio e pressuposto ao mesmo tempo do desaparecimento da máscara; porque "o reconhecimento e a reelaboração das grandes contradições objetivas da realidade histórico-social, sobretudo na sua forma especificamente capitalista" conduz o artista - Chaplin assim como o Goethe do qual está falando Lukács em seus estudos sobre *Faust* - a um campo sem limites, de tal forma que "se rompe toda estrutura formal", e onde o singular "indivíduo (representante do gênero humano) acaba necessariamente desaparecendo". Assim o indivíduo, por causa de sua colocação dentro e em relação com os problemas do "grande mundo", é retratado desde o início sob um aspecto que quebra seus "contornos individuais": "destino individual não pode representar mais que um vislumbre do caminho do gênero humano". (OLDRINI, 2023, p.369).

Enquanto *Um Rei em Nova York* satiriza de forma genial as armadilhas da ganância e as patéticas personalidades reféns ao luxo prometido pelo capitalismo, em *Luzes da Ribalta*, o diretor faz um acerto de contas com o conjunto da sua obra, refletindo de forma metalinguística sobre o final da carreira de um comediante, Calvero, que espelha a sua própria. A sociedade, sempre em transformação, em nome do progresso, já não acha mais graça de suas piadas e performances, o velho precisa dar lugar ao novo. Chaplin, porém, evita cair em um tom melancólico e sentimentalista. Ao contrário, ele reafirma seus valores humanistas, e luta para que o novo que emerge saiba a importância e o grande valor da vida, da arte e de tudo que é humano. Ele traz de volta à vida, literalmente, a bailarina Terry, salvando-a de uma tentativa de suicídio. Ao longo do filme, a missão de Calvero é reconduzir a bailarina aos palcos, mas, ainda mais importante, é fazê-la recuperar o gosto pela vida: "Mais inevitável do que a morte, é a vida!", diz ele. Tal lema faz eco à conclusão que chega o personagem Hans Castorp após sua aventura na neve na obra de Thomas Mann, *A Montanha Mágica*: "Em virtude da bondade e do amor o ser humano não deve conceder à morte poder algum sobre seus pensamentos." (MANN, 2016, p.571). Ao final do filme, a missão de Calvero, e também a de Chaplin, se cumpre:

Quando Calvero faz com que Terry saia do torpor e a restitui (...) à vida e ao trabalho, à dança, a sua tarefa pedagógica está terminada e ele pode legitimamente se afastar, falecer. Realiza-se assim uma espécie de hegeliana e goetheana (faustiana) "tragédia na ética". O falecimento de Calvero, sua morte como indivíduo, vale mais como uma 'passagem', como uma continuação e a reafirmação em um nível

superior da vida do gênero humano. (OLDRINI, 2023, p.380).

O talento artístico de Chaplin torna-se incomparável na história do cinema pois ele domina todos os aspectos da realização de um filme, desde o roteiro, passando pela atuação (sempre impecável e, nos últimos filmes, surpreendente), pela direção e chegando até à música, a qual também é composta por ele. O domínio técnico, contudo, não bastaria sem o elevado nível artístico, sempre ligado ao seu inabalável humanismo:

A grandeza de sua arte está em estreita relação com a profundidade de seu realismo. Podem dizer o que quiserem os mitólogos, espiritualistas, idealistas, estruturalistas e formalistas de todos os matizes: Chaplin está ligado e se relaciona às melhores tradições realistas da cultura mundial, e dos melhores representantes do realismo, em todos os campos, ele possui o talento e a estatura. (OLDRINI, 2023, p.386).

Considerações finais

A morte de Chaplin, em 1977, sepultou também a sua maneira de se fazer cinema, nunca mais replicada. Desde então, todos os perigos de vulgarização da arte, seu esvaziamento de sentido, e o constante abandono de sua missão social foram apenas agravados. O individualismo, o culto da pessoa privada como saída às crises capitalistas se tornaram ainda mais comuns a partir da década de 1970. A noção de gênero humano enquanto unidade imanente na qual pertencem todos os homens parece cada vez mais frágil, em nome da busca por sucesso e satisfação individual propagandeada pelo capitalismo tardio.

No cinema, a primazia da técnica em detrimento do conteúdo tornou-se regra. A arte se limita a sobreviver nas raras exceções. Dentre os críticos de cinema reina a ausência de critérios estéticos, com a maioria deles tendo formações jornalísticas genéricas, sem especificações precisas ou aprofundadas, sem contato com a rica tradição filosófica que debate há milênios a arte, seja no Brasil ou no mundo. Resta, tanto aos críticos quanto ao público, uma infantilização do gosto, facilitada pela vulgarização dos temas e pelo subjetivismo, na qual o valor de uma obra é definido a partir das diversas interpretações possíveis e onde cada opinião possui o mesmo peso que uma análise estética. As expectativas em relação à obra valem mais do que o que a obra tem a dizer, tudo em nome da satisfação individual. Os temas nacionais parecem ter sido abandonados pelos filmes, e a tentativa de refletir o espírito da época de um determinado país cedeu lugar ao apelo global e, consequentemente, superficial e banal. O cinema se torna, portanto, o reino da fetichização. A categoria do típico é

substituída por estereótipos que reduzem e simplificam a realidade até que a mesma se encontre refletida na obra como um mundo nulificado, empobrecido e sem suas reais nuances:

A tentativa de obter diretamente de uma mera subjetividade - sempre privada - a plenitude de uma obra de arte será sempre uma ilusão, terá sempre como base uma transcendência que, na realidade, será vazia, não terá nenhum conteúdo além do Nada; por isso tudo que foi conformado o foi de forma arbitrária; a pretensão de ser para si se dissolve em nulidade. (LUKÁCS, 1967b, p.544).

O cinema, no entanto, por ser filho do capitalismo, tem a possibilidade de ser uma arte autêntica e popular mesmo dentro desse modo de produção, como já provou ser. Para isso, contudo, é preciso que os artistas da época estejam dispostos a realizar a tarefa que lhes cabe, como Chaplin o fez, compreendendo que:

(...) toda etapa específica de desenvolvimento exige aos homens determinadas tarefas e neles suscita as mais diversas forças, com diferenças individuais, mas em formas típicas. De acordo com a natureza concreta das situações históricas pode, às vezes, fazer das virtudes vícios e dos vícios, virtudes, porque os homens, para poderem atuar diretamente nas condições dadas, precisam desenvolver ou inibir em si mesmos qualidades que, de forma isolada, produzem neles determinadas deformações, mas que são imprescindíveis para a execução das tarefas históricas e, portanto, éticas no sentido básico da ação ética. Apenas através dessa dialética pode a figura humana poeticamente conformada representar verdadeiramente sua época, e só assim tais figuras podem produzir nos sujeitos receptores uma catarse fecunda e educá-los com a autoconsciência, fazendo deles verdadeiros cidadãos de sua época.” (LUKÁCS, 1967b, p.573).

REFERÊNCIAS

- LUKÁCS, György. **Ensaio sobre literatura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- _____. **Estética: a peculiaridade do estético v.1. Questões preliminares e de princípio**. Trad. Nélcio Schneider. Boitempo Editorial, 2023
- _____. **Estética I: La peculiaridad de lo estetico. v. 2. Problemas de la mimesis**. Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1966b.
- _____. **Estética I: La peculiaridad de lo estetico. v. 3. Categorías psicológicas y filosóficas básicas de lo estético**. Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1967a.
- _____. **Estética I: La peculiaridad de lo estetico. v. 4. Cuestiones liminares de lo estético**. Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1967b.
- _____. **Estética. Volume primo**. Trad. Anna Marietti Solmi. Torino, Giulio Einaudi Editore, 1970.
- _____. **Die Eigenart des Ästhetischen**, Band I-II; Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1987.
- _____. **Essenciais são os livros não escritos: últimas entrevistas (1966-1971)**. Trad. Ronaldo Vielmi Fortes. Boitempo Editorial, 2020a.

- MANN, Thomas. **A Montanha Mágica**. Trad. Herbert Caro. Editora Companhia das Letras, 2016.
- OLDRINI, Guido - **György Lukács e os problemas do marxismo do século 20**. Trad. Mariana Andrade. Maceió: Coletivo Veredas, 2017.
- _____. **História do cinema na cultura do século XX : um mapeamento crítico**. Trad. Bruno Bianchi. Coletivo Veredas, 2023.
- _____. **Il cinema nella cultura del novecento**; Firenze, Casa Editrice Le Lettere, 2006.
- WARSHOW, Robert. **The Gangster as Tragic Hero** (1948). *The Gangster Film Reader*, p. 11, 2007.

Como citar:

BRUM, João Paulo Galhardo. O cinema de Charlie Chaplin segundo Guido Oldrini. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 2, pp. 335-360; jul.-dez., 2024

Retorno a Budapeste: Lukács, democracia e realismo*

Return to Budapest: Lukács, democracy and realism

Paula Alves**

Resumo: O retorno de Georg Lukács à Hungria ocorreu em dois momentos distintos: primeiro em 1918, após sua estadia na Alemanha, e depois em 1945, após seu exílio em Moscou. Esses dois retornos marcam diferentes fases de sua trajetória intelectual. O primeiro foi fortuito, enquanto o segundo resultou de uma decisão consciente, refletindo um desenvolvimento. Partindo dessa constatação, a análise que segue busca traçar os elos entre o exílio moscovita e o período subsequente, explorando as "tentativas de realização" que Lukács empreendeu na Hungria e as questões relacionadas com o surgimento da democracia popular no Leste Europeu.

Palavras-chave: Georg Lukács; realismo; democracia popular nos anos 1940.

Abstract: The return of Georg Lukács to Hungary occurred in two distinct moments: first in 1918, after his stay in Germany, and then in 1945, after his exile in Moscow. These two returns mark different phases of his intellectual journey. The first was fortuitous, while the second resulted from a conscious decision, reflecting a process of development. Based on this observation, the following analysis aims to trace the connections between the Moscow exile and the subsequent period, exploring the "attempts at realization" that Lukács undertook in Hungary and the issues related to the emergence of popular democracy in Eastern Europe.

Keywords: Georg Lukács; realism; people's democracy in the 1940s.

"Um tempo estranho esse, no qual uma dimensão fundamental da política consiste em salvar o passado de seu próprio exílio (...)"

Vladimir Safatle, *Alfabeto das colisões*

"Pois seu interesse surgiu de seu desejo de mudar o mundo.

A reflexão contemplativa sempre foi estranha para você."

István Eörsi, "Gelebtes Sterben"

Já ao final da vida, em 1969, Lukács escreveu um prefácio para uma coletânea de seus artigos e ensaios que tratavam da literatura húngara. Passando em revista as estações de sua tumultuada relação com a cultura de seu país natal, ele identifica

* Agradeço a leitura generosa de Betina Bischof e Dyogo Leão que me permitiu chegar o mais próximo possível de uma versão final desse texto.

** Mestre em teoria literária e literatura comparada pela Universidade de São Paulo. *E-mail:* paulaama@hotmail.com.

pontos de inflexão na sua trajetória que repercutem – tanto positiva, quanto negativamente – tendências significativas da realidade social. A certa altura, então, ele compara os dois momentos em que retorna para a Hungria: o primeiro, em 1918, depois de sua estada em Heidelberg, na Alemanha, e depois em 1945, quando retorna de seu exílio moscovita. O primeiro retorno para casa, mesmo tendo sido fortuito, possibilitou que ele vivesse as repercussões da revolução bolchevique em solo natal e começasse, então, a esboçar os contornos de uma resposta para as perguntas que o ocupavam. Mas ele não havia sido, afirma Lukács, uma “decorrência causalmente necessária de [seu] desenvolvimento prévio” (LUKÁCS, 2023, p. 250). Depois de revisitar momentos-chave do período entre 1918 e 1945, em que ele destaca “a apropriação do marxismo” e da obra de Lênin durante o exílio em Viena, os desdobramentos do movimento ilegal húngaro que vão culminar nas *Teses de Blum* e sua atividade em Moscou (que incluiu colaborações para a *Új hang* [Novas vozes], a “revista da Frente popular húngara”), Lukács conclui:

Como resultado de um desenvolvimento interior fundamental, meu regresso para casa após 1945 de modo algum se assemelha ao acaso que me fez estar presente na Hungria durante a Revolução de 1918. Pelo contrário, essa foi uma decisão totalmente consciente pelo meu retorno e contra a oferta concreta do espaço linguístico germânico. (LUKÁCS, 2023, p. 256; tradução modificada)

Se, em 1918, Lukács acaba afinal por retornar a Budapeste por razões que estavam fora de seu controle¹, no segundo momento, em 1945, isso muda de figura. Esse passo foi o “resultado”, o desdobramento necessário de um “desenvolvimento interior fundamental”. Assim, Lukács retorna para a Hungria de maneira “totalmente consciente”. Mas por quê, qual a linha de continuidade que ele identifica nessa decisão?

Não há maiores indicações a esse respeito no prefácio de onde tiramos a citação, mas, parece-nos, é possível encontrar em suas anotações autobiográficas recolhidas em *Pensamento vivido* uma alusão às circunstâncias que são decisivas para Lukács nesse processo. Ele as escreveu em momentos de pausa de seu intenso trabalho de correção dos manuscritos de *Para uma ontologia do ser social*, quando sua saúde já estava bastante debilitada². Ao terminar

¹ Convencido por Ernst Bloch, Lukács havia se mudado para Heidelberg em 1912. Apesar de sua profunda decepção com a postura do círculo intelectual alemão em relação à I Guerra Mundial, ele considerava a possibilidade de permanecer lá. Seu plano era realizar a habilitação na Universidade de Heidelberg, sob a supervisão de Weber. Contudo, sua tentativa de ingressar na academia alemã foi frustrada, em parte devido a questões de antissemitismo e xenofobia (cf. BAEHRENS, 2023, p. 9), e ele então retorna para a Hungria no final de 1917.

² Afinal, dessa maneira – é o que afirma István Eörsi – Lukács conseguia continuar trabalhando, já que

esse esboço de sua trajetória, Lukács se deu conta de que não teria forças para elaborá-lo, o que explica o caráter fragmentário, por vezes enigmático, dessa seção de *Pensamento vivido*³.

Nesse esboço, ao final da parte correspondente ao exílio em Moscou, cujo título é “Alargamento do campo de conflito”, Lukács registra: “possibilidades. No plano húngaro (VII Congresso) análise do movimento democrático. (a favor democracia popular – crítica liberalismo). Crítica às *Teses de Blum* desapareceu” (2017, p. 210; tradução modificada). Note-se de passagem que, em um parágrafo um pouco acima, Lukács já havia se referido a essa situação, alternando entre comentários sobre a União Soviética e a Hungria:

Digno de nota: esse isolamento (*Literaturnyj kritik* acaba; *Internationale Literatur* frequentemente muito problemática) após o VII Congresso do Comintern: possibilidades húngaras: tendências da frente popular também na literatura de Moscou – tendências para a avaliação correta de orientações intelectuais dentro do regime de Horthy e em defesa ideológica contra fascismo. (2017, p. 209)

Após mencionar que a celeuma entorno das *Teses de Blum* havia desaparecido, o filósofo passa a um plano mais pessoal, quando se refere além do mais a seu encarceramento⁴ e à relação com Gertrude Bortstieber, sua companheira:

Pessoalmente: não sem dificuldade (duas prisões). Apesar disso: humanamente o mais harmonioso: relacionamento com G. Não “embelezamento”, nada de “otimismo”. Mas sensação: não só aproximação do caminho certo (na verdade pretendido): m[arxismo] como ontologia histórica, mas ao mesmo tempo: perspectivas – ideologicamente – de poder realizar algo dessa tendência. (2017, p. 210; tradução modificada)

Então começa a curta seção que contempla o retorno à Hungria e que vai culminar no desastroso “debate Lukács”. Intitulada “Tentativas de realização na pátria”, o filósofo a abre da seguinte maneira: “Regresso à pátria com esperanças. Seu fundamento (muito temporário): tática de Rákosi e Gerő. Isso possibilitado pela bem

“ele não poderia suportar uma vida sem trabalho” (cf. LUKÁCS, 2005, p. 49) e a rememoração demandava menos esforço do ponto de vista teórico do que a outra frente em que estava atuando. Além do mais, era um desejo de sua falecida companheira que ele escrevesse suas memórias.

³ Se alguns aspectos pontuados nas anotações foram contemplados à exaustão na entrevista que é a parte central desse volume, outros não chegam nem a ser mencionados. O período da emigração e do retorno à Hungria correspondem às seções III e IV da entrevista (LUKÁCS, 2005, pp. 103-197; na tradução para o português pp. 95-183). Ali, Lukács expõe diversos aspectos que vão de sua participação na revista *Literaturnyj kritik* até considerações sobre Trotsky, da liberdade de que gozou no seu retorno a Hungria até o início do “debate Lukács”, das relações que tinha nos meios intelectual, político e artístico húngaros etc. Mas justamente essa questão das suas motivações não é abordada do ponto de vista de sua necessidade.

⁴ Na parte de entrevistas Lukács (2005) comenta a respeito em pp. 128-9, bem como em pp. 143-5.

sucedida propaganda de princípios da transição democrática, durante vários anos. (De sua indiferença ideológica – liberdade para mim)” (2017, p. 211).

Não é possível tirar conclusões a partir desse material, que, embora sugestivo, é bastante fragmentário. A despeito disso, parece que é, sim, possível traçar um itinerário a partir dele. Ao acompanhar as reflexões autobiográficas de Lukács, não parece que ele está recuperando o desdobramento de possibilidades, cujo registro capta tanto mudanças na conjuntura mundial quanto os ecos dessas mudanças em sua própria trajetória? Se recuperamos a que essas possibilidades se referem, vemos que, num primeiro momento, elas aparecem mais diretamente ligadas a um acontecimento histórico, o VII Congresso da Internacional Comunista. Em seguida, Lukács amplia o plano em que se delineiam essas tendências promissoras, indicando, por um lado, a percepção de que havia finalmente encontrado o caminho teórico correto, o que ele sintetiza nos termos de um “marxismo como ontologia histórica”. Por outro, ele vislumbrava um momento de abertura em que se tornava possível pôr em prática, no campo ideológico, algo dessa tendência teórica, da “ontologia histórica”, o que parece se concretizar de alguma maneira no momento seguinte de sua vida (marcado, justamente, por “tentativas de realização”).

Lukács encerra assim suas recordações do período moscovita sinalizando uma abertura que se dá tanto no sentido teórico quanto no prático⁵ e começa o seguinte falando de “esperanças” e “realização”. Parece haver aí – nessa altura só é possível enxergar isso em um plano puramente semântico - um arco que liga sua atividade durante os anos de exílio em Moscou e aquela de um momento de sua trajetória que, em geral, é ainda menos conhecido. E talvez essa seja uma das razões que torna um tanto difícil apreender mais concretamente qual seria, no trecho citado acima (que além do mais emprega termos bastante amplos), a relação entre “ontologia histórica” e “poder realizar algo dessa tendência”, e o que isso teria a ver afinal com a “bem sucedida propaganda de princípios da transição democrática”. Essas anotações parecem adquirir, assim, o estatuto de pistas, apontando em uma direção que é preciso investigar e determinar melhor. É o que se busca fazer no que segue: por um lado, entender o que liga o período moscovita ao período subsequente da produção de

⁵ Ao refletir sobre esse momento de transição em sua vida, Lukács destaca tanto possibilidades que dizem respeito à sua atividade política, quanto a seus posicionamentos teóricos, que se encontram, portanto, entrelaçadas. Isso cria uma unidade entre teoria e práxis que, segundo Béla Köpeczi (1989, p. 17), é característica desse período de sua trajetória, quando essa unidade se realiza de maneira mais intensa.

Lukács. Por outro, estabelecer o sentido dessas “tentativas de realização”, ao situar um pouco certas questões com as quais o filósofo húngaro se ocupou intensamente naquele momento.

Lukács em Moscou

No início da década de 1930, já tendo percorrido um longo caminho como intelectual marxista no interior do movimento comunista, é que Lukács pôde concretizar o viés de interpretação que marcará suas leituras de Marx dali em diante. Trata-se, nos seus termos, de um “novo posicionamento”, que foi facilitado por “dois felizes acasos” relacionados com sua temporada de trabalho no Instituto Marx-Engels, em Moscou: o contato com os *Manuscritos econômicos-filosóficos*, de Marx, e o início da amizade com Mikhail Lifschitz (LUKÁCS, 1968, p. 38)⁶.

Ao ler na íntegra os *Manuscritos*, com o qual ele foi um dos primeiros a ter contato, Lukács se depara com uma forma de considerar a objetividade que, embora não estivesse ausente dos outros textos de Marx, só pôde ganhar vulto para ele, chegando a chocá-lo, a partir de um “texto inteiramente novo” (LUKÁCS, 1968, p. 38). É como se esse “novo Marx” tivesse aberto seus olhos – um pouco embotados por uma “interpretação hegeliana de minha lavra” (LUKÁCS, 1968, p. 38) – para o sentido e a importância da objetivação⁷. Trata-se de um passo na direção da apreensão dos fundamentos ontológicos do pensamento de Marx, ou, nos termos de *Pensamento vivido*, uma “aproximação do caminho certo”.

Esse novo caminho também traz consigo consequências para a reflexão estética de Lukács, que passa por um amadurecimento ao longo dos anos 1930. Como é sabido, nesse período ele se ocupou intensivamente de questões relacionadas à literatura e às artes, o que pode ser visto, em larga medida, no contexto maior de seu esforço para fundamentar a ideia de que “a estética [constitui uma] parte orgânica do sistema de Marx” (LUKÁCS, 2017, p. 208). Esse “desejo de aproveitar [seus] conhecimentos nas áreas da literatura, da arte e de sua teoria para a consolidação de uma estética marxista” (LUKÁCS, 1968, p. 39) é o que o aproxima de Lifschitz, com

⁶ Como reforça Ana Cotrim (2016, p. 103), esse desenvolvimento teórico é um *processo* para o qual concorrem alguns fatores. Na literatura secundária, esse “recomeço” ficou conhecido como “virada ontológica”. A esse respeito, cf. Netto (2002, pp. 79 ss) e Vedda (2006, pp. 63 ss).

⁷ Distinta do estranhamento [*Entfremdung*], que seria uma forma de objetivação específica de um momento histórico também específico, a objetividade [*Gegenständlichkeit*] passa a ser entendida por Lukács como uma “propriedade material primária de todas as coisas e relações” (LUKÁCS, 1968, p. 38) e, portanto, como uma determinação da realidade que não pode ser superada.

quem manterá uma amizade por toda a vida. Embora, como pontua Ana Cotrim, Lukács só venha a realizar (parcialmente) esse projeto décadas mais tarde, ao redigir a sua *Estética*, os numerosos textos de crítica literária escritos durante o exílio moscovita não deixam de “representa[r] um passo significativo em direção à construção de uma estética marxista” (COTRIM, 2016, p. 112). Isso porque neles Lukács “alcança a perspectiva do realismo e desenvolve suas questões centrais” (COTRIM, 2016, p. 112). Dessa forma, essa extensa produção em torno dos problemas do realismo não só se baseia nesse “novo posicionamento”, oriundo da apreensão de uma ontologia marxista, como também representa uma oportunidade de concretizar os problemas que emergem a partir dela (cf. COTRIM, 2016, p. 112).

Ao mesmo tempo, durante todo esse período, em suas reflexões sobre literatura e, de um modo geral, sobre ideologia, transparece uma das maiores preocupações do filósofo, compartilhada por tantas outras figuras importantes dentro e fora do marxismo como a questão vital da época: o surgimento do fascismo, sua ascensão em diferentes cantos da Europa e os reflexos disso nas formas ideológicas. A maneira como Lukács aborda esse fenômeno oscila em função da situação histórica⁸ e da avaliação que ele, em sintonia com o movimento comunista internacional, faz dela. Como observa János Ambrus (1993, p. 418), em virtude disso, ele enfrentou retrocessos durante a busca por conclusões corretas:

Basta dizer que aquele que, em 1929, havia desafiado a estratégia do Partido Comunista Húngaro e propôs o estabelecimento de uma ditadura democrática de trabalhadores e camponeses, passou a adotar no início dos anos 30 uma abordagem equivocada do movimento comunista, ou seja, a reduzir os problemas sociopolíticos da época à escolha entre fascismo ou bolchevismo.

Em 1929, Lukács havia levado para o II Congresso do PCH as *Teses de Blum*⁹, em que ele, negando a atualidade de uma transição imediata para a ditadura do proletariado, advogava por reformas democráticas, tendo em vista não só que a onda revolucionária havia se estagnado, mas também em resposta a fenômenos de caráter

⁸ É claro, afirma László Sziklai, que as perspectivas do antifascismo no momento da tomada do poder por Hitler diferem das que se vai ter no início da década de 1940, “quando o exército alemão *ainda* estava diante de Moscou, mas *já* estava de costas para Moscou” (1990, p. 10). Quanto a isso, cf. especialmente Sziklai (1990, pp. 10; 21-25).

⁹ Posteriormente, mesmo tendo dúvidas a respeito do “valor objetivo” dessas “Teses”, Lukács (2023, p. 254) escreve o seguinte: “A despeito de tudo, é um fato histórico [...] que a perspectiva geral das ‘Teses de Blum’ foi confirmada pelo desenvolvimento húngaro; [...] essas Teses foram importantes para o meu próprio desenvolvimento: [...]; aqui eu me tornei pela primeira vez um ideólogo que deriva suas perspectivas da própria realidade – e mais precisamente da realidade húngara.”.

fascista que despontavam na Europa. Sua proposta foi duramente derrotada. É possível, como pondera László Sziklai (1990, p. 12), que o “fiasco” das *Teses de Blum*¹⁰ tenha desempenhado um papel nada irrelevante na postura que Lukács passa a adotar no início dos anos 1930, colocando o problema em termos próximos da tese do socialfascismo, que havia começado a ser propagada na década anterior. Dela decorre que apenas o proletariado seria capaz de combater efetivamente o fascismo, no espírito da luta de “classe contra classe”, já que o fascismo seria o “irmão gêmeo” da social-democracia. Essa suposição de que haveria apenas a alternativa entre fascismo ou bolchevismo leva a distorções em muitas das análises que Lukács realiza nesse período, pois, partindo dessa estrutura, ele procura demonstrar a existência de um paralelo entre “a oposição de fachada da socialdemocracia e o comportamento da *intelligentsia* enquanto produtora de ideologia” (SZIKLAI, 1990, p. 14). Consequentemente, continua Sziklai (1990, 13), “qualquer oposição que se erga em uma plataforma burguesa é, por um lado, uma ‘não vontade’ desde o começo fadada ao fracasso e, por outro, uma oposição fictícia que, permanecendo dentro da estrutura burguesa, promove o fascismo *nolens volens*.” Nessa “caracterização da estrutura sociopolítica básica [realizada por Lukács] falta”, ele conclui, “a alternativa de um antifascismo burguês democrático”, que, quando aparece, na melhor das hipóteses, é logo posta em questão de maneira sectária.

Nesse sentido, o VII Congresso da Internacional Comunista, em 1935, foi um marco, também no que diz respeito à trajetória do filósofo húngaro. Nele foi adotada a política da frente popular, que substituiu a tese do socialfascismo enquanto estratégia do movimento comunista. Ao se referir a esse Congresso, Lukács tem em vista a abertura que essa guinada trouxe para ele em seu país natal, tirando-o de seu ostracismo e permitindo seu reingresso no partido húngaro. A partir daí, já não fazia mais sentido condenar as *Teses de Blum*. Sua ideia, cristalizada na defesa da ditadura democrática de trabalhadores e camponeses na Hungria como a realização mais bem acabada da democracia burguesa, ganha um reforço positivo com a política da frente popular, que adota uma estratégia semelhante. Para Lukács, então, o VII Congresso do Comintern representa, como ele registra em *Pensamento vivido* (2005, p. 216), a “queda de [Béla] Kun”, o que torna novamente possível a “cooperação com a Hungria”.

Mas o fato é que a adoção da política da frente popular também foi

¹⁰ A respeito dessa obra e da luta de frações no interior do movimento comunista húngaro cf. Mesterházi (2023).

acompanhada por um redirecionamento de suas próprias posições que, em anos anteriores, já se manifestava aqui e ali de forma mais rudimentar¹¹. Lukács abandona a ideia de que o desenvolvimento da sociedade burguesa em última instância leva apenas à reificação e passa a explorar suas contradições internas de forma mais enfática. Trata-se de uma sociedade cheia de contradições, mas essas contradições são as do progresso. A partir dessa apreensão, Lukács pôde realizar análises mais diferenciadas e complexas das tendências presentes na sociedade e cultura burguesas (cf. AMBRUS, 1993, p. 418), o que também fortaleceu uma consideração mais nuançada do desenvolvimento desigual entre a economia e as formas ideológicas.

Assim, esse deslocamento na orientação antifascista de Lukács pode ser igualmente observado nas posições sobre a literatura que ele assume durante esse período. Se, por exemplo, em “Grand Hotel Abismo”, escrito em 1933, Lukács classifica *A montanha mágica* de Thomas Mann de modo bastante ingênuo como um tipo de romance “ideológico-parasitário”, porque seu autor, preso em uma ideologia decadente, era incapaz de realizar o “salto vital” para a classe revolucionária¹²; cerca de três anos depois, em *O romance histórico*, esse romance é considerado como um dos “pontos altos da figuração” (LUKÁCS, 1965, p. 419) da literatura alemã no período imperialista. E a razão para tanto, como esclarece Lukács, referindo-se ao “problema da missão social da literatura”, é que autores como Thomas Mann “se esforçaram para mostrar figurativamente [gestalterisch] a gênese histórica concreta de seu tempo” (LUKÁCS, 1965, p. 419)¹³. Assim, o romancista alemão é visto como um dos grandes representantes do “humanismo antifascista”, “do protesto humanista contra a barbárie da era imperialista” (LUKÁCS, 1965, p. 319), que se posiciona de maneira decidida em suas obras na “luta entre a reação e a democracia” a favor dessa última.

¹¹ Tanto János Ambrus (1993, p. 418) quanto Lászlo Sziklai (1990, p. 59) mencionam que o texto de Lukács sobre Theodor Vischer contém antecipações da posição sobre o desenvolvimento contraditório do capitalismo que marcará suas elaborações posteriores.

¹² Lukács retrabalhava seus textos antes de publicá-los novamente, seja escrevendo prefácios que situassem essas obras no novo momento histórico, seja fazendo alterações, retirando trechos que já não condiziam mais com suas posições, ou até mesmo se negando a autorizar sua republicação (o caso mais conhecido é certamente o de *História e consciência de classe*). Nesse sentido, não deixa de ser eloquente o fato de que “Grand Hotel Abismo” só tenha sido publicado postumamente (em húngaro, em 1977, em alemão, em 1984), embora Lukács utilize esse termo para se referir a Adorno no prefácio escrito em 1962 para *A teoria do romance*. A publicação em alemão não contém a última parte do texto, “Totentanz der Weltanschauung” [Dança macabra das visões de mundo], justamente a parte onde Lukács realiza esse julgamento sobre Thomas Mann, entre outras coisas. Contudo, ela já havia sido publicada anteriormente, em 1979, na revista húngara *Helikon*, em um número especial sobre literatura e história literária austríacas.

¹³ Lukács analisa esse e outros romances de Thomas Mann de maneira magistral em *Thomas Mann*, que reúne seus estudos sobre o autor escritos entre 1945 e 1955.

Essa mudança, embora se correlacione com a adoção da política de alianças pelo movimento comunista internacional, não expressa uma reorientação meramente tática da parte de Lukács, como se ele simplesmente tivesse passado a aplicar essa bandeira em suas análises literárias. Ele mesmo fornece uma chave mais apropriada para interpretá-la em “Meu caminho até a cultura húngara”. Ali, ele afirma que chegou no VII Congresso depois de já ter participado “ativamente da luta contra o sectarismo literário” e ter “lançado as bases teóricas do realismo socialista” na contracorrente, ainda que de maneira “camuflada”, da orientação de Stálin e Jdanov (LUKÁCS, 2023, p. 255). Frequentemente se menciona as *Teses de Blum* como um antecedente nas elaborações posteriores de Lukács em defesa do “humanismo antifascista”, chegando-se, e não sem toda razão, a estabelecer um nexo direto entre elas¹⁴. Mas, para tanto, omite-se que Lukács também se debateu no campo da análise literária para alcançar uma perspectiva antisectária, ancorada em uma apreensão concreta da realidade histórica. Paralelamente ao amadurecimento de sua concepção sociopolítica, que incorpora em suas balizas a contraditoriedade no desenvolvimento do capitalismo, ocorrem, também, diferenciações importantes em suas concepções estéticas, que permitem que Lukács alcance a “perspectiva do realismo” a partir de uma assimilação dos lineamentos da “ontologia histórica” marxista¹⁵.

Em seu tratamento de obras literárias nessa época, especialmente daquelas de autores alemães, Lukács mobiliza todos esses elementos – a luta entre a reação e a democracia, o protesto humanista contra a barbárie, a figuração realista –, ora de maneira bastante direta, ora como um prisma de análise, como podemos ler em um trecho de “Die verbannte Poesie [A poesia banida]”, de 1942, em que ele comenta um romance de Thomas Mann escrito poucos anos antes:

Carlota em Weimar, de Thomas Mann, é um livro alemão atual em um sentido muito mais imediato. A poesia e filosofia clássicas floresceram em meio à “miséria alemã”. Como reflexo ideológico das preparações e das consequências da grande Revolução Francesa e, acima de tudo, da própria revolução, surgiu aqui um impulso intelectual que ultrapassou essa miséria (embora apenas parcialmente, embora apenas no reino nebuloso da ideologia e não na vida prática) e fez da

¹⁴ Ana Cotrim chama atenção para o fato de que, embora haja uma relação entre os problemas sociais e as elaborações estéticas de Lukács, não deixa de ser questionável estabelecer “uma ligação direta entre questões imediatas, políticas ou de outra ordem, e as opções estéticas que acompanham a teoria do realismo” (2016, p. 86). De fato, na obra de Lukács, essas relações são extremamente intrincadas e já foram muitas vezes mal interpretadas, atribuindo-se motivações de natureza tática a suas análises literárias, que certamente têm outras raízes (cf. COTRIM, 2016, pp. 106-112).

¹⁵ A respeito dos desenvolvimentos nas concepções estéticas de Lukács rumo à “perspectiva do realismo” e a “centralidade da ação” na figuração artística realista cf. Cotrim (2016).

Alemanha, por meio século, o centro intelectual do humanismo europeu.

Por isso, a figura de Goethe é o contraponto necessário e adequado [*gegeben*] ao rebaixamento moral e intelectual da Alemanha. [...] A “reconciliação com a realidade” de Goethe é o mais profundo realismo, a compreensão de que o processo histórico é mais amplo e multifacetado do que o mais sábio ser humano; mas, ao mesmo tempo, é também um ódio a tudo o que é mesquinho e baixo, aos perigos iminentes da escuridão, do obscurecimento, que sobem diariamente e a cada hora da “miséria alemã” e ameaçam o progresso.

Mesmo o Goethe de Thomas Mann sucumbe, por vezes, às influências da “miséria alemã”. Thomas Mann não cria uma lenda, mas extrai da realidade a poesia da verdade histórica. Por isso, seu herói, com todos os resíduos e limitações ressaltados com fina ironia, é o verdadeiro herói alemão na luta da luz contra as trevas. (1956a, p. 113)

Nessa ênfase da figuração realista, concreta, da experiência histórica nas obras literárias torna-se visível o nexos com a plataforma antifascista tal como concebida por Lukács, que aparece de maneira mais explícita, por exemplo, em um artigo publicado na revista *Internationale Literatur*, em 1938, em que ele trata do novo tipo de romance histórico que surge principalmente entre os escritores exilados alemães. Lukács foi um dos primeiros a destacar o papel dos intelectuais na “preparação e na realização das revoluções” (cf. BENSELER, 1984, p. 167), identificando a função compensatória que a ideologia havia cumprido na Alemanha. Mas, quando Hitler chegou ao poder, ele observa que se operou uma mudança na melhor parte da intelectualidade alemã, que adota uma postura ofensiva. Tal mudança se reflete no fato de que o romance histórico do antifascismo alemão surge como uma defesa dos ideais humanistas, mas não para por aí, indo, também, para a ofensiva. Entretanto, o que distingue esse tipo de romance não é só o embate decidido contra o fascismo, que também é realizado, e em alto nível afirma Lukács, de forma panfletária na prosa política dos exilados. Ele é a “contraimagem [*Gegenbild*]” monumental da barbárie fascista, só que essa “imagem [*Bild*] monumental” é, ao mesmo tempo, “poética”:

Mas o significado do romance histórico dos antifascistas alemães reside precisamente no seu aspecto “poético”: eles figuram e dão vida, através de imagens poéticas concretas, àquele tipo humanista de pessoa cuja vitória social denota ao mesmo tempo a vitória social e política sobre o fascismo. Aquele tipo de pessoa cuja universalidade, cuja primazia traz consigo a salvação cultural da humanidade; aquele tipo de pessoa pelo qual a luta contra o fascismo se torna um dever cultural para todos; aquele tipo de ser humano em cujo nome deve prosseguir a luta contra o fascismo, a luta da Frente Popular. (1974, p. 174)

Nesse trecho, é possível entrever quais perspectivas Lukács atrela ao surgimento

do romance histórico naquele momento. Se o romance histórico clássico havia figurado “o crepúsculo do desenvolvimento heroico-revolucionário da democracia burguesa”, o romance histórico que surgia naquele contexto, mesmo com todas as suas limitações, capturava algo novo: “o romance histórico atual surge e se desenvolve em meio à *aurora* de uma *nova* democracia” (LUKÁCS, 1965, p. 422). Ao dizer isso, Lukács tem em vista que a luta pela democracia revolucionária travada pela Frente popular tinha por objetivo defender contra as investidas do fascismo as conquistas do desenvolvimento democrático. Contudo, para fazê-lo de maneira efetiva, precisava ir além da mera defesa e “dar à democracia revolucionária conteúdos novos, mais elevados, desenvolvidos, universais, democráticos e sociais” (LUKÁCS, 1965, p. 422).

Olhando retrospectivamente, essa é uma asserção curiosa, se lembrarmos que Lukács escreveu essas palavras (e outras que soam mais grandiloquentes, como “estamos em meio a um período heroico”) em uma situação de muita tensão, na passagem de 1936 para 1937, quando a II Guerra mundial estava prestes a estourar. Talvez elas sejam uma prova do entusiasmo com que ele recebeu a luta da Frente popular, que ele via como um verdadeiro movimento de massas, observando seus desdobramentos na Espanha, por exemplo. E em qual espaço seria possível representar esse tipo de experiência de maneira mais adequada do que na literatura? Diferentemente do que acontece em outros meios, na literatura realista é possível representar as massas não como um conjunto homogêneo, cujo movimento, ainda por cima, é irracional, mas como a “expressão intensificada da vida popular até então” (LUKÁCS, 1965, p. 366) a partir dos destinos individuais, em que transparecem os grandes problemas da época.

Assim, é bastante razoável considerar que a estética oferecesse para Lukács um espaço privilegiado de reflexão sobre os problemas que o ocupavam, como o fascismo, mas também os problemas ligados ao período de transição (cf. AMBRUS, 1993, p. 417). Desse modo, além de não encontrar respaldo textual, a leitura já convencional sobre a trajetória de Lukács que interpreta a ênfase sobre os temas estéticos durante os anos 1930 como uma retirada tática do campo da política, em virtude da derrota das *Teses de Blum*, deixa de considerar essa dimensão dos escritos sobre literatura, que poderia ser sintetizada, como faz Guido Oldrini (2017, p. 410), na ideia de uma “militância cultural”. Não é verdade que se trata nesse caso de uma retomada de, nem de uma retirada para um campo de estudos que Lukács teria abandonado ao ingressar no movimento comunista. Mas, de fato, a partir do exílio moscovita, Lukács se ocupa

de maneira *constante* com questões relacionadas às artes e, em particular, à literatura. A rigor, notará Ambrus, a ênfase sobre temas estéticos é justamente o que caracteriza a sua produção ao longo dos anos 30. Sem compreender essa porção de sua trajetória, não seria possível avaliar seus trabalhos até 1949 (ou mesmo sua *Estética* de 1963). Ainda de acordo com Ambrus (1993, p. 418), nem mesmo seria possível entender por que Lukács assumiu o lugar de intelectual público ao retornar para a Hungria, ou o que levou a que seu trabalho tivesse o impacto que teve no pós-guerra, tanto no país natal como no estrangeiro.

De Moscou a Budapeste: “esperanças”, democracia popular... e realismo?

Retornando do exílio moscovita “com esperanças”, Lukács atua como um intelectual público, participando ativamente da vida cultural na Hungria¹⁶. Além de assumir uma cátedra na Universidade de Budapeste, de participar como membro de comissões partidárias, de trabalhar na redação da *Forum*¹⁷ e escrever artigos para outros periódicos, ele será uma presença constante em debates nacionais bem como internacionais. É no contexto dessa intensa atividade pública que ele redige entre 1945 e 1947 os textos que compõem *Irodalom és demokrácia* [Literatura e democracia]¹⁸, obra que estará no centro da campanha contra o filósofo iniciada em 1949.

Essa coletânea condensa os esforços de intervenção de Lukács num momento em que a Hungria passava por transformações significativas. Com o fim da II Guerra Mundial e a libertação das regiões ocupadas, a Hungria – assim como outras nações do centro e do sudeste europeus – viu-se diante da necessidade de se reorganizar política e administrativamente. Com o apoio da URSS, inclusive de órgãos militares soviéticos, chega-se ao modelo das democracias populares. A estrutura do novo governo húngaro é então composta pelos comunistas, mas também por outros grupos políticos que haviam participado da coalizão antifascista durante a guerra, como o

¹⁶ Lukács nos fornece uma impressão desse período “tempestuoso” em uma carta endereçada a Lifschitz, de 11 de fevereiro de 1946, em que menciona “[...] uma inflação das mais diversas reuniões e conferências sobre as questões mais heterogêneas, começando com a reorganização da Academia das Ciências e terminando com questões mesquinhas da Associação cultural dos trabalhadores, no meio disso três grandes palestras [...]”.

¹⁷ Lukács tornou-se editor dessa revista em 1946 e publicou por volta de 30 artigos nela (cf. SZABÓ, 1991, p. 484). Em *Pensamento vivido* (2017, p. 153), ele afirma que “a base de toda a *Forum* era o problema da frente popular e, por isso, em todas as questões, o ponto era se a ditadura do proletariado nasceria da frente popular”.

¹⁸ Embora essa coletânea não tenha sido traduzida para o português, utilizaremos daqui em diante para referi-la o correspondente de seu título em vernáculo.

Partido dos pequenos proprietários, o Partido nacional camponês e o Partido social-democrata.

Um dos grandes problemas a se enfrentar era a construção de unidade entre esses diversos campos sociais, tendo em vista que, com o fim da guerra, já não havia mais o inimigo comum, o fascismo. É nesse contexto de governos pluralistas que então surge para os comunistas, como afirma Jaroslav Opat (1987, p. 229), “tanto em termos de práxis política quanto de ideologia, a indicação das vias nacionais específicas para o socialismo”. Na prática isso significava dizer que, com toda a admiração e respeito pelo modelo soviético, a maneira como se deu a transição para o socialismo naquele espaço não possuía validade universal. Por isso, era preciso encontrar caminhos alternativos, “vias únicas nacionais” que levassem em conta a história e demais peculiaridades locais. Até 1948, essa “ideologia da via ‘específica para o socialismo’” (OPAT, 1987, p. 245) também foi sustentada no PC húngaro, já que ainda não era considerada um desvio pela matriz soviética. No seu III Congresso, ocorrido em 1946, o PCH definia a democracia popular justamente como uma etapa de transição rumo ao socialismo, a ser alcançada pacificamente, sem a necessidade de uma ditadura do proletariado¹⁹. Esperava-se que, durante um longo período de transformações democráticas, seria possível restringir o grande capital e direcionar a Hungria rumo ao socialismo a partir de uma aliança com as forças de esquerda que compunham o governo de coalizão (AMBRUS, 1993, p. 420).

Já convicto da ideia de que “não existe uma muralha da China separando a revolução proletária e a burguesa” (LUKÁCS, 2005, p. 117), que é a maneira como ele formula décadas mais tarde a essência das *Teses de Blum*, Lukács entende que, ademais, naquele momento, não havia nem as “precondições objetivas nem as subjetivas” para a instauração do socialismo na Hungria (cf. LUKÁCS, 2013, p. 12). Tais condições ainda precisariam ser criadas, e, por isso, “o caminho orgânico para o desenvolvimento da Hungria era a democracia popular” (AMBRUS, 1993, p. 423).

Na análise de Lukács, a defesa da democracia popular também se inscreve no quadro mais amplo da luta contra a reação. É verdade que o fascismo já havia sido derrotado militarmente, mas Lukács não ignorava o perigo da reorganização, já então mais ou menos latente, das forças reacionárias. Diante dessa dinâmica, ele busca compreender o fenômeno do fascismo, recuperar criticamente as suas raízes, para

¹⁹ Lukács também sustentou a mesma posição quanto à inaturalidade da ditadura do proletariado nesse Congresso (cf. URBÁN, 1989, p. 400).

melhor combatê-lo. Do ponto de vista político e ideológico, ele as faz remontar a uma crise que atravessa todo o período imperialista e foi trazida à tona de maneira irrefutável pelo fascismo: trata-se, justamente, da crise da “democracia de velho tipo”, a “democracia formal capitalista” ou “clássica” (LUKÁCS, 2013, p. 8).

No prefácio escrito em 1947, Lukács (2013, pp. 6-7) afirma, na verdade, que o fascismo surge da crise da democracia tanto em sentido positivo, quanto negativo:

Positivo, na medida em que o fascismo é um sistema imperialista de poder [...]. As experiências do último meio século mostram que, em termos de estrutura política interna, o capitalismo monopolista imperialista abraça o fascismo (ou uma forma parcial de fascismo) precisamente quando e na medida em que não pode mais realizar seus objetivos políticos internos e externos com a ajuda das “regras do jogo” implícitas na antiga democracia. [...] . A causa dessas tentativas [de estabelecer o fascismo] é o movimento das massas trabalhadoras; sua insatisfação com o regime democrático das “duzentas famílias” se manifesta com tanta força que, para manter esse regime (e esse é o verdadeiro conteúdo de classe da democracia formal), novos métodos se tornam necessários.

Já o momento negativo consiste na hegemonia de uma ideologia contrária à democracia ou na “crise ideológica”²⁰, que se relacionaria, por sua vez, com a possibilidade de sucesso de investidas para se estabelecer o fascismo. Ela depende do grau de conscientização das massas e da exploração “de forma antidemocrática” de sua “amargura” com a democracia formal (LUKÁCS, 2013, p. 8).

Lukács procura então explicitar em diversas passagens de seus artigos como esses momentos se articulam. Da mesma forma que em “Visão de mundo aristocrática e visão de mundo democrática”²¹, ele reconhece contraditoriedade no desenvolvimento da democracia “clássica”, que, embora fosse limitada por seu caráter formal, continha em seus ideais de liberdade e igualdade “algumas sementes de democracia” (LUKÁCS, 2013, p. 15). Mas em *Literatura e democracia*, a ênfase recai, sem dúvida, na crítica desse aspecto formal, que nos permite entender o

²⁰ De fato, a crise da democracia, na análise de Lukács, está imbricada em outras crises, de modo que é possível falar de um complexo de crises que, em conjunto, tornaram possível a emergência do fascismo ou até mesmo culminaram nele. Há uma dimensão ideológica, como fica patente a partir do trecho que acabamos de citar, e que Lukács vinha analisando já desde os anos 30. Na apresentação de “O espírito europeu”, Carolina Peters e Murilo Leite Pereira (2021, pp. 2 ss), que também traduziram essa conferência de Lukács para o português, detêm-se na análise desse complexo de crises.

²¹ Essa é a versão escrita da palestra proferida por ele em 1946, no Encontro Filosófico Internacional em Genebra, num período em que Lukács viajava com frequência seja por razões acadêmicas, seja por razões políticas (cf. TAKÁCS, 2021, p. 61). Celso Frederico (1995, p. 185) considera que nessa ocasião Lukács da voz à posição da “coexistência pacífica”, ao propor “a aliança entre socialismo e democracia, passando por cima das diferenças essenciais entre a democracia burguesa e a socialista etc.”

²¹ Embora essa coletânea não tenha sido traduzida para o português, utilizaremos daqui em diante para referi-la o correspondente de seu título em vernáculo.

funcionamento da democracia nos países desenvolvidos em tempos de normalidade. Como ela é formal, como ela institui a liberdade e a igualdade apenas juridicamente, é possível que, na superfície, a democracia “clássica” esteja funcionando, é possível “colocar em prática todas as suas conquistas e manter precisamente suas ‘regras do jogo’ e, ainda assim, [...] governar contra os interesses do povo trabalhador” (68). Dessa forma, como sintetiza Tyrus Miller (2013, p. XXV), o editor e tradutor de *The culture of people's democracy*, a “insistência em ‘regras do jogo’ formais (...) pode se tornar um fetiche ideológico para ocultar as inequidades de classe na sociedade”.

É justamente esse conteúdo de classe da democracia formal que se revela quando ocorre um acirramento do conflito. Ela serve, afinal, às “duzentas famílias”²², ao “estrato dominante” (LUKÁCS, 2013, p. 69) ligado ao capital monopolista, garantindo a continuidade do seu domínio. Por isso, pode-se dizer que a velha democracia é fundamentalmente antipopular. Nela, *necessariamente*, as massas são alienadas de formas genuínas de participação, são *necessariamente* excluídas das questões públicas que afetam diretamente sua vida cotidiana, cumprindo um papel decisivo apenas na realização de formalidades: “As grandes massas são utilizadas, através de eleições periódicas, para dar uma base formal e democrática a um conteúdo antipopular” (LUKÁCS, 2013, p. 69). A consequência disso é sua insatisfação com o sistema, com o “regime democrático das ‘duzentas famílias’” (cf. LUKÁCS, 2013, pp. 6-7).

Não raro, as massas expressam seu descontentamento, o que provoca a reação do campo contrário, que procura desmobilizá-la (cf. LUKÁCS, 2013, p. 69). Mas a insatisfação, na análise de Lukács, não aparece apenas como um fator de movimento. Tendo em vista seu conteúdo de classe, ela comporta, também, a impossibilidade de reconhecimento da democracia formal por parte das massas de trabalhadores, o que, como foi revelado pela chegada do fascismo ao poder, torna todo esse edifício bastante frágil. Pois, na medida em que não podiam reconhecer essa democracia como algo seu, como “seu próprio reinado”, na medida em que “esse reinado não poderia ter exercido qualquer atração sobre as massas trabalhadoras, [...] assim, elas podiam cair sob o primeiro ataque do fascismo quase sem resistência” (LUKÁCS, 2013, p. 68).

Não é possível, e nem desejável, retornar a essa democracia. A saída da crise,

²² Em nota, Miller esclarece que esse “slogan das ‘duzentas famílias’” remete a sua origem na frente popular; ele seria, de acordo com Malcolm Anderson, um “mito político popular da esquerda” surgido nos anos 1930 que dominou a França e cujo impacto se prolongou por muito tempo (LUKÁCS, 2013, p. 68).

no entanto, também não estaria em uma mera negação. Lukács constitui seu ponto de vista crítico a partir de um duplo movimento, evitando o falso binarismo próprio da ideologia burguesa. Ele se recusa a hipostasiar a forma de democracia que se desenvolveu nos séculos XIX e XX, como se essa fosse o “modo clássico, ou até mesmo o único modo possível no qual o ideal democrático poderia se manifestar” (LUKÁCS, 2013, p. 67)²³. Ao mesmo tempo, ele se distancia daqueles críticos que extraem dessa percepção de uma crise a necessidade de abandonar *qualquer* forma de governo democrático, que negam a democracia em geral, inclusive a democracia proletária. Ao ficarem presos a uma forma imediata de reação, atribuindo erroneamente à democracia contradições e limites que na verdade são constitutivos da sociabilidade capitalista, eles não só alimentavam as tendências reacionárias que ainda fermentavam na sociedade, mas também eram incapazes de enxergar as verdadeiras possibilidades do presente. E isso é ainda mais desastroso se levarmos em conta que, de acordo com Lukács, o conjunto da vida social se encontrava naquele momento na soleira de grandes mudanças. “Uma nova cultura democrática está tomando forma em toda a Europa” (LUKÁCS, 2013, p. 12), dirá ele, em termos muitos próximos daqueles que empregou em *O romance histórico*. Seus primeiros sinais já eram perceptíveis e traziam a promessa de uma vida renovada. A nova democracia não era, a seu ver, uma utopia e essa perspectiva anima seu diagnóstico.

Embora a democracia popular surja como uma resposta e uma possível saída da crise da democracia formal, ambas se desenvolvem no interior da mesma formação econômica, já que as bases do capitalismo, e particularmente a propriedade privada, continuariam a existir na democracia popular. Ainda que Lukács (2013, p. 149), mencione a necessidade de se tomar medidas para restringir o poder do capital monopolista e romper o seu “domínio exclusivo”²⁴, ainda que a propriedade privada continue a existir “dentro de limites e sob controle”, como ele ressalva a certa altura (LUKÁCS, 2013, p. 189), a base real sobre a qual se ergue a democracia formal não é propriamente suprimida. Isso traz limitações que ficam ainda mais evidentes quando se compara as possibilidades da democracia popular com as que existem no

²³ Isso explica as aspas quando ele se refere à democracia “clássica”.

²⁴ Lukács (2013, p. 149) considera isso como o “objetivo primordial e imediato” da nova democracia no campo da política econômica. É o que tornaria reais as possibilidades sociais que ele discute em seus artigos, havendo já naquele momento transformações na base econômica que apontavam nesse sentido.

socialismo²⁵. A democracia popular não pode, portanto, ser vista como a solução definitiva, mas como uma forma de transição adequada naquele momento.

Para Lukács, contudo, nada disso impede que a democracia popular se coloque como a tentativa de instaurar algo novo, com base “na transformação política, econômica e social” (LUKÁCS, 2013, p. 5). Ela representa um passo adiante, e até mesmo um passo na direção do socialismo – num caminho mais lento e que, talvez, envolvesse “menos sacrifícios” (LUKÁCS, 2013, p. 189) –, na medida em que tem por objetivo superar as limitações formais da democracia “clássica”:

Embora o caráter do sistema capitalista de produção não tenha sido abolido, a democracia popular adota como meta que, nessa sociedade, a *intelligentsia* trabalhadora, os trabalhadores e os camponeses não devam meramente possuir de maneira legal a liberdade ou a igualdade, mas, sim, de uma vez por todas, receber garantias institucionais de que podem realmente viver nessa liberdade e igualdade nas questões importantes de sua existência cotidiana. (LUKÁCS, 2013, p. 32)

Lukács tem em vista “mudanças nas posições decisivas do poder econômico” e “mudanças na relação entre a vida do estado e economia”, as quais passariam a incorporar elementos de uma democracia direta²⁶ em estruturas de poder e governança que antes eram blindadas contra a participação popular. Assim, a nova democracia poderia inverter o “real conteúdo de classe” da democracia formal e dar um passo adiante: “em vez da regra anônima de “duzentas famílias”, surge a liderança aberta da vida econômica por meio de organizações populares” (LUKÁCS, 2013, p. 193). Graças a essa mudança, ideais que foram alimentados em revoluções democráticas anteriores (como a liberdade ou a igualdade), mas que não passaram de uma “mera proclamação” ou “de sua codificação legal”, poderiam se tornar realizáveis no dia a dia das massas trabalhadoras: “a estrutura política e social interna das novas democracias, se realmente implementada, torna viáveis os ideais democráticos revolucionários anteriores, os quais, ao serem concretizados, também preparam o caminho para a irmandade socialista dos povos” (LUKÁCS, 2013, p. 210).

Mesmo com todas as limitações, uma “democracia fundada nas massas”, isto é, “a participação permanente, ininterrupta, organizada e direta das massas em todos os

²⁵ Isso fica claro, por exemplo, na questão do planejamento econômico (cf. LUKÁCS, 2013, p. 192).

²⁶ Urbán (1989, p. 397) observa que, justamente nesse “ponto essencial” da democracia direta, a concepção de Lukács desviava-se da linha defendida inicialmente pela maior parte dos líderes do PCH. Lukács tece algumas considerações sobre a democracia direta, relacionando-a com a democracia proletária, em “Literature and democracy II” (2013, pp. 67-73).

terrenos da vida pública” (LUKÁCS, 2013, p. 72), traz algo que é fundamental do ponto de vista da visão de mundo marxista. O desenvolvimento da sociedade burguesa acarreta “a diminuição da dimensão-cidadã da pessoa”. Há, nesse processo, uma “necessidade objetiva”, mas, na medida em que “a natureza múltipla e abrangente do ser humano não pode ser alcançada sem a participação ativa na vida pública”, ele significa uma “mutilação” (LUKÁCS, 2013, p. 202). E é com isso, também, que a nova democracia busca romper, criando “passagens reais, dialéticas entre vida privada e vida pública”:

Claro, uma pessoa sempre faz parte da vida pública. E esse aspecto do desenvolvimento social torna-se particularmente intenso na crise do imperialismo, mas [...] apenas na medida em que o indivíduo privado, de forma consistente e em um grau crescente, se torna um objeto de sofrimento da vida pública. [...] Na nova democracia, no entanto, ocorre aquela virada em que a pessoa participa dessas conexões entre a vida privada e pública não como um objeto de sofrimento, mas como um sujeito ativo. (LUKÁCS, 2013, p. 202)

Essa passagem da pessoa privada de um “objeto de sofrimento” para “sujeito ativo” no interior da vida pública é um dos pontos que sempre retorna nos artigos de Lukács reunidos em *The culture of people's democracy*²⁷. Ele entende que, por um lado, no próprio processo de forjar as mudanças, de participar na criação de novas formas de vida, esse novo tipo de ser humano, cuja vida individual cotidiana passa então a “engloba[r] organicamente a vida pública” (LUKÁCS, 2013, p. 78), produz-se a si mesmo. Não se trata, portanto, de esperar algum tipo de messias ou o surgimento do novo ser humano para só então começar, “sem qualquer fricção”, a transformação da sociedade. Por outro, Lukács atribui à cultura entendida num sentido amplo e, especialmente, à literatura, um papel de proa no processo de preparação ideológica. Seus motivos, que são mais ou menos evidentes, é preciso compreender melhor.

Partindo, da mesma forma que na discussão sobre a democracia, de um diagnóstico de crise, tanto de uma crise ideológica, quanto de uma crise da cultura propriamente dita²⁸, Lukács não se contenta em identificar suas raízes ideológicas para

²⁷ Talvez T. Miller tenha razão quando afirma que a lentidão das transformações da base econômica na Hungria teria permitido a Lukács uma mudança de ênfase. Ao invés de se perguntar como acelerar a industrialização para criar as bases necessárias para o socialismo em um país fundamentalmente agrário, Lukács se volta então sobretudo para o problema do fator subjetivo: “Como os seres humanos necessários para uma nova ordem social podem surgir nessa situação de transição?” (MILLER, 2013, p. XIX). Nesse sentido, ele destaca a importância da autoeducação para uma humanidade autêntica que se cristaliza na noção de Lênin do hábito (cf. por exemplo pp. 29 ss).

²⁸ Trata-se, na verdade, de crises conexas: a ausência de um verdadeiro conteúdo democrático na vida social leva à disseminação de um sentimento de mundo eivado de elementos reacionários; ele se expressa, fundamentalmente, numa visão de mundo aristocrática, para a qual, inclusive, a “massificação”

reverter esse quadro. Ele se volta, como afirma Béla Köpeczi (1989, p. 27), para a “organização da revolução cultural na prática”²⁹, ajudando a pôr de pé um programa cultural que marcou todo o período, embora não tenha alcançado mais do que resultados parciais (cf. KÖPECZI, 1982, p. 83). “Até o presente momento”, Lukács afirma, “os trabalhadores foram excluídos da cultura nacional. Agora, eles são chamados a renovar a cultura, a levá-la a um novo florescimento” (LUKÁCS, 2013, p. 161). Era preciso tomar posse da cultura efetivamente, tornar “a aquisição da cultura e o progresso na vida cultural acessível para *todos*” (LUKÁCS, 2013, p. 19), o que se mostrava problemático tendo em vista as condições³⁰ em que se encontrava a maior parte da população (falta de tempo, índice de analfabetos etc.). Assim, nessa frente, a primeira tarefa que se coloca para a democracia popular é a do acesso universal à cultura e da melhoria da educação fundamental.

Mesmo enfatizando a importância dos organismos estatais e civis, Lukács considera que, para renovar a cultura, é preciso muito mais do que isso: “precisamos de um novo conteúdo para toda nossa atividade, para que possa haver uma cultura do povo trabalhador, dos trabalhadores e dos camponeses” (LUKÁCS, 2013, p. 23). É preciso, portanto, criar uma nova cultura. Mas em que direção essa cultura se desenvolve, em que medida ela é nova? Ela é nova no sentido de que rompe com certas tendências antidemocráticas características da cultura capitalista, mas nova

é a verdadeira causa da crise da cultura moderna. Isso gera, para Lukács, falsos extremos na cultura capitalista, que ele sintetiza formalmente em duas posições: a “torre de marfim” e o *kitsch*. Ambas “expõem o desaparecimento ou ao menos o obscurecimento de problemas fundamentais da sociedade e da visão de mundo” (2013, p. 16). Mas, enquanto o *kitsch* “é a exploração comercial do distanciamento das grandes massas da verdadeira cultura” e os setores de produção capitalista de bens culturais extraem sua porção de lucro “com a preservação e a extensão do atraso cultural”, a “torre de marfim” ou a “arte pela arte” se apresenta como uma reação a isso, como um retiro para fora desse jogo sujo em favor da “arte pura”. A essas posições correspondem dois tipos humanos, que resultam igualmente na “ausência de defesa”: “de um lado, a total falta de capacidade de resistir às tendências destrutivas da sociedade em relação à cultura; de outro, um recuo obstinado e a retirada para dentro de si mesmo” (2013, p. 16).

²⁹ Béla Köpeczi menciona nesse sentido um artigo de Lukács publicado em 1948, na revista Szabad Nép, que teria sido sua última declaração concernindo questões da política cultural. Ali ele trata das novas possibilidades que surgem com a estatização no campo da cultura. Fica claro que a mera estatização, embora ela permita a ampliação do acesso aos bens culturais, não é suficiente; é preciso orientar esse desenvolvimento, tarefa que Lukács outorga principalmente, ao que parece, à “ação consciente dos marxistas” (KÖPECZI, 1993, p. 27). Ao mesmo tempo, na medida em que tal direcionamento poderia levar a uma “uniformização”, Lukács também destaca a necessidade de se garantir um “espaço para a personalidade”.

³⁰ Se é verdade que, “em princípio, o sistema de produção capitalista oferece a todos o acesso desimpedido à cultura”, na prática, observa Lukács, “as bases materiais da cultura capitalista são tais que a esmagadora maioria não se encontra atualmente em nenhuma situação (e realmente não pode chegar a uma) em que possa ter uma relação produtiva com os valores culturais; e, especialmente, não está em posição de gerar tais valores” (LUKÁCS, 2013, p. 15).

também no sentido de que reavalia e “reanima” certas tendências da tradição nacional: “o que até agora tem sido o avanço de gênios individuais isolados, um assunto individual deles, agora deve se tornar o bem fundamental e conscientemente promovido de toda a cultura” (LUKÁCS, 2013, p. 23). Os obstáculos ao acesso aos bens culturais em geral são um problema que surge em virtude das condições capitalistas de produção. Mas o que Lukács tem em vista, aqui, é algo mais específico: trata-se da constituição de uma tradição nacional ligada à vida popular, em que está suspenso o dualismo entre a pessoa privada e o cidadão, naqueles lugares onde vigoram regimes antidemocráticos ou autoritários. Estes, afinal, não suportam que “a realidade seja exposta abertamente, nem na vida pública, nem na literatura” (LUKÁCS, 2013, p. 48).

Lukács analisa o caso de alguns países (nesse momento do texto, por exemplo, ele compara a Alemanha pré-1918 com a França), mas seu ponto de fuga são as peculiaridades do desenvolvimento húngaro e suas consequências para a organicidade (ou não) da cultura nacional. “Se olharmos para o desenvolvimento da literatura húngara”, ele pontua mais a frente, “teremos que afirmar que ela nunca passou pelo período do grande realismo, entendido no sentido francês e russo” (LUKÁCS, 2013, p. 50). Houve, contudo, um realismo particular, húngaro, não só na matéria, mas também na forma. “Ele surgiu das condições húngaras específicas da década de 1840”, dirá Lukács (2013, p. 51), referindo-se tanto à radicalidade da revolução democrática húngara, quanto à sua imaturidade, ao fato de que “essa revolução não teve uma base urbana, burguesa e plebeia determinando sua direção” (2013, p. 51). Ela sofreu, então, uma “derrota aniquiladora” em 1849, o que teve efeitos profundos sobre todo o desenvolvimento subsequente, inclusive, como não poderia deixar de ser, sobre o da literatura, já que o caminho adotado para a modernização social foi o da via prussiana:

O caminho do capitalismo, o caminho de se tornar burguês, o caminho da civilização na Hungria foi, para nos valermos da expressão de Lênin, o caminho prussiano: o capitalismo cresceu entre os vestígios do feudalismo sem eliminá-los e o desenvolvimento posterior da ideologia correspondeu precisamente a essa estrutura social. Quanto mais profundas eram as contradições internas na estrutura da sociedade húngara, mais fascinante se tornava o tabu da questão da opressão e da exploração. (LUKÁCS, 2013, p. 251)

Com base em compromissos, durante um bom tempo foi possível manter intocadas as relações dos grandes proprietários de terra, a despeito da progressiva capitalização da economia: esses atores pactuaram entre si, gerando um equilíbrio bastante instável entre os grandes proprietários fundiários e o capital financeiro,

selado formalmente no “Compromisso de 1867”. Dessa forma, a Hungria teria ficado de fora da cultura democrática que começava a tomar (em parte ao menos) a Europa. Após a revolução fracassada, o capitalismo avançava economicamente, mas politicamente e socialmente não havia uma democracia moderna ou cultura urbano-burguesa capaz de unificar e direcionar o desenvolvimento do país (cf. LUKÁCS, 2013, p. 52). Para Lukács, quanto ao aspecto que nos interessa, o fator decisivo foi então a permanência da “*gentry*” enquanto classe dirigente em um momento em que, do ponto de vista sócio-histórico, isso já era anacrônico. Se, “na era da reforma pré-1848, eles constituíram merecidamente o estrato dirigente e orientador da renovação nacional”, com o desenvolvimento do capitalismo, a “*gentry*” se torna cada vez mais um estrato parasitário. E o que acompanha esse parasitismo é uma “decadência interna”, que se expressa tanto na moral, quanto na cultura (cf. LUKÁCS, 2013, p. 53).

Lukács menciona como essas contradições internas, ou o “desenvolvimento doentio”, como ele diz em alguns momentos, baseado em compromissos que se seguem a uma revolução fracassada, paralelamente fazem medrar um tabu em torno das questões nacionais relevantes. Comparando-o com o compromisso de classes na Inglaterra, Lukács mostra como essa circunstância trágica em que ele se dá na Hungria conflui de maneira peculiar no desenvolvimento nacional, organizado consequentemente em torno de um pacto de silêncio:

A particularidade do desenvolvimento húngaro é um tipo de “lenga-lenga”, em muitos aspectos diferente do inglês, um tipo de hipocrisia peculiar cultivada em solo nacional húngaro. Seu pacto geral entre “os poderes constituídos” reside na opinião de que falar sobre as questões verdadeiramente decisivas da nação húngara não é permitido, não é possível, não é apropriado ou não é “digno de um cavalheiro”. Essa pressão social é tão forte que não são poucos os ideólogos bem-intencionados que, instintivamente, pretendem se opor às consequências, aos detalhes ou aos sintomas, mas que, mesmo assim - também instintivamente - evitam considerar e se pronunciar sobre a questão verdadeiramente decisiva da realidade húngara. (LUKÁCS, 2013, pp. 250-1)

Diante desse desenvolvimento político atrofado e que tende ao oportunismo, torna-se tão maior para Lukács (1984, p. 376) a relevância da “verdadeira literatura”, seu peso no desenvolvimento nacional, sua “responsabilidade”, como ele já havia afirmado um pouco antes, em 1944. À diferença de países verdadeiramente democráticos, com tradições democráticas já antigas, em que “as questões permanentes e cotidianas são desenvolvidas e articuladas por um movimento democrático vivo (partidos etc.) da forma mais vigorosa e decisiva” – é preciso lembrar

que Lukács (1984, p. 367) escreve essas palavras pouco antes do fim da guerra, vislumbrando quais os caminhos desejáveis para a libertação enquanto as tropas alemãs ainda não haviam desocupado o território húngaro – ali, “onde não há nem houve democracia, onde as massas sofrem e perecem sob a opressão reacionária (não importa se nessa época existe algum parlamento falso como um biombo), e onde o veneno entorpecente e desmoralizante do fascismo penetrou nas grandes massas” caberia à *literatura* veicular as ideias democráticas. E seria possível notar esse tipo de realização literária no desenvolvimento húngaro, em que o “antigo engajamento social da literatura húngara” funcionava como um “porta-voz” dessas ideias, e traçar uma linhagem de resistência:

a grande literatura húngara, de Zrinyi a Ady, ou, de minha parte, a Attila József, levantou as questões nacionais de maneira mais convincente e detalhada, e até mesmo mais política do que a própria vida política húngara (excetuando-se alguns raros e muito breves episódios), e muitas vezes as resolveu. (1984, p. 368)

Ou seja, a literatura (ou certa literatura) seria capaz de dar voz às grandes questões nacionais, que, de outra sorte, permanecem ocultas no “cinza do dia a dia” – ao menos até o irrompimento de uma crise (cf. LUKÁCS, 1984, p. 368) –, seguindo o rito de silenciamento dos problemas nacionais na esfera pública. Em um tom talvez menos grandiloquente, encontramos afirmações semelhantes em *The culture of people's democracy* a respeito da função social da literatura ou de sua “vocaçãõ”:

Não é tarefa da literatura dar uma *resposta* concreta às questões concretas da sociedade e da política. Ao mesmo tempo, contudo, a verdadeira grande literatura realista cumpre uma poderosa vocação social e facilita para a sociedade a descoberta do caminho até as respostas adequadas, à medida que revela as *bases humanas, sociais, espirituais e morais dos novos problemas*. (LUKÁCS, 2013, p. 61)

Não é por acaso, portanto, que ela ocupa um lugar central nas reflexões de Lukács sobre a democracia popular e seu futuro. Como afirma Miller:

A literatura se torna, para Lukács, o principal campo de treinamento e meio educacional para moldar os sujeitos populares-republicanos e protossocialistas da nova democracia. Lukács torna essa conexão explícita, em que projeta um novo espaço público no qual os debates sobre literatura estão no centro, e sua própria intervenção em *Literatura e democracia* e as palestras e ensaios públicos relacionados têm a intenção explícita de envolver e aprofundar esse autoesclarecimento público [...]. (2013, p. XX)

Uma visão semelhante sobre a literatura e seu caráter formativo era

compartilhada pelo próprio PCH³¹, que, no que dizia respeito ao trabalho ideológico, atribuía um papel proeminente às expressões literárias e artísticas (cf. SZABÓ, 1984, p. 485). Até 1948, no entanto, o partido ainda não contava com um programa oficial voltado exclusivamente para a cultura (cf. TÓTH, 1989, p. 484). Durante esse período, suas diretrizes culturais eram baseadas nos princípios da revolução cultural formulados por Lênin, buscando formar uma frente literária unificada com ênfase na influência dos comunistas (cf. KÖPECZI, 1982, pp. 79; 87). A estratégia do partido para a cultura naquele momento consistia, portanto, em um desdobramento da política de coalizão e nessa frente também se encontravam dificuldades na construção de plataformas comuns. Assim, para se ter uma ideia, o programa adotado por Dezső Keresztury, ministro da cultura de 1945 a 1947 e próximo dos escritores populistas, foi alvo de forte oposição tanto por parte dos social-democratas, quanto do núcleo dos urbanos³². De acordo com Béla Köpeczi, ao se confrontar com essa situação, o Partido Comunista Húngaro priorizou a construção de alianças: mesmo não dissimulando “as divergências ideológicas, permit[iu] deliberadamente que elas se apaguem diante de um interesse político mais geral”. Era preciso aproximar intelectuais, artistas e escritores – sobretudo aqueles próximos dos populistas (KÖPECZI, 1982, p. 87) – e estabelecer as bases para uma cooperação, mesmo que eles se considerassem distantes do marxismo.

E Lukács parecia a figura ideal para realizar isso. Mesmo que não tivesse qualquer função oficial no partido, ainda assim ele estava destinado, de acordo com Ambrus (1993, p. 419), “a assumir um papel importante na formação e popularização da cultura e da política comunistas em relação à *intelligentsia*”. Já desde o final da década de 1930, ele acentuava a importância da ideia da frente popular enquanto norte de uma plataforma cultural antifascista³³. Além disso, não podemos nos esquecer que ele trazia uma extensa reflexão sobre o papel (também político) dos intelectuais.

³¹ Cabe lembrar que, assim como Lukács, os partidos comunistas de um modo geral viam a revolução cultural como um “fator essencial da transformação e do desenvolvimento da nova sociedade” (KÖPECZI, 1982, p. 80).

³² Na primavera de 1945, Dezső Keresztury se torna ministro da cultura, seguindo uma concepção populista. De acordo com Béla Köpeczi (1982, p. 87), à sua política cultural “os social-democratas opuseram as tradições da cultura operária dos sindicatos; os intelectuais, e especialmente uma parte oriunda de Budapeste, opunham a ela um antifascismo que condenava o misticismo camponês de parte dos escritores populistas, sua hostilidade às cidades, seu antissemitismo e a colaboração contraditória de alguns deles com o fascismo. Numerosos escritores e artistas ditos urbanos, que haviam refletido nos anos 20 e 30 a tendência vanguardista, aderiram a essa posição”.

³³ Dirá Urbán (1989, p. 396) até mesmo que a mencionada coletânea era “apresentação fiel e popularizadora deste conceito no domínio da literatura”.

Mas, do ponto de vista das tarefas diante das quais se via o PCH, ele também possuía outras credenciais: era um intelectual marxista de renome internacional, erudito, cuja reputação como “intelectual preparado” remontava na época, de acordo com Ambrus (1993, p. 419), justamente a seus escritos dos anos 30 sobre temas estéticos. Assim, Nagy (1975, p. 80) vai mais longe e afirma não haver dúvidas de que “entre 1945 e 1949, ele teve a maior parte na superação dos preconceitos anticomunistas entre escritores, artistas e intelectuais húngaros em geral, fazendo-os aceitar a ideia do socialismo e extinguindo, pelo menos aparentemente, as brasas do conflito populista-urbanista”.

Nesse sentido, Lukács enfatiza a importância da dimensão construtiva que o marxismo poderia assumir, como se lê no discurso que ele proferiu durante o III Congresso do PCH:

Se pretendemos propagar o marxismo nas fileiras da *intelligentsia*, teremos que dar uma guinada em nosso trabalho. [...] Se quisermos ter sucesso, devemos sem reservas entender as necessidades genuínas da *intelligentsia* e começar por elas. Temos que aprender a propagar o marxismo não como um dogma, mas como uma resposta viva a desafios agudos e dolorosos [...]. Não devemos limitar o marxismo a ser uma ferramenta para criticar visões burguesas errôneas. O marxismo deve entrar na era da construção e provar que nada mais pode dar a melhor resposta às questões da história e da cultura húngaras. (LUKÁCS *apud* AMBRUS, 1993, p. 420)

Dois anos antes, em 1944, Lukács (1984, p. 379) já havia inscrito o problema da democracia húngara no interior das “lutas internacionais mais amplas entre forças democráticas e reacionárias” e, portanto, considerando que qualquer mudança deve atingir “as raízes” do problema, entende que as divisões no campo progressista são improdutivas:

O crescente agravamento da situação seria um progresso se se formassem na Hungria frentes resolutas: a da revolução democrática contra a reação. Assim, contudo, alastra-se um combate atroz entre os parceiros da aliança que se tutelam mutuamente, e, ao mesmo tempo, os contrastes se tornam desbotados onde seria necessária uma nítida separação. (LUKÁCS, 1984, p. 378)

Ele tem em vista particularmente “a diferenciação enfática” e os “novos agrupamentos” que surgiram na literatura a partir das “novas circunstâncias”, isto é, depois da vitória da contrarrevolução, que havia permitido que fosse estabelecido um “programa de compromisso” (LUKÁCS, 1984, p. 373). É na esteira da liderança da *gentry* que se estabelece uma justaposição da cultura e da literatura da metrópole –

Budapeste – e da província, que passam a existir como se fossem independentes uma da outra. Descrevendo a parte da *intelligentsia* urbana, Lukács afirma que ela,

sem raízes em escala nacional, oposta à nobreza, formou-se paralelamente ao desenvolvimento do sistema capitalista de produção. O desenraizamento da *intelligentsia* urbana encontrou sua imagem na falta de firmeza de suas manifestações políticas, sociais e literárias – especialmente no início, mas em muitos aspectos ao longo de todo o seu desenvolvimento. (2013, p. 53)

Lukács considera surgimento de uma *intelligentsia* rural um dos grandes acontecimentos do período entreguerras. Na literatura produzida pelos representantes do populismo rural, revela-se a “situação social do campesinato húngaro, o sofrimento e a falta de perspectiva” (LUKÁCS, 2013, p. 57). Mas essa nova literatura também é prejudicada pela “insalubridade social dos desenvolvimentos até o momento”, que deixa nela a sua marca: “uma parte substancial da nova literatura camponesa herda o pessimismo da sociedade *gentry* em declínio, sua falta de perspectiva” (p. 57). A cisão entre “urbanos” e “populistas” é, assim, uma querela literária com graves consequências para a vida intelectual húngara, mas que tem seu *pendant* em uma hostilidade materialmente fundada entre campo e cidade³⁴. Se, por um lado, as “questões não resolvidas da vida húngara” ganham formas mais conscientes depois de 1918, por outro, as respostas não estiveram à altura³⁵. Os “novos agrupamentos”, que naquele momento assumem, de um lado, a posição ultracamponesa, e do outro, ultraproletária (cf. LUKÁCS, 2013, p. 161), apenas reatualizam a oposição urbanos-populistas. São todas “consciências de guildas”, de alguma maneira, e acabam por gerar igualmente “uma clivagem entre o radicalismo urbano e o rural [dörflichen]” (LUKÁCS, 1984, p. 377).

A partir da perspectiva da frente popular, Lukács (2013, pp. 54-5) enfatiza o

³⁴ Poucos anos antes de retornar a Budapeste, Lukács já havia se debatido com essas questões do desenvolvimento húngaro em um prefácio para uma coletânea de textos seus. Como ele descreve a situação de maneira muito clara, e como há ali semelhanças com certos desenvolvimentos do presente, cabe citar um trecho: “se a capital não conquista a hegemonia democrática em todas as questões da vida nacional, uma oposição hostil da província em relação à metrópole é inevitável, estando aquela entregue a ideologias retrógradas e reacionárias. Essa tendência se manifestou de forma especialmente acentuada na Hungria, uma vez que o desenvolvimento do capitalismo ocorreu dentro dos limites de escombros feudais que subsistiam, principalmente em relação à divisão da terra. Em consequência, o campesinato suportou todo o fardo econômico da rápida capitalização, sem ter recebido, como nas revoluções vitoriosas do Ocidente, terra e liberdade. [...]. Essa antipatia não se limita ao campesinato. A classe média da província experimentou a destruição capitalista do idílio do atraso patriarcal sem que recebesse qualquer compensação da cultura urbana que se desenvolvia juntamente com o capitalismo” (1984, p. 373).

³⁵ “A questão da relação entre a cidade e o interior [*Dorf*] já sinalizava claramente a necessidade de uma aliança de luta entre trabalhadores e camponeses [*Bauern*]” (LUKÁCS, 1984, p. 375), o que não veio a se concretizar.

quanto essa divisão “entre os elementos progressistas da cidade e do campo” era pernicioso, já que “possibilitou que a contrarrevolução desenvolvesse suas tendências reacionárias de forma cada vez mais poderosa, até culminar no breve e ignominioso reinado do regime fascista húngaro, que foi tão desastroso para o nosso país”. Com *Literatura e democracia*, Lukács realiza o que chama de “um criticismo voltado para o futuro” e aponta um caminho para se superar essa clivagem, possibilitado pela mudança na situação política e econômica³⁶.

Somente um criticismo voltado para o futuro pode indicar o caminho que leva à renovação genuína da literatura: uma luta contra o legado oneroso do passado e contra os remanescentes ideológicos decadentes e reacionários; a luta para criar associações de trabalhadores e camponeses em todos os domínios da cultura, como garantia de que a futura literatura húngara – assim como foi com os maiores representantes individuais da literatura húngara daquela época – não mais reconhecerá a falsa e prejudicial dualidade entre cidade e campo, literatura populista e “urbanista”. (LUKÁCS, 2013, p. 103).

O que isso significa? Finalmente, está ao alcance da sociedade húngara romper com as “tendências do século após a derrota da Revolução de 1848, tendências que são insalubres, antissociais e que obstruem o desenvolvimento da literatura” (LUKÁCS, 2013, p. 64). Sob essas condições, como resultado delas, a literatura húngara também começa a mudar e a “dualidade entre cidade e campo, literatura populista e ‘urbanista’” dá lugar a uma outra forma de literatura: ela, sim, adequada à democracia popular (cf. LUKÁCS, 2013, p. 62). Essa forma é o realismo.

Quando se posiciona em favor do realismo, Lukács retoma diversos aspectos que haviam sido tratados com mais vagar nos textos escritos durante o exílio moscovita. Balzac e Tolstói são mencionados mais de uma vez, como representantes do “grande realismo”, como grandes escritores do século passado. Tal como antes, a defesa do realismo não equivale a um refúgio no passado, uma aclamação do velho estilo, da velha técnica, como se essas referências devessem servir de modelo. Ali como aqui, o que interessa a Lukács é “reconhecer e reafirmar a função humanística da arte, que é a de redimir o homem e a humanidade em tempos desfavoráveis e elevá-los em tempos favoráveis.” (LUKÁCS, 2013, p. 200).

³⁶ De acordo com alguns comentadores, esse propósito teria influenciado na edição do livro, o que se percebe quando as versões dos textos são comparadas, cf. Kenyeres (1989, p. 389). Kenyeres (1989, p. 391) defende ainda que já no livro de 1944 Lukács procurava suavizar o tom de sua crítica, sem renunciar a seus princípios, com o que Sótér (1993, p. 479) já não concorda. Para ele, esse livro seria um tanto inflexível.

Ali como aqui, ele explicita como o realismo é o correspondente, na arte, de um certo tipo de comportamento e de vida – o da pessoa ativa – que se relaciona a uma possibilidade de inteligibilidade do mundo (cf. LUKÁCS, 2013, pp. 9-10). Só é possível senti-la, experienciá-la, retratá-la “se ela se manifesta como a racionalidade objetiva da vida social”. Uma vida enclacrada não permite isso, pois “a razão construída a partir de elementos puramente subjetivos e apenas projetada na realidade objetiva inevitavelmente se depara com esse meio sem sentido e se despedaça” (LUKÁCS, 2013, p. 179). Por isso, a “visão de mundo humanística dos grandes realistas também significa que, para eles, a dualidade entre os assuntos privados e públicos, entre a pessoa privada e o cidadão, foi suspensa” (LUKÁCS, 2013, p. 48). Se recuperamos a discussão que Lukács faz a respeito da democracia, da necessidade incontornável de que as massas participem de forma genuína, para que a democracia possa ter, de fato, esse nome, não surpreende quando ele então conclui que “os grandes realistas — em suas obras e representações — são sempre aliados da democracia, quer saibam ou não, e quer gostem ou não; desde que realmente sejam grandes realistas” (LUKÁCS, 2013, p. 50).

O caso húngaro seria bastante simples nesse ponto: foram os “grandes poetas, Petőfi, Ady e Attila József” que representaram de maneira mais consistente o ideal democrático (LUKÁCS, 2013, p. 160). Eles deram voz ao “páthos da cidadania” (LUKÁCS, 2013, p. 64). Na medida, contudo, em que o desenvolvimento nacional se deu com base em compromissos, excluindo a “nação do povo”, que “tem sido apenas o objeto, e não o sujeito do destino nacional” (LUKÁCS, 2013, p. 160), esses “grandes poetas” permaneceram figuras isoladas, mesmo tendo se originado na vida do povo. Não foi possível constituir uma tradição do grande realismo no sentido francês ou russo, “o realismo especificamente moderno do século XIX”, influenciado de maneira decisiva pelas “tendências sociais democráticas” (LUKÁCS, 2013, p. 51). O que Lukács espera é que essas figuras possam ser, finalmente, retiradas de seu isolamento: “se esperamos dos escritores da nova democracia húngara uma literatura realista nova e grandiosa, o que realmente esperamos deles é uma renovação atualizada das grandes tradições húngaras” (LUKÁCS, 2013, p. 65).

Lukács remete às discussões da época do exílio moscovita, para lembrar a seus interlocutores que suas posições a respeito da natureza da relação de grandes escritores com a tradição não se originaram no debate que estava em curso (cf. 2013, p. 157). Ao mesmo tempo, ele não ignora o que isso significa particularmente no caso

dos escritores húngaros:

Por um lado, a literatura húngara não pode renunciar à tentativa de desenvolver gêneros que compreendam a totalidade social objetiva, o que significa que esses esforços, na medida em que desejam se conectar com as tradições húngaras, devem olhar para outro lugar que não as figuras centrais da história literária. Por outro lado, a convergência milagrosa da grandeza lírica e da consistência democrática nas figuras centrais de nossa literatura pode facilmente levar à injustiça e à avaliação errônea de grandes valores se virmos nelas uma medida infalível e esquematicamente aplicável para toda avaliação de significado literário. (2013, p. 161)

Ou seja, quando Lukács (2013, p. 23) fala de uma “renovação atualizada das grandes tradições húngaras”, quando ele defende a “reanimação de uma tradição popular verdadeiramente nacional e a criação de uma nova tradição nacional, mesmo quando os grandes nomes do legado cultural permanecem no lugar (Petőfi)”, ele não tem – e nem poderia ter – em vista relações servis com o passado. Antes, ele mostra o ponto de contato entre os pioneiros da literatura húngara recente e o que há de melhor na cultura dos trabalhadores: “o profundo reconhecimento de que a pessoa verdadeiramente inteira é também a pessoa pública, o reconhecimento de que não há problema de vida pessoal e individual que não esteja também entrelaçado com a vida pública” (2013, p. 23). Ele busca, portanto, fazer com que se precipitem relações que talvez sejam subterrâneas, mas que são, ainda assim, atuantes e “oferecem um enorme apoio para qualquer transformação social contemporânea” (LUKÁCS, 2013, p. 61). Pouco antes, ele havia sintetizado com clareza essa orientação:

O verdadeiro sentido da série de Ady é reconhecer essa tendência progressiva da história húngara (que muitas vezes permaneceu oculta, escondida), expô-la e usá-la na vida prática, e não permanecer na superfície predominantemente reacionária e distorcer os grandes nomes do passado à sua imagem. Entendidas dessa forma, a história e a história literária também são de suma importância política para a apreensão correta das tarefas atuais. (1984, pp. 383-4)

Uma dialética entre necessidade e contingência

Péter Nagy (1975, p. 76) relembra que Lukács gostava de mencionar o episódio de seu retorno para a Hungria em 1918 como um exemplo da dialética entre necessidade e contingência: ele havia sido guiado a fazê-lo por causa de “problemas privados” e não por “considerações teóricas”. Já o segundo retorno a Budapeste, em 1945, foi o contrário: ele resultou de um desenvolvimento interior e foi uma decisão consciente. A partir do que vimos, analisando a atividade de Lukács entre 1945 e 1949, bem como seus antecedentes durante o período do exílio em Moscou, parece

acertado dizer que Lukács foi movido por “considerações teóricas” ao recusar as ofertas do espaço de língua alemã³⁷: na Hungria, ele esperava poder “praticar mais plenamente suas teorias, transformando em literatura socialista viva e em atividade pública socialista democrática aquilo que ele havia elaborado ao longo dos anos em seus escritos políticos e estéticos” (NAGY, 1975, p. 78). Chegando lá, ele também se deparou com circunstâncias favoráveis que permitiram que ele continuasse com a linha da frente popular:

O grupo Rákosi notou que, na corrida contra a socialdemocracia, essa direção crítica é apropriada para aproximar do Partido Comunista a melhor e maior parte da intelectualidade. Por isso, até a unificação de ambos os partidos, admitiu-se sem contestação minha atividade como crítico. Mesmo quando eu defendi a democracia direta; mesmo quando eu chamei *partisans* aos poetas partidários; mesmo quando eu – excluindo qualquer intromissão administrativa – declarei a direção comunista da cultura como puramente ideológica; mesmo quando enfatizei que considero, com efeito, o marxismo o Himalaia das visões de mundo, mas, ainda assim, não reconheço que o coelhinho que ali saltita seja um animal maior do que o elefante do deserto – mesmo então não houve qualquer tipo de crítica pública contra mim. (LUKÁCS, 2023, p. 256)

Havia, ao que tudo indica, uma atmosfera muito diferente daquela que caracterizará o período seguinte, que conheceu uma rápida stalinização da Hungria, embora, em parte da historiografia, ambos sejam considerados em bloco como o momento de construção da democracia popular³⁸. A bandeira da democracia popular vinha sendo propagada pelo PCH desde o final da guerra. Internamente, a discussão sobre a natureza da democracia popular, especialmente em relação à ditadura do proletariado, ainda não havia alcançado um consenso. Assim, como sugere Miller (2013, p. XIII), Lukács vivenciou esse período provisório como um “momento histórico especial”. Ele via uma oportunidade para promover uma genuína transição democrática, seguindo sua concepção, que remontava às *Teses de Blum*, de que “a democracia popular é um socialismo que nasce da democracia” (LUKÁCS, 2017, p. 149). Os dirigentes do PCH agiam com extrema liberalidade em relação a esse programa: “o particular do período entre 1945 e 1948 é que me permitiam tudo” (gd entrevista 159). Assim, não surpreende que Lukács acreditasse “na solidariedade da

³⁷ Nagy (1975, p. 78) afirma que é fato conhecido que “a liderança do Partido Comunista Alemão fez um convite muito enfático para que ele voltasse ‘para casa’ na Alemanha, para a vida intelectual à qual ele estava ligado não apenas na juventude, mas também por um importante período como trabalhador do partido, além de uma parte substancial de sua atividade crítica.”

³⁸ Um exemplo é Hoensch (1991).

política cultural que me era – taticamente – permitida” (LUKÁCS, 2017, p. 211).

O que ele vem a identificar só depois é justamente essa dimensão “tática” da solidariedade com seu programa cultural: “regresso à pátria com esperanças. Seu fundamento (muito temporário): tática de Rákosi e Gerő”. A base objetiva de sua atividade era, desse ponto de vista, ilusória (cf. LUKÁCS, 1970, p. 238). “Rakósi e seu pessoal” viam a questão de maneira utilitária: mesmo não concordando com Lukács quanto à “evolução democrático-popular do socialismo”, num primeiro momento eles o toleraram, sem opor qualquer forma de resistência à sua atuação, porque ela era uma propaganda favorável do Partido comunista junto ao Partido socialdemocrata. “De sua indiferença ideológica”, conclui Lukács, “liberdade para mim” (LUKÁCS, 2017, p. 211). Mas, quando a “opinião em Moscou” a respeito da natureza da democracia popular mudou, tão logo Rákosi e Gerő também se adaptaram (LUKÁCS, 2017, p. 148)³⁹.

Lukács, contudo, não abandonou seu ponto de vista, mesmo que tenha realizado uma autocrítica, forçado pelas circunstâncias⁴⁰. Quando István Eörsi pergunta durante a entrevista de *Pensamento vivido* se ele acreditava na possibilidade de concretização de uma “evolução democrático-popular [...] se os fatores de política externa não tivessem sido tão graves”, Lukács assente, ponderando que também teria sido necessário que não houvesse stalinismo na União Soviética (LUKÁCS, 2017, p. 149). Afinal, como pontua Ambrus, a “democracia popular enquanto transição significava para Lukács o reconhecimento e o programa social da importância história da mediação” (1993, p. 428).

Assim, suas reflexões durante os anos 1940 a partir da conjuntura húngara são importantes para se compreender a obra tardia do filósofo, em que ele retoma a

³⁹ De acordo com Urbán (1989), essa mudança de curso, seguida de uma “onda crítica” no ano seguinte, começa a se desenhar pouco depois da publicação da coletânea *Literatura e democracia*. M. Farkas e J. Revái participaram do congresso de formação do Kominform em 1947, na Polônia, e de lá eles voltaram convencidos de que o trabalho teórico no PCH estaria atrasado em relação ao que havia sido realizado pelos outros partidos comunistas. Em seu relatório, eles constataavam que havia uma necessidade de revisar as elaborações teóricas sobre o curso da democracia popular húngara. Revái continuou defendendo por um tempo a validade da via húngara rumo ao socialismo, mas realiza uma autocrítica ainda em 1948 (URBÁN, 1989, p. 404). Nesse mesmo ano, o Kominform recomendou a unificação dos partidos trabalhistas, o que aconteceu em seguida, dando origem ao MDP. No final de 1948, a direção central do MPD se decide pela tendência da liquidação do pluripartidarismo. A resolução de liquidação da frente popular acontece em um contexto de autocrítica do partido, que revê também seu regime de poder, adotando em alguma medida a fórmula de Stálin de que “a democracia popular cumpre as funções básicas da ditadura do proletariado” (URBÁN, 1989, p. 403).

⁴⁰ A respeito da campanha movida contra Lukács em 1949, cf. Infranca (2021, pp. 150 ss); Oldrini (2017, p. 199 ss); Urbán (1989, pp. 404 ss).

relevância da democracia para o socialismo, ao mesmo tempo em que aponta para a incompatibilidade entre o capitalismo e a democracia, empreendendo uma dura crítica do liberalismo e da democracia formal. Mas esses trabalhos também são cruciais para se compreender a realização parcial daquele projeto que Lukács ambicionou durante os anos 1930, ao discutir os problemas do realismo: mostrar como a estética faz parte organicamente da teoria marxista.

Mas, parece-nos, é possível reivindicar a atualidade desses escritos para além de uma compreensão mais aprofundada da evolução intelectual de Lukács, o que foi nosso objetivo com esse texto. Neles se encontra uma reflexão cerrada sobre os limites de um progressismo desenraizado, bem como do chauvinismo, do provincianismo (que não é exclusividade da província), das caricaturas nacionalistas que tanto abundam, hoje, ainda. Neles se encontra uma defesa vigorosa da cultura através de um programa realista, que, mesmo sendo geral demais, ainda ressoa. Neles se encontra, finalmente, uma descrição das diversas figuras que a revolta conformista pode assumir, sem escamotear o difícil reconhecimento de que essa revolta, por mais que ela seja insuficiente e, no limite, perigosa, expressa, ela mesma, uma insuficiência de nossa realidade social.

Referências bibliográficas

- AMBRUS, J. "Return home with hopes". Em: ILLÉS, L. *et al.* **Hungarian studies on György Lukács** v. II. Trad. de Iván Sellei. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1993.
- BAEHRENS, K. Preface (1922). Introducing new agendas. In: **Dissonância**, v. 7, 2023.
- BENSELER, F. "Zur Politik: Einleitung". In: LUKÁCS, G. **Revolutionäres Denken**. Darmstadt e Neuwied: Luchterhand, 1984.
- COTRIM, A. **Literatura e realismo em György Lukács**. Porto Alegre: Zouk, 2016.
- FREDERICO, C. "A presença de Lukács na política cultural do PCB e na universidade". In: MORAES, J. Q. (Org.) **História do marxismo no Brasil** v. 2. Campinas: Unicamp, 1995.
- HOENSCH, J. K. **Ungarn**. Handbuch. Hannover: Fackelträger, 1991.
- INFRANCA, A. O retorno de Lukács para a Hungria comunista. Trad. de Ranieri Carli e Elisabeth Hess. **Anuário Lukács**, v. 8, 2021.
- KENYERES, Z. "Die ungarischen Studien von Georg Lukács bis 1945". In: Sziklai, L. (Org.) **Lukács aktuell**. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1989.
- KÖPECZI, B. "Der Kulturbegriff von Georg Lukács 1945-1948". Trad. de Ágnes V. Meller. In: SZIKLAI, L. (Org.) **Lukács aktuell**. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1989.
- KÖPECZI, B. **Trente années de la culture hongroise**. Une révolution culturelle. Trad. de Aimée Martel. Gyoma: Corvina Kiadó, 1982.
- LUKÁCS, G. "Der Kampf zwischen Liberalismus und Demokratie im Spiegel des historischen Romans der deutschen Antifaschisten". In: ARNOLD, Heinz L. (Org.) **Deutsche Literatur im Exil 1933-1945**. Band I: Dokumente. Frankfurt am Main: Athenäum Fischer Verlag, 1974.
- LUKÁCS, G. "Die verbannte Poesie". In: **Schicksalswende**. Berlin: Aufbau, 1956a.

- LUKÁCS, G. Meu caminho até a cultura húngara [1969]. **Anuário Lukács**, v. 10, n. 2, dez. 2023.
- LUKÁCS, G. "Sozialismus als Phase radikaler, kritischer Reformen" [1969]. In: **Marxismus und Stalinismus**. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1970.
- LUKÁCS, G. "Von der Verantwortung der Intellektuellen" [1948]. In: **Schicksalswende**. Berlin: Aufbau, 1956b.
- LUKÁCS, G. "Vorwort" [1967]. In: **Frühschriften II**, Werke Bd 2. Neuwied e Berlin: Luchterhand, 1968.
- LUKÁCS, G. *Der historische Roman*. In: **Probleme des Realismus III**, Werke Bd. 6. Neuwied e Berlin: Luchterhand, 1965.
- LUKÁCS, G. *Gelebtes Denken*. In: **Autobiographische Texte und Gespräche**. Werke, Bd. 18. Bielefeld: Aisthesis, 2005.
- LUKÁCS, G. **Lukács György levelei Lifšic, Mihail Aleksandrovič-nak** [Correspondência entre Lukács e Lifschitz]. Disponível em: <https://realms.mtak.hu/19673/1/Lukacs_lev_25_1077_Lifsic_2.pdf>. Acesso em: 23 set. 2024.
- LUKÁCS, G. **Pensamento vivido: autobiografia em diálogo**. Trad. Cristina Alberta Franco. São Paulo: Instituto Lukács, 2017
- LUKÁCS, G. **The culture of people's democracy**. Hungarian Essays on literature, art, and democratic transition, 1945-1948. Trad. T. Miller. Leiden e Boston: Brill, 2013.
- LUKÁCS, G. „Thesenentwurf über die politische und wirtschaftliche Lage in Ungarn und über die Aufgabe der KMP (Blum-Thesen)„. In: **Demokratische Diktatur**. Darmstadt e Neuwied: Luchterhand, 1979.
- LUKÁCS, G. "Aristokratische und demokratische Weltanschauung" [1946]. In: **Schriften zur Ideologie und Politik**. Neuwied e Berlin: Luchterhand, 1967.
- LUKÁCS, G. "Die Verantwortung der Schriftkundigen" [1944]. In: ILLÉS *et al.* **Befunde und Entwürfe**. Berlin: Akademie-Verlag, 1984.
- LUKÁCS, Georg. **Grand Hotel "Abgrund"**. Disponível em: <https://realms.mtak.hu/21580/1/Lukacs_kez_32_230.pdf>. Acesso em: 20 set. 2024.
- MILLER, T. "The Phantom of Liberty: György Lukács and the Culture of 'People's Democracy'". In: LUKÁCS, G. **The culture of people's democracy**. Hungarian Essays on literature, art, and democratic transition, 1945-1948. Trad. de T. Miller. Leiden e Boston: Brill, 2013.
- NAGY, P. Lukács and Hungarian literature. **New Hungarian Quartely**, v. 26, n. 60, ago. 1975.
- NETTO, J. P. "Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade". In: LESSA, S.; PINASSI, M. (Org.) **Lukács e a atualidade do marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2002.
- OLDRINI, G. "Hungria pós-1945: República popular e 'democracia de novo tipo'" e "A forma cultural da militância de Lukács". In: **György Lukács e os problemas do marxismo do século XX**. Trad. Mariana Andrade. Maceió: Veredas, 2017.
- OPAT, A. "Do antifascismo aos 'socialismos reais': as democracias populares". In: HOBSEBORN, E. (Org.) **História do marxismo** v. 10. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Luiz Sérgio N. Henriques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- PETER, C.; PEREIRA NETO, M. L. "A casa está em chamas": apresentação à conferência "O espírito europeu". **Verinotio**, v. 27, n. 1, jan./jun. 2021.
- SOTÉR, I. "Realism and Democracy György Lukács after the Liberation". In: ILLÉS, L. *et al.* **Hungarian studies on György Lukács** v. 2. Trad. József Kovács. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1993.
- SZABÓ, A. "Georg Lukács und die ungarische Arbeiterbewegung 1918-1930". In: SZIKLAI, L. (Org.) **Lukács aktuell**. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1989.
- SZABÓ, E. K. "From the Program of Literary Unity to the Defensive:

- György Lukács and the Forum". In: ILLÉS, L. *et al.* **Hungarian studies on György Lukács** v. 2. Trad. József Kovács. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1993.
- TÓTH, I. "Die Ansichten von Georg Lukács über die bildungspolitischen Fragen der Koalitionszeit (1945-1948). In: SZIKLAI, L. (Org.) **Lukács aktuell**. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1989.
- URBÁN, K. "Lukács und die ungarische Volksdemokratie". In: SZIKLAI, L. (Org.) **Lukács aktuell**. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1989.

Como citar:

ALVES, Paula. Retorno a Budapeste: Lukács, democracia e realismo. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 2, pp. 361-393; jul.-dez., 2024

A função da ideologia e a dinâmica das religiosidades a partir da ontologia de György Lukács

The function of ideology and the dynamics of religiosities based on György Lukács' ontology

Sérgio Luiz Gusmão Gimenes Romero*

Resumo: Este trabalho compreende uma reflexão teórica sobre o estudo do fenômeno religioso embasada na teoria social marxista. O objetivo proposto se concentra em demonstrar que as formas ideológicas especificamente religiosas se tornam forças materiais de transformação ou conservação do mundo social. A questão é pensada desde o estatuto teórico marxiano, o qual fundamenta uma ontologia histórico-imanente reelaborada por Lukács. A partir da obra tardia do autor húngaro, expõem-se brevemente as categorias centrais do complexo da religião, enfatizando o papel desempenhado pelo estranhamento religioso. A abordagem da questão religiosa aqui proposta se mostra radicalmente avessa às principais tendências presentes nesse campo de estudos, oferecendo a possibilidade de se compreender a temática tomando o próprio homem e suas relações objetivas enquanto ser social como ponto de partida.

Palavras-chave: Karl Marx; György Lukács; religião; ontologia; estranhamento.

Abstract: This work comprises a theoretical reflection on the study of the religious phenomenon based on Marxist social theory. The proposed objective focuses on demonstrating that specifically religious ideological forms become material forces of transformation or conservation of the social world. The question is considered from the Marxian theoretical statute, which bases a historical-immanent ontology re-elaborated by Lukács. Based on the late work of the Hungarian author, the central categories of the complex of religion are briefly exposed, emphasizing the role played by religious estrangement. The approach to the religious issue proposed here is radically contrary to the main trends present in this field of studies, offering the possibility of understanding the theme by taking man himself and his objective relationships as a social being as a starting point.

Keywords: Karl Marx; György Lukács; religion; ontology; estrangement.

“[...] um clamor de novos gritos e prantos encheu a atmosfera, não eram os anjos chorando sobre a desgraça dos homens, eram os homens enlouquecendo debaixo de um céu vazio.” (José Saramago, *O evangelho segundo Jesus Cristo*)

O breve estudo que ora se apresenta objetiva delinear os princípios da concepção ontológica materialista — a partir de Marx e das contribuições do último Lukács — no que tange ao estudo da problemática das religiosidades. Busca, pois,

* Professor Doutor da Universidade do Estado de Minas Gerais, Ibirité, Minas Gerais, Brasil. Mestre em Estudos Literários pela FCLAr - Unesp e Doutor em Letras: Estudos Literários pela UFMG. E-mail: sergio.romero@uemg.br.

contribuir efetivamente com análises que perscrutem as determinações sócio-históricas da religião, sem as quais a dinâmica de sua produção ideológico-cultural¹, nos parece, não pode ser efetivamente apreendida.

Nesse sentido, convém sinalizar a resolução teórica fundamental aqui adotada, ou seja, a proposição de se abordar a religião enquanto fenômeno ideológico, nos termos do que preconiza Ciro Flamarion Cardoso (2005, p. 223): “[e]m minha opinião, o conceito de ideologia continua sendo o enfoque metodologicamente mais profícuo para a análise histórico-social das religiões [...]”. Sob esse viés, o autor se remete à obra do antropólogo Stephan Feuchtwang, que contesta teoricamente o tratamento dispensado às religiões por aquelas correntes analíticas que tomam — ainda que implicitamente — a crença no sobrenatural e no sobre-humano enquanto variáveis independentes; como se produções culturais tais quais a religião, o mito e o ritual constituíssem fenômenos que se autodefinem (FEUCHTWANG, 1977).

Obviamente, uma tal proposição implica, a princípio, o reconhecimento crítico de que a abordagem marxista da religião enquanto ideologia constitui um postulado teórico notoriamente recessivo no contexto acadêmico das últimas décadas. Tal cenário pode ser relacionado a uma extensa gama de fatores, dentre os quais, entretanto, interessa-nos destacar o inequívoco pendor ao reducionismo mecanicista na análise da ideologia — e, por consequência, da religião — que se sobressai em parte expressiva da tradição materialista dedicada a essa temática ao longo do século XX; assim como o próprio soterramento dos fundamentos filosóficos da teoria social marxiana sob camadas e camadas de marxismos, o que engendrou — e engendra — leituras empobrecidas e empobrecedoras da dialética concreta da realidade.

Via de regra, as inconsistências gravitam em torno das clássicas noções gnosiológicas de ideologia como *falsa consciência* e *reflexo distorcido da realidade*. Essas têm sido, por sua vez, extraídas e generalizadas arbitrariamente a partir de análises concretas de formações ideológicas específicas sugeridas por Marx e Engels principalmente em algumas passagens de *A ideologia alemã* (2007 [1846]) e cultivadas como máxima irretocável e absoluta por um séquito considerável de marxistas.

Naturalmente, combinar a teoria social marxista com o estudo da dinâmica religiosa não parece, definitivamente, um projeto muito auspicioso quando pensamos

¹ Por cultura entendemos o complexo arcabouço de produções ideológicas de determinada sociedade sedimentadas pelo transcurso histórico.

nas tendências hodiernamente em voga em nossas universidades e centros de pesquisa. Parece-nos, todavia, um movimento esperável dadas as atuais condições sócio-históricas. Com efeito, vem se notando, de modo geral, um movimento tênue, mas significativo de recuperação das tradições marxistas em seus diferentes — e amiúde incompatíveis — matizes, no bojo de um esforço teórico e prático de se fazer frente à crise socioecológica (e, conseqüentemente, ideológica) estrutural e generalizada engendrada pelo capitalismo que hoje coloca em xeque a própria continuidade da existência humana.

E como não poderia deixar de ser, *quanto mais se aprofunda o abismo tanto mais se abarrotam os templos* — o mercado de lenitivos e soluções imaginárias para catástrofes concretas se expande às maravilhas; e assim os estudos das religiosidades também têm ganhado proeminência perante o que parece ser uma complexificação generalizada desse campo na atual conjuntura global. Logo, as expectativas pueris depositadas na vitória da razão triunfante e dos avanços tecnocientíficos sobre o pretenso obscurantismo das religiosidades se veem reduzidas a pó, ratificando a necessidade de repensarmos a questão profundamente. Soma-se a isso, inclusive no Brasil, o pronunciado pendor para a expansão de segmentos e setores religiosos ativamente dedicados ao exercício de variados tipos de violência, de toda sorte de discriminação, da manipulação midiática das massas subalternizadas e da intervenção política e econômica em favor da manutenção do poder e dos privilégios das classes dominantes. Tal cenário tem fomentado essa bem-vinda expansão da atuação de pesquisadores de diferentes áreas e perspectivas com relação à temática das religiosidades; e, nesse horizonte, consideramos que a contribuição marxiana é incontornável.

O leitor poderia, ainda assim, se perguntar por que essa teoria social, aparentemente desusada nos estudos acerca do fenômeno religioso, deveria ser, no presente, objeto de reflexão. Bem, replicaríamos a essa indagação afirmando que tal linha investigativa se justifica, acima de tudo, pelo fato de demonstrar uma especificidade e uma radicalidade únicas, sem paralelo com outras abordagens da questão. Boa parte das perspectivas adotadas no estudo das religiosidades toma como ponto de partida a crença dos homens em seres e poderes sobrenaturais, sem se perguntarem, por exemplo, o porquê eles creem. Já outra abordagem tradicionalíssima do fenômeno religioso — predominante entre os marxistas — parte da referida perspectiva gnosiológica: consideram-se as formas religiosas como falsas crenças,

fruto da ignorância e da manipulação, que se opõem às verdades produzidas por um conhecimento científico pretensamente neutro e completamente objetivo. Ambas as abordagens se mostram avessas àquela que, a partir da recuperação de Marx efetuada por Lukács, aqui desenvolvemos.

Subscrevemos uma concepção, de filiação filosófica marxiana, epistemologicamente realista ou ontologicamente materialista. Isso significa dizer que não se trata de elaborar ou definir metodologicamente, *a priori*, as formas ideais e os artefatos conceituais que se julguem mais apropriados para a interpretação da realidade que se quer conhecer — como, em geral, o fazem as tradições teóricas devotadas ao estudo do religioso —, mas, antes, de partir do próprio real, enquanto unidade ontológica cuja raiz material objetiva precede o pensamento, para, por meio deste, buscar capturar a lógica das coisas em si mesmas. Em Marx, inexistem apriorismos teórico-metodológicos, e os únicos pressupostos de que se parte são: “os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação” (MARX; ENGELS, 2007, pp. 86-7).

Nessa perspectiva, buscamos o diálogo com a obra tardia de György Lukács. Realizamos, pois, uma exposição e interpretação mínimas dos complexos categoriais desenvolvidos pelo autor a partir da obra marxiana, tentando demonstrar como sua ontologia histórico-imanente do ser social possibilita a compreensão da religião centrada na função por ela desempenhada no seio das sociedades atravessadas pelas contradições de classes. Avança-se, ademais, com o fito de desnudar o fenômeno religioso a partir de uma análise genética, isto é, por meio da identificação da dialética histórica que engendra as categorias ideológicas próprias da religião em sua constituição objetiva.

Assinalamos de antemão que nossa análise de modo algum se restringe à descrição, pretensamente neutra, da aparência dos fenômenos aqui considerados; ao revés, perfazendo-se mediante a compreensão de que o espírito religioso paira sobre o estranhamento desumanizado e desumanizador do homem enquanto negação do próprio homem, ela se quer crítica. E quer-se não como ponto de chegada do estudo da problemática em pauta, mas como pequena e modesta contribuição à decifração da gênese, da necessidade social e do desenvolvimento históricos da religião, a partir da análise do aglutinado de seus próprios nexos constitutivos, o que permite entrever, oxalá, as condições de sua superação. Em última instância, o que também aqui se

almeja é demonstrar que, sócio-historicamente, as ideias religiosas se tornam forças materiais de transformação ou conservação do mundo em diferentes gradações e sob distintas formas fenomênicas.

A dimensão ideológica na ontologia lukacsiana

Desde um ponto de vista de uma formulação teórica preliminar — de caráter formal — diríamos que a religião se *manifesta*, enquanto produção ideológica, como um conjunto coordenado de formas discursivas (internas e externas) e práticas relativamente estáveis; as quais sintetizam, expressam, *performatizam* e veiculam significados parcialmente coerentes, uma vez que são sempre portadores de contradições imanentes assim como se articulam de modos mais ou menos conflitantes com outras unidades discursivas e práticas, seja no interior de seu próprio sistema seja no de seu complexo cultural distinto, ou mesmo na interação com outras dimensões da totalidade social com relação às quais se desenvolve de maneira conjugada e desigual, mas sempre reflexiva.

Todavia, de forma abstrata, uma tal definição poderia ser aplicada a formações ideológicas várias, de maneira indiscriminada, o que parece implicar que as particularidades essenciais da categoria religião não residem puramente no âmbito das formas fenomênicas genéricas que ela assume em diferentes contextos sócio-históricos. Isso posto, não se pode assumir, diante de tais fenômenos, uma postura reificadora, que oblitere o processo, no seio do ser social, de que tais formas são expressão inalienável. Em sentido inverso, faz-se necessário reconstituir ontologicamente as determinações sociais concretas a partir das quais as diversas expressões religiosas se cristalizaram e, dinamicamente, evoluíram ao longo de seu transcurso diacrônico.

Acima de tudo, parece-nos imprescindível retornar, na investigação do fenômeno religioso, à categoria ideologia; mas, mais especificamente, ao modo como a concebe Marx em sua fase madura. Referimo-nos aqui, principalmente, à célebre passagem de *Contribuição à crítica da economia política* (2008 [1859]), em que o pensador alemão propõe uma definição de cariz funcional — avessa ao reducionismo gnosiológico — que prima pela compreensão do papel social desempenhado pelas elaborações ideológicas independentemente da veracidade objetiva de seus conteúdos.

Tal tarefa pode ser melhor empreendida por meio do recurso às proposições

de György Lukács, cuja obra tardia oferece o desenvolvimento teórico mais consistente e coerente com a obra marxiana no que toca à compreensão do fenômeno ideológico-religioso. O autor húngaro contrapõe-se de maneira incisiva ao critério gnosiológico como definidor das ideologias em prol de uma fundamentação ontológico-prática e genética do fenômeno. Sob esse prisma, como assinala Ester Vaisman, a definição lukacsiana da ideologia em seu sentido estrito possui um caráter funcional: “[f]alar de ideologia em termos ontológico-práticos significa, portanto, analisar este fenômeno essencialmente pela função social que desempenha, ou seja, enquanto veículo de conscientização e prévia-ideação da prática social dos homens” (2010, p. 51).

Assim, pode-se afirmar que aquilo que delimita o ideológico não é sua condição de falsificação de uma realidade objetiva cujo acesso privilegiado restringir-se-ia a uma ciência pretensamente neutra. Este tipo de raciocínio, aliás, desemboca, amiúde, em um dualismo que assume contornos morais: ciência/ideologia; verdade/falsidade; marxismo/pensamento burguês etc. Diversamente, a ideologia, em sentido estrito, é o instrumento ideal por meio do qual os homens que pertencem a sociedades de classes se conscientizam dos conflitos sociais, se situam em relação a estes, reagem, tomam posição e procuram solucioná-los no horizonte de seus interesses e possibilidades.

É evidente, por outro lado, que frequentemente se manifesta uma intersecção entre o ideológico propriamente dito (na acepção funcional proposta por Marx e Lukács) e a falsa consciência e/ou distorção da realidade. Sobre isso, podemos avançar mais uma proposição: como as formas ideológicas são amiúde empregadas para solucionar conflitos que só poderiam, efetivamente, ser dirimidos por meio de transformação social concreta, elas operam, em grande medida, escamoteando e dissimulando dados da realidade; além de sublimarem as contradições bem como apresentarem concepções particulares como universalmente válidas — dinâmicas bastante verificáveis nas ideologias especificamente religiosas.

O tratamento dispensado por Lukács à questão da ideologia que particularmente nos interessa se insere no complexo escopo de um esforço amplo entabulado pelo pensador húngaro, intensificado particularmente em seus últimos anos de vida, e a despeito de variados obstáculos com que teve de se confrontar. Trata-se, com efeito, do vigoroso projeto do autor de elaborar uma ontologia crítica materialista a partir de Marx e como retorno e necessária renovação da obra deste no contexto da segunda metade do século XX.

O embrião dessa *virada ontológica* de Lukács remonta aos intentos do autor,

desde fins dos anos 1940, de redigir uma ética marxista — o que nunca chegou a ser concretizado. Imerso nessa perspectiva, Lukács passa a sentir cada vez mais a necessidade peremptória de elaborar uma introdução àquela, que possuísse um caráter especificamente ontológico. Era preciso examinar a especificidade do ser social enquanto ser, isto é, ontologicamente, uma vez que ela constituiria o fundamento mesmo de sua *Ética*. Com o passar do tempo, a pretensa “introdução” ganhou mais e mais fôlego, complexidade e autonomia, desdobrando-se ao longo de um amplo período permeado de dificuldades e incertezas que culminaria na conclusão parcial de seus últimos escritos, interrompidos pela morte do autor em 1971.

A abordagem lukacsiana parte da reconhecimento fundamental de que o real se encontra ontologicamente assentado sobre uma base material objetiva. Dessarte, a realidade pode ser apreendida pelo homem não em razão de uma operação gnosiológica derivada de princípios metodológicos estabelecidos aprioristicamente e/ou de dadas condições subjetivas convencionalmente preceituadas, mas pelo fato de que o homem, em sua inexorável interação com o mundo, necessariamente apreende o realmente existente à medida que — em sua ininterrupta *responsividade*² — o transforma.

O que Lukács constrói, pois, é uma profunda e complexa investigação das origens e funções das produções do espírito humano enquanto expressões da dialética entre realidade e consciência. Nas palavras de Nicolas Tertulian:

Lukács foi o primeiro a estabelecer uma genealogia das múltiplas atividades da consciência e de suas objetivações (a economia, o direito, a política e suas instituições, a arte ou a filosofia) a partir da tensão dialética entre subjetividade e objetividade. Pode-se definir seu método como “ontológico-genético”, na medida em que procura

² “Como todo ser vivo, o homem é por natureza um ser que responde: o entorno impõe condições, tarefas etc. à sua existência, à sua reprodução, e a atividade do ser vivo na preservação de si próprio e na da espécie se concentra em reagir adequadamente a elas (adequadamente às próprias necessidades da vida no sentido mais amplo). O homem trabalhador separa-se nesse tocante de todo ser vivo até ali existente quando ele não só reage ao seu entorno, como deve fazer todo ser vivo, mas também articula essas reações em forma de respostas em sua práxis. O desenvolvimento na natureza orgânica vai das reações químico-físicas, puramente espontâneas, até aquelas que, acompanhadas de certo grau de consciência, são desencadeadas em dado momento. A articulação baseia-se no pôr teleológico sempre dirigido pela consciência e, sobretudo, na novidade primordial que está contida implicitamente em cada pôr desse tipo. Por essa via, a simples reação articula-se como resposta, podendo-se até dizer que só através disso a influência do meio ambiente adquire o caráter de pergunta. A possibilidade ilimitada de desenvolvimento desse jogo dialético de pergunta e resposta funda-se no fato de que a atividade dos homens não só contém respostas ao entorno natural, mas também que ela, por sua vez, ao criar coisas novas, necessariamente levanta novas perguntas que não se originam mais diretamente do entorno imediato, da natureza, mas constituem tijolos na construção de um entorno criado pelo próprio homem, o ser social. Desse modo, porém, a estrutura de pergunta e resposta não cessa; ela apenas adquire uma forma mais complexa, que vai se tornando cada vez mais social.” (LUKÁCS, 2013, p. 303)

mostrar a estratificação progressiva das atividades do sujeito (por exemplo: atividade utilitária, atividade hedonista e atividade estética), indicando as transições e mediações, até circunscrever a especificidade de cada uma em função do papel que desempenham na sua fenomenologia da vida social. (2009, p. 376)

Sob essa ótica, o realismo ontológico lukácsiano se pauta pelo inventário genético e analítico das categorias constitutivas do ser social a partir da compreensão das funções por elas desempenhadas na configuração, no desenvolvimento e no devir dessa modalidade específica do ser. Sob esse viés, sua abordagem ontológico-genética identifica no trabalho a categoria primeira sobre a qual se assenta o ser social, na medida em que o trabalho, enquanto complexo, representa o ponto de virada — o salto ontológico — por meio do qual o ser social se diferencia do ser orgânico, tal como este o fizera com relação ao ser inorgânico. O complexo do trabalho se revela, assim, o modelo geral, enquanto categoria fundante primeira, de todos os outros complexos do ser social: direito, política, religião, filosofia, arte etc.

Como observa Tertulian:

Se ele identifica no trabalho a célula geratriz (a *Urphänomen*) da vida social, analisando a maneira pela qual as objetivações mais complexas e mais sofisticadas retomam o modelo da relação sujeito-objeto forjada pelo trabalho, isso não significa reduzir a vida social ao “paradigma do trabalho” [...]. Seu objetivo era demonstrar como a diferenciação progressiva da vida social em uma multiplicidade de complexos heterogêneos se enraíza nesta atividade originária que é o trabalho. (2009, pp. 380-381)

Se em Lukács (2009, p. 228) o trabalho é entendido como “base dinâmico-estruturante de um novo tipo de ser”, deve-se considerar que sua concepção específica dessa categoria não diz respeito à atividade que, no ser orgânico, chega a se desenvolver enquanto divisão do trabalho cristalizada em diferenciação biológica dos exemplares da espécie — como no caso dos chamados insetos sociais (LUKÁCS, 2009). Tampouco se refere à “fabricação de produtos”, mas antes, nas próprias palavras do autor, ao “papel da consciência, a qual, precisamente aqui, deixa de ser mero epifenômeno da reprodução biológica” (LUKÁCS, 2009, pp. 228-9).

É, pois, o papel desempenhado pela consciência, isto é, o momento ideal ou de prévia ideação, que constitui a essência do complexo do trabalho enquanto categoria fundante do ser social em sua diferenciação ontológica — que não anula, evidentemente, sua dependência — para com o ser orgânico que lhe precede (LUKÁCS, 2009). De outra parte, o trabalho também opera, na concepção lukácsiana, enquanto “protoforma de toda atividade social”, como afirma Vaisman (2010, p. 46). Isso se

deve ao fato de que, do ponto de vista de seu fundamento ontológico, o ser social é estruturalmente unitário; ou seja, ele constitui uma totalidade complexa. Essa constatação implica que não há, fundamentalmente, nenhuma cisão, ruptura ou clivagem estanque entre a forma com que o homem atua no âmbito de seu intercâmbio com a natureza a fim de produzir e de reproduzir sua própria existência e aquela com que se move no interior das outras esferas da prática social.

Do ponto de vista da elaboração teórico-metodológica de Lukács, Tertulian sintetiza:

O método ontológico-genético praticado por Lukács em suas duas obras de síntese, a *Estética* e a *Ontologia* do ser social, se propõe identificar as transições capilares de um nível ontológico mais simples a um nível ontológico mais complexo, fixando com precisão as ligações intermediárias. A questão da gênese ocupa um lugar preponderante, porque o surgimento de diferentes níveis com suas categorias específicas intervém a partir da dialética interna dos níveis anteriores. Não significa somente detectar a transição da animalidade à humanidade (tendo a ação pelo trabalho como conexão decisiva), mas também e, sobretudo, da passagem das formas elementares de troca de substâncias entre sociedade e natureza (o trabalho) às formas de intersubjetividade cada vez mais complexas, nas quais surge, por exemplo, “a voz da consciência” [*das Gewissen*], portanto, a consciência moral ou as representações imaginárias dos conflitos sociais (as ideologias na multiplicidade de sua estratificação). (2009, p. 383)

Mas em que consiste analiticamente essa dinâmica comum que abrange desde o intercâmbio entre sociedade e natureza por meio do trabalho até as formas ideológicas cada vez mais complexas que surgem ao longo do desenvolvimento histórico? Em consonância com Lukács, o que a ação dos homens em quaisquer das dimensões do ser social tem por base diz respeito à incontornável unidade dialética entre teleologia e causalidade (LUKÁCS, 2013, pp. 743-4). Conforme o pensador húngaro, o *pôr teleológico* constitui “a categoria elementar específica que diferencia qualitativamente o ser social de qualquer ser natural” (2013, p. 370). Sob essa perspectiva, em todas as atividades que os homens executam, em todos os campos da vida social, das menos às mais complexas, sempre se opera com base em decisões entre possibilidades concretas. Isso significa dizer que, qualquer que seja a esfera, “[...] a práxis é uma decisão entre alternativas, já que todo indivíduo singular, sempre que faz algo, deve decidir se o faz ou não. Todo ato social, portanto, surge de uma decisão entre alternativas acerca de posições teleológicas futuras” (LUKÁCS, 2009, p. 231).

O *momento ideal* de decisão entre alternativas que conforma a teleologia é sinteticamente elaborado por Lukács nos seguintes termos:

Como força motriz do ser social, que cria coisas novas, ele é exatamente a intenção condutora daquele movimento material do trabalho que, pelo metabolismo da sociedade com a natureza, efetua nele essas mudanças, melhor dito, essas realizações de possibilidades reais. (2013, p. 406)

É a partir desse momento ideal, em que a posição teleológica se configura, que a realização material, a contraparte constitutiva do complexo do trabalho, põe em movimento cadeias de causalidade sobre as quais já nenhuma teleologia é possível. Conforme Lukács: “[o] trabalho é constituído por posições teleológicas que, em cada caso concreto, põem em funcionamento séries causais” (2009, p. 230).

Dois esclarecimentos importantes se fazem, todavia, necessários. Primeiramente, deve-se estar ciente de que a escolha entre alternativas nunca provém de um conhecimento completo, menos ainda de um domínio, do sujeito em relação ao conjunto de determinações que incidem sobre suas decisões, assim como das consequências que delas podem derivar. Na verdade, conquanto o *pôr teleológico* do sujeito — isto é, a assunção na consciência de uma posição direcionada a algo ainda não existente, mas que se quer produzir — esteja submetido às necessidades que busca satisfazer, às possibilidades e aos meios concretos disponíveis e ao conhecimento objetivo da ordenação dos aspectos da realidade implicados no processo, sua consciência acerca da totalidade desses aspectos nunca é plena, mas sempre parcial. O nível de sua cognição variará, claro está, tanto sincrônica quanto diacronicamente; e a reverberação do que lhe é, a cada passo, incognoscível, desempenhará papel medular, como se verá, na gênese e no desenvolvimento religiosos que particularmente nos interessam.

Em segundo lugar, a decomposição analítica do complexo do trabalho em momento ideal e momento material embora teoricamente necessária só é possível idealmente, não devendo ser confundida com uma realidade ontológica *per se*. Como assevera Ester Vaisman:

Assim, o fato de que a posição teleológica, formulada na consciência (momento ideal), preceda a realização material, não leva, portanto, do ponto de vista ontológico, à existência de dois atos autônomos: um material e outro ideal. Essa divisão é possível somente no pensamento [...]. Em termos analíticos eles podem ser considerados separadamente, mas em termos ontológicos eles adquirem o seu verdadeiro ser apenas enquanto componentes do complexo concreto representado pelo trabalho. [...] Como consequência não há, do ponto de vista ontológico, uma contraposição entre teleologia e causalidade, na medida em que são componentes do mesmo processo. Em termos precisos, eles se apresentam em *determinação reflexiva*. (2010, p. 47)

É por isso que o trabalho, enquanto motor fundamental do ser social, é apreendido por Lukács não apenas como uma categoria, mas, objetivamente, enquanto um complexo que abarca um conjunto de categorias elementares nele implicadas — realidade, linguagem, possibilidade, contingência, teleologia, causalidade etc. Essa composição elementar do complexo do trabalho é que pode ser analiticamente decomposta, a fim de que se compreenda a sua legalidade interna e se apreenda sua dinâmica própria. Do ponto de vista objetivo, o real possui prioridade irrevogável — o ser transcende a atividade reflexiva da consciência e, portanto, possui autonomia ontológica³ —, e toda “liberação de possibilidades reais do ente-em-si já precisou estar contida neste como possibilidade real” (LUKÁCS, 2013, p. 405); mas é a apreensão da realidade objetiva em imagens mentais cada vez mais aprimoradas e aplicadas à transformação do mundo material de forma progressivamente mais diferenciada que permite “a práxis material, a realização dos pores teleológicos” (LUKÁCS, 2013, p. 407)⁴.

Na refinada síntese de J. Chasin:

O objeto pode ser compelido à existência multiforme, contanto que a prévia ideação do escopo, a teleologia — configuração da subjetividade que almeja ser coisa no mundo — seja capaz de pôr a seu serviço, sem transgressão, a lógica específica do objeto específico, ou seja, a legalidade da malha causal de sua constitutividade material primária. Sujeito ativo e objeto mutável, potências reais e distintas, complexos de forças mais ou menos ricas no gradiente de suas configurações concretas, portanto, se delimitam na interação que *realiza o objetivo* do primeiro sobre as *possibilidades de reconfiguração* do segundo [...]. (2009, pp. 99-100)

De outra parte, ao longo do transcurso histórico, o trabalho efetiva gradualmente uma de suas principais características ontológicas, qual seja, a tendência ao aperfeiçoamento, ao desenvolvimento de produtos sociais cada vez mais sofisticados. Antes de tudo, isso resulta em uma crescente autonomização dos processos mentais reflexivos e preparatórios do trabalho propriamente dito, o que enseja o desenvolvimento de formas cada vez mais especializadas de conhecimento

³ Cf. Marx: “Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser *natural*, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele mesmo um objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu *objeto*, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum [ser] objetivo. Um ser não-objetivo é um *não-ser*.” (2004, p. 127)

⁴ Sobre o papel desempenhado pela linguagem assim como a relação desta com o complexo do trabalho, cf. Lukács (2013, pp. 408-12). Não nos debruçaremos sobre essa questão na análise ontogenética do ser social, pois, dada a complexidade do tema, isso nos afastaria de nossos propósitos neste breve trabalho.

da realidade. De outra parte, a expressão mais significativa dessa tendência ao aprimoramento do trabalho pode ser identificada em dois processos concomitantes, complementares e interdependentes: primeiramente, a crescente divisão do trabalho e, em segundo lugar, o surgimento e a complexificação do que Lukács denomina *pores teleológicos secundários*. Nesse sentido, a fim de que os pores teleológicos característicos da dimensão econômica — ou seja, da produção e reprodução do ser social mediante o intercâmbio com a natureza —, doravante *pores teleológicos primários*, sejam bem-sucedidos em um contexto em que o trabalho crescentemente submetido à divisão social apresenta aos homens demandas cada vez mais intrincadas, torna-se gradativamente mais necessário que os indivíduos que tomam parte das atividades laborativas o façam imbuídos de certas disposições mentais, afetividades específicas e concepções afins ao trabalho realizado, viabilizando a concretização de tarefas coordenadas, ações encadeadas e processos sempre mais mediados.

Aqui, faz-se necessário distinguir claramente os pores teleológicos primários, isto é, aqueles que dizem respeito ao metabolismo entre sociedade e natureza, e os pores teleológicos secundários, ou seja, aqueles cuja finalidade é incitar em outrem a assunção de determinadas posições ou disposições de espírito, bem como provocar mudanças ou reforçar posturas no comportamento de outras pessoas. Fica claro que, a partir de um determinado estágio do desenvolvimento histórico, o processo de produção e reprodução do ser social não mais pode funcionar suficientemente sem engendrar uma série de outras esferas, não estritamente econômicas, de cuja atuação a economia passa a depender. Em outras palavras, o desenvolvimento do ser social traz em seu bojo uma tendencial ampliação paulatina dos pores secundários, que assumem uma posição de *conditio sine qua non* para com a manutenção da própria base da totalidade social.

A organização da sociedade e a manutenção (ou a transformação) da dinâmica produtiva, isto é, todas as formas complexas de regulação social, passam a depender crescentemente das esferas cujo cerne ontológico reside nos pores teleológicos secundários. Em contrapartida, as próprias existência e constituição desses campos extraeconômicos “é determinada, através de múltiplas mediações, pelas necessidades postas pelo desenvolvimento material da sociedade” (VAISMAN, 2010, p. 47). Como é evidente, trata-se de identificar, ontogeneticamente, aquilo que, segundo Lukács, a partir da complexificação progressiva da divisão social do trabalho, com “a diferenciação social de nível superior, com o nascimento das classes sociais com

interesses antagônicos, [...] torna-se a base espiritual-estruturante do que o marxismo chama de ideologia” (2009, p. 234).

Sem embargo de ambos os pores teleológicos estarem fundados, de maneira geral, em decisões alternativas, a diferença qualitativa entre o objeto das posições primárias (o trabalho) e o das secundárias (os próprios homens) suscita idiosincrasias ontológicas importantes no que tange aos pores que ensejam o surgimento das ideologias. Assim, as posições teleológicas secundárias se revestem de um coeficiente de incerteza muito maior do que o daqueles pores que objetivam o intercâmbio da sociedade com a natureza. Se, nestes pores relativos ao trabalho, esse campo do desconhecido é relativamente menor e inversamente proporcional ao conhecimento que o sujeito do pôr detém, a princípio, dos nexos e legalidades objetivo-naturais; nos pores secundários, o grau de indeterminação se amplia de modo exponencial na medida em que tem por objeto não uma cadeia causal, mas a conformação de novas — ou a consolidação de antigas — posições teleológicas de outrem (LUKÁCS, 2013). Evidentemente, isso “não impede que haja um conhecimento racional das tendências em presença, mesmo que este conhecimento, de forma mais acabada, só se dê *post festum*” (VAISMAN, 2010, p. 48); não obstante, reduz drasticamente a acuidade de quaisquer predições acerca da duração e da efetividade dos pores de tipo secundário.

Como foi dito, é no espaço socialmente engendrado pelos pores teleológicos secundários que a matriz espiritual-estruturante do complexo da ideologia se configura e, por meio das formas que aí se coagulam, opera. Esse campo de produção e atuação ideológicas, como já se assinalou, é delineado pelas demandas apresentadas ao indivíduo pela realidade em que este se encontra inserido, isto é, pelo seu *hic et nunc*. Como observa Ronaldo Vielmi Fortes (2011, pp. 220-1), concepções de mundo e pensamentos “são formados a partir das condições sociais postas aos indivíduos, sua raiz se encontra delimitada pelo campo de possíveis perguntas e respostas que os homens são capazes de formular em torno de sua realidade”.

E como já se pontuou, a responsividade constitui uma determinação ontológica fundamental do homem segundo Lukács. Essa condição inerente se expressa na necessidade prática, cotidiana e ininterrupta de formular respostas funcionais a uma realidade que lhe interpela, problematicamente, nos variegados níveis de sua existência. Uma práxis social e subjetivamente funcional, em consonância com necessidades postas pelas conjunções situacionais, requer um composto de representações e concepções de mundo que lhe embasem, isto é, que lhe sirvam

propriamente de momento ideal. É exatamente isso o que a ideologia faz, atuando, no plano da consciência, como mediação da prática. Como pontua Ester Vaisman: “a ideologia, em qualquer uma das suas formas, funciona como o *momento ideal*, que antecede o desencadeamento da ação, nas posições teleológicas secundárias” (2010, p. 49).

Dessa forma, vemos que a ideologia é um complexo cujas expressões — independentemente do quanto seus conteúdos correspondam ou não à objetividade concretamente existente — constituem elaborações ideais do mundo real que servem de parâmetro para aquilo que os homens pensam acerca da realidade e oferecem um mapa para sua ação no intrincado universo social que habitam. Em outras palavras, trata-se de formas cristalizadas de pensar a sociabilidade em que o sujeito se encontra inserido e de direcionar a ação nela e sobre ela. Essa produção espiritual tende ainda, deve-se observar, a se complexificar em termos de encadeamento e intensificação de mediações à medida que a formação socioeconômica com a qual compõe uma totalidade — isto é, um *complexo de complexos* — se desenvolve historicamente.

Em sua *Para uma ontologia do ser social*, Lukács apresenta essa concepção de ideologia desdobrando-a a partir daquela que Marx apresentara, como já se mencionou, no prefácio a sua *Contribuição à crítica da economia política*. A reflexão lukacsiana estende a formulação de Marx acerca das “formas ideológicas sob as quais os homens adquirem consciência desse conflito e o levam até o fim” (MARX, 2008, p. 48), a princípio situada em um contexto em que o filósofo alemão trata do papel da ideologia em grandes crises socioeconômicas, para abarcar o papel fulcral desempenhado por esta na *vida cotidiana*. Desse modo, o pensador húngaro propõe a identificação das “formas ideológicas como meios, com o auxílio dos quais podem ser tornados conscientes e tratados também os problemas que preenchem esse cotidiano” (2013, p. 465).

Assinalando a necessidade de se manejar os conflitos engendrados pelo ser social, Lukács define a categoria ideologia, do ponto de vista de sua função, nos seguintes termos: “[a] ideologia é sobretudo a forma de elaboração ideal da realidade que serve para tornar a práxis social humana consciente e capaz de agir.” (2013, p. 465) E do ponto de vista ontogenético, explicita a peculiaridade das ideologias:

toda ideologia possui o seu ser-propriadamente-assim social: ela tem sua origem imediata e necessariamente no *hic et nunc* social dos homens que agem socialmente em sociedade. Essa determinidade de todos os modos de exteriorização [*Auflerungsweisen*] humanos pelo

hic et nunc do ser-propriadamente-assim histórico-social de seu surgimento tem como consequência necessária que toda reação humana ao seu meio ambiente socioeconómico, sob certas circunstâncias, pode se tornar ideologia. Essa possibilidade universal de virar ideologia está ontologicamente baseada no fato de que o seu conteúdo (e, em muitos casos, também a sua forma) conserva dentro de si as marcas indeléveis de sua gênese. Se essas marcas eventualmente desvanecem a ponto de se tornarem imperceptíveis ou se continuam nitidamente visíveis é algo que depende de suas — possíveis — funções no processo dos conflitos sociais. Porque, de modo inseparável desse fato, a ideologia é um meio da luta social, que caracteriza toda sociedade, pelo menos as da “pré-história” da humanidade. (2013, p. 465)

Os traços distintivos que uma formação ideológica carrega em relação ao seu aqui e agora genético constituem uma expressão do entrelaçamento incontornável entre aquele que pensa, aquilo que é pensado e a mediação do próprio pensamento. Sob essa ótica, as produções espirituais reportam-se sempre a uma realidade específica, cujas problemáticas impõem a necessidade de réplica. Assim, toda ideologia é determinada pela configuração de sua própria produção social.

As elaborações da consciência não são, de partida, ideologias; porém, dadas certas circunstâncias, podem vir a sê-lo. Caso isso ocorra, e a formação ideal se mostre funcional o bastante para se consolidar socialmente para além do horizonte imediato que lhe ensejou o surgimento, suas marcas genéticas podem, inclusive, sofrer um apagamento ao nível da aparência. Isso se explica pelo fato de a funcionalidade das ideologias não estar determinada pelas peculiaridades aparentes de seu *hic et nunc* genético, mas pela dinâmica imanente de seu ser-precisamente-assim, a qual, embora constituída a partir das conjunções singulares de seu surgimento, pode revelar-se adaptável e continuamente eficaz enquanto meio de luta social em outros contextos, posteriormente constituídos.

O final do excerto de Lukács assinala a indissociabilidade entre ideologia e sociedade de classes, ou seja, aquelas formações sociais que pertencem à “pré-história” da humanidade na célebre expressão de Marx. Entretanto, isso não significa que nas sociedades ditas primitivas — isto é, naquelas em que ainda não há efetivamente divisão de classes — não existam em absoluto formas ideológicas constituídas. Mesmo no estágio anterior à luta de classes, segundo Lukács (2013), constata-se a necessidade da produção social de posições teleológicas secundárias que, partilhadas coletivamente, forneçam subsídios às atividades produtivas. É dessa maneira que se constituem formas cuja discursividade orienta e regula, de modo universalizante, a ação laborativa conjunta, a convivência social operativa e as

posturas, os valores e os afetos que atuam como catalisadores do processo de reprodução do ser social. Decantadas pelo transcurso histórico, essas formas de condução da práxis social se cristalizariam no acervo cultural dos costumes grupais, dos valores tradicionais, das convenções comunitárias, do mito e dos rituais, por exemplo.

Como pontua Ester Vaisman:

Lukács sustenta, assim, que ideologia, bem determinada e compreendida, possui uma caracterização ampla que ultrapassa os limites vulgarmente atribuídos a ela. Do ponto de vista ontológico, ideologia e existência social (em qualquer nível de desenvolvimento) são realidades inseparáveis. Ou seja, onde quer se manifeste o ser social há problemas a resolver e respostas que visam à solução destes; é precisamente nesse processo que o fenômeno ideológico é gerado e tem seu campo de operações. (2010, p. 50)

O pensador húngaro trabalha, pois, a princípio, com uma compreensão ampla de ideologia, capaz de rastrear geneticamente o seu surgimento do ponto de vista da ontologia do ser social. Em contrapartida, Lukács também nos apresenta uma *caracterização restrita de ideologia* (VAISMAN, 2010), a qual diz respeito à especificidade do meio ideal pelo qual os homens se engajam nos conflitos morfológicos engendrados pela divisão da sociedade em classes com interesses crescentemente contrários. Assim sendo, o autor assinala que a ideologia, *stricto sensu*, pressupõe a existência de conflitos nas sociedades em que ela opera; os quais, a despeito de precisarem ser travados, em última instância, em sua dimensão socioeconômica objetiva — uma vez que sua resolução efetiva não pode se dar em termos puramente ideais —, desenvolvem formas ideológicas específicas em cada sociedade concreta por meio das quais esses conflitos são também travados.

Sobre essa conjunção entre ideologia e conflitos próprios de uma sociedade de classes, Lukács afirma:

o surgimento de tais ideologias pressupõe estruturas sociais, nas quais distintos grupos e interesses antagônicos atuam e almejam impor esses interesses à sociedade como um todo como seu interesse geral. Em síntese: o surgimento e a disseminação de ideologias se manifestam como a marca registrada geral das sociedades de classes (2013, p. 472).

Como fica evidente, subjaz a toda dinâmica ideológica, incluída aí a especificamente religiosa, uma dimensão de conflito e de disputa, que denota o quão atravessados pelas contradições sociais se encontram os processos englobados na produção cultural da totalidade do ser social. Ademais, o caráter contraditório de toda

produção ideológica não diz respeito somente ao confronto entre representações coordenadas, discursos enunciados e práticas promulgadas por diferentes classes, frações ou categorias sociais antagônicas, estrutural ou situacionalmente. Na verdade, como acertadamente observa Terry Eagleton, “[a]s ideologias são, de modo geral, formações diferenciadas, internamente complexas, com conflitos entre seus vários elementos que precisam ser continuamente renegociados e resolvidos” (2019, p. 61). A contradição repousa, pois, no âmago mesmo de toda forma ideológica — uma vez que nesta se expressam antagonismos próprios às sociedades classistas —, o que faz da crítica imanente teoricamente embasada um imperativo crítico-analítico.

Não obstante, a exposição sumária dos contornos definidores de uma dada formação ideológica pode inadvertidamente sugerir uma coesão e uma coerência excessivamente estáveis e, assim, falsear a natureza dialética própria das relações, correspondências e conflitos que interagem em cada unidade discursivo-ideológica. Por isso, é preciso contrastar essa aparência com a assunção categórica de que toda produção da ideologia é eminentemente *relacional* (EAGLETON, 2019). Essa afirmação se coaduna com a definição de Lukács de que a ideologia, em sentido estrito, é própria das sociedades de classes e, mais especificamente, dos conflitos nelas situados. Por conseguinte, determinada formulação ideológica sempre se constitui e se cristaliza a partir das conjunções, disjunções e injunções que estabelece com outras formas ideológicas coexistentes — daí seu caráter relacional. A centralidade, de que ainda trataremos, atribuída por Lukács (2013) à vida cotidiana, à qual as mais variegadas formas e expressões ideológicas assomam e na qual decantam, constituindo o complexo em questão, são determinantes para se compreender o quão intrincado é esse processo.

Nesse ponto, faz-se oportuno assinalar uma questão teórica basilar para a problemática enfocada neste trabalho. Em conformidade com o exposto, é no âmbito das sociedades primitivas que surgem as primeiras formas expressivas — o mito e o rito, por exemplo — das manifestações religiosas; isto é, o fenômeno religioso já se faz de variadas formas presente desde os primórdios do ser social e ao longo de todo o período que precede o advento efetivo das classes. Todavia, ao longo dessa fase, advogamos que ainda não é possível empregar especificamente a categoria *religião*, pois esta é um produto mais tardio do ser social, já em um estágio relativamente avançado da divisão da sociedade em classes. Partindo da concepção lukacsiana de que a ideologia — entendida em sua caracterização restrita — é um produto próprio

do ser social no estágio das lutas de classes e da proposição de que a religião é, de maneira geral, uma forma da ideologia, propugnamos o emprego de uma categoria mais ampla, a de *religiosidades*, para abarcar todos os tipos de manifestação do fenômeno religioso que surgem desde a aurora do ser social.

Nessa perspectiva, enquanto o *complexo das religiosidades* abarca vários fenômenos distintos, portadores de configurações e dinâmicas próprias — mito, rito, magia, seitas etc. — a religião consiste em uma forma específica das religiosidades, que só aflorou no ser social após a divisão de classes haver se consolidado e passado por um longo transcurso de complexificação. Tal entendimento se mostra capaz de captar, com efeito, o movimento real do objeto ao discriminar a especificidade da consolidação do cristianismo, desde seu surgimento e através de sua maturação nos três primeiros séculos da Era Comum, enquanto formação histórica da religião *stricto sensu* em seu caráter específico, uma vez que, antes do século IV, a religião “ainda não constitui uma categoria discreta da cultura” (BRANDÃO, 2014, p. 386). O que se pode aí apreender é o próprio processo, ainda em curso, de cristalização de conteúdos ideológicos que se sedimentarão, posteriormente, em formas específicas componentes da categoria *religião*.

Nesse sentido,

[s]e há algo de novo que de fato o cristianismo provoca, é a própria concepção de religião, cujos impactos nos mil anos seguintes da história europeia, para usar a perspectiva de Brown — e ainda até hoje, seria necessário acrescentar — são sobejamente conhecidos (BRANDÃO, 2014, p. 24).

Ademais, de volta ao nível da ideologia, é necessário reiterar e desenvolver um elemento crucial na compreensão do que Lukács expõe acerca da conceituação dessa categoria. Trata-se da identificação da ideologia enquanto elemento socialmente funcional, independentemente do seu conteúdo de verdade objetiva. Lukács desassocia, como já pontuamos, as categorias de ideologia e falsa consciência; estabelecendo, pois, que tanto a correspondência relativamente precisa para com a realidade objetiva quanto a incorreção, a distorção ou a parcialidade do discurso acerca do mundo realmente existente não habilitam ou desqualificam uma posição como ideológica.

Em síntese, “verdade ou falsidade ainda não fazem de um ponto de vista uma ideologia”, visto que as posições ideais elaboradas pelos indivíduos de dada sociedade “podem se converter em ideologia só depois que tiverem se transformado em veículo

teórico ou prático para enfrentar e resolver conflitos sociais, sejam estes de maior ou menor amplitude, determinantes dos destinos do mundo ou episódicos” (2013, p. 467). Logo, é a viabilidade processual de uma elaboração intelectual posta *teleologicamente* pelos sujeitos tornar-se instrumento coletivo de conscientização e enfrentamento das lutas sociais que conduz tendencialmente à sua cristalização em expressão ideológica.

A ideologia se configura, pois, como momento ideal que precede a ação prática de indivíduos socialmente situados. Nesse sentido, as mais variadas formas responsivas elaboradas pelos homens como meio de lidar com as problemáticas colocadas pelas conjunturas sócio-históricas específicas podem se tornar ideologia, bastando para isso que elas forneçam “elementos e condições para conscientizar, orientar e operacionalizar a prática social” (FORTES, 2011, p. 232).

Ainda sobre esse ponto, Lukács apresenta outra contribuição valiosa para o nosso esforço de compreender o fenômeno ideológico especificamente religioso. Ao analisar criticamente certas asserções de Friedrich Engels — em que este considera a ideologia pelo prisma científico-gnosiológico, contrapondo, de forma redutora, os avanços da ciência às “asneiras” ideológicas das sociedades primitivas —, o pensador húngaro assinala que:

Em sua tese de doutorado, ainda sem uma fundamentação histórico-materialista, Marx já vislumbrou corretamente, em sua essência, o problema fundamental que se coloca nesse ponto. Em meio a uma crítica aguda e perspicaz da prova ontológica [da existência] de Deus (e de sua crítica por Kant), ele faz a seguinte pergunta retórica: “Acaso o velho Moloque não reinou de fato? O Apolo de Delfos não era um poder real na vida dos gregos?”. Essas perguntas atingem a factualidade fundamental da ideologia. Pode-se até caracterizar Moloque e Apolo como “asneiras” no sentido gnosiológico, mas, na ontologia do ser social, eles figuram como poderes realmente operantes — justamente como poderes ideológicos. (2013, pp. 480-1)

Essa passagem nos permite entrever o porquê a abordagem da categoria ideologia enquanto sinônimo de falsa consciência acarreta um pendor ineliminável ao reducionismo; o que fica explícito sobretudo no que diz respeito às ideologias especificamente religiosas. Em contrapartida, a abordagem ontológico-prática das religiosidades nos fornece um embasamento teórico adequado para entender como e por que as ideias religiosas não simplesmente habitam a cabeça das pessoas, mas constituem forças objetivas — concretamente operantes — de transformação/conservação do mundo. A diferença é que o viés gnosiológico *exclui*

deus(es) da equação, ao passo que a concepção marxiano-lukacsiana, que se debruça sobre a funcionalidade da ideologia, o repõe. Trata-se de afirmar categoricamente que *deus existe — ao menos enquanto força ideológica no âmbito do ser social*, assim como de recuperar as determinações sob as quais ele é gestado e nutrido, desnudando sua especificidade ontológica.

A especificidade da dinâmica religiosa

Como já se assinalou, Lukács retoma de Marx a compreensão da categoria ideologia pautada pela função que ela desempenha no ser social. Sem embargo, ele distende a análise marxiana, demonstrando que, conquanto as produções propriamente ideológicas sejam características das sociedades de classes, elas operam “enquanto veículo de conscientização e prévia-ideação da prática social dos homens” (VAISMAN, 2010, p. 51), em todo o complexo de experiências cotidianas que eles vivenciam, e não apenas na práxis diretamente implicada nos grandes conflitos que transpassam os pilares da sociedade.

A isso se alinha a enorme importância dispensada à vida cotidiana por Lukács — especialmente no que tange à ideologia. Ele identifica na vinculação tendencialmente imediata — menos mediada que em qualquer outra esfera da vida — entre teoria (como prévia-ideação da práxis) e prática o traço distintivo do cotidiano. Conforme o pensador húngaro, a vida cotidiana constitui “o âmbito em que todo homem forma de modo imediato as suas formas de existência pessoais, implementando-as na medida do possível” (2013, p. 449). Aí entra em cena a necessidade de todo homem embasar idealmente sua ação de modo eficientemente articulado com o complexo de sua subjetividade existente, isto é, com a totalidade de alienações responsáveis por e constitutivas de seu processo de individuação.

Na ontologia lukacsiana, o trabalho, enquanto complexo categorial que fundamenta o surgimento e o desenvolvimento do ser social, assume internamente duas dimensões processuais complementares e concretamente indissociáveis: uma objetiva, outra subjetiva. Em primeiro lugar, a (re)produção do ser social por meio da laboração implica necessariamente a categoria da *objetivação* [*Vergegenständlichung*]; em outras palavras, a ação criativa que, a partir da transformação do mundo existente, engendra coisas novas. É evidente que estas só podem se configurar a partir do já dado, mas tampouco poderiam surgir sem a intervenção consciente do ser social. Nesse quadro, o conjunto contínuo dessas objetivações empreendidas pelos

indivíduos aflui para a crescente socialização do mundo. Em contrapartida, o sujeito das objetivações exterioriza traços da sua própria subjetividade imprimindo-os em tudo aquilo que ele objetiva. Esse processo de alienação [*Entäusserung*] do sujeito não porta a princípio qualquer caráter negativo, sendo antes responsável, em seu encadeamento, por dar forma à *indivduação* do homem.

Como assinala Ronaldo Vielmi Fortes:

De um lado, a atividade laborativa humana modifica o mundo natural produzindo suas próprias condições materiais de vida, de outro lado, por meio deste processo os homens formam e constituem a si mesmos, disciplinando suas emoções, julgando e modificando seus comportamentos etc. mediante a exteriorização de sua subjetividade. Nesse duplo aspecto da *realização* oriunda do trabalho se destaca a presença de duas categorias, que formam em seu conjunto a base da gênese e da dinâmica de desenvolvimento do ser social: objetivação [*Vergegenständlichung*] e alienação [*Entäusserung*]. Essas categorias são expressões de processos distintos existentes no interior da atividade laborativa, momentos diferenciados no interior de uma mesma unidade. (2011, p. 191)

Por meio da análise ontológica dos processos reais do ser social, Lukács (2013) demonstra que a alienação consiste em uma categoria essencial do ser social e que, em seu conjunto, conforma, em cada indivíduo, o intrincado processo por meio do qual a subjetividade vai paulatinamente sendo insculpida. Partes constitutivas do complexo categorial do trabalho, objetivação e alienação concorrem para a (auto)produção objetivo-subjetiva do homem.

Ademais, como dissemos, o indivíduo precisa fundamentar idealmente sua práxis cotidiana de maneira eficiente e, simultaneamente, de modo articulado com sua subjetividade previamente existente. De fato, as próprias resoluções tomadas pelo sujeito como prévia-ideação de sua práxis não partem necessariamente de ele considerar “incondicionalmente correta a objetivação que tem diante de si, mas de acordo com se e em que medida ela pode ser enquadrada organicamente naquele sistema de alienações que o referido homem construiu para si mesmo” (LUKÁCS, 2013, p. 449). Em outras palavras, a existência diária dos indivíduos se mostra ordinariamente atravessada por aquilo que podemos nomear como uma *acomodação ideológica tendencial*, a qual opera de modo a promover uma convergência imediata, sempre que possível, entre o modo já pré-estabelecido com que se vive a vida cotidiana — somatório do composto de objetivações-alienações levadas a cabo pelo indivíduo — e a reação às novas informações, demandas e interpelações colocadas para o sujeito pela realidade circundante.

Lukács afirma, inclusive, que:

na maioria dos casos de conflito, surge um deslocamento no âmbito da consciência, em que o homem, via de regra, considera como objetivamente existente aquilo que favorece o modo como ele conduz a sua vida, enquanto considera como objetivamente não existente aquilo que está em contradição com ela (2013, p. 449).

Do ponto de vista da imbricação das ideologias religiosas com o cotidiano, a problemática em tela é sobremaneira importante. Inquirido pela existência, o homem responde: forja-se o momento ideal em que a assunção de determinada posição teleológica incidirá sobre a condução da práxis subsequente — o momento basilar em que a ideologia opera. Porém, a forma com que esse processo se dá na vida cotidiana é condicionada pela imediaticidade com que nela teoria e prática se encontram concatenados. Nesse sentido, os critérios com que os indivíduos se posicionam frente às questões do cotidiano não se submetem, tendencialmente, a qualquer elaboração mais mediada dos dados disponíveis, da conjuntura específica ou das implicações ulteriores. No dia a dia da existência, os sujeitos se engajam quer queiram quer não, de forma mais ou menos consciente, em uma ontologia, mais especificamente, em uma *protoelaboração* teórica do que o mundo é, sem a qual não lhes seria possível viver. Porém, dada a tendência à acomodação ideológica de que falávamos, essa ontologia da vida cotidiana tende a se constituir não de maneira crítica ou imbuída de qualquer aspiração à verdade objetiva do mundo, mas, em larga medida, em função do favorecimento e da preservação do estágio de subjetivação estabelecido bem como do *modus operandi* com que o indivíduo já consuma sua própria existência.

Assim, a adesão a uma ou outra posição ideológica não depende, em absoluto, do quão sofisticada ela se mostra em sua estrutura significativa ou do quão exata ela se revela em sua correspondência com o ser objetivamente existente. Na verdade, o potencial de aderência de uma formulação ideológica decorre, peremptoriamente, da capacidade que ela possui de proporcionar subsídios funcionais para a práxis ordinária, abarcando um amplo espectro de fenômenos e fornecendo constelações de representações do ser que sustentem operacionalmente o universo da vida cotidiana dos homens em um determinado estágio histórico. Dessarte, o conteúdo das ideologias “é determinado pelas necessidades vitais (reais ou imaginárias) do homem singular” (LUKÁCS, 2013, pp. 536-7); e, como observa Lukács, cada homem, em sua vida cotidiana, busca garantir sua existência e proporcionar a si mesmo, na medida do possível, “o máximo de satisfação interior e harmonia consigo mesmo” (2013, p. 535).

Além disso, outra questão fulcral analisada pelo autor diz respeito à justaposição entre generalização, como tendência à universalidade, e ideologia. Segundo o filósofo húngaro, ao assumirem posição frente à vida cotidiana, os homens tendem a justificar de forma ideológica as suas ações — sejam as oriundas de seu pertencimento à determinada classe sejam aquelas motivadas pelos interesses mais atados ao plano íntimo, em seus diferentes graus e composições —, elevando-as ao plano da universalidade. Em outros termos, a conduta dos sujeitos, a princípio circunscrita, é apresentada, tanto teórica quanto praticamente, como corporificação de princípios genéricos, como realização de um *dever-ser* social, ocorrendo “a tendência de engendrar uma autojustificação no sentido de que o seu próprio modo de agir é a simples realização dessas normas gerais” (LUKÁCS, 2013, pp. 488-9).

De outra parte, essas generalizações ideológicas se tornam influentes na medida em que se encontram fundamentadas, necessariamente, em elementos comuns e concretos da práxis cotidiana dos homens. Com efeito,

é essa base das experiências cotidianas que primeiramente fundamenta a sua aplicação difundida e aprofundada visando uma possibilidade e necessidade social universal. [...] Por essa razão, não é tão difícil compreender a força de penetração social universal das generalizações que estão associadas com a práxis cotidiana das pessoas de modo mais ou menos imediato ou de modo próximo e compreensivelmente mediado (LUKÁCS, 2013, p. 537).

É sobretudo por sua potencial infiltração em todas as dimensões da vida cotidiana, pela capacidade de se impregnar organicamente nos pensamentos e nas ações dos sujeitos e subsidiá-los no enfrentamento dos conflitos postos pela realidade à sua volta, entranhando-se em sua existência ordinária, pela faculdade, enfim, de fornecer explicações funcionais para a experiência vivida, que a ideologia — e mais especificamente a *ideologia religiosa* — se mostra capaz de formar, deformar e transformar o mundo.

Lukács (2013), a partir da fundamentação que aqui já se expôs, apresenta uma caracterização detalhada, por meio da análise ontogenética, de cada um dos complexos mestres que compõem a superestrutura ideológica do ser social. Sob essa ótica, expõe circunstanciadamente a gênese, a função e a dinâmica das formas específicas de ideologia, passando pela política e pelo direito — mais diretamente implicadas na mecânica socioeconômica —; assim como pelas chamadas formas mais puras da ideologia, isto é, a filosofia e a arte, assim denominadas uma vez que: “não têm a intenção nem a capacidade de exercer qualquer tipo de impacto imediato e real

sobre a economia nem sobre as formações sociais a ela associadas” (2013, p. 538); ainda que sejam efetivamente indispensáveis à reprodução do ser social a partir de certo estágio de seu desenvolvimento.

A religião, porém, constitui, para o autor, uma categoria peculiar. Segundo Lukács, “a religião nunca foi nem é pura ideologia no exato sentido aqui pretendido, mas é simultaneamente e antes de tudo também um fator operante no plano imediato da práxis social real dos homens” (2013, p. 538). Nesse sentido, faz-se necessário apreender o caráter eminentemente prático-concreto das expressões religiosas, o que leva o filósofo húngaro a identificar na religião, em termos sócio-ontológicos, uma forma em que se interseccionam elementos da filosofia e da política — ou seja, *a religião conjuga um conjunto coordenado de formas ideal-discursivas com sistemas de práticas e prescrições ordenadas com vista à regulação social cotidiana*.

Outrossim, ainda que elaborações ideológicas puras possam tentar transpor suas formas estruturadas de ideias, de valores, de concepções etc. para a dimensão da práxis dos sujeitos, isso implica uma transferência de um campo a outro, quer dizer, as formas práticas têm de assumir uma dimensão política propriamente, abdicando de seu caráter de pura ideologia. A religião, por seu turno, apresenta como um traço típico justamente a constituição de aparatos capazes de mobilizar meios de organização social e recursos para o exercício do poder de maneira concreta (LUKÁCS, 2013, pp. 538-9).

Sob essa ótica, admite-se que, desde o processo de ancoragem imediata da práxis em formulações ideal-discursivas aprioristicamente constituídas, a significação de vivências e experiências subjetivas em termos de afetos, desejos e valores, passando pelas próprias práticas cotidianas mais naturalizadas e triviais, até as estruturas materiais erigidas e operacionalizadas na sociedade; todos podem portar, expressar, sintetizar, conformar e disseminar discursos e práticas ideológico-religiosas que incidirão sobre os homens enquanto representações e formas de consciência voltadas a subsidiar sua existência cotidiana.

É a partir dessa compreensão ampliada que devemos compreender a religião em sua especificidade, enquanto categoria da ideologia. Sob esse viés, a seguinte exposição de Terry Eagleton nos parece fértil, ainda que peque pela indistinção quanto ao que é próprio da categoria religião e não das ideologias em seu sentido amplo:

Estudar uma formação ideológica é, portanto, entre outras coisas, examinar o complexo conjunto de ligações ou mediações entre seus níveis mais e menos articulados. A religião organizada pode fornecer

um bom exemplo. Tal religião estende-se desde doutrinas metafísicas extremamente intrincadas a prescrições morais minuciosamente detalhadas que governam as rotinas da vida cotidiana. A religião é apenas uma forma de aplicar as questões mais fundamentais da existência humana a uma vida exclusivamente individual. Também contém doutrinas e rituais para racionalizar a discrepância entre as duas [...]. A religião consiste em uma hierarquia de discursos, alguns dos quais elaboradamente teóricos (escolasticismo), outros éticos e prescritivos, outros ainda exortativos e consolatórios (pregação, piedade popular); e a instituição da igreja assegura que cada um desses discursos se misture com os outros, para criar um *continuum* ininterrupto entre o teórico e o comportamental. (EAGLETON, 2019, p. 66)

Aqui, o autor nos oferece, de modo panorâmico, uma síntese aproximativa útil no que tange aos conteúdos genéricos da religião enquanto expressão relativamente particular da ideologia. Como se nota, o fenômeno religioso comporta tanto as “doutrinas metafísicas extremamente intrincadas” quanto as detalhadas prescrições, de caráter moral, que “governam as rotinas da vida cotidiana”. É interessante notar que o próprio Lukács, ao pontuar o equívoco hegeliano de considerar a religião uma forma ideológica pura, assinala que a origem do *quid pro quo* reside na redução do complexo total da religião justamente à sua dimensão estritamente teológica ou filosófica (2013, p. 539). Além disso, Eagleton sugere, de forma positiva, um entrelaçamento, na vivência religiosa, entre genericidade e individualidade humanas; o que Lukács desenvolverá não como mera percepção, mas como parte integrante de seu esforço de sistematização teórica da questão.

Sem olvidar as particularidades de pensadores marxistas tão díspares, o que nos importa aqui é simplesmente enfatizar a sua convergência no que tange à concepção lukacsiana acerca da religião não constituir uma forma ideológica pura, uma vez que se encontra imiscuída no cotidiano dos sujeitos, subsidiando sua existência ideal e, ênfase nisto, praticamente. No que toca à compreensão aqui adotada, Lukács é o mais significativo autor que parte da compreensão madura de Marx acerca da problemática e que considera a ideologia e a especificidade de suas diferentes formas — dentre estas, a religiosa — no bojo de todo um edifício teórico radicalmente marxiano e articuladamente desenvolvido.

De outra parte, se a apreensão apropriada da posição teórica exposta por Lukács acerca da religião não pode prescindir da importância atribuída pelo filósofo húngaro à vida cotidiana, ela também passa, necessariamente, por outra categoria central em sua ontologia do ser social: o *estranhamento* [*Entfremdung*]. Enquanto a alienação [*Entäusserung*] equivale à expressão/impressão de marcas subjetivas do

indivíduo em tudo aquilo que é por ele objetivado; o estranhamento [*Entfremdung*] consiste em um processo posterior, no qual “os resultados da atividade humana se voltam contra os próprios homens inibindo seu processo de desenvolvimento” (FORTES, 2011, p. 192). Todavia, é preciso ressaltar que os estranhamentos não são uma consequência inevitável da alienação, tampouco um elemento ontologicamente constitutivo do ser social — diferentemente do trabalho e do momento ideal que, por exemplo, o são. Na verdade, os estranhamentos constituem um fenômeno exclusivamente sócio-histórico, o qual assume formas específicas em cada momento em que emerge no curso do desenvolvimento diacrônico — não sendo, pois, algo ineliminável do *devir homem do homem*.

De um ponto de vista abrangente, os estranhamentos radicam-se na contradição entre, de um lado, o aperfeiçoamento das capacidades do gênero humano e, de outro, o (sub)desenvolvimento da personalidade humana singular⁵, ao longo do transcurso histórico. Segundo Lukács:

o desenvolvimento das forças produtivas é necessariamente ao mesmo tempo o desenvolvimento das capacidades humanas. Contudo — e nesse ponto o problema do estranhamento vem concretamente à luz do dia —, o desenvolvimento das capacidades humanas não acarreta necessariamente um desenvolvimento da personalidade humana. Pelo contrário: justamente por meio do incremento das capacidades singulares ele pode deformar, rebaixar etc. a personalidade humana (2013, p. 581).

Em outras palavras, o desenvolvimento das forças produtivas como fruto do progresso histórico tende a fomentar a evolução das capacidades humanas (mais amplas que aquelas), ou seja, o potencial geral de conhecimento e transformação da realidade à disposição do ser humano genérico. Não obstante, o conjunto desses desenvolvimentos das capacidades humanas em geral não está concretamente acessível e atuante em cada indivíduo — enquanto exemplar do gênero — como subsídio para o incremento de sua própria personalidade individual. Mais do que isso, os próprios desenvolvimentos das forças produtivas e, conseqüentemente, das capacidades humanas engendra objetivamente determinadas relações, certas sociabilidades e formas ideológicas correspondentes que (auto)desumanizam os homens que as produzem e nelas se encontram situados.

⁵ Retomando a responsividade como traço fundamental do homem, entende-se a *personalidade humana*, a partir de Lukács, como um complexo dinâmico constituído fundamentalmente pelo conjunto de perguntas e respostas que, em sua interatividade ininterrupta, o sujeito põe para si, para o outro e para o mundo.

Assim, de um ponto de vista objetivo abrangente, estranhamento é a condição dos indivíduos que, dadas as conjunções sociais, se encontram privados do potencial da generidade humana alcançado naquele momento histórico. Isso se dá em razão de que, subjetivamente, os elementos constitutivos da dinâmica social em que esses sujeitos experienciam a sua existência e que são, portanto, por eles mesmos produzidos, aparecem a eles como *algo estranho*, que lhes é extrínseco, alheio, incognoscível, e que, todavia, os domina. Dito de outra forma, o conjunto de objetivações concretizadas pelos homens se autonomiza, coagulando-se em legalidades sócio-históricas que passam a determiná-los subjetivamente, restringindo seus processos de individuação a limites que se coadunam com as próprias dinâmicas da sociabilidade imperante. Naturalmente, as formas assumidas por essa dominação variam, como já se observou, diacronicamente, sendo determinadas pelo modo de produção e sua sociabilidade, bem como pela correspondente esfera espiritual. Sob essa ótica, todos os estranhamentos são fenômenos tanto socioeconomicamente fundados quanto ideologicamente constituídos. Sem embargo, há formas de estranhamento que surgem de maneira mais imediata no plano socioeconômico — como sói ocorrer com os estranhamentos típicos do capitalismo — assim como outras, cuja forma fenomênica mais imediata é ideológica — caso da religião, cujo vínculo com a produção material da sociedade é mais intrincadamente mediado.

Nesse ponto, parece-nos oportuno empreender um esforço por deslindar teoricamente de que modo os elementos: ideologia, estranhamento, reificação e cotidiano se conjugam na constelação categorial que Lukács extrai do movimento histórico objetivo do ser social. Como já foi dito, a vida cotidiana, dimensão importantíssima na reflexão de nosso autor, é caracterizada pela conexão imediata entre teoria e práxis, em que as formas ideológicas operam no âmbito do momento ideal que orienta a prática subsequente. Mais especificamente, a atuação da ideologia assume, nessa existência cotidiana, dois modos de funcionamento distintos, que, conquanto não configurem uma diferença ontológica, distinguem-se pelo efeito que produzem sobre os homens. Em primeiro plano, grande parte das formas ideais que se cristalizam no cotidiano opera de maneira puramente ideológica, ou seja, se constituem enquanto um *dever-ser*, que, ao direcionar e dar forma às decisões dos homens, oferece a estes os meios de resolução dos conflitos sociais em que se veem envolvidos. De outra parte, temos uma classe de representações que não se manifestam propriamente como um *dever-se*, mas como uma determinada concepção

do *ser*. Estas aparecem para as pessoas, ideologicamente, como o próprio ser, “como aquela realidade diante da qual somente reagindo adequadamente elas serão capazes de organizar a sua vida em conformidade com as próprias aspirações” (LUKÁCS, 2013, p. 688).

Esse último processo constitui o *tópos* dos estranhamentos que se coagulam na vida cotidiana e são mediados pelas reificações, uma vez que estas, “mesmo que possuam caráter ideológico, agem sobre as pessoas como se fossem modos de ser” (LUKÁCS, 2013, p. 688) — lembremo-nos, aqui, das observações de Marx em sua tese de doutorado, recuperadas por Lukács, acerca dos efeitos ideológicos bastante concretos de divindades como Moloque e Apolo na Antiguidade. Assim sendo, para compreender adequadamente esta categoria, devemos partir do fato de que toda reificação consiste, essencialmente, na obliteração do caráter processual dos fenômenos, isto é, na negação de que toda objetivação é resultado de um processo genético assim como no próprio escamoteamento dessa processualidade. Em razão disso é que, através da reificação, o produzido tem seu percurso genético apagado e pode assumir ideologicamente a posição de produtor — ao passo que o produtor tem seu papel invertido e aparece como produzido. A reificação é um momento ideológico na dinâmica do ser social, mas, obviamente, se encontra objetivamente ancorada na realidade concreta, como o próprio fetichismo da mercadoria, enquanto reificação característica do capitalismo, explicita. Assim, o fenômeno da reificação se dá, a partir da práxis cotidiana do homem, como uma resistência social e ideologicamente espontânea “contra a validade universal do devir, da práxis humana como base de todo conhecimento adequado, fundado na gênese, dos objetos e processos do ser social” (LUKÁCS, 2013, p. 551).

A gênese histórica desse processo remonta efetivamente à incapacidade do homem de (re)conhecer os diferentes fatores implicados em suas próprias ações — algo a que já nos reportamos. Primordialmente, os processos reificadores se encontravam ligados, sobretudo, a manifestações da natureza, dado o baixo nível de compreensão e domínio objetivos do homem em relação a essa, o que propiciou que variados tipos e exemplos de reificações nos tenham sido legados pela Antiguidade na forma dos mitos, sobretudo os etiológicos — cristalizações culturais do que o filósofo húngaro nomeia *mitologização da gênese*⁶.

⁶ Apesar de não podermos nos dedicar aqui à questão, não é difícil dimensionar a importância do papel desempenhado pelos mitos etiológicos, enquanto cristalizações reificadoras, na regulação social em

Mais tarde, o desenvolvimento das forças produtivas acarretou uma crescente socialização dos objetos produzidos pelo homem assim como da própria sociedade, cujas legalidades se complexificaram enormemente. Paralelamente ao recuo da barreira natural e à crescente socialização, foram os produtos da ação humana que passaram a ser mais e mais reificados e — por meio da reificação — estranhados; ensejando relações em que os homens não se reconhecem nas objetivações e nas legalidades sociais por eles mesmos produzidas e são por elas submetidos a uma vida que lhes priva da capacidade do gênero humano que eles próprios contribuem para desenvolver.

Em relação ao itinerário histórico das reificações, observa Lukács:

Essas mitificações originais dos próprios atos da humanidade em dons dos deuses, eventualmente mediados por heróis enviados por Deus, ainda sobrevivem na concepção atual em nível científico altamente desenvolvido, na medida em que as áreas da intelectualidade mais elevada não são concebidas como resultado da práxis humana, mas como valores “ínatos”, “intuições” (matemática), “inspirações” (arte) etc. (2013, p. 551)

Incontestavelmente a forma mais acabada e desenvolvida da reificação só veio à tona na sociedade capitalista, por meio do fetichismo da mercadoria — forma matriz que irradia, na estrutura social que lhe é própria, as mais distintas expressões dos estranhamentos modernos e contemporâneos. A nós, contudo, importa compreender minimamente de que maneira as categorias estranhamento, reificação e cotidiano se conformam no horizonte da esfera religiosa, no complexo da ideologia. E embora a reificação só alcance sua máxima expressão na forma do fetichismo da mercadoria, categoria intrínseca à sociabilidade submetida à dinâmica do capital, ela já se faz presente, em épocas históricas muitíssimo anteriores, como “categoria mediadora do estranhamento” (LUKÁCS, 2013, p. 688).

Pode-se aqui recorrer ao que Lukács afirma acerca de objetos da esfera econômica, já que ele mesmo não restringe sua observação a esse âmbito:

no ser social, sobretudo no âmbito da economia, cada objeto é, por sua essência, um complexo processual; este, porém, muitas vezes se apresenta no mundo fenomênico como objeto estático de contornos

diferentes contextos da Antiguidade. Cf. Romero (2018, pp. 123-4): “A despeito de apresentar-se como algo situado *in illo tempore* — no tempo remoto e sacralizado da mitologia — o mito etiológico, ao apresentar a origem, a fundação de elementos da realidade presente, postula uma continuidade avessa ao desenrolar do tempo histórico. Ele simula uma tradição ininterrupta e sagrada com a qual dada comunidade religiosa pode se identificar, mas que, na verdade, se trata de um artifício ideológico. Assim, histórica e materialmente, essa representação constitui uma mistificação da realidade que é assimilada, pela coletividade que a compartilha, acima de tudo, como uma ‘verdade’.”

fixos; nesse caso, o fenômeno se torna fenômeno justamente pelo fato de fazer desaparecer para a imediatidade o processo ao qual ele deve sua existência como fenômeno (2013, p. 377).

Assim, tomar o fenômeno em sua imediatidade aparente, abdicando de sua processualidade essencial, é exatamente o percurso traçado pela apreensão reificadora da realidade. De outra parte, como já se considerou, os estranhamentos se constituem por meio da reificação; e, sendo esta uma categoria ideológica, sua função — ainda que a reificação a desempenhe de maneira específica — é, de modo geral, dirimir os conflitos sociais por meio da condução imediata da práxis social dos homens. Nesse sentido, o *locus* específico em que essa dinâmica se perfaz é, patentemente, o da existência ordinária e diária dos homens, espaço em que as conjunções situacionais se configuram e demandam dos sujeitos reações-respostas imediatamente disponíveis, por isso, ideologicamente predelineadas. Sob esse viés, a unidade entre teoria e prática típica do cotidiano é viabilizada pelo conjunto das variadas formas ideológicas que para ele acorrem. A ideologia, como complexo de representações tanto do *ser* quanto do *dever-ser*, nas suas mais variegadas formas e expressões, aporta e decanta, a partir das mais diversas fontes, nessa tessitura da existência, constituindo aquilo que Lukács define como *ontologia da vida cotidiana*.

Afirma o autor:

Os homens enredados em conflitos geralmente agem, antes, de modo espontâneo, motivados diretamente pelo que chamamos de a ontologia da vida cotidiana. Mas como surge esta? Indubitavelmente são decisivas nela as vivências primordialmente imediatas dos homens. O seu conteúdo e a sua forma, contudo, são influenciados em ampla medida pelas ideologias — não por último também pelas ideologias puras —, cujas objetivações confluem para essa área. (2013, p. 561)

Em outros termos, a ontologia do cotidiano emana, do ponto de vista subjetivo, do modo abrangente com que o indivíduo concebe e elabora o mundo circundante a partir daquilo que vivencia socialmente frente aos dados objetivos da realidade. Ao mesmo tempo, confluem, para a totalidade desse mosaico, tesselas muito díspares, que podem inclusive se originar em formas mais puras de ideologia — arte, filosofia etc. — ainda que simplificadas/vulgarizadas. Essa ontologia que por fim se cristaliza, isto é, esse discurso acerca do que é a realidade, de como ela funciona etc., encerra uma estrutura subjetiva de predisposições para o enfrentamento dos conflitos que afloram à existência — sempre se pautando, como já sinalizado, por uma acomodação ideológica tendencial entre o modo com que já se vive a vida cotidiana e a necessidade

de novas deliberações.

Obviamente, as religiosidades cumprem um papel decisivo nessa ontologia do cotidiano, a qual, também por isso, se encontra atravessada pelos estranhamentos. Nem poderia ser diferente, considerando-se que, segundo Lukács, os estranhamentos brotam diretamente das inter-relações que os sujeitos estabelecem com seu cotidiano; e que a “função social primária de toda religião é a de regular a vida cotidiana” (2013, p. 692).

Na verdade, segundo Lukács, o estranhamento religioso é o “arquetipo de todos os estranhamentos mediados precipuamente pela ideologia” (2013, p. 692). Desse modo, ainda que assuma diferentes configurações ao longo do processo histórico (culminando em suas formas mais desenvolvidas no capitalismo), do ponto de vista de sua dimensão ideológica — ou seja, na medida em que se traduzem por apreensões do mundo que atuam para tornar a práxis humana consciente e operativa, gerenciando os conflitos sociais por meio de representações em que as forças naturais e/ou sociais confrontam o homem como poderes transcendentais que o interpelam e/ou submetem —, todos os estranhamentos têm seu protótipo situado nos fenômenos religiosos mais primitivos do ser social, em que as primeiras formas míticas se configuraram como reificações ideais que apreendiam, a seu modo, os embates oriundos dos intercursos natureza-sociedade⁷.

Como já se pontuou, à medida que a produção material se complexifica com o avanço do decurso histórico, atinge-se um estágio em que a produção e a reprodução materiais da sociedade não podem mais funcionar sem a constituição progressiva das diferentes esferas que integram o complexo da ideologia, quer as mais diretamente ligadas à estrutura socioeconômica, como a política e o direito quer aquelas cuja interconexão se dá de maneira mais mediada, como a filosofia e a ciência. Cada forma ideológica atua na regulação e na ordenação da vida social de maneira específica e tem sua dinâmica e constituição peculiares determinadas, *ontogeneticamente*, pelas demandas sócio-históricas concretas a que visa corresponder. Naturalmente, os segmentos característicos em que operam bem como os recursos particulares de que lançam mão são próprios de cada uma dessas formas ideológicas e escapa às nossas possibilidades presentes examiná-los um a um. O que realmente nos importa pôr em

⁷ No entanto, as reificações típicas da magia nos estágios mais primitivos do ser social ainda não acarretam estranhamentos em função do, até então, baixo desenvolvimento da personalidade humana — o senso de coletividade ainda tende a prevalecer como potência preponderante nas existências individuais.

evidência é que, além dessas formas ideológicas maiores, que atuam de maneira tendencialmente universalizante e abstrativa para assegurar os interesses das classes dominantes, acompanhando também a constante complexificação do ser social, desenvolvem-se e se renovam constantemente também uma série de mecanismos e instrumentos variados destinados a moderar a vida imediata dos homens singulares também em suas decisões e conflitos do dia a dia.

Dessarte, outras formas de ideologia germinam de modo espontâneo, engendradas pela sociedade autonomamente: “desde os usos até a moral, correções complementares para impor, em conformidade com as suas necessidades, os interesses gerais de classe, inclusive intervindo profundamente na vida singular do cotidiano” (LUKÁCS, 2013, p. 693). Todavia, também essas formas suplementares não são suficientes no que se refere à regulação da vida cotidiana, uma vez que não atingem de maneira uniforme parte significativa das coletividades. Para que o fizessem, seria preciso um elevado nível cultural homogeneamente partilhado pela maioria dos homens singulares — o que, em função de distintos recortes sociais, efetivamente não ocorre. As formas superiores da ideologia (arte, ciência, filosofia), por sua vez, tampouco são bastantes, já que seus produtos “muito raramente conseguem imergir na vida cotidiana de modo suficientemente profundo para exercer sobre ela uma influência ao mesmo tempo ampla e decisiva” (LUKÁCS, 2013, p. 693). O que esse quadro revela é a insuficiência do sistema de formas ideológicas quanto à orientação do agir ordinário dos sujeitos, descortinando “grandes lacunas e fissuras justamente do ponto de vista da orientação dos homens singulares na cotidianidade” (LUKÁCS, 2013, p. 693).

O papel das religiosidades se desenvolve, pois, em consonância com o imperativo social de suprir tais lacunas e fissuras, de modo a consolidar um extenso e intenso complexo ideológico-pragmático que ampare, balize e direcione — mapa, orientação e bússola — o viver cotidiano dos homens. Por meio dessa subvenção à prática ordinária, cujas fendas e frestas ela preenche tanto subjetiva quanto objetivamente, a religiosidade, sobretudo quando atinge sua forma mais desenvolvida: a religião, exerce um domínio amplo e vigoroso sobre a existência diária dos indivíduos.

Ademais, Lukács assinala uma tendência inequívoca da religião — patente nos dias que correm. Trata-se de sua pretensa universalidade também no que diz respeito aos meios de influência a que recorre em sua atuação. Segundo o autor, “da tradição

até o direito, a moral, a política etc., não há nenhum campo ideológico socialmente influente que a religião não tenha tentado dominar” (2013, p. 654). Tal caracterização corresponde a uma tendencial fluidez, que assume contornos muito específicos em cada caso concreto, das fronteiras entre a religiosidade e as outras formas ideológicas com que ela convive. Naturalmente, isso não destitui as formas especificamente religiosas das idiossincrasias que ora tentamos delinear, mas torna deveras mais complexa a análise dos modos com que os fenômenos de cunho essencialmente religioso se interseccionam com outras expressões ideológicas em determinada formação social.

Quanto à sua constituição específica, a religião — forma tardia das religiosidades a surgir na totalidade do ser social — apresenta:

uma configuração complexa, extraordinariamente articulada e multiforme, para lançar uma ponte entre os mais particulares interesses singulares dos homens do cotidiano e as grandes necessidades ideais daquela dada sociedade na totalidade do seu ser-em-si. Contudo, não se trata, nesse caso, simplesmente de um sistema de fatores ideológicos que complementam uns aos outros; muito antes, essa ponte deve produzir ao mesmo tempo também uma conexão vitalmente funcional entre a vida particular dos homens singulares e as questões gerais da sociedade, e de tal modo que o homem singular em questão perceba as soluções que lhes são propostas para os problemas gerais como resposta às questões com que ele lida em sua existência particular como tarefas indispensáveis de sua conduta de vida específica (LUKÁCS, 2013, pp. 693-4).

A heterogeneidade intrínseca das formas religiosas: sua complexidade, polimorfia, ductibilidade e capacidade de articulação constituem justamente o que as habilita a conjugar o microscópico das questões com que os homens particulares têm de lidar em suas vivências cotidianas com o macroscópico das problemáticas que se arvoram ao nível geral da totalidade social. Pensemos no cristianismo contemporâneo à guisa de ilustração: não é difícil visualizar como os indivíduos que, atualmente, professam a fé de diferentes correntes cristãs encontram na religião desde as respostas para as questões existenciais mais elementares (qual a origem do mal, qual o sentido da vida etc.), passando pelo conforto mais que necessário para suportar as mazelas diárias que germinam das relações sociais capitalistas, até orientações precisas e pragmáticas sobre a normatização de sua libido e de suas condutas sexuais. Assim, a religiosidade/religião ao regular os atos mais triviais dos indivíduos também os dota de uma significação, em última instância, universal, conferindo sentido a suas existências particulares, então alçadas a um contexto maior e a uma dimensão

transcendente.

O filósofo húngaro assinala ainda a amplitude do domínio exercido pelas formas religiosas nessa condução social das vivências diárias dos homens singulares:

A vida social real das religiões consiste, portanto, nessa sua universalidade, que está direcionada para dominar a totalidade da vida de cada homem singular da população total, de alto a baixo, das questões mais elevadas relativas à visão de mundo até as mais singelas relações cotidianas. E essa universalidade se exprime em um sistema — potencialmente — universal de enunciados sobre a realidade (incluindo a transcendência, é claro) e passa a fornecer, desse modo, as coordenadas coerentes que dela resultam para toda a práxis de cada homem singular, inclusive os pensamentos e sentimentos que a determinam e acompanham. Toda religião comporta, portanto, todos os conteúdos que, numa sociedade normal, estão frequentemente presentes no sistema global da superestrutura, que costuma conter todas as ideologias. (LUKÁCS, 2013, p. 695)

De fato, pode-se identificar no excerto alguns dos traços característicos do próprio cristianismo que, ao se constituir historicamente, constitui a própria religião enquanto categoria do ser social. Destaca-se, pois, a assinalada extensão do poder religioso, que abarca a totalidade da vida, “de alto a baixo” efetivamente. Diríamos ainda — retomando elementos já entrevistados — que a universalidade do religioso, inaugurada efetivamente pela expansão dos cristãos na Antiguidade Tardia, manifesta-se como conjuntos coordenados de formas ideológico-discursivas relativamente estáveis, as quais sintetizam, expressam, *performatizam* e veiculam enunciados e representações parcialmente coerentes (uma vez que são sempre portadores de contradições imanentes) acerca da realidade de modo totalizante, isto é, que pretende englobar todas as dimensões da existência experienciadas pelos indivíduos (reais, afetivas ou imaginárias; coletivas em diferentes graus, particulares ou decididamente íntimas). Essas formas ideológico-discursivas articulam, prescrevem e regulam — fornecem as coordenadas a — toda a práxis efetiva dos sujeitos, não apenas em termos de ações material-objetivas, mas também de afetos, pensamentos, emoções e estados de ânimo que compõem o complexo de cada ação em sua processualidade efetiva. *A religião é uma cartografia tuteladora da existência.*

Por outro lado, do ponto de vista do conteúdo desses conjuntos de formas ideológico-discursivas e da práxis que eles determinam⁸, o fenômeno religioso radicaliza-se, inexoravelmente, na condição de estranhamento, haja vista sua essencial negação

⁸ Trata-se de uma distinção analítica: a própria práxis também possui uma dimensão ideológico-discursiva que implica uma retroalimentação.

da imanência do ser social (LUKÁCS, 2013). Seu discurso acerca da realidade sempre opera com base na aglutinação de apreensões reificadoras, que obliteram a dialeticidade concreta do real por meio do apelo à transcendência. Isso porque a religiosidade se alicerça na primazia do espírito em relação à matéria, no primado da subjetividade sobre a objetividade — ao revés da ontologia materialista marxiano-lukacsiana que se fundamenta na apreensão da unidade processual complexa do ser social com predomínio do momento objetivo.

Independentemente do quão variegadas possam ser as formas concretas específicas que as diferentes religiosidades assumem ao longo do tempo, sua natureza estranhada e estranhadora permanece, pois constitui um dos traços essenciais do fenômeno do ponto de vista ontogenético. Assim sendo, os homens singulares, em sua vida cotidiana, sofrem a determinação das pressões, dos direcionamentos e dos limites postos socialmente pela religiosidade, tensionando a processualidade de suas experiências frente à ação reificadora do estranhamento religioso. Como já pontuamos, a eficácia da reificação — e do estranhamento que ela medeia —, disseminada e consolidada socialmente, reside no fato de que ela: “não obstante a sua constituição que, na realidade, é puramente ideológica — passa a influir sobre os homens da vida cotidiana como uma realidade e até como a realidade.” (LUKÁCS, 2013, p. 682)

Considerações finais

Buscamos, neste breve estudo, apresentar ao leitor o que nos parece ser a fundamentação teórica mais acertada, frutífera e decisiva para a compreensão do fenômeno religioso. Essa abordagem se assenta na teoria social marxiana e se mostra, portanto, avessa às tendências predominantes nos estudos acerca das religiosidades até os dias atuais; mormente, aquelas que dizem respeito a se tomar a crença em deus(es) como variável independente e, assim, se furtar a fazer as perguntas mais medulares a respeito da problemática religiosa, isto é, por que, seja no passado mais primitivo seja no presente mais tecnocientificista, os homens creem? Quais são os fatores determinantes que levam mesmo sociedades tão díspares entre si a prostrar-se tão decididamente frente aos deuses que quase espontaneamente elas mesmas fabricam para si?

Observe-se, porém, que a perspectiva aqui adotada também se resguarda de uma outra tentação a que, o mais das vezes, se entregam, desavisadamente, os especialistas no tema: o ímpeto de ver na religião uma condição ontológica do homem.

A ideia de que a própria religiosidade seria um dos fatores imanentes do ser homem habita uma extensa produção bibliográfica, nas mais variadas áreas e disciplinas. Marx e Lukács não caem nessa tentação. Façamos o mesmo. A religião é um produto tardio do ser social, profundamente atrelada ao desenvolvimento e à complexificação das contradições postas pelas sociedades de classe. E mesmo outras formas de religiosidade, inclusive as que precedem historicamente a religião, ainda que não desapareçam com ela, não são um atributo universal do homem, mas hipóstases das relações incontornáveis de intercâmbio dele com a natureza, ou dos próprios homens entre si, que, uma vez reificadas, aparecem como essas potências alheias, estrangeiras, incompreensíveis e opressoras.

Propusemo-nos a pensar a religião enquanto forma específica do complexo das ideologias; sem embargo, também esse caminho é acidentado. Os marxismos e os marxistas, em sua ampla maioria, dedicaram-se pouco à temática da religião e, quando o fizeram, em geral, erraram. Um dos principais equívocos que cometeram — para além dos reducionismos e simplificações de todas as ordens — reside no trato gnosiológico dispensado à categoria ideologia, insistindo em encará-la como sinônimo de falsa consciência, reflexo distorcido da realidade, ilusão socialmente necessária ou manipulação discursiva da realidade objetiva. Todavia, esforçamo-nos por exorcizar nossa leitura também desses equívocos, valendo-nos da obra tardia de György Lukács, especialmente seu *Para uma ontologia do ser social*, em que propõe uma recuperação e um posterior desdobramento da versão mais sofisticada e madura da compreensão marxiana acerca do complexo ideológico; a qual, como se viu, concebe a ideologia como forma de elaboração ideal da realidade que torna a práxis social humana consciente e operacional.

O caminho que assim se descortina manifesta um potencial único para que compreendamos igualmente o porquê o avanço acachapante da cientificidade, da tecnologia e do capitalismo nos dias atuais não esvaziou igrejas, terreiros, mesquitas, mosteiros, sinagogas e templos de todos os tipos mundo afora. Também não tirou das pessoas a necessidade de projetar idealmente uma comunidade de justiça e igualdade num céu transcendente como resposta a uma realidade concreta que mais parece o inferno na Terra. Marx e Engels desenvolveram as bases filosóficas e analíticas que nos permitem, com a contribuição de pensadores seminais como Lukács, captar o movimento real da religião enquanto categoria ideológica específica e sócio-historicamente constituída. Isso significa que não é possível compreender a crença

religiosa sem apreender, em sua imanência, o contradizer-se a si mesmo dos homens que creem religiosamente; assim como se faz necessário considerar a ação recíproca das diferentes esferas constituídas pela dinâmica própria do ser social — sobre e a partir da religião — para vislumbrar, sem se olvidar da prioridade ontológica da produção e da reprodução da vida, a especificidade da ideologia religiosa, seu surgimento, sua diferenciação, suas condições de efetividade e de superação.

Referências bibliográficas

- BRANDÃO, J. L. **Em nome da (in)diferença**: O mito grego e os apologistas cristãos do segundo século. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014.
- CARDOSO, C. F. “História das religiões”. In: _____. **Um historiador fala de teoria e metodologia**: ensaios. Bauru, SP: Edusc, 2005.
- CHASIN, J. **Marx**: estatuto ontológico e resolução metodológica. São Paulo: Boitempo, 2009.
- EAGLETON, T. **Ideologia**: uma introdução. Trad. Silvana Vieira e Luís C. Borges. São Paulo: Boitempo, 2019.
- FEUCHTWANG, S. “La investigación de la religión”. In: BLOCH, M. (Org.). **Análisis marxistas y antropología social**. Barcelona: Ed. Anagrama, 1977, pp. 79-102.
- FORTES, Ronaldo Vielmi. **As novas vias da ontologia em György Lukács**: as bases ontológicas do conhecimento. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.
- LUKÁCS, G. “As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem”. In: _____. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Org., apres. e trad. de Carlos N. Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009, pp. 225-45.
- LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social** v. 2. Trad. Nélío Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo V. Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, K. **Contribuição à crítica da economia política**. Trad. e introdução de Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. Supervisão ed. Leandro Konder. Trad. Rubens Enderle, Nélío Schneider e Luciano C. Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- ROMERO, S. L. G. G. Píndaro e o mito na Olímpica I: apontamentos sob a perspectiva do materialismo histórico. **Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos**, n. 12, pp. 108-28, 2018.
- TERTULIAN, N. Sobre o método ontológico-genético em Filosofia. **Perspectiva**, Florianópolis, v. 27, n. 2, pp. 375-408, jul./dez. 2009.
- VAISMAN, E. A ideologia e sua determinação ontológica. **Verinotio**, n. 12, ano VI, pp. 40-64, out./2010.

Como citar:

GUSMÃO, Sérgio. A função da ideologia e a dinâmica das religiosidades a partir da ontologia de György Lukács. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 2, pp. 394-430; jul.-dez., 2024.

J. Chasin e o estatuto ontológico de Marx*

J. Chasin and the ontological statute of Marx

Ester Vaisman**

Antônio José Lopes Alves***

Resumo: O presente artigo tem como objetivo principal caracterizar o legado de J. Chasin sobre o estatuto ontológico marxiano e a sua respectiva resolução metodológica. Para tanto, serão analisados os temas específicos que compõem a proposta inovadora do autor. São eles: a análise imanente; o significado do estatuto ontológico marxiano propriamente dito, que inclui a afamada tese das “três fontes”, como modo tradicional de atribuir às origens do pensamento de Marx; o caráter metodológico aí decorrente; as possíveis consequências da proposta chasiniana, sobretudo, no que diz respeito à “metapolítica”, a formação da individualidade e, por fim, a denúncia dos limites teóricos de Lukács, principalmente em relação à “dialética do universal do articular e do singular”, que somados a outros percalços, sustenta o “vínculo lógico entre para Marx e Hegel” presente em determinadas obras do filósofo húngaro.

Palavras-chave: Marx; Ontologia; J. Chasin; G. Lukács.

Abstract: The main objective of this article is to characterize J. Chasin's legacy on Marx's ontological status and its respective methodological resolution. To this end, the specific themes that make up the author's innovative proposal will be analyzed. These are: immanent analysis; the meaning of Marx's ontological status itself, which includes the famous thesis of the “three sources”, as a traditional way of attributing the origins of Marx's thought; the methodological character resulting from it; the possible consequences of Chasin's proposal, especially with regard to “metapolitics”, the formation of individuality and, finally, the denunciation of Lukács' theoretical limits, mainly in relation to the “dialectic of the universal of the particular and the singular”, which, together with other setbacks, sustains the “logical link between Marx and Hegel” present in certain works of the Hungarian philosopher.

Keywords: Marx; Ontology; J. Chasin; G. Lukács.

Introdução:

Ao assinalar, de imediato, quase 30 anos após a sua primeira edição, a importância e atualidade do livro *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*, para a devida recuperação do pensamento marxiano, é necessário destacar a caracterização crítica de Chasin, contida no livro, acerca do que se entende de modo disseminado contemporaneamente por “leitura”. Essa caracterização é de importância

* Versão modificada da Apresentação ao livro de autoria de J. Chasin, intitulado *Marx: Estatuto ontológico e resolução metodológica*, publicado em 2009, em segunda edição, pela Boitempo editorial, São Paulo.

** Doutora em educação (UFMG) e professora titular aposentada do departamento de filosofia da UFMG. Coordenadora do grupo de pesquisa Marxologia: filosofia e estudos confluentes (CNPq). E-mail: evaisman@fafich.ufmg.br

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

vital, não apenas para o necessário descortínio crítico do panorama atual no mundo acadêmico e no cenário cultural, como também para avaliar corretamente a contribuição do referido livro, e, finalmente, dissipar mal-entendidos muito comuns quando a matéria em questão é normalmente ventilada.

De acordo com Chasin. “leitura” tem sido concebida meramente como algo idêntico à *interpretação*, isto é, à atribuição de sentido ao texto ou documento pelo pesquisador/intérprete. Do que resulta simultaneamente a equivalência absoluta das várias interpretações ou operações hermenêuticas, uma vez que a questão da verdade sobre o objeto em exame se encontra totalmente afastada do âmbito da investigação, seja como questão sem solução, seja como um falso problema. Postulando posição diametralmente oposta, Chasin defende de modo contundente a *análise imanente* dos escritos marxianos. Nas palavras do autor:

É decisivo, numa época devastada pelo arbítrio e a equivalência das “leituras”, ressaltar uma questão fundamental: reproduzir pelo interior mesmo da reflexão marxiana o trançado determinativo de seus escritos, ao modo como o próprio autor os concebeu e expressou. Procedimento, pois, que adquire articulação e identidade pela condução ininterrupta de uma analítica matrizada pelo respeito radical à estrutura e à lógica inerente ao texto examinado, ou seja, que tem por mérito a sustentação de que antes de interpretar ou criticar é incontornavelmente necessário compreender e fazer prova de ter compreendido. (CHASIN, 2009, p. 7)

Forma de abordagem de um escrito que o toma em sua *concretude* peculiar de articulação objetiva de sentidos e argumentos, frente à qual cabe proceder a um exercício de apropriação mental que consiga, referenciando-se pelo próprio objeto, dar conta daquilo que exige e demanda compreensão, ou seja, “a interrogação pertinente tem de assumir por alvo a *análise* ou *crítica imanente* e sua adequação para a leitura das *formações ideais*” (CHASIN, 2009, p. 8).

Acerca do modo como o texto em questão foi pensado inicialmente pelo autor, é útil esclarecer que Chasin entusiasmado com a possibilidade de urdir um escrito que pudesse, ao menos de modo aproximativo, apontar para a existência de um tecido teórico em Marx, em que a dimensão ontológica ganha perfil estatutário, Chasin acabou por criar um livro que inaugura um novo modo de identificar a natureza do pensamento de Marx, ainda que originalmente o escrito tenha sido pensado como um grande posfácio, tanto em termos quantitativos quanto, principalmente, qualitativos.

O próprio Lukács ganhou um capítulo em especial, pois, se o filósofo húngaro havia desempenhado papel decisivo para o desdobramento desse veio analítico, tal

papel não poderia obnubilar o fato de que Lukács – a despeito de suas contribuições decisivas nesse terreno – tenha incorrido em alguns equívocos no esforço teórico monumental ao qual ele se dedicou febrilmente nas últimas décadas de sua vida.

Passados vários anos após a sua primeira edição em 1995, é forçoso admiti-lo como uma colaboração decisiva para aquilo que o próprio Lukács denominou, com muita perspicácia, de “renascimento do marxismo”, mas não apenas para o caso brasileiro, tendo em vista que contemporaneamente esforços dessa natureza são praticamente inexistentes mundo afora. Trata-se, sem dúvida, de uma empreitada no sentido de reconhecer o caráter decisivo dessa tarefa para a devida apreensão da natureza do pensamento de Marx. Assim é que, guardadas as devidas proporções, Chasin dedicou sua vida a um programa de renascimento do marxismo que, como no caso do filósofo húngaro, nunca se tratou de um projeto intelectual como um fim em si mesmo, encerrado em limites estreitos. Trata-se, acima de tudo, de fazer a obra de Marx objeto de estudo rigoroso, com miras reais bem estabelecidas: compreender o mundo e visualizar as possíveis vias de sua transformação.

O estatuto ontológico marxiano

Para Chasin, após tantos anos debruçado sobre a obra de Marx e de vários tipos de interlocução que estabelecera com seus alunos e orientandos, ficara evidente que Marx provavelmente teria aprendido com Hegel, em especial, que estava impedido de seguir sua trilha. Havia, pois, que perseverar na compreensão positiva da obra marxiana, sejam quais fossem seus limites ou mesmo equívocos. Eis, sinteticamente, a linha condutora da pesquisa encetada por Chasin: o estatuto ontológico marxiano talvez possa ser enunciado do seguinte modo: é o estudo das categorias fundamentais – em traços essenciais abstratos, em suas determinações mais gerais – da existência social historicamente constatada ou reconhecida em toda a sua amplitude e riqueza.

O que significa sinteticamente essa linha condutora que passou a arrimar a posição de Chasin frente ao pensamento de Marx e que marcou o caráter de sua orientação, que vinha sendo gestada pelo menos desde os anos 1980? Em termos breves a resposta é a seguinte:

Estatuto é a ordem do reconhecimento ou reprodução teórica da identidade, natureza e constituição das coisas em si (seres ou entes) por seus complexos categoriais mais gerais e decisivos, independentemente, em qualquer plano, de se tornarem objetos de prática ou reflexão. Nesse sentido, é a teoria do reconhecimento

da objetividade histórico-imanente em suas distintas formas e apresentações (natureza e sociedade).

É o momento mais abstrato do reconhecimento da identidade das *coisas por si*, enquanto tal um dos momentos distintos da unidade do saber, do qual participa um segundo, sob forma concreta, que é a ciência.

Por via de consequência, pela própria natureza histórica e processual do ser, a ontologia marxiana não corresponde, nem poderia corresponder, por simples imperativo de coerência, à forma de um *saber universal* plantado sobre uma racionalidade autossustentada, ou seja, fundado na *razão universal*, nada mais que a versão laica ou profana de deus no dizer de Feuerbach (cf. FEUERBACH, 2007). Ou seja, trata-se, em verdade, de uma forma de ontologia sem parentesco com o saber absoluto e que, por conseguinte, recusa qualquer tipo de fundamento especulativo, pois a absolutização de uma teoria da fundamentação é simplesmente a afirmação especulativa da razão autônoma ou de um princípio de inteligibilidade situado para além das coisas, que garante a presença e o conhecimento do sagrado e a vitória antecipada do idealismo. Não correspondendo a qualquer forma de saber universal, a ontologia marxiana sustenta, no entanto, a possibilidade efetiva de um saber real.

Assim, sempre de acordo com Chasin, a ontologia marxiana não é um sistema de verdades absolutas e abstratas, mas, antes de tudo, um estatuto teórico, cuja fisionomia é traçada por um feixe de lineamentos categoriais enquanto formas de existência do ser social (cf. VAISMAN, 2006). Em termos diretos, como convém nesse passo: posta em seu devido lugar, a problemática do conhecimento é, marxianamente, uma questão de caráter e resolução ontognosiológica.

No saber marxiano, poder-se-ia afirmar, a título de exemplificação apenas, que a filosofia está inclusa sob a forma de *filosofia primeira*, ou seja, sob o modo de ser de um estatuto ontológico, código ou legalidade do ente social enquanto ente social, que é a plataforma das concreções científicas. Há, portanto, entre a ontologia estatutária e a própria cientificidade, um plexo de relações movente-movidas – estatuto/concreções – que inclui, em seus devidos lugares, como departamentos da ciência da história, a problemática do conhecimento, a lógica, a epistemologia, a linguística etc., onde são examinadas enquanto disciplinas particulares, mas jamais como disciplinas fundantes ou separadas de modo arbitrário e excludente.

A determinação imanente ao ente real ou positivo, bem como o ato mental de determinar – que reproduz o primeiro –, não constituem coações. Enquanto

positividade, integra o complexo da lógica objetiva da efetividade; enquanto, figura teórica é reprodução mental da primeira.

Por via de consequência e remetendo a questão à radicalidade que ela exige, é lícito afirmar, segundo Chasin, que o *corpus* teórico marxiano é realizado no âmbito de um novo estatuto ontológico. Por essa prática teórica e por um dado conjunto de lineamentos explícitos, Marx deixou o legado de um específico *estatuto ontológico*, não de uma ontologia sistemática de talhe convencional ou tradicional, e não apenas porque careceu do tempo necessário para a realização de uma obra desse tipo, mas fundamentalmente pela distinção de natureza de seu estatuto ontológico, radicalmente oposto ao tratamento especulativo do tema.

Chasin procura demonstrar ao longo das páginas de seu escrito que esse estatuto é constituído a partir do universo prático onticamente reconhecido: é um estatuto ôntico-ontológico, ou seja, evolve da efetividade histórica das coisas, de suas relações e processos para a sua reprodução conceitual, ao nível de uma trama categorial em sua expressão mais abstrata. Em suma, trata-se do reconhecimento do *ontoprático* por meio da *força da abstração*, que se faz presente, portanto, na própria consciência cotidiana, no âmbito da atividade sensível em todas os seus diversificados modos de ser¹.

A originalidade da crítica à “tese das três fontes” e suas consequências

O caráter original do livro emerge em vários momentos, embora essa não tenha sido de modo algum a intenção de seu autor. Em primeiríssimo lugar, a coragem e a desenvoltura sem peias de qualquer ordem com que Chasin analisa a afamada “tese das três fontes”. Há quem possa interpretar nesse procedimento como algo irrefletido, mas nada mais errôneo. Ao contrário, trata-se da necessidade de debruçar-se sobre uma questão de rara importância que restou, por motivos que o próprio Chasin evidencia, completamente intocada. Chasin se pôs a analisar um novo modo de dar origens ao pensamento de Marx. Julgava, corretamente, que sem um devido acerto de contas com o que denominou de “amálgama originário” não poderia encetar um

¹ Em aula no curso de pós-graduação em filosofia da UFMG, no ano de 1998, Chasin chegou a utilizar a noção de *plenitude categorial* com o objetivo de determinar o efetivo caráter do ser, distinguindo-o assim de uma mera abstração ou vazio linguístico. Ao contrário, opondo-se à abordagem tradicional, em que há um esvaziamento conteudístico, a noção cunhada por Chasin denota a presença de um conjunto de categorias com conteúdos diversos. Como resultado dessa importante distinção, se justifica a insistência de Chasin em uma ontologia estatutária, rejeitando *in limine* a noção de sistema para designar a tessitura teórica das formulações marxianas.

comentário profundo sobre o caráter da obra de Marx.

Segundo o autor, a determinação das origens do pensamento marxiano não é um problema que remeta apenas à historiografia da reflexão ocidental, como o de um momento particular desta, mas o correto equacionamento de tal momento condiciona o acesso ao caráter específico da obra de Marx. Obra que não deve ser entendida como mera contingência devida apenas ao talento pessoal de seu formulador, mas como instauração de um novo padrão de cognição e reflexão que herda determinados pontos da tradição e se posiciona criticamente frente a eles. Nesse sentido, compreender a história de constituição do pensamento marxiano é condição necessária para sua apreensão e entendimento, não sendo, portanto, uma interrogação puramente acadêmica ou erudita. Ao contrário, a resposta dada a ela possibilita, ou não, a apropriação da obra marxiana em seus próprios e verdadeiros termos.

Ora, como Chasin demonstra com cuidado e rigor, ficam demonstrados a estreiteza e o imprevisto artificial do amálgama, isto é a tese de que a gênese da obra de Marx teria sido, no melhor dos casos, uma espécie de “síntese superadora” da economia política clássica, da filosofia alemã e do pensamento político francês, tese elaborada por demanda contingente por Kautsky (cf. KAUTSKY, 2004), avalizado posteriormente por Lênin (cf. LÊNIN, 1988), em lugar de reconhecer o fundamental: Marx como herdeiro, na ruptura, de momentos fundamentais da história da filosofia: da paternidade de Aristóteles a Hegel como simples padrasto.

Em outros termos, o modo como se efetuou a apresentação da produção teórica marxiana, desde os princípios do marxismo, foi atribuir a esta uma origem resultante da mistura ou da fusão de três tradições científico-filosóficas distintas, tanto em suas procedências histórico-sociais quanto em seus objetos de exame. Seja tomando, de forma abstrata, certas alusões de Marx ao que de mais importante havia em seu tempo no quadro da cientificidade e da reflexão filosófica, seja recolhendo pretensos indícios de uma comunidade epistemológica, a tese do *tríplice amálgama*, como a denomina Chasin, fez história no campo do marxismo. Considerada como ponto pacífico da interpretação, a tripla origem do pensamento marxiano, a proposição em questão, raramente foi objeto de um exame mais detido e cuidadoso, parametrizado pela compreensão dos próprios textos de Marx.

Impecável na denúncia das fragilidades da impostura teórica do texto de Kautsky, Chasin denuncia também as razões de ordem histórico-social e teóricas relativas à recepção da obra marxiana, que conduziram a que as teses esdrúxulas do

autor examinado permanecessem intocadas de qualquer análise acurada. De acordo com as próprias palavras de Chasin:

Não fosse o século XX, em suas brilhantes conquistas materiais, simultaneamente uma usina multifacética de produção da falsidade ideal socialmente necessária, o amálgama kautskista teria se esgotado no perímetro acanhado de um erro teórico pessoal. Mas, engrenado ao desconhecimento generalizado da obra marxiana e impelido por outras urgências, o núcleo da fórmula pôde subsistir, propagado por muitos, e sob o prestígio do aval de Lênin. (CHASIN, 2009, p. 34)

Chasin não deixa intocada a versão leniniana da “tese das três fontes”, ainda que reconheça a superioridade de sua análise frente àquela de Kautsky. Entretanto, longe de considerá-la correta, recusa qualquer contribuição de Lênin ao devido esclarecimento das origens do pensamento de Marx, para ao final afirmar enfaticamente o que se segue:

De fato, o tríplice amálgama é, a rigor, impensável, a não ser como vaga alusão metafórica às doutrinas mais notáveis do universo intelectual ao qual Marx pertencia, e às quais ele teve o discernimento de se voltar, preferencialmente, a partir de certo instante de seu próprio desenvolvimento. Como as faceou, de que modo lidou com elas, e de que maneira foram proveitosas na instauração de seu próprio pensamento, são, estas sim, questões válidas, que só a direta interrogação de seus escritos – necessariamente de seus escritos – pode legitimamente dirimir. (CHASIN, 2009, pp. 36-7)

Ao dá-la por resolvida, ou, ainda, por não a considerar com uma questão a ser devidamente enfrentada, um dos grandes erros dos intérpretes ao longo de décadas foi, conseqüentemente, não terem se ocupado a sério da gênese do pensamento de Marx, substituindo a questão por supostos, totalmente desprovidos de fundamentos nos próprios textos do autor que perfazem o período de intensa formação de seu pensamento próprio.

Contudo, a correta abordagem dos escritos de Marx no que fere ao problema das suas origens e da especificidade impõe o conhecimento das determinações histórico-sociais que conformaram o momento no qual tem início o tipo de produção teórica propriamente marxiana. Esboço das condições efetivas do caso alemão ao tempo de Marx que possibilita tanto situar os modos anteriores à *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (MARX, 2005), profundamente marcados pela especulatividade, quanto demarcar o efetivamente novo trazido pela posição marxiana como tal a partir da referida crítica.

Donde o destaque para a importância decisiva de Feuerbach no roteiro de constituição do padrão marxiano de pensamento, visto que a crítica à especulatividade em geral da filosofia, à hegeliana em particular, era uma tarefa absolutamente necessária:

[a] crítica de Feuerbach à especulação hegeliana e de seus reclamos por uma nova ontologia de orientação radicalmente distinta, ou seja, de pronunciada inclinação imanentista-naturalista, cuja relevância, no impulso a novos rumos filosóficos (evidentes, por sinal, no século XX), independe da precariedade e contraditoriedade da polimorfia errática dos encaminhamentos, desfechos e irresoluções de seu próprio trabalho. [...] Feuerbach, como é muito bem sabido, foi o único dos neo-hegelianos, segundo Marx, a acertar contas com a dialética hegeliana e a substituir embriaguez especulativa por pensamento sensato (CHASIN, 2009, p. 27).

Ao demonstrar, a partir dos próprios textos de Marx que pontuam seu caminho até a formulação de seu pensamento próprio, incluindo nesse itinerário, sua autoavaliação contida no afamado “Prefácio de 1859”, é que Chasin identifica precisamente o

caráter e o momento preciso da inflexão intelectual a partir da qual passa a elaborar seu próprio pensamento. Trata-se de uma viragem ontológica que a leitura de *Para a crítica da filosofia direito de Hegel* comprova indubitavelmente, se dela o leitor se aproximar sem preconceitos gnosiológicos, não importa quanto o texto seja inacabado e lacunar, por vezes impreciso e até mesmo obscuro, visto não ter jamais ultrapassado a condição de glosas para o autoesclarecimento do autor. É o início do traçado de uma nova posição ontológica que os textos subsequentes – de *Sobre a questão judaica* (1843) às “Glosas marginais ao *Tratado de economia política* de Adolf Wagner” (1880) – confirmam, reiteram e desenvolvem num largo e complexo processo de elaboração (CHASIN, 2009, p. 57).

Ao perscrutar detalhadamente tanto os escritos de Marx elaborados no período propriamente juvenil, ou seja, anteriores às glosas críticas redigidas em meados de 1843, quando da estada na localidade de Kreuznach, bem como aqueles que perfazem a época imediatamente posterior àquelas, ou seja, um conjunto de elaborações de cunho filosófico-político, empreitada – diga-se de passagem - a que poucos intérpretes se dedicaram, Chasin descobre o caráter da ruptura teórica transcorrida nessa etapa do caminho desbravado por Marx. De um lado, a defesa do estado, enquanto racionalidade e universalidade máximas, postulação pertencente a uma série de artigos da *Gazeta Renana*, de outro, o questionamento radical dessas “virtudes”, cujo início é já claramente perceptível em meados de 1843, faculta uma mudança radical na trajetória, cujo resultado é concebido por Chasin como uma:

redefinição teórica [...] de tal envergadura que só pode ser facultada e ter explicação por uma cabal revolução ontológica. O salto extremo, que vai da sustentação ardorosa do estado racional como demiurgo da universalidade humana à negação radical de sua possibilidade, consubstanciado pela emergência de um complexo determinativo que se lastreia como reprodução ideal do efetivamente real, transcende as condicionantes mais próximas – dúvidas e influências – e dá início à instauração de uma nova posição filosófico-científica e à sua correlata postura prática (CHASIN, 2009, p. 63).

Cabe, nesse sentido, um importante esclarecimento, pois o fato de Marx ter se voltado, tanto antes quanto imediatamente depois da *Crítica de 43*, a assuntos que envolveram a temática política, formulando por essa via a primeira de suas três críticas ontológicas, não deve ser entendido como uma escolha meramente pessoal por parte do autor, mas como consequência, até certo ponto inevitável, de “ênfases e prioridades de um determinado tempo e lugar. Todavia, proporcionou a conquista precoce de uma dimensão fundamental ao pensamento marxiano, que foi mantida em seus escritos até o fim da vida” (CHASIN, 2009, p. 63), ou seja, a *determinação ontopositiva da politicidade* (cf. CHASIN, 2022/2023; 2013)

Em virtude do caráter de radicalidade que tal patamar crítico alcançara, note-se que sua realização não poderia se dar sem o confronto com a operação lógico-especulativa que arrima a noção de estado antes abrigada por Marx. Desse modo, pode-se afirmar que a primeira não teria sido realizada sem a outra, ou seja: “A vinculação dessas duas críticas é motivada, desde logo, pela natureza filosófica da obra centralmente examinada [*A crítica à filosofia do direito de Hegel*]” (CHASIN, 2009, p. 67).

Enquanto as duas críticas acima ventiladas são, no mais das vezes, alvo de polêmica a respeito de sua existência e do seu papel na instauração do pensamento marxiano propriamente dito, o mesmo parece não ocorrer com a crítica da economia política, visto se tratar do subtítulo de sua obra de maturidade: *O capital*.

Entretanto, embora reconhecida como parte substancial da obra marxiana, tendo em vista a dimensão que ocupou em seu itinerário, não foi entendida como uma crítica de caráter ontológico, muito ao contrário. Vários são os exemplos que indicam que a obra de maturidade foi tomada como resultado de exercício de ordem científica, cujo método era necessário vislumbrar, a partir de vetores no mais das vezes estranhos à própria obra pesquisada (cf. ALTHUSSER, 2015). Ou seja, a crítica da economia política raramente foi entendida como uma crítica de caráter ontológico (cf. LUKÁCS, 2012). Ora, é justamente o que Chasin procura demonstrar, indicando, porém, a

inextricável relação dessa “terceira crítica” com as duas anteriores. Em verdade, a crítica da economia política

Beneficiou-se largamente das duas primeiras, das quais nunca se divorciou, numa potencialização recíproca que percorreu o conjunto da obra marxiana, independentemente dos montantes que cada uma delas perfez no conjunto dos escritos. (CHASIN, 2009, p. 74)

As duas primeiras indicaram o escopo a ser perseguido ao desvendar, de um lado o caráter determinante da sociedade civil, contestando a concepção hegeliana da demiurgia do estado, e, nesse passo, a afirmação de que “a anatomia da sociedade civil deve ser procurada na economia política” (MARX, 1974, p. 135).

Longe de se configurar em uma aproximação economicista da vida social, a crítica da economia política, cujas bases haviam sido enunciadas já na década de 1840, seja nos *Manuscritos de Paris* ou n’*A ideologia alemã*, “as categorias da economia política são ontocriticamente elevadas à esfera filosófica, onde esplendem como malha categorial da produção e reprodução da vida humana” (CHASIN, 2009, p. 75). Tomadas de maneira ampla e não reducionista, ou seja, não como simples categorias econômicas, dimensões de um universo que pouco ou nada tem a ver com a formação humana, o enfrentamento marxiano da questão econômica, realizado por meio da crítica ontológica, propiciou ao autor identificar a gênese da sociabilidade e do indivíduo ativo. Ou dito em outras palavras:

posta em andamento, a crítica ontológica da economia política, ao contrário de reduzir ou unilateralizar, induz e promove a universalização, estendendo o âmbito da análise desde a raiz ao todo da mundanidade, natural e social, incorporando toda uma gama de objetos e relações (CHASIN, 2009, p. 77).

Como veremos mais à frente, há menções breves, porém necessárias, no contexto do presente artigo, acerca da tendência inelutável, porém contraditória da formação social da individualidade, em que, ao contrário do que normalmente é ventilado a respeito,

a grande tematização do homem está em Marx – os indivíduos sociais, a individuação, a formação social da individualidade. O reconhecimento do forte vínculo entre indivíduo e sociabilidade, quando bem fundamentado, amparado nas formulações do próprio autor ao longo de sua obra, permite-nos compreender que a categoria da individualidade em Marx não é nem pode ser compreendida de outro modo, a não ser recaindo em mitos e supostos naturalistas ou transcendentais (VAISMAN, 2009, p. 442).

A resolução metodológica

Chasin inicia o tópico do livro dedicado à “resolução metodológica” declarando na contracorrente das vertentes epistemológicas que: “Conferida a natureza ontológica do pensamento marxiano, é fértil principiar por uma honesta *provocação*: a rigor, não há uma *questão de método* no pensamento marxiano”, pois “todo problema gnosiológico importante só encontra solução no campo ontológico” (CHASIN, 2009, p. 79).

Ou seja, a questão do saber em Marx está categorialmente subordinada à dilucidação ôntica, ao exercício da escavação pelo ser das coisas, e se resolve no plano ontológico. Há aqui, portanto, uma questão decisiva a ser indicada: a diferença entre Marx e a tradição filosófica, pois se admitirmos que

[...] todo método pressupõe um fundamento gnosiológico, ou seja, uma teoria autônoma das faculdades humanas, preliminarmente estabelecida, que sustente ao menos parcialmente a possibilidade do conhecimento [...] não há, igualmente, um problema do conhecimento na reflexão marxiana (CHASIN, 2009, p. 79).

O que, confrontado com o *modus operandi* do pensamento ocidental, poderia parecer uma lacuna ou lapso, aparência esta que enredou muitos autores significativos, que, de um modo ou de outro, pretenderam enquadrar ou classificar a cientificidade ontologicamente talhada da obra marxiana nos marcos das disciplinas filosóficas tradicionais. Tal déficit não é nada mais que aspecto ilusório; esse fato se evidencia na crítica marxiana mesma da lógica especulativa hegeliana, a qual não é de maneira alguma uma crítica de natureza meramente lógica, pois “não terá sido por resquícios de *hegelianismo* que Marx rompeu com o método lógico-especulativo, nem se situou, pela mediação do pressuposto ineliminável da atividade sensível do homem, para além da fundamentação gnosiológica (CHASIN, 2009, p. 71); é um para além do metodologismo, em nome do para além do ente.

Por via de consequência, a determinação da atividade cognitiva é resolvida nos seguintes termos: “a atividade do pensamento de rigor como reprodução teórica da lógica intrínseca ao objeto investigado”, o que define “a tarefa do sujeito e assinalou o *locus* da verdade” (CHASIN, 2009, p. 80).

Tal delimitação se apresenta em sua simplicidade como inicial, fórmula sintética que arrima e indica a ruptura com o padrão da reflexão especulativa, sendo o objeto reconhecido em sua independência de nexos essenciais com relação a todas as formas de ideação, e o sujeito como ente ativo. Contudo, não se encontra ainda aqui a sua

completa determinação, tão somente a fixação da exterioridade recíprocas das duas instâncias, pois, “nesse momento inicial, sujeito e objeto, porquanto sejam reivindicados em sua terrenalidade, não são ainda distinguidos, positiva e especialmente, das acepções correntes ou tradicionais, parecendo que se faceiam como simples exterioridades” (CHASIN, 2009, p. 80).

Mais à frente, na análise dos assim chamados *Manuscritos de 1844*, essas duas instâncias serão delimitadas por sua natureza social e ativa, não apenas no registro da exterioridade, marca não apagada pela relação eminentemente ativa, mas por esta afirmada, a qual sofrerá um processo de aprofundamento, quando “os sujeitos, então, serão determinados como os *homens ativos* e os objetos enquanto *atividade sensível*” (CHASIN, 2009, p. 81).

O que se assiste nesse passo é a determinação mais precisa do *ser* que conhece, determinação subversiva em comparação com a forma tradicional da *res cogitans*. Seguindo o indicativo feuerbachiano de que “o ser é uno com a coisa que é”, Marx enumera as principais características do ser em geral, dos entes, entendido nesse sentido como algo mais que uma pura abstração ou fórmula vazia. Em sua imediaticidade, o ser não é uma simplicidade muda, mas complexo categorial mais geral, tecido por uma rede de determinações:

o *ser*, em sua multiplicidade, é objetividade, relação e padecimento. Por complexificação aditiva e distintiva, no devir de seu grau específico de *ser*, o homem detém esses traços universais e agrega outros que compõem sua diferença específica (CHASIN, 2009, p. 82).

Desses traços particulares ressalta a constituição prático-social tanto da objetividade humana quanto da subjetividade, superação efetiva e efetivadora da naturalidade, engendrando uma nova forma de ser – objetivo sem dúvida, mas de uma outra natureza, como autoconstituição. Daí a importância central da prática, apontada como “prática mesma da fabricação do *homem*, sem prévia ideação ou *télos* último, mas pelo curso do ‘rico *carecimento* humano’, aquele pelo qual a própria efetivação do homem ‘existe como necessidade interna, como carência’”, o que confere ao padecimento humano uma fisionomia diversa do carecimento natural ou biologicamente determinado, carecimento que difere da mera lacuna, assinalado como produção e exteriorização, posição ativa do próprio carecimento humano. A delimitação do ser humano ultrapassa em muito aquela relação que constrange o singular à mera exemplaridade, pois “o indivíduo é o ser social”, o que afirma por consequência as forças individuais de produção de si, dentre as quais se situa a

capacidade de cognição, como potências sociais. Potências sociais de entificação, de expressão de ser e de engendramento de seres, como “afirmações ontológicas do ser” e não enquanto meras determinações antropológicas, realizações de uma essência humana tomada *a priori*, de uma substância que se diferencia entre suas singularizações. Como atualização de determinações ontológicas, a atividade dos indivíduos se caracteriza por seu caráter de sensibilidade, sendo por isso, multifário e em constante mutação, encontrando sua plena realização através da grande indústria. Cognição e possibilidade de cognição se acham assim condicionadas e determinadas por cada forma particular de entificação humana, de apropriação da multidiversidade objetiva do mundo e da produção de si do ser social.

Em suma, o humano e sua mundanidade são, pois, constituídos ativamente pelos próprios homens, o que resulta numa sensibilidade histórica e socialmente produzida, bem distante da exterioridade abstrata e sem conteúdo, certeza sensível como produção humana, bem como a sensibilidade de seu produtor. Portanto, o caráter objetivo e objetivante da atividade humana exigem como pressuposto e resulta na posição de uma concretude, diversa da sua face inicial, formatada subjetivamente, pelas forças humanas objetivas de exteriorização e produção. A natureza do ato assim decorrente entre sujeito e objeto colocando-os em comunicação, não obstante sem abolir a independência recíproca de tais instâncias, superando a exterioridade inicial e fazendo transmigrar as determinações essenciais entre as partes da relação prática. O que, por seu turno, resulta na negação da unilateralidade de posições entre sujeito e objeto, postulada tradicionalmente pela história do pensamento, no interior da qual o primeiro era fixado como interioridade racional/espiritual e o segundo como exterioridade inerte ou conjunto de impressões sensíveis e abstratas. A propositura marxiana indica um intercâmbio essencial entre as duas esferas, onde “a subjetividade é reconhecida em sua possibilidade de ser *coisa* no mundo, e a objetividade como *dynameis* – campo de possíveis”, ou seja, alçar da subjetividade ao nível da efetividade, da materialidade, do sensível, sem a intervenção de qualquer princípio transcendental ou ideal, pelo meio de interação com a mundanidade, na modificação desta última, através da potencialização da própria objetividade, e não sob a forma da oposição abstrata para com ela.

Como consequência de todo esse desenvolvimento, a reflexão marxiana, como já afirmado anteriormente, situa a problemática do conhecimento em seu lugar próprio, como determinado pelo plano esboçado no quadro das determinações ontológicas do

ser social, dúplice objetividade, atividade sensível e autoefetivação de si, fato este evidenciado no modo mesmo como Marx encadeia a exposição sintética da questão em *Ad Feuerbach*, na sequência das teses em que supera explicitamente os limites da filosofia anterior e da cientificidade nela exposta e fundamentada. O saber não é o primeiro momento, mas a apreensão mesma das coisas, a efetivação da assimilação dos objetos conhecidos, bem como a dilucidação das características distintivas principais do ente ativo que executa o ato cognitivo.

Chasin concebe o fecho de seu texto como “recopilação de testemunhos” acerca da “posição ontocognitiva” marxiana. O *método marxiano* como enfrentamento do indivíduo dotado de forças sociais de apropriação do mundo sem a interposição de qualquer critério ou instrumento ideal, prévio, que o organiza para a tarefa em tela. A não-certeza inicial como ponto de partida da obtenção da certeza e da elucidação do real em suas conexões íntimas. Método esse que se revelará adiante como o trânsito entre a posição e a negação da certeza sensível, uma vez que se começa daquela, mas não pode nela permanecer, pois desembocar-se-ia numa representação caótica do todo, como no caso da *população*, tomado por Marx na “Introdução” de 1857. Retomando sinteticamente os termos já tratados anteriormente, Chasin reafirma que a partir desta é necessário fazer o “caminho ao inverso”, que é o “caminho cientificamente exato da concreção ou particularização; em suma, a rota seguida pela cabeça no desvendamento da lógica das coisas” (CHASIN, 2009, p. 222).

É interessante notar que, para Chasin, o padrão marxiano de cientificidade se caracteriza pela “inexistência de qualquer tipo de antessala lógico-epistêmica ou apriorismo teórico-metodológico”, o que constitui o lado negativo ou expressão da propositura teórica de Marx, ou seja, da ausência de todo problema de uma fundamentação *a priori* do saber. Tal expressão, longe de desvelar-se como puro déficit ou lacuna, de outra parte, em sua positividade sustenta “a prioridade e a regência do objeto ou, mais rigorosamente, da *coisa* enquanto tal – do entificado real ou ideal em sua autonomia do ato cognitivo – em todo processo do conhecimento” (CHASIN, 2009, p. 222). Desse modo, ato ideal e idealidade não podem ser tomados como atividade e produto autossustentados. A prioridade da coisa, em seu irremediável e incontornável *por-si*, que se afirmará, segundo Chasin, por toda obra marxiana o seu cunho distintivo, dos primeiros momentos, da crítica à especulação impulsionada pelo enfrentamento feuerbachiano do pensamento hegeliano, aos momentos derradeiros constantes das *Glosas a Adolf Wagner*. De passagem, é importante frisar que a

identificação assim feita do núcleo gerativo do pensamento marxiano interdita também a postulação de uma ruptura ou corte entre as fases de sua constituição.

Praticamente colado ao texto da afamada “Introdução” de 1857, Chasin afirma que produzir abstrações e expor o objeto, traçar o perfil de entificação do mesmo, ordenando o material recolhido na marcha da investigação efetiva, no corpo-a-corpo com o ente, não são compreendidos como atos puros ou formas *a priori*, mas como submissão ativa do sujeito à lógica intrínseca do objeto real. A produção de ideias revela aqui uma série de determinações essenciais compartilhadas com todas as outras formas de apropriação do real, num conjunto articulado de procedimentos de natureza ontológica e não epistêmico-metodológica.

Por fim, retomando uma passagem do prefácio da edição francesa de *O capital*, na qual se lê “não há estrada principal para a ciência, e apenas aqueles que não temem a fadiga de galgar suas escarpas abruptas é que têm a chance de chegar a seus cimos luminosos”, Chasin indica a *dificuldade* como elemento constante e não eliminável do processo de escavação do real, seguindo a advertência marxiana de que não existe um caminho preconfigurado na trilha da verdade, não sendo possível a suposição nem a busca de uma chave que abra todas as portas, facultando-nos a apreensão segura e infalível do objeto. Dada a dupla determinação social, de um lado as condições sociais da cognição, e, de outro, a existência do objeto enquanto tal, não há método que garanta a completa e imediata acessibilidade aos nexos essenciais das coisas. Tornam-se patentes todas as consequências da afirmação de que não há em Marx, a rigor, uma *questão de método*; ou seja, a recuperação do rumo tracejado na apreensão da lógica das coisas, enquanto caminho do cérebro, é apenas de cunho descritivo, jamais pode pretender à prescrição metódica. Nesse contexto, cada entificação concreta teria seu método; cada destino, que somente existe como destino a ser alcançado, o verdadeiro, não dominado no início, tem sua própria rota.

Em suma, a elaboração marxiana da problemática do conhecimento, de acordo com Chasin, tem três temas específicos e interligados:

- a fundamentação ontoprática do conhecimento;
- a determinação (gênese ou formação) social do pensamento e a presença histórica do objeto;
- a teoria das abstrações e a analítica das coisas.

Possíveis repercussões do livro

Dentre as várias repercussões do livro, podem-se identificar pelo menos três, além das questões ontoprática e ontognosiológica. A primeira diz respeito às polêmicas geradas em torno dos assim chamados *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*; a outra, à descoberta polêmica realizada por Chasin acerca da natureza da política em Marx e a terceira às críticas dirigidas à Lukács.

Um equívoco – entre a multiplicidade daqueles cometidos em torno dos modos em que a obra de Marx foi recebida ao longo do século XX – é partir dos *Manuscritos parisienses*, ignorando completamente a trajetória anterior, e tomá-los de pronto como “projeto filosófico”. Por outro lado, em plano bem mais largo: muitos o fizeram com Sartre e no seu rastro tem-se a crítica dos althusserianos. Vale como exemplo o livro em que Alain Badiou (1979) se pronuncia a respeito do problema em tela em termos de um “marxismo fundamental”, que teria como proposição básica uma antropologia centrada na noção multívoca de trabalho. Onde ainda, por vezes, o ser genérico apareceria como centro de uma antropologia, assim como, por via de consequência, a utopia da realização do ser genérico, e a própria política também viria a emergir como meio necessário de sua realização. Ao contrário: é facilmente constatável que o ser genérico já é hoje, na forma da alienação, não um dever-ser ou uma utopia a realizar, uma realização desalienada do ser genérico; não é, portanto, uma tarefa a cumprir, mas uma possibilidade objetiva no curso do desenvolvimento das forças produtivas e na transformação das relações sociais de produção com a consequente superação da apropriação privada dos bens de produção e da superação das formas de dominação daí decorrentes, ou seja, a superação do estado político.

Embora a questão da metapolítica, expressão cunhada por Chasin, tenha sido objeto de outros escritos do autor, grande parte deles publicada pela *Verinotio* – *Revista on-line de Filosofia e Ciências humanas* sob forma de artigos e, também de livro, dada a importância da descoberta de tal caminho analítico acerca da politicidade em Marx, julgamos oportuno, no bojo do presente artigo, tecer alguns comentários a respeito – sem, evidentemente, a pretensão de esgotá-lo, em virtude também de seu caráter altamente polêmico. Considera-se adequado, na medida em que nessa análise é exercitado o posicionamento ontológico frente à questão do estatuto da política.

Texto marxiano fundamental nesse sentido foram as chamadas *Glosas de 44* a Arnold Ruge. Nelas, Marx é contundente: não se pode esperar outra ação do estado diante das mazelas sociais que não seja administrativa. Chasin, desse modo, chama

atenção para a denúncia de Marx frente à tese de Ruge: exatamente por ser política tanto a posição da Inglaterra quanto da França, é que a miséria é, respectivamente, uma lei natural, uma disposição contrarrevolucionária dos proprietários e, no caso alemão, considerada pela falta de sentimento cristão dos ricos. Ademais, consigna que para Marx, já em 1844, é enganoso procurar entender um fenômeno social pela perspectiva do entendimento político; ressalta também a parcialidade da visão dos partidos: tudo é má administração e não se sonha com a reforma da sociedade – isso exclui a tematização da transformação social –, ou seja, não veem os males no tipo de organização da sociedade, pois isso seria admitir sua impotência e nulidade.

Por que o estado é impotente? Porque ele é determinado pelo caráter antissocial das formas da sociedade: ele é engendrado pela “natureza antissocial” da sociedade civil, por seus limites, contradições e fraquezas congênicas.

O entendimento político é incapaz de se perceber como “expressão ativa, autoconsciente e oficial” da sociedade civil dilacerada e cindida entre vida privada e pública.

É, portanto, vital nesse passo considerar a limitação do “entendimento político” pela via da determinação social do pensamento. No geral: é o entendimento posto pelas sociabilidades não emancipadas, incapazes de autonormatização, é o nível estreito e ilusório de racionalidade posto por sociedades intrinsecamente contraditórias e imaturas, cuja razão é da mesma natureza, ou seja, antissocial, isto é, anti-humana-societária. A política posta e exercida sobre o entendimento político é incapaz de ver a origem de sua estreiteza e impotência na fonte social que a engendra, donde *a política é incapaz de senso autocrítico*. A política é por natureza conservadora, é a conservação de si pela conservação de seus limites, limites que não pode ver e que deve supor inexistentes, vale dizer, para manter a ilusão de sua potência e universalidade. Desse modo é por excelência, e a história do século XX o comprova, o obstáculo objetivo e subjetivo da ascensão teórica e prática ao universo da revolução social. Não é casual que, ao final do século XX, com a dissolução da revolução, a política tenha reencontrado o ápice de sua ênfase. No particular: na pré-modernidade, com a identidade entre público e privado, sem, portanto, estado verdadeiro, a política é extensão do poder privado (propriedade privada em desenvolvimento), donde o entendimento político é a razão do estado privado; na modernidade, com a divisão total entre público e privado, a política é pura ilusão, a abstração real que parasita a sociabilidade; com a derrocada do Leste Europeu, em lugar de notar a falência da

política, notou-se a falência da pseudotransição para além do capital. Da pré-modernidade às pseudossociedades pós-capitalistas, tem-se, pois, o caminho do entendimento em termos do entendimento pré-político ao político: tanto mais plenamente ele se manifesta mais rombudo ele é. A falta de inteligência da pseudoesquerda atual é seu ponto culminante, isto é, o ponto mais raso do entendimento político, ao qual corresponde, sob várias formas e níveis, o marxismo vulgar, o oportunismo intelectual e a incompetência prática.

Enfim, a unilateralidade do entendimento político está vinculada à posição de conferir prioridade à subjetividade, quando o processo do entendimento das relações da sociedade civil. Não há como negar: o entendimento político é fortemente vinculado à subjetividade – à vontade, vale dizer, é o entendimento unilateralizado pela vontade, o olhar cego do interesse particular, e nessa unilateralidade base de todo oportunismo, desde o “espiritualismo” dos bem alimentados à voracidade de qualquer arrivismo. É, em suma, e de modo direto, promessa de realização do céu na terra pelo encantamento da manada de desvalidos. Base suposta dos grandes valores, é, em verdade, a plataforma do cinismo do desvalor, da esperteza egóica mascarada de generosidade ideológica. A hipóstase da subjetividade é a sagração do indivíduo isolado, reduzido à mesquinhez de seus próprios limites, incapaz de ver o outro a não ser como meio de realização de sua própria pequenez, incapaz de reconhecer os outros como forças sociais a integrar a si mesmos como forças pessoais, aos quais, reciprocamente, são disponibilizadas as forças pessoais a serem tomadas por eles, do mesmo modo, como forças igualmente sociais.

De outra parte, na posição ontológica, o vínculo do entendimento é a objetividade, que se orienta e objetiva pela escavação do objeto real. Nessa posição o estado deixa de ser o lugar e o meio de realização da vontade – tudo isso meramente um suposto da vontade, mesmo que racional – para se revelar como expressão das contradições do conjunto da sociabilidade, da contradição configurada entre sociedade política e sociedade civil, e assim porque a própria sociedade civil é a pletora das contradições entre os interesses particulares ou particulares. O estado é, pois, a expressão da miséria humano-societária na verdade de sua impotência, isto é, expressão de sua incapacidade de autorregulação.

Donde, segundo Chasin, Marx não desconfia do entendimento em geral, mas distingue formas do entendimento, diferentes em qualidade e alcance, não desliza pelo plano inclinado do ceticismo, mas ascende aos patamares efetivos da inteligência, ao

lugar e ao modo pelos quais se realiza e confirma. Distingue entre entendimento político, limitado pela subjetividade volitiva, e entendimento social, de qualidade ontológica, ou ontologicamente posicionado, donde levar ao ordenamento da subjetividade, à confirmação desta em sua natureza, e não à sua hipóstase desfiguradora e emasculadora.

Assim, o entendimento político é o mais ralo e viciado dos entendimentos porque parte da subjetividade em seu isolamento “fantástico”. Em oposição, o entendimento social é o mais elevado porque é desvelamento objetivo que dá forma e conteúdo à subjetividade. Enquanto o primeiro é simples e grosseira manifestação de vontade, o segundo é descoberta e perspectivação. Enquanto o primeiro cega e ilude, o segundo esclarece, orienta e mobiliza. Enquanto o primeiro é a dogmática do querer unilateral, o segundo é a possibilidade da crítica universal.

Ou ainda, o primeiro é meio de ilusão de si e dos outros(as) em face do dominado, faculdade pela qual a dominação é justificada e disfarçada; e (b) em face de si mesmo, autoilusão como meio de legitimação do exercício da dominação ou da pretensão à dominação. Em ambos os casos, a sociedade política realizada (ou seja, o estado) é apresentada como a contrapartida ideal da sociedade civil, a razão contra a desrazão, a justiça contra a injustiça, o altruísmo contra o egoísmo, o coletivismo contra o individualismo, a conduta ética contra a conduta do interesse pessoal e privado, o exercício da convivência ou ordenamento social negociado contra a coexistência ou ordenamento imposto; em suma, o *consenso em torno da contradição amordaçada e congelada*. Note-se a perversão: a idealidade conduz à acomodação; na melhor das hipóteses, à redução da idealidade ao pragmatismo: da universalidade da razão e da liberdade à existência reduzida à mesquinharia da vida inautêntica; é a democracia como pobreza de espírito. Nada de estranho, porque política e entendimento político são pobreza de espírito, nas quais a democracia é apenas sua expressão mais alta, completa e acabada; é a forma e o entendimento políticos levados à expressão e significado últimos.

Ao revés, a posição ontológica, sempre de acordo com Chasin, chega ao estado como expressão do conflito social e à democracia como contradição desmascarada; a democracia não como um valor, muito menos como um valor universal, mas como uma forma cuja virtude está na revelação da realidade social como contradição inaceitável, que é preciso criticar, recusar e superar, não por formas políticas, mas contra a forma política que a sustenta: a democracia se realiza ao se mostrar como petição de sua

superação.

Ou seja, a posição ontológica pelo desvendamento do real conduz à revolução social – à subversão da sociedade civil (não à sua organização, mesmo porque ela já está perfeitamente organizada), ou seja, à transformação da forma das relações de produção.

Aqui e agora, cabe determinar a relação entre revolução social e política. É social porque dissolve a velha sociedade; política porque derruba o velho poder – a tarefa negativa. Ao remanso do aquário da política Marx oferece o oceano encapelado da revolução humano-societária. De sorte que afirmação da política ou irreflexão constitui uma relação intrínseca; vale dizer que desenvolvimento e afirmação do estado e acriticismo são momentos da unidade indissolúvel entre estado e alienação, pois “estado e escravidão são inseparáveis”. Nesse sentido, a democracia enquanto contradição desmascarada é a denúncia ou desmascaramento da escravidão do estado, e enquanto tal a petição de sua superação.

Além da tematização ontonegativa da politicidade, é válido neste ponto – evidentemente nos limites desta apresentação – fazer referência a uma questão que, embora não tenha sido analisada em todos os seus aspectos no livro, se configura como a preocupação central do autor. Não por mero capricho ou opção aleatória, mas por se tratar de problema que as páginas da obra marxiana revelam.

A formação social da individualidade

Segundo Chasin, a grande tematização da individualidade está presente em Marx, vale dizer, os indivíduos sociais, a individuação, a formação social da individualidade. E isso a despeito de todas as negativas das interpretações que estão e estiveram em voga, no mundo acadêmico e nas agremiações políticas.

Nesse sentido, é lícito afirmar que várias correntes do marxismo, não reconheceram a importância do problema, relegado que foi à condição de resquício da assim chamada fase de juventude de Marx, condenado, portanto, à recusa permanente em nome do cientificismo. Por via de consequência, trata-se de um tema que,

no mais das vezes, encontrou, mesmo em autores marxistas de extrema relevância e competência intelectual comprovada, certo desentendimento. Para alguns, o problema da individualidade foi uma interrogação marxiana pertinente nos seus primeiros momentos, ditos do “Jovem Marx”, mas que se esgota na medida em que seu pensamento perfaz o caminho à ciência. Seria então o problema da

individação um tema “filosófico”, uma preocupação abstrata, que desaparece no desenvolvimento da obra marxiana propriamente científica. Esta posição comparece, grosso modo, na contraposição de uma pretensa “antropologia” marxiana exercitada até 1847, e a inauguração de uma dada forma de cientificidade com os escritos da maturidade. Para outros comentadores, a categoria da individualidade nem sequer se constitui em problema ou objeto de preocupação para Marx, ressoando este tão-somente como eco fugaz e incongruente com o corpus marxiano (ALVES, 1999, pp. 255-6).

Trata-se, contudo, de problema vital para o renascimento do marxismo, para utilizar a expressão cara a Lukács.

A esse propósito, Chasin em texto inacabado, publicado postumamente, é veemente ao afirmar que posto e reposto em marcha, nas distintas formas de sociabilidade e com impulsões mais largas ou estreitas, isto é,

[...] mais ou menos indutoras ou restritivas do processo de individuação, este é, positiva e negativamente, revolucionário. Em sua positividade estrutural de longo curso, gera, alarga e qualifica o complexo categorial do humano, realiza em dada medida a potência desse ser aberto; em suas vicissitudes concretas, no curso efetivo de tempos históricos delimitados, se apresenta contraditoriamente, não só como restrito mas corruptor de latências contidas na figura dessa 'abertura' em vir a ser. Tal como referido por Marx, a individuação vem sendo produzida na forma da alienação – edifica, faz emergir, bem como tolhe e desnatura. Sob todas essas dimensões, positivas e negativas, no entanto, a individualidade é estabilidade evanescente, compelida à mudança, a transformações constantes, por vezes mais rápidas e imperiosas, outras mais lentas e deliberadas, mas individuação é assentamento tensionado, para o qual mutação e diferencialidade são uma constante. Desde o simples aspecto da diversidade de papéis que todo indivíduo desempenha em cada dia de sua existência cotidiana, até as mutações dramáticas que dele são exigidas pela sociedade civil em suas inflexões, bem como pelos andamentos da participação política. Tudo isso compreendido em formas sociais que alargam ou estreitam, exaltam ou sepultam toda ordem de valores, e ainda sob a dinâmica compreendida e propugnada pelo existir, sentir e pensar dos indivíduos, de suas satisfações e repulsas, em suma a propensão em ser mais – em se autogerir. Como ninguém traz amarrado ao peito o embornal de sua essência, essa se faz, desfaz e refaz como revolucionamento permanente de ser indivíduo (CHASIN, 2017, p. 29).

Por via de consequência a subjetividade propriamente dita provém da atividade humana exercitada. Ou seja, ela se põe na medida em que a mundanidade humana é posta – ou, ainda, a subjetividade se realiza pela mediação da atividade sensível, objetivamente realizada.

De modo que, conclusivamente, a subjetividade propriamente dita depende da atividade humana e esta depende daquela. Cada uma delas só é mediante a outra. Ou seja, efetivamente postas/presentificadas ou em ato, são dimensões que, para *serem*

realmente, o são no interior do complexo relacional objetividade/subjetividade (humanas ou sociais). Assim, portanto, objetividade e subjetividade humanas estão em determinação recíproca.

De sorte que a subjetividade não é um ser, mas um predicado do ser social/humano. Não é uma existência autônoma, independente de um ser. Autonomizar a subjetividade (e seus produtos ideais) é transformá-la em “substância mística”, prebenda divina ou idealidade natural.

Ademais, o princípio ou suposto da autonomia da razão invalida a autonomia do homem. Ou seja, separa o homem – por consequência, a razão – da autonomia possível (determinada em cada momento) e virtual (potência infinita e crescente de objetivação enquanto tal).

Enfim, a subjetividade determina a objetividade quando faz dessa um “objeto de sua vontade e de sua consciência”, nas palavras de Marx. A objetividade determina a subjetividade enquanto base e fundamento sobre a qual aquela pode atuar e se desenvolver.

Em Marx – Chasin o mostra – põe-se um interfluxo entre subjetividade e objetividade: no interior dela o ser humano adquire a sua plena subjetividade, isto é, na relação com a objetividade. Nesse processo, ao mesmo tempo complexo e contraditório, em que pela mediação progressiva da atividade e da sociedade, o ser humano se torna objeto para si mesmo.

Os limites teóricos de Lukács – a dialética da particularidade

Não se deve deixar em segundo plano, ou mesmo esquecer da crítica de Chasin a Lukács, muito embora este último tenha exercido não apenas influência nos escritos do primeiro, mas sobretudo por ter identificado o caráter ontológico do pensamento de Marx.

Muito mais deleitante seria cobrir com o véu do esquecimento esse importante capítulo do livro. Mas, o fato é que, embora Chasin reconheça plenamente o papel que a obra tardia de Lukács cumpriu para o devido desvelamento e resgate da questão ontológica em geral e em Marx em particular, ele não abriu mão de tecer sérios comentários críticos, principalmente, no que diz respeito às questões de ordem lógico-metodológica. As ressalvas recaem mormente sobre o fato de Lukács não ter reconhecido a existência de uma *teoria das abstrações* em Marx, tarefa para qual Chasin envidou vários esforços no sentido oposto ao longo de várias páginas do livro.

O resultado desse empenho, como vimos, evidencia o amparo da referida teoria em um tracejamento de caráter ontológico, o que evita e impede que a pesquisa sobre Marx seja inspirada por matrizes teóricas estranhas à sua obra.

Ora, de acordo com Chasin, dada a ausência de tematização sobre a teoria das abstrações, Lukács incorre no procedimento contrário, ou seja, lança mão da dialética do universal, particular e singular, segundo Chasin, “uma lógica de inspiração extrínseca à obra marxiana” (CHASIN, 2009, p. 140).

Ressaltando tratar-se de tema surgido em seus trabalhos voltados à estética, em primeiro lugar sobre a forma do livro *Introdução a uma estética marxista*, e, posteriormente como capítulo 12 da *Estética*, Chasin sublinha que Lukács não retornou ao tema em sua obra postumamente publicada, isto é, *Para uma ontologia do ser social*, o que é deveras sintomático.

O livro publicado inicialmente em 1956 contém um amplo painel histórico da questão da particularidade desde Platão e Aristóteles até Hegel, passando por Espinosa e, especialmente Kant. Mas, independentemente, das conclusões que o filósofo chega a respeito de como foi tratada a categoria pelos principais expoentes da história da filosofia, é sobretudo Hegel que merece destaque, por ter sido

o primeiro pensador a colocar no centro da lógica a questão das relações entre singularidade, particularidade e universalidade, e não apenas como um problema isolado, mais ou menos importante ou mais ou menos acentuado, mas como questão central, como momento determinante de todas as formas lógicas, do conceito, do juízo e do silogismo (LUKÁCS *apud* CHASIN, 2009, p. 150).

Conquanto, como era de se esperar, dirija ao filósofo alemão sérias restrições devido à sua postura idealista, em várias oportunidades no texto analisado por Chasin, Lukács insiste em não apenas salientar os seus avanços em relação ao problema em tela, mas também em afirmar que o “pensamento hegeliano” seja a “tradução filosófica da realidade histórico-social”, quando se trata de “certas tematizações específicas” (CHASIN, 2009, p. 151). Tal predicado permite que, do ponto de vista lógico, seja possível identificar a presença de uma “*dialética histórica* ou *lógica de novo tipo* [...] uma lógica de conteúdos da realidade (CHASIN, 2009, p. 156).

Condicionada à brevidade, a exposição aqui pretendida não possui por escopo o detalhamento do argumento chasiniano na sua íntegra, sendo o que basta nesse passo, chamar a atenção do leitor para o fato que Lukács, no livro em pauta, não obstante sublinhe as debilidades da filosofia hegeliana, não deixa, por isso, de reconhecer sua lógica “como *lógica da realidade* [...]” e, por conseguinte, a lógica hegeliana é compreendida pela “dialeticidade entre universal, particular e singular”

(CHASIN, 2009, p. 159).

Na continuidade do livro, encontram-se menções e análises de parte de Lukács a respeito da doutrina do conceito, que lhe serve de base para discernir os erros e acertos de Hegel, contudo sempre ressaltando a importância do filósofo alemão para os avanços da tríade em questão. Chasin é taxativo ao afirmar que, a partir de tais considerações, se torna nítido, na propositura lukacsiana, o reconhecimento de um lugar especial consignado à lógica. Mas o seu caráter problemático não se reduz a isso. Lukács ao atribuir a “validade operatória” da lógica em todo e qualquer “*corpus teórico*”,

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. Em verdade, trata-se de um problema não resolvido em Lukács e condicionado pelas contingências de seu próprio desenvolvimento intelectual (CHASIN, 2009, p. 165).

O dilema de Lukács se encontra, portanto, em esclarecer os andamentos das análises de Marx, que lhe proporcionam elementos fundamentais para a crítica da universalidade em Hegel, em especial “a sua generalização indevida”, como também a presença da categoria da particularidade, cujo papel pode ser identificado como “delimitando a universalidade ou mediatizando o singular”, e enfim, “a particularidade é o instrumento do processo determinativo” (CHASIN, 2009, p. 175).

Reconhecendo a validade do esforço lukácsiano em rejeitar tanto a “divinização do universal” presente nas tendências idealistas subjetivas, quanto a “singularidade pura”, característica do irracionalismo, Chasin, no entanto, identifica um passo analítico problemático no texto lukácsiano, em parte, já criticado anteriormente pelo filósofo paulistano, por ter meramente intitulado a última parte do livro como “A particularidade no materialismo dialético”, ao invés de intitulá-lo explicitamente com o nome de Marx, assim como ele procede nas partes integrantes do livro até aquele momento, pois que para cada autor analisado o título do capítulo figura com o respectivo nome. Tal lapso não se dá por acaso. O passo analítico a que me refiro, seguindo o caminho de Chasin, diz respeito a

um fato novo, decisivo em seu significado essencial para questionar e recusar o núcleo da tese sustentada no escrito: quanto mais estritamente *lógico* vai se tornando o discurso lukácsiano, tanto menos ele se ampara em elementos teóricos e, por conseguinte, em citações diretas da obra marxiana, até que estas desaparecem por completo dos enunciados (CHASIN, 2009, p. 176).

Segundo Chasin, o defeito passível de ser identificado no argumento de Lukács se encontra, portanto, no âmbito da “*teoria ou determinação da particularidade*, muito especificamente, da tese ou interpretação que busca estabelecer um *vínculo lógico* entre Marx e Hegel, os elos entre a elaboração lukacsiana e o pensamento expresso por Marx se dissolvem radicalmente” (CHASIN, 2009, p. 176). A impossibilidade de estabelecer tal relação de ordem lógica se justifica tendo em vista que inexistem escritos probantes de Marx nesse sentido, muito ao contrário. Ainda de acordo com Chasin “os pronunciamentos marxianos a respeito desautorizam essa velha hipótese” (CHASIN, 2009, p. 177).

Que Lukács tenha evidenciado o “caráter particularizador da reflexão marxiana” isso é certo, o problema reside no objetivo de “estabelecer um denso *vínculo lógico* entre Marx e Hegel, exatamente porque não há como ligar esses dois autores no *plano lógico*, por meio de arrimos textuais diretos, não só porque esses efetivamente inexistem” (CHASIN, 2009, pp. 176-7).

Para além disso, vale insistir, dada a inexistência de textos de Marx que poderiam comprovar sua hipótese, Lukács parte para o que Chasin afirma ser um “pensamento desiderativo”, ao lamentar o fato que Marx não realizou seu plano de demonstrar o que há de racional na obra de Hegel, projeto cujo único testemunho se encontra na carta a Engels de 1858 (CHASIN, 2009, p. 177).

Ainda nesse mesmo diapasão, ou seja, buscando na obra de Marx possíveis passagens que confirmem sua hipótese, Lukács acaba por confundir “método de pesquisa e método de exposição”, ao pretender que a dedução da forma do valor, presente no capítulo 1 de *O capital* possua como substrato a lógica hegeliana (CHASIN, 2009, p. 177). Tal formulação acaba por gerar a “conclusão [de] que a processualidade global da realidade econômica é silogística” (CHASIN, 2009, p. 184).

Chasin, por fim, demonstra o caráter insustentável da hipótese lukacsiana, mas denuncia também o modo como o filósofo húngaro se deteve nos “clássicos do marxismo”, ou seja, Engels e Lênin, com o fito de buscar amparo para reforçar a tese do “vínculo lógico”. Para isso, nosso autor dedica um sem-número de páginas para denunciar que o que verdadeiramente está em jogo nesse caso específico, ao Lukács tomar determinadas passagens de Engels e Lênin como suporte, é a

exterioridade desse problema em relação às resoluções marxianas, operada no desconhecimento destas e sob a premência de gerar respostas na guerra científica e filosófica. Em poucas palavras, é a exterioridade em face da obra marxiana, do complexo problemático

do conhecimento tomado sob o caráter e a feição em que este se manifestou e fixou no universo científico-filosófico extramarxiano, [...] ou seja, a maré montante da questão gnosiológica, que acabou por ocupar todos os espaços, responderam ao desafio incorporando o problema sob forma em que Marx o havia repellido e superado (CHASIN, 2009, p. 190).

O autor do *Estatuto*, evidentemente, não tem como pretensão igualar certas impropriedades, principalmente no livro de Lukács de 1956, a outros autores que cometeram erros de maior monta ao introduzir conteúdos de caráter explicitamente gnosiológico, e, conseqüentemente, nitidamente extrínsecos à letra de Marx. E exatamente por esse motivo é que dedica algumas linhas a explicar as razões desses problemas recorrendo a certos aspectos do itinerário intelectual de Lukács desde sua fase pré-marxista, e passando, inclusive, por *História e consciência de classe*. De acordo com Chasin, “foi uma longa trajetória, uma procura árdua que cultivou incongruências e que não findou isenta de irresoluções e equívocos” (CHASIN, 2009, p. 192).

Se levarmos em consideração que foi somente com cerca de 70 anos que Lukács publica a *Estética*, em que a questão ontológica finalmente perpassa as suas páginas, ainda é possível, no entanto, identificar a presença de tematizações de ordem gnosiológica. Trata-se do capítulo 13 em que o filósofo húngaro trata da categoria do *em-si* que “não é reconhecido ontopraticamente como atividade sensível, mas admitido como figura epistemológica em sua máxima abstratividade, a partir da qual [...] é processado o acesso científico ao concreto” (CHASIN, 2009, p. 193).

A denúncia chasiniana é grave pois coloca em xeque tanto a assim chamada dialética do universal, do particular e do singular, testemunha da posição lukacsiana do vínculo lógico com Hegel, quanto da presença de preocupação com o método científico *a priori* – uma estrita preocupação gnosiológica, portanto – quando o autor húngaro, no capítulo 13 de sua *Estética*, busca fundamentar o reflexo científico no *em-si* gnosiológico. Ocorrências espantosas para quem, em sua obra postumamente publicada defende de forma aguerrida a presença de uma ontologia em Marx. Chasin não menospreza essa conquista, mas chama a atenção para a resolução parcial. No final Chasin como que reconhece a vitalidade da abordagem final a que chega Lukács².

² No nosso ponto de vista, a leitura dessas páginas críticas é de vital importância, pois há aqueles leitores de Lukács mais apressados, que estacionam seja no livro *Introdução a uma estética marxista* ou, no capítulo 13 da *Estética* (esses últimos são minoria, dada a dificuldade do texto!) e esquecem de prosseguir a leitura até a *Ontologia*. Para tais leitores, no primeiro caso, Lukács teria defendido a existência de uma dialética da universalidade, particularidade e singularidade enquanto o método de

Trata-se enfim, “de uma crítica a Lukács a partir de Marx, gerada pela inspiração ou a própria mediação do último Lukács” (CHASIN, 2009, p. 203).

Referências bibliográficas:

- ALTHUSSER, L. **Por Marx**, Campinas, Editora da UNICAMP, 2015.
- ALVES, A. J. L. **A individualidade nos Grundrisse de Karl Marx**. 1999. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- BADIOU, A. **O (re)começo do materialismo dialético**. São Paulo, Global, 1979.
- CHASIN, J. **Marx - Estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo, Boitempoeditorial, 2009.
- CHASIN, J. “A determinação ontonegativa da politicidade”, **Verinotio-on line- Revista de filosofia e ciências humanas**, n. 15, Ano VIII, abr./2013, ISSN 1981-061X
- CHASIN, J. “Excertos sobre revolução, individuação e emancipação humana”. **Verinotio - Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas**. ISSN 1981-061X. Ano XII. abr./2017. v. 23. n.1.
- CHASIN, J. **O futuro ausente**. Obra reunida, Verinotio Livros, Ebook, 2023.
- FEUERBACH, L. **A essência do cristianismo**, Petrópolis, Editora Vozes, 2007.
- KAUTSKY, K. **As três fontes do Marxismo**, São Paulo, Ed. Centauro, 2004.
- LÊNIN, V. “**Karl Marx**” **As três fontes e as três parte constitutivas de Marxismo**. São Paulo, Global, 1988.
- LUKÁCS, G. **Introdução a uma estética marxista**, R.J., Civilização Brasileira, 1978.
- LUKÁCS, G. “Os princípios ontológicos fundamentais de Marx”. **Para uma ontologia do ser social**, vol. I, São Paulo, Boitempo editorial, 2012.
- MARX, K. **Prefácio para a contribuição da crítica à economia política**” (1859), São Paulo, Abril Cultural, 1974, Coleção Os Pensadores, v. 35.
- MARX, K. **Crítica à filosofia do direito de Hegel**, São Paulo, Boitempoeditorial, 2005.
- MARX, K. “Glosas críticas ao artigo ‘o Rei da Prússia e a reforma social. Por um prussiano’”, em **Lutas de classes na Alemanha**, São Paulo, Boitempoeditorial, 2021,
- VAISMAN, E. “Dossiê Marx: itinerário de um grupo de pesquisa”, **Verinotio on line – Revista de Filosofia e Ciências Humanas**, Nº 4, Ano II, abril de 2006.
- VAISMAN, E. “Marx e Lukács e o problema da individualidade: algumas aproximações”. **Perspectiva**, Florianópolis, v. 27, n. 2, 441-459, jul./dez. 2009.
- Vv.Aa. 30 anos de “O Futuro Ausente” **Verinotio nova fase** ISSN 1981-061X v. 28, n. 1, 2º.sem. 2022/1º. sem.2023.
- Vv.Aa.- A crítica da razão política: revisitada; **Revista Verinotio** ISSN1981-061X; n. 1, 2013.

Como citar:

VAISMAM, Ester; ALVES, Antônio José Lopes. J. Chasin e o estatuto ontológico de Marx. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 2, pp. 431-457; jul.-dez., 2024.

Marx para explicar as formações sociais concretas até o final da vida, e, no segundo, seria uma espécie de kantiano “arrependido”.

Sobre Pachukanis, pachukanianos e o esgotamento de um ponto de partida

On Pachukanis, Pachukanians and the exhaustion of a departure point

Vitor Bartoletti Sartori*

Resumo: neste artigo, pretendemos demonstrar que a crítica marxista ao direito precisa ir além de Pachukanis e do horizonte consolidado pelos pachukanianos no Brasil. Primeiramente, isso ocorre porque os propósitos do autor de Teoria geral do direito e o marxismo eram muito mais ambiciosos que os realizados em seu livro. Em segundo lugar, não é possível ter a obra de 1924 como referência à moda dos pachukanianos, já que mesmo os expoentes mais competentes da crítica marxista que têm por base o jurista soviético se apegam à exposição incompleta da obra centenária. Intentamos explicitar que obra do jurista soviético é indissociável da Revolução Russa e de seu destino trágico, razão pela qual não há como retomar a obra do autor sem as devidas mediações, críticas e cuidados. É necessário, portanto, avançar rumo a uma crítica ao direito que tenha grandes expoentes do marxismo como base, como György Lukács.

Palavras-chave: Pachukanis; Teoria geral do direito e o marxismo; crítica marxista ao direito; Lukács.

Abstract: In this article, we would like to demonstrate that the Marxist critique of Law needs to go beyond Pachukanis and the horizon consolidated by Pachukanians in Brazil. Firstly, it is necessary because the purposes of the author of the General theory of Law and Marxism were much more ambitious than those realized in his book. Secondly, it is not possible to have a work from 1924 as the main reference to the field, since even the most competent exponents of Marxist criticism that are based on the Soviet jurist unilaterally cling to the incomplete exposition of the century-old work. Finally, we try to explain that Pachukan's work is inseparable from the Russian Revolution and its tragic destiny, which is why it is not possible to revisit the author's work without due mediation, criticism and care. The Marxist critic of Law can progress if we study the great Marxists such as György Lukács.

Keywords: Pachukanis; General theory of Law and Marxism; Marxist critic of Law; Lukács.

Introdução

Para abordar a crítica marxista ao direito, iniciaremos indicando o modo pelo qual sobressai na atualidade a influência pachukaniana (e simultaneamente althusseriana) a partir de autores como Márcio Naves e Alysson Mascaro. Nessa esteira, também procuraremos destacar os ganhos dessa tradição, bem como suas limitações. Em um segundo momento, avançaremos para uma análise mais abrangente, em que intentaremos analisar a obra do próprio Pachukanis para deixar claro o projeto do

* Mestre em história social pela PUC-SP, doutor em filosofia e teoria geral do direito pela USP, professor da UFMG. E-mail: vitorbsartori@gmail.com.

autor, bem como a incompletude (e, portanto, a insuficiência) de seu livro centenário, *Teoria geral do direito e o marxismo*. Somente depois de delineadas essas determinações, buscaremos lançar luz sobre o que acreditamos serem aporias da crítica marxista ao direito contemporânea para, por fim, comparar as concepções de forma jurídica e fenecimento do direito em Pachukanis e na obra tardia de Lukács, principalmente em *Para uma ontologia do ser social* e nos *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*.

Nosso objetivo é realizar um balanço da crítica marxista ao direito hegemônica no Brasil. Ao mesmo tempo, porém, pretendemos colocar em xeque a posição segundo a qual uma crítica ao direito necessariamente parte da obra pachukaniana de 1924.

A recepção althusseriana de Pachukanis no Brasil e o papel de Naves na crítica ao ecletismo dos juristas marxistas

É preciso ser claro e dizer que Pachukanis não aborda com fôlego e de modo explícito e detido temas fundantes para a tradição marxista. Isso não diminui a importância de sua obra, mas direciona-a a contribuições de duas naturezas: a primeira, circunstancial e ligada ao contexto histórico da Revolução Russa, presente em diversos artigos do autor, como aqueles publicados recentemente no Brasil sob o título de *O marxismo revolucionário de Pachukanis*. A segunda está relacionada ao desenvolvimento de uma crítica marxista à teoria geral do direito, tal qual aquela de sua obra magna, de seus textos sobre o direito internacional e de outros artigos de sua autoria. O resultado é um *corpus* interessante e essencial para os que pretendem estudar a crítica marxista ao direito. O autor, portanto, é leitura obrigatória para aqueles que intentam compreender a esfera jurídica. Entretanto, o outro lado dessa feição dos escritos pachukanianos está no fato de eles não possuírem o mesmo estatuto da obra de grandes autores da época e que são referência até hoje, como Lênin, Trótski, Gramsci, Rosa Luxemburgo ou Lukács. Esses revolucionários do começo do século XX explicitaram suas interpretações sobre Marx, o marxismo, a dialética de modo mais global e nunca fincaram seus pés em um campo específico do conhecimento, como o de uma pretensa ciência do direito. O apelo desses autores é mais universal e, quanto eles abordam as circunstâncias, suas posições ficam mais claras, pois há uma unidade entre os diversos níveis de suas exposições.

Pachukanis, por outro lado, não desenvolve uma tradição própria de interpretação dos textos marxianos. Porque se considera como parte de um movimento mais amplo, o marxismo revolucionário do começo do século XX, o autor de *Teoria*

geral do direito e o marxismo muitas vezes toma questões que hoje são muito discutidas como resolvidas pelos clássicos do marxismo, essencialmente, Marx, Engels e Lênin. Método, relação entre forças produtivas e relações de produção, reificação, fetichismo da mercadoria, teoria do valor, por exemplo, não são tratadas separadamente de crítica pachukaniana ao direito e à teoria geral do direito. Isso redundaria em uma teorização rica, certamente, mas incapaz de colocar-se no mesmo patamar de autores da época, como os mencionados acima, ou mesmo como Karl Korsch. E, nesse sentido, não há como desenvolver uma tradição pachukaniana autônoma e cujos fundamentos metodológicos estejam somente no autor soviético e em sua leitura da obra de Marx. O resultado é nunca ser possível a existência de um “pachukaniano puro” pois sempre são necessários complementos.

Tal fato levou os seguidores de Pachukanis a buscar referências, por assim dizer, suplementares. No Brasil, intentou-se uma leitura da obra do jurista soviético, principalmente, a partir da tradição erigida por Louis Althusser. A fim de evidenciar a influência mencionada, vale apontar que a crítica marxista ao direito brasileira, hoje, tem à frente as figuras de Márcio Naves (Unicamp) e Alysson Mascaro (USP), marxistas que podem ser considerados como simultaneamente althusserianos e pachukanianos.

Embora ambos os autores possuam diferenças, tanto de envergadura teórica, quanto no tipo de abordagem, eles têm um ponto em comum: tomam como premissa que Evgeny Pachukanis é o principal marxista a tratar do direito no século XX. No Brasil atual, portanto, abordar a crítica marxista ao direito tem significado amparar-se nessas bases. Não obstante, a questão nem sempre se manifestou desse modo e, por isso, é necessário explicitar os méritos da leitura dessa tradição diante daquilo que lhe precedeu.

Cumpra assinalar a mudança de postura diante do direito por parte dos marxistas nacionais depois dos primeiros anos de 2000, quando da publicação de *Marxismo e direito*, de Márcio Naves, justamente no ano de 2000. Tal livro disserta sobre a obra pachukaniana e seu vínculo com o desenvolvimento da Revolução Russa. O autor brasileiro também situa o debate do jurista soviético no interior do marxismo e do contexto revolucionário do século XX. Por conseguinte, em *direito e marxismo*, mesmo que tardiamente, realiza-se uma introdução cuidadosa do pensamento pachukaniano no cenário brasileiro. Depois da publicação da obra de 1924 em português, em 1988, foi Naves que se debruçou com cuidado – e com fundamentação filosófica (althusseriana) e histórica digna de tal nome – sobre a obra do autor

soviético, cuja análise forjou a principal referência para a crítica marxista ao direito contemporânea. Assim, aquilo muito raro nos estudiosos do direito, uma fundamentação histórica e filosófica coerente, está presente na abordagem do autor de *Direito e marxismo*, o qual formou grande parte da geração contemporânea dos marxistas dedicados à crítica ao direito.

Nesse sentido, a obra de Naves é um marco porque antes dela a abordagem nacional sobre a relação entre marxismo e direito guardava marcas bastante ecléticas e carentes de fundamentos sólidos. Autores como Roberto Lyra Filho (1983) não tardavam a propor leituras demasiadamente livres, poéticas e líricas do texto de Marx. Com base nisso, as interpretações e as construções teóricas mais ou menos ousadas sobre o autor de *O capital* intentavam abordagens das mais diversas (e criativas) sobre o direito. Nelas, não raro, o verniz marxista foi utilizado para defender lugares comuns da filosofia do direito, e dos assim chamados juristas progressistas. Foi usual, por exemplo, o entendimento segundo o qual o ponto essencial sobre a esfera jurídica estaria no conceito de justiça e na valorização – pretensamente socialista e marxista – dessa categoria.

Na tradição pretérita a Naves, ao invés de vasculhar a justiça nos textos de Marx, de Engels ou nos clássicos do marxismo, as premissas supostamente marxistas foram os *topoi* inerentes a certa representação e visão de mundo jurídicas. A desfecho foi que houve juristas com certa inspiração, vontade e apelo autoproclamados marxistas. Mas uma tradição marxista de crítica ao direito e ao capitalismo esteve absolutamente ausente.

A esse respeito, sobre o conceito de direito, Lyra Filho afirma que “as relações entre direito e Justiça constituem aspecto fundamental de nosso tema e, também ali, muitas nuvens ideológicas recobrem a nua realidade das coisas” (LYRA FILHO, 1982, p. 8). Ou seja, uma abordagem como essa – a não ser por um uso discutível da noção de ideologia¹ – passa longe do texto de Marx, em que se constata a presença de uma crítica ferrenha à noção de justiça, em textos fundamentais como: *Miséria da filosofia*, ao tratar da justiça eterna; o Livro I de *O capital*, em que se analisa o justo valor da mercadoria força de trabalho; o Livro III de *O capital*, ao criticar a pretensão de uma justiça das transações; e na *Crítica ao programa de Gotha*, quando Marx ataca o conceito lassalliano de salário justo. Por conseguinte, ao invés de uma análise imanente

¹ Para uma análise cuidadosa da categoria ideologia, em que não há a identificação imediata e simplista entre “falsa consciência” e ideologia, cf. Vaisman (2010).

da obra marxiana, Marx foi utilizado pelos juristas progressistas como simples inspiração e a representação jurídica subordinou a leitura dos textos marxianos a seus próprios fins. No melhor dos casos, a representação jurídica foi temperada com tons supostamente marxistas e críticos.

Nesse sentido, ao mencionarmos autores como Mascaro e Naves destacamos também avanços nas pesquisas sobre direito e marxismo, tendo em vista que ambos partem de linhas tradicionais de leitura da obra de Marx, como aquela decorrente da leitura althusseriana, que merecem respeito e precisam ser debatidas com seriedade.

Principalmente ao olharmos para a obra de Naves (2000b), observamos uma sólida e explícita influência do autor de *Por Marx* e, no que diz respeito aos estudos do “campo” marxismo e direito, estamos diante daquele que formou toda uma geração de marxistas no estudo de Pachukanis no Brasil. Tal formação, por sua vez, deu origem a uma tradição de pesquisadores que conjugaram Pachukanis com Althusser, como aqueles formados por Naves e, em menor escala e aprofundamento, por Mascaro. Os dois autores brasileiros, portanto, são responsáveis por retirar de campo da análise marxista do direito os lugares comuns dos juristas e, em seu lugar, cristalizar a referência a uma tradição marxista séria. Para que fique bastante claro: é possível discordar da leitura de Márcio Naves, mas não a desconsiderar. Tanto por sua seriedade, quanto por sua honestidade intelectual, ele autenticamente procura voltar a Marx para, então, avançar naquilo que considera o melhor da tradição marxista e que, segundo ele, se coloca em Althusser, na leitura de Bettelheim da Revolução Russa, na simpatia pela Revolução Cultural chinesa (cf. NAVES, 2005) e, por fim, na leitura pachukaniana da teoria geral do direito.

No Brasil, de forma hegemônica, ao se falar de Pachukanis, fala-se simultaneamente de Althusser por, ao menos, duas razões. A primeira e mais óbvia é a influência de Naves, ou seja, de um althusseriano sério e com bases filosóficas coerentes. A segunda diz respeito mais propriamente ao mencionado estatuto da obra do autor soviético: Pachukanis trata preponderantemente do direito e, ao fazê-lo, não explicita suas interpretações de Marx e do marxismo em todos os momentos. Na grande maioria dos casos, o jurista soviético retoma Marx, Engels e Lênin somente ao descortinar aspectos ligados à esfera jurídica. Com isso, adotar a obra pachukaniana como referência e de modo rigoroso, muitas vezes, implica certo estofo filosófico que, diga-se de passagem, não é possível encontrar explícita e totalmente no próprio pensamento do jurista soviético. Para que sejamos claros: parece não ser possível

adotar a posição pachukaniana sem acréscimos, como dos althusserianos, no caso acima mencionado.

Não é pouco o que Naves construiu, principalmente, ao se constatar que tipo de análise supostamente crítica ele põe fim. Porém, como não poderia deixar de ser ao se tratar da obra de Marx e da tradição marxista, a questão não é de tão simples resolução. A razão dessa constatação não está somente na possibilidade de questionar a leitura althusseriana do pensamento de Marx. Em verdade, ao nos depararmos com uma crítica marxista ao direito, o primeiro problema que se apresenta tem outra natureza e diz respeito ao caráter seminal da principal obra pachukaniana, tomada como referência tanto por Naves quanto por Mascaro. Ao retirar o ecletismo de campo, simultaneamente, colocou-se no centro do marxismo a obra centenária de Pachukanis. Porém, em verdade, o livro de 1924 somente pretende dar os primeiros passos na crítica marxista ao direito.

O caráter seminal de *Teoria geral do direito e o marxismo* e a posição dos pachukanianos diante do projeto do jurista soviético

A obra pachukaniana foi importante em seu contexto, isto é, a Revolução Russa. Também foi essencial a redescoberta da obra do autor soviético por teóricos derivacionistas (como Hirsch) em um primeiro momento. Porém, sempre é preciso destacar que *Teoria geral do direito e o marxismo* não é um texto que pretendeu esgotar sequer a análise das obras marxianas sobre o direito. Ademais, o jurista soviético não teve como objetivo resolver ao modo marxista todos os aspectos relacionados à sua própria temática, que, evidentemente, passa pela necessária crítica à teoria geral do direito. Ou seja, é preciso cuidado ao aceitar o posicionamento hegemônico segundo o qual a obra pachukaniana é a mais completa e acabada sobre o direito. Assim, antes que possamos continuar a explicitar o contexto brasileiro da crítica marxista ao direito, é preciso um parêntese para explanar as pretensões da obra centenária de Pachukanis.

O autor soviético alerta claramente aos seus leitores sobre a “forma de exposição sumária” (PACHUKANIS, 2017a, p. 59) do livro, bem como sobre certa “unilateralidade, inevitável ao se concentrar a atenção em apenas partes do problema, que são representadas como centrais” (PACHUKANIS, 2017a, p. 59). Pachukanis também é explícito ao afirmar que “a crítica marxista da teoria geral do direito está apenas começando” (PACHUKANIS, 2017a, p. 59). Em outras palavras, o próprio autor reconhece que, em hipótese alguma, sua obra de 1924 poderia ser considerada como

o ponto de chegada da crítica marxista ao direito, mesmo em sua época. Nesse sentido, é possível retomar Pachukanis hoje, certamente. Porém, nunca há de considerá-la como mais do que foi, algo inicial, que somente dá os primeiros passos de muitos necessários.

As razões que explicam esse fenômeno estão nas modestas pretensões pachukanianas, se comparadas com a repercussão de seu texto no Brasil, em que, depois da obra de Naves, possui uma posição de honra e é visto como o centro da crítica marxista ao direito. Pachukanis é claro no sentido de que mesmo que o livro seja eventualmente importante (como é) para o desenvolvimento de uma tradição marxista de crítica ao direito, há sérias limitações na obra e no que ela pretendeu:

Vale dizer que em meu breve ensaio pude apenas esboçar os traços fundamentais do desenvolvimento histórico e dialético das formas jurídicas, recorrendo aos principais conceitos que encontrei em Marx. Entre minhas tarefas não estava resolver todos os problemas da teoria do direito – nem mesmo alguns deles. Eu queria apenas demonstrar sob qual ângulo é possível abordá-los e como é possível organizá-los. (PACHUKANIS, 2017a, p. 65)

Pachukanis não esgota sequer o tratamento de Marx ao tema do direito, como já sublinhamos. O elemento fundante de uma crítica marxista ao direito, a compreensão da obra do autor de *O capital*, não é uma tarefa que a *Teoria geral do direito e o marxismo* toma por acabada, definitivamente. As pretensões de Pachukanis não chegam a esse ponto, partindo do que chama de “principais conceitos” (PACHUKANIS, 2017a, p. 65) que teria encontrado no autor alemão, em especial, no Livro I de *O capital*. O mínimo que se pede aos marxistas que pretendam tratar do direito é que avancem na análise da obra de Marx e, infelizmente, são muito raros os estudos de pachukanianos que intentem realizar tal tarefa. Ou seja, não raro, a interpretação do autor soviético sobre a obra de Marx – incompleta e somente inicial – é alçada à posição de referência incontestada. Somente por esse aspecto, é inviável utilizar como régua e medida a obra pachukaniana ao se deparar com o que Naves (2014) chama de a questão do direito em Marx. A obra do autor de *O capital*, em grande parte ainda inédita na época de Pachukanis, não havia sido escavada de modo devido por aqueles dedicados à crítica ao direito e existia consciência sobre esse fato. O fato de tal estudo ainda estar em curso na presente data, por sua vez, significa que, no mínimo, são imprescindíveis complementos e correções nos estudos realizados há um século pelo revolucionário soviético.

O autor está ciente da existência de espaço substancial para a análise do direito

nas obras do próprio autor de *O capital*. Pachukanis apenas “esboça os traços fundamentais” (PACHUKANIS, 2017a, p. 65) do que considera ser basilar para um tratamento inicial e provisório da crítica marxista à teoria do direito. Tal abordagem leva-o para “o desenvolvimento histórico e dialético das formas jurídicas” (PACHUKANIS, 2017a, p. 65) por meio das categorias que ele teria encontrado em Marx. Como consequência, não há algo que se assemelhe minimamente com a última palavra ou o ponto final sobre o direito em Marx. Essa tarefa exige muito mais trabalho, e Pachukanis não pretendeu realizá-la, a não ser na medida em que o propósito de compreender historicamente as formas jurídicas assim exigiu em sua empreitada de crítica à teoria geral do direito. Por isso, na época, eram necessários estudos suplementares sobre o direito em Marx e, caso não se avance diante da interpretação pachukaniana de Marx, fica-se aquém das próprias pretensões do pensador de *Teoria geral do direito e o marxismo*.

O livro do autor também não examina todos os problemas da teoria geral do direito; nem mesmo alguns deles são tratados em sua completude, de acordo com seu próprio texto. Desse modo, Pachukanis dá somente um passo inicial ao buscar organizar ao modo marxista o material da teoria geral do direito para, então, criticar essa teoria com base nas abordagens de Marx e Engels. O projeto do autor de *Teoria geral do direito e o marxismo*, portanto, é só um primeiro passo, mesmo que sua obra possa ser considerada – ainda hoje, por autores como Naves e Mascaro – o que há de melhor na crítica marxista ao direito. Trata-se, para que se use as palavras do autor soviético, de um “breve ensaio”, o qual, depois de certo debate, teria desenvolvido, de acordo com Pachukanis, “ainda que na forma de rascunho, os fundamentos por meio dos quais se pode tentar elaborar um manual marxista para a teoria geral do direito” (PACHUKANIS, 2017a, p. 57). Em outras palavras, o básico para a crítica marxista ao direito não está presente no livro, até mesmo porque, como já mencionado, “a crítica marxista da teoria geral do direito está apenas começando” (PACHUKANIS, 2017a, p. 59). Urge, portanto, que a crítica marxista ao direito não se identifique simplesmente com o livro de cem anos atrás.

Vale ainda mencionar que as pretensões pachukanianas para a elaboração de um manual (e para uma disciplina jurídica) não tiveram sucesso; tais tarefas foram impostas ao jurista soviético em meio ao desenvolvimento da Revolução Russa e estão ligadas a esse contexto absolutamente único. O livro *Teoria geral do direito e o marxismo* pode possuir pontos de partida muito interessantes, porém, de acordo com

o que o próprio autor soviético diz, não haveria como tomá-lo como o fio condutor dos caminhos da crítica marxista, e isso é ainda mais verdade cem anos depois da publicação do livro. Ele manifesta somente, nas palavras de Pachukanis, a “experiência inicial de uma crítica marxista dos principais conceitos jurídicos” (PACHUKANIS, 2017a, p. 57). Não há nada mais que isso ali e, se temos uma tradição pachukaniana que parte essencialmente de *Teoria geral do direito e o marxismo*, deve-se dizer que ela toma uma obra inicial, e centenária, como o fundamento para a análise do presente. Assim, para dizer o mínimo, questionar substantivamente a tradição pachukaniana brasileira é algo necessário.

A reiteração dos pontos de partida pachukanianos diante de certo lyrismo da crítica ao direito, que se colocava como hegemônico antes da teorização de Márcio Naves, cobrou seu preço: na medida em que foi necessário reafirmar as premissas pachukanianas contra o ecletismo típico dos juristas, desenvolveu-se um grande apego às categorias inicialmente abordadas somente de modo preliminar pelo autor soviético.

O apego a *Teoria geral do direito e marxismo* é tamanho que, recentemente, em 2020, publicou-se um estudo (sério, em verdade) com textos do próprio Naves e de seus mais proeminentes discípulos, intitulado *Léxico pachukaniano*. A situação, portanto, não deixa de assustar: em 1924, publica-se uma obra com uma proposta modesta, escrita para autoesclarecimento, em forma de rascunho; em 2024, depois da publicação do *Léxico* em 2020, essa mesma obra enseja o desenvolvimento de uma espécie de *órganon* categorial pachukaniano. Não que autores como Akamine, Kashiura, Biondi e Batista (coautores do *Léxico pachukaniano*) sejam epígonos de Márcio Naves ou mesmo de Pachukanis. Trata-se de pensadores importantes e que fazem parte da mencionada empreitada, cujos méritos já destacamos. Eles desenvolvem os temas clássicos da obra de 1924 de Pachukanis – sujeito de direito, fetichismo jurídico, sujeito moral, ideologia jurídica, forma jurídica, relação jurídica, entre outros – de modo inteligente e coerente com suas fundamentações. Podemos até mesmo apontar que a obra é leitura interessante para aqueles que pretendem conhecer, se aprofundar e desenvolver a crítica marxista ao direito. Contudo, é igualmente notável que, partindo das pretensões modestas da principal obra pachukaniana, desenvolveu-se – contra aquilo que o próprio Pachukanis diz – nada menos que um sistema de categorias mais ou menos acabado para a crítica marxista ao direito.

Os alertas do jurista soviético não são escutados por seus seguidores, os quais

defendem a atualidade de *Teoria geral do direito e o marxismo* sem as devidas mediações e sem a ponderação necessária sobre o caráter indissociável da obra diante do contexto do comunismo de guerra e da NEP. Em um contexto como o presente, contrarrevolucionário, os autores do *Léxico pachukaniano* reiteram as premissas de uma obra provisória e escrita para lançar luz sobre uma situação revolucionária.

O próprio autor soviético, por outro lado, é claro no prefácio da mencionada obra: “o presente trabalho não pretende ser de jeito nenhum fio de Ariadne marxista no domínio da teoria geral do direito” (PACHUKANIS, 1988, p. 1). No entanto, explicitamente, sua obra se torna o fio condutor do melhor da crítica marxista brasileira ao direito. Diante de tal contradição, no mínimo, há problemas sérios a serem enfrentados e que precisam da explicitação da ligação da obra de 1924 com as contradições da revolução de 1917, bem como das limitações dessa experiência histórica e dos escritos ligados a ela.

O tratamento sistemático do direito, Marx, Althusser e a leitura da obra de Pachukanis

A possibilidade de elaborar um léxico pachukaniano depende da existência de um campo de estudos sistemático, e que possa ser desenvolvido de modo científico. Para a tradição que mencionamos, a incursão do autor soviético no campo da teoria geral do direito teria justamente esse resultado. No que é legítimo perguntar se o direito, ou mais precisamente, a teoria geral do direito, pode ser considerado um campo eivado de cientificidade. Sobre o assunto, é preciso destacar certa resposta positiva por parte da tradição pachukaniana já que, para Naves, “*Teoria geral do direito e marxismo* teve o efeito de uma pequena revolução teórica na jurisprudência” (NAVES, 2000a, p. 16).

O significado de tal posicionamento é que um novo campo para Pachukanis, a abordagem marxista da teoria do direito, é levado a sério como parte da teoria do direito (a jurisprudência); a crítica marxista a essa teorização também é tomada como algo essencial. As consequências da visão do autor brasileiro, porém, são a ratificação de um tratamento sistemático do direito, como aquele da mencionada “jurisprudência”. Em outros termos, a conjunção entre a leitura althusseriana e a teorização pachukaniana leva à aceitação do estatuto científico da teoria geral do direito e de seu aparato categorial. Por conseguinte, a possibilidade de adotar a perspectiva pachukaniana depende de a teoria geral do direito não ser um campo marcado por categorias irracionais carentes de conceito, como disse Marx sobre as figuras

econômicas como juros, lucro e renda.

Referindo-se à teoria geral do direito, entretanto, Pachukanis diz que “o marxismo, portanto, está apenas começando a ganhar um novo campo” (PACHUKANIS, 2017a, p. 59). Naves, por sua vez, adentra neste campo afirmando a revolução pachukaniana e, portanto, acreditando se deparar com uma fundamentação válida e proveitosa para a crítica marxista ao direito. Como consequência, tanto Pachukanis quanto Naves – mesmo que de modo crítico – partem da constituição de diferentes campos do conhecimento, algo típico das ciências parcelares, e que tem início no final do século XIX e no começo do século XX (cf. LUKÁCS, 2020). A cientificidade do tratamento do direito, para ambos, encontra-se em uma abordagem crítica da teoria geral do direito e, nesse sentido, mesmo que ao modo da problematização bem fundamentada, conjuga-se a teoria geral do direito (um ramo das ciências parcelares) e o marxismo, como explicita o próprio nome da principal obra pachukaniana.

Porém, é preciso fazer uma ressalva importante: na Revolução Russa, com a possibilidade mais ou menos iminente de supressão do direito, a tematização pachukaniana acredita não se sustentar simplesmente sobre uma ciência parcelar, mas sobre formas transicionais para o socialismo. Ou seja, a crítica teórica ao direito parece estar solidamente assentada na crítica das armas, no movimento revolucionário que traria consigo a supressão do próprio direito. Hoje, entretanto, em um momento que está longe de poder ser caracterizado como revolucionário, a questão não tem a mesma tonalidade e, também por essa razão, é preciso cuidado ao adentrar na seara da crítica marxista ao direito. Caso se adote de modo acrítico aquilo que foi desenvolvido há cem anos, a crítica marxista ao direito somente pode aparecer de modo cômico. Assim, se a empreitada pachukaniana parecia ter um sentido revolucionário no início do século XX, a adoção do mesmo procedimento em um momento em que as ciências parcelares se fortalecem em seu ensimesmamento pode ter o sentido oposto. No cenário revolucionário o direito e a teoria geral do direito pareciam estar em fenecimento; hoje, por outro lado, partir do aparato categorial da teoria jurídica é arriscado e não leva à crítica das armas.

A proposta de buscar a especificidade do direito com mais cuidado – que é realizada pelo autor de *Teoria geral do direito e o marxismo* por meio da teorização sobre o que chama de forma jurídica – escapa de várias armadilhas comuns à “filosofia jurídica”. Em Pachukanis e nos seus seguidores, não há qualquer salvacionismo derivado de teorizações sobre a justiça, ou busca por interpretações jurídicas

alternativas que venham, por si mesmas, a modificar o mundo. Em uma frase, autores formados na tradição trazida por Márcio Naves não têm ilusões quanto à capacidade do direito de moldar o mundo de modo mais ou menos demiúrgico. Porém, com as bases teóricas althusseriana e pachukanianas, teve-se a necessidade de se formar um sistema de categorias para a crítica da teoria geral do direito a partir das indicações presentes na obra pachukaniana do início do século XX. Por conseguinte, a dissonância entre a leitura althusseriana da obra de Pachukanis e o julgamento do próprio autor sobre o seu livro é gritante. E, nesse sentido, é necessário questionar esse tipo de abordagem, mesmo para quem pretenda seguir os passos do autor de *Teoria geral do direito e o marxismo*.

Vale ressaltar que aquele processo que chega ao cume simbólico no desenvolvimento de um léxico pachukaniano parte de certa posição sobre Marx, Engels e o marxismo. Por essa razão, deve-se destacar que tal posicionamento leva à reivindicação de uma “concepção sistemática do direito” (NAVES, 2000a, p. 25). Assim, os pachukanianos, mais que o próprio Pachukanis, acabam por tomar como ponto de partida – mesmo que criticamente – a exposição categorial da teoria geral do direito, e em especial a categoria sujeito de direito, típica da representação dos juristas.

A incursão pachukaniana, quando apropriada por Naves, foi capaz retirar a teorização sobre marxismo e direito do ecletismo e da simples instrumentalização das obras de Marx e de Engels. No entanto, em tal exercício subjaz a crença segundo a qual, até a obra de Pachukanis, “inexistia tanto nas obras de Marx e Engels, como também no campo marxista, uma concepção sistemática do direito” (NAVES, 2000a, p. 25). E, sobre esse posicionamento, são necessários alguns comentários: o primeiro deles diz respeito ao adjetivo usado, “sistemático”. Caso se entenda que não havia em Marx e em Engels, bem como no marxismo, uma sistematização típica das ciências parcelares dos aspectos jurídicos, o autor tem grande parcela de razão, embora seja possível questionamento quanto a Stutchka e sua obra *O papel revolucionário do direito e do estado: teoria geral do direito* (2023), publicada em 1921. Nela, inclusive, há menções importantes ao objeto de Pachukanis, bem como ao “campo” que o autor pretende tratar.

A obra pachukaniana é visivelmente mais sistemática que a de Stutchka quanto a temas como relação jurídica, sujeito de direito, norma jurídica, temas clássicos da teoria do direito, inclusive, para a incursão de Pachukanis. No entanto, seria possível se contrapor à posição de Naves tendo em conta o próprio debate soviético sobre o

direito, já que Stutchka explicitamente aborda a teoria geral do direito e procura em seu livro adentrar no campo destacado por Pachukanis. Aliás, o juízo de Stutchka sobre o próprio livro é similar àquele do autor de *Teoria geral do direito e o marxismo* sobre a própria obra: ele “oferece apenas uma teoria geral do direito incompleta e, de longe, insuficiente” (STUTCHKA, 2023, p. 79). Porém, também se pode eventualmente concordar com o juízo segundo o qual a crítica marxista à teoria geral do direito tem mais estofamento na obra de Pachukanis, se comparada àquela de Stutchka. E, nesse sentido, com ressalvas como as feitas acima, seria até aceitável (embora, não aconselhável) concordar com o posicionamento de Naves sobre a sistematicidade da crítica ao direito no marxismo.

Se formos levar a sério o que diz Pachukanis sobre sua obra centenária, tanto ele como Stutchka (os autores referenciam um ao outro constantemente) apenas dão início a um longo trabalho de crítica marxista à teoria do direito. Nesses termos, no mínimo, há exagero por parte de Naves na apreciação da “pequena revolução teórica na jurisprudência” (NAVES, 2000a, p. 16). Para que sejamos justos com o althusseriano brasileiro, é preciso lembrar que ele destaca o caráter “pequeno” dessa revolução. E, assim, não há uma hipertrofia absurda do papel de *Teoria geral do direito e o marxismo*.

Ao considerar o prisma da teoria geral do direito, é necessário relativizar a afirmativa de Márcio Naves. Por mais que – com boa vontade – seja compreensível o que o autor está procurando ressaltar, não é possível deixar de mencionar o pouco apreço que Naves e os que o seguem têm pela obra de Stutchka, cujo principal livro só foi traduzido no Brasil na íntegra em 2023, a partir da iniciativa de Ricardo Pazello e Moisés Soares (autores de orientação não-althusseriana). Ou seja, ao passo que, por vezes, a hegemonia pachukaniana da crítica marxista ao direito aparece como um dado inquestionável, ainda há muito a esclarecer em solo nacional sobre o debate marxista soviético sobre o direito. Por essa razão, não só a crítica ao direito hegemônica no Brasil não realiza a tarefa de adentrar com cuidado a obra de Marx; ao tomar Pachukanis unilateralmente como referência, ela toma a interpretação pachukaniana como régua de modo errado, também, porque não se posiciona de modo cuidadoso sobre o debate soviético sobre o direito.

Voltemos, porém, à questão do tratamento sistemático do direito: ainda é preciso considerar um prisma sobre tal sistematicidade menos afeita às disciplinas parcelares e, em especial, à teoria geral do direito: se analisarmos com cuidado, na

obra de Marx, a rigor, não há uma exposição sistemática sobre nenhum tema. Sua exposição é essencialmente imanente, como demonstrou Chasin (2009) e, assim, o direito, a arte, a política, a religião, a economia, por exemplo, são apresentados a partir das suas concatenações na própria realidade efetiva da sociedade, e não com referência à exposição categorial de diferentes “campos”. A importância da crítica da economia política, por isso, não está no questionamento de alguma abordagem popular ou científica, mas no fato de que a economia política aborda aspectos nucleares à conformação da sociedade capitalista como tal. Em Marx, portanto, a crítica ao direito subordina-se ao modo pelo qual as categorias estão presentes na própria realidade, na sociedade civil-burguesa especificamente, cujo anatomia está na economia política. E, desse modo, para Marx, é preciso reservas ao olhar para o estatuto da ideologia jurídica e da teoria geral do direito.

Em outras palavras, antes de qualquer exposição “sistemática” sobre o direito, Marx explicita como a esfera jurídica tem uma função concreta na realidade, sendo a apresentação marxiana das questões jurídicas relacionada à sua pesquisa sobre o papel concreto do direito diante do movimento das categorias econômicas, políticas, religiosas etc. Em Marx, não há um tratamento sistemático e apartado do direito porque sua exposição não pode autonomizar as categorias jurídicas previamente à compreensão da função da esfera jurídica em meio ao movimento das formas e das figuras econômicas da sociedade capitalista. Direito e economia não estão separados; mas não é arbitrário de qual das duas esferas do ser social deve-se partir para a compreensão do real, pois o estatuto de cientificidade do direito e da economia política não é o mesmo ao se analisar o capitalismo. Assim, após constatar que o estatuto da economia política não é o mesmo que aquele da teoria geral do direito, acentua-se a discrepância (decorrente do contexto único da Revolução Russa) do procedimento pachukaniano diante do marxiano.

Ainda sobre o autor de *O capital*, vale frisar que há inúmeros apontamentos sobre o direito em sua obra que não foram analisados por Pachukanis. Como exemplos, podemos mencionar, de modo não exaustivo, o papel que a esfera jurídica tem nas constituintes revolucionárias na França e na Europa de 1848 (bem como nas contrarrevoluções que seguem), a função da mediação jurídica na autonomização das formas econômicas no Livro II de *O capital*, a relação entre direito e fetichismo do dinheiro e do capital no Livro III de *O capital*, a conformação dos juristas em meio à divisão do trabalho, tanto em *A ideologia alemã* quanto nas *Teorias do mais-valor*,

entre outros temas essenciais para a compreensão do direito em Marx². Por conseguinte, se Pachukanis eventualmente sistematiza o pensamento de Marx sobre o direito, como quer Naves – e aqui especificamente tomamos essa sistematização sem qualquer conteúdo pejorativo, mas como a apreensão das determinações da esfera jurídica na obra do autor de *O capital* –, ele o faz de modo bastante incompleto (até mesmo porque nunca foi essa a intenção do autor soviético tomado como parâmetro pelos pachukanianos). Portanto, a tarefa de compreender a posição de Marx quanto ao direito não é simples e não pode ser obstaculizada por uma crença segundo a qual é possível tomar a *Teoria geral do direito e o marxismo* como métrica para a abordagem marxiana sobre a esfera jurídica.

A propositura de Pachukanis como sistematizador das posições marxianas sobre o direito, não só não corresponde àquilo que existe em seu livro de 1924. Correndo o risco de expressar uma posição polêmica, pode-se afirmar que há um verdadeiro desserviço para o desenvolvimento da crítica ao direito. Por essa razão, o óbvio precisa ser dito: Marx não é Pachukanis e muito menos Pachukanis é Marx. Caso se tome a obra de 1924 como medida para o autor de *O capital*, uma operação insana acaba sendo realizada: a apreensão de um livro seminal, de um autor que não teve acesso às obras completas de Marx, serve de guia e grande parâmetro para ler *O capital*, por exemplo.

Ao contrário do que parece nos fazer crer a tradição althusseriana, é temerário estipular que há somente elementos esparsos sobre a esfera jurídica em Marx. Há muito em Marx sobre o direito, e não somente “pensamentos isolados” (PACHUKANIS, 2017a, p. 60) como parece querer o próprio Pachukanis. Com o ímpeto de sistematização do tema, e com a pretensão de realizar uma crítica marxista à teoria geral do direito, defende o autor soviético que “faltava, portanto, compilar esses pensamentos isolados, abandonados por Marx e Engels, e esforçar-se para examinar alguns dos resultados que deles decorrem” (PACHUKANIS, 2017a, p. 60). Conforme a pequena e não exaustiva enumeração acima, resta que a posição pachukaniana é duvidosa. A posição de Naves, por sua vez, é similar àquela de Pachukanis, de modo que, mesmo que o autor soviético tenha efetivamente realizado uma “pequena revolução teórica na jurisprudência” (NAVES, 2000, p. 16), como quer o autor de

² Sobre esses temas, cf. Sartori (2019b; 2020a; 2021a; 2021b). Em diversos outros momentos, também nos colocamos contra a interpretação pachukaniana do direito, bem como contra certa fixação na categoria “sujeito de direito” (cf. SARTORI, 2019a).

Marxismo e direito, ele o faz somente, em suas palavras, “recorrendo aos principais conceitos que encontrei em Marx” (PACHUKANIS, 2017a, p. 65) e, portando, de maneira muito limitada e sem sequer realizar um apanhado exaustivo sobre o direito nas obras de Marx disponíveis em 1924.

Pachukanis volta-se a esses conceitos – mais preciso seria dizer, às categorias do pensamento marxiano – para abordar as noções da teoria geral do direito criticamente. Por essa razão, a sistematicidade pachukaniana vincula-se ao campo que ele pretendia iniciar, aquele da crítica marxista à teoria geral do direito. Destarte, a suposição necessária ao pensamento do autor é a da cientificidade de ramos específicos do conhecimento, conformados nas ciências parcelares e, em especial, no direito.

Pachukanis, e Naves, na esteira do primeiro, tomam o aparato da teoria do direito (da jurisprudência) como pressuposto obrigatório para a exposição sistemática das questões jurídicas pelo marxismo. Realizam, por conseguinte, e mesmo que criticamente, uma incursão em um ramo específico das ciências parcelares. A possibilidade de algo como uma teoria marxista do direito jaz como um suposto e premissa. A mediação entre a posição pachukaniana e a marxiana justifica-se com uma espécie de analogia, como bem estipulou Elcemir Paço Cunha (2014; 2015): assim como Marx desenvolveu a crítica à economia política, seria possível e necessário elaborar a crítica à teoria do direito, como se a última fosse portadora de um estatuto de cientificidade comparável ao da economia política clássica. À vista disso, o procedimento pachukaniano é original e não se identifica com aquele do autor de *O capital*. Porém, ao deixar de tratar do próprio Marx e ao sobrevalorizar a mediação de Pachukanis, corre-se o risco de identificar os pressupostos da *Teoria geral do direito e o marxismo* com aqueles do pensamento marxiano. E, em meio a esse procedimento analogizante entre a crítica da economia política e do direito, os pachukanianos-althusserianos correm o risco de transmutar Marx em Pachukanis e a insanidade mencionada acima torna-se o axioma de toda uma geração.

Ainda sobre o tratamento sistemático do direito, no que diz respeito ao melhor amigo e colaborador de Marx, é ainda mais necessário questionar o que diz Naves. Defrontando-se com a abordagem de Engels, constata-se que o autor escreve três capítulos (IX, X e XI) do *Anti-Dühring* sobre o direito. À vista disso, é inconcebível concordar com o autor althusseriano, ao menos quando se toma o adjetivo sistemático de maneira distinta daquela da teoria geral do direito e de outras áreas das ciências

parcelares. Mesmo que Engels oponha-se a Dühring e que sua exposição seja guiada, em parte, pelo modo de apresentação das categorias da teoria que critica, há em seu texto uma exposição voltada explicitamente à apreensão das determinações do direito.

Há um grande problema que pode ser criado: não havendo apreensão sistemática do direito em Marx e Engels, ou no marxismo, o único possível ponto de partida para a crítica marxista ao direito passa a ser a obra pachukaniana. Consequentemente, retorna-se ao problema já levantado: se o texto de 1924, de acordo com o próprio autor soviético, não poderia ser tomada como fio condutor, com Naves, ele agiganta-se e há uma hipertrofia do pensamento pachukaniano e das categorias desenvolvidas, não sem alguma unilateralidade, em *Teoria geral do direito e o marxismo*. O livro, que era somente um esboço e um início, passa a fornecer o léxico para uma geração de pachukanianos-althusserianos. Novamente vale destacar que há contrariedade, tanto diante das pretensões do próprio Pachukanis, quanto frente aos posicionamentos das obras de Marx e de Engels, cuja parte significativa sequer havia sido publicada quando a obra magna pachukaniana é desenvolvida; e tais publicações, quando muito, raramente, são analisadas pelos seguidores de Naves e de Mascaró. Nesse sentido, no pior dos casos, Pachukanis e sua obra de 1924 substituem o estudo sério e detido das obras de Marx e de Engels.

Ainda sobre o tratamento sistemático do direito no marxismo, seria interessante ver que em obras importantes – mesmo que problemáticas –, como *História e consciência de classe* – há uma abordagem explícita e de fôlego sobre o direito (cf. SARTORI, 2018a). A obra é de 1923 e, portanto, foi publicada imediatamente antes de *Teoria geral do direito e o marxismo*; seus temas, porém, já haviam sido abordados por Lukács em *Tática e ética*, de 1919 (cf. SARTORI, 2020 a). No caso do livro de 1923, um tema muito caro a Pachukanis, o fetichismo da mercadoria e sua relação com o valor, é bastante proeminente no tratamento lukácsiano. Portanto, para dizer o mínimo, seria importante um cuidado especial ao analisar as afinidades e dissonâncias entre tal obra de Lukács e *Teoria geral do direito e o marxismo*³. Sendo assim, se torna urgente, entre outros aspectos, comprovar ou não o juízo de Naves, sobretudo quando se considera as questões ligadas ao direito no marxismo, pois, em verdade, o enfoque sobre temas pachukanianos a partir de Althusser acaba por eclipsar não apenas, como

³ O texto de Silvio Luiz de Almeida (2006) sobre o direito no jovem Lukács, na esteira da orientação colocada nos textos de Alysson Mascaró, toma Pachukanis como medida e como régua ao tratar do tema, de modo que consideramos que uma abordagem mais cuidadosa seja ainda necessária.

já vimos, parte significativa da obra de Marx, de Engels, mas também dos marxistas. Nesse cenário, a *Teoria geral do direito e o marxismo* é alçada a uma posição nunca defendida pelo próprio Pachukanis.

A consequência é que a sistematização defendida por Naves, ao fim, é aquela das ciências parcelares e, mais especificamente, da teoria geral do direito. Ela permeia a obra de Pachukanis e, portanto, precisa ser compreendida com cuidado e à luz de sua época. Ela também tem um antecedente na obra de Stutchka, com quem Pachukanis debate (e é preciso dizer que, no Brasil, esse debate é visto de modo extremamente unilateral até o momento – 2023 – em que *O papel revolucionário do direito e do estado* foi publicado). Por conseguinte, mesmo que aceitemos a posição de Márcio Naves – o que não acreditamos ser possível –, o desenvolvimento de um léxico pachukaniano a partir da *Teoria geral do direito e o marxismo* traz as marcas da unilateralidade.

Da leitura althusseriana de Pachukanis ao pachukanismo

É preciso deixar claro que não somos nós que intentamos diminuir a importância da obra pachukaniana. É o próprio autor que levanta as ressalvas que elencamos acima. Além disso, ao perceber que o seu trabalho fora utilizado como régua para a crítica marxista ao direito logo após a Revolução Russa, Pachukanis se pronuncia da seguinte maneira, que é elucidativa e mostra o real alcance de sua teoria e de sua crítica:

O presente trabalho está longe de pretender um lugar de honra na orientação marxista da teoria geral do direito. Inicialmente, escrevi o primeiro volume, em larga medida, para autoesclarecimento; daí sua abstração e sua concisão, por vezes quase em forma de exposição sumária; daí também a unilateralidade, inevitável ao se concentrar a atenção em apenas partes do problema, que são representadas como centrais. Todas essas particularidades fazem deste um livro de pouca utilidade na qualidade de manual didático. Entretanto, perfeitamente consciente dessas limitações, ainda assim descartei a ideia de corrigi-las para a segunda edição. A isso me levou o motivo que exponho a seguir. A crítica marxista da teoria geral do direito está apenas começando. (PACHUKANIS, 2017a, p. 60)

No Brasil de hoje, o trabalho de Pachukanis, não raro, ocupa justamente o lugar de honra na orientação marxista da teoria geral do direito. E o desenvolvimento de uma espécie de léxico pachukaniano é sintomático desse fato. Vale a pena repetir o que já indicamos: a obra que se encontrava apenas em sua fase inicial há cem anos passou a ser considerado como algo dotado de um acabamento inexistente. Nesse

sentido, no melhor dos casos, estamos no mesmo ponto em que a crítica marxista ao direito em 1924.

Tal é o preço a se pagar ao se sistematizar, não só o pensamento de Marx a partir da exposição da teoria do direito, mas também as próprias categorias presentes em *Teoria geral do direito e o marxismo*. Tanto em Naves e seus discípulos quanto em Mascaro, isso se destaca. No primeiro caso, no entanto, trata-se de algo compreensível: a divulgação e introdução de um autor leva tempo e muito esforço. Em Mascaro, porém, a situação é distinta, até mesmo porque estamos diante de um autor de uma geração posterior a Naves; para que sejamos justos, ele é formado, em grande parte, sob a influência da própria obra de Márcio Naves. O professor da USP, inclusive, é bastante categórico sobre seu juízo sobre Pachukanis: ter-se-ia nada menos que “o mais importante pensador marxista a tratar da crítica ao estado em *Teoria geral do direito e o marxismo*” (MASCARO, 2020, p. 10). Diante de tal postura, podemos destacar: se no autor de *Marxismo e direito* há exagero no levantamento da importância da obra pachukaniana, na posição de Alysson Mascaro, temos uma abordagem bastante unilateral sobre o livro centenário do autor e, assim, a obra pachukaniana é ainda mais hipertrofiada.

Não obstante a tradição marxista de crítica ao estado ter expoentes como Lênin, Luxemburgo, Lukács, Gramsci, Althusser, Poulantzas, Hirsh, Trótski, dentre outros, o autor brasileiro afirma que a obra de Pachukanis é a principal a desenvolver o tema. O autor de *Estado e forma política* toma *Teoria geral do direito e o marxismo* como régua de modo superlativo, adotando uma posição unilateral. Ao passo que Naves (2000a) chega a apontar certos problemas da análise pachukaniana do estado, indicando que o autor considera o comunismo de guerra do início da Revolução Russa como parâmetro de suas teorizações em alguns momentos centrais, Alysson Mascaro realiza elogios pouco problematizados sobre Pachukanis e sua obra de 1924.

O autor paulista retira de um texto que pretende criticar os conceitos da teoria geral do direito nada menos que a maior crítica já feita por um marxista ao estado. Caso a afirmativa de Mascaro efetivamente correspondesse à verdade, ela precisaria de elementos probantes substanciais; e não é isso que acontece. A defesa que o professor da USP faz da teorização pachukaniana chega ao ponto de argumentar que o livro do autor – considerado como portador de unilateralidades e de insuficiências pelo próprio escritor – deve ser tomado como a régua, a medida e o padrão da crítica marxista, não só ao direito e à teoria geral do direito, mas ao estado como tal. Trata-

se de uma abordagem, não só inspirada na obra de Pachukanis, ou realizada com uma abordagem pachukaniana; tem-se a defesa e o elogio, por assim dizer, “pachukanistas” do livro de 1924.

Existem posicionamentos interessantes de Pachukanis sobre o assunto, certamente. Porém, o elogio supremo de Mascaro não se justifica e o autor paulista divulga o pensamento de Pachukanis (e indiretamente o de Naves, mesmo que nem sempre mencione o professor da Unicamp) de modo mais próximo ao que poderia ser chamado de pachukanismo. Ademais, tal qual Marx outrora disse sobre ser marxista, Pachukanis poderia dizer que não é um pachukanista. Por essas razões, o modo pelo qual os autores mais importantes do marxismo ficam apagados diante de uma obra tomada como um primeiro passo na crítica marxista à teoria geral do direito é, de certo modo, assustador. Nos confins de uma interpretação centrada na divulgação de *Teoria geral do direito e o marxismo*, passa-se, mesmo que inconscientemente, a impressão que mais vale estudar a obra de Pachukanis que os textos do próprio Marx e de grandes marxistas.

Ao analisar outro tema difícil – e abordado com cuidado por pensadores como Gramsci, Lukács, Poulantzas, Neumann, Marcuse, dentre outros – Mascaro é igualmente superlativo. Ao tratar do fascismo, Mascaro causa espanto àqueles versados na literatura sobre o tema: em três textos pequenos de Pachukanis estaria nada menos que “a mais importante reflexão marxista sobre o tema” (MASCARO, 2020, p. 23). Assim, o autor brasileiro é peremptório, sem fazer qualquer comparação com a abordagem dos autores clássicos que mencionamos e sem que haja qualquer referência a um contemporâneo da III Internacional (de que Pachukanis fez parte), Dimitrov. Se o autor de *Teoria geral do direito e o marxismo* é extremamente cuidadoso quanto às possibilidades presentes em sua obra, o mesmo não pode ser dito quanto a autores como Mascaro, que adentram em uma espécie de pachukanismo com o qual o autor soviético não se identificaria.

Se Naves carrega as tintas e comete um exagero em enfoque na teoria pachukaniana, o autor de *Estado e forma política* é absoluta e claramente unilateral. No ímpeto de divulgação do que chama – a nosso ver de modo bastante infeliz – de “marxismo jurídico”, ou seja, de sua própria concepção baseada na leitura althusseriana mais ou menos cuidadosa da obra de Pachukanis, Mascaro é absoluto nos elogios aos textos pachukanianos, aos quais faz uma das apresentações mais elogiosas da história do marxismo no Brasil. O tom de Mascaro claramente se volta à

necessidade de divulgar a obra do jurista soviético, porém, o texto de um autor da envergadura do professor da USP precisa ser levado a sério e, assim, urge apontar a sua unilateralidade.

O texto pachukaniano, em especial *Teoria geral do direito e o marxismo*, é tomado como medida áurea da crítica marxista ao Estado e, claro, da crítica marxista ao direito. Contudo, pelo que dissemos acima, há problemas sérios nessa abordagem: a obra pachukaniana parece ter capacidades que estão para além de seus próprios objetivos e do seu próprio objeto. Não entraremos aqui no acerto ou desacerto de Alysso Mascaro em suas teorizações específicas; porém, sua unilateralidade é evidente nesses casos mencionados. E não deixa de ser estranho vê-lo tomar a obra em que há uma exposição sumária, bem como unilateralidades (segundo o próprio Pachukanis), como medida até mesmo para um autor como Lukács, um dos maiores marxistas do século XX. Diz Mascaro em seu livro sobre filosofia do direito: “Lukács, na *Ontologia*, não chega às minúcias de Pachukanis” (MASCARO, 2012a, p. 547). Portanto, o livro de 1924, de pouca utilidade como material didático ou como palavra final, é a grande referência do livro *Filosofia do direito*, com fins claramente didáticos, do professor da USP.

Claro que isso pode indicar que a obra pachukaniana é mais robusta do que o próprio autor soviético percebe. No entanto, ao analisarmos a crítica marxista brasileira ao direito, devemos dizer que a incompletude da obra pachukaniana, por vezes, é tomada no sentido oposto do que pretende o autor soviético; em verdade, o tratamento eivado de certa unilateralidade e de um caráter sumário vem a facilitar um passo equivocado e oposto ao sentido da obra pachukaniana: a confecção de um *órganon* da crítica marxista ao direito. Isso se dá a ponto de se poder construir um léxico específico o qual, em último caso, daria, não só as bases para a melhor crítica marxista do Estado e do fascismo, mas o essencial dela. A leitura de Mascaro aparece de tal modo marcado de unilateralidade que somos levados a crer que, em verdade, o grande marxista do século XX não é Lênin, Lukács, Althusser, Rosa ou Gramsci. Tratar-se-ia, em verdade, do século de Pachukanis, que conseguiria chegar até o presente com o vigor e a força típicos de um clássico atemporal. Os cem anos de *Teoria geral do direito e o marxismo* seriam somente o começo do marxismo jurídico – e não podemos deixar de destacar que tal escolha de denominação parece trazer (ironicamente) uma espécie de marxismo dos juristas.

Engels se colocou contra o socialismo dos juristas em seu tempo. Não seria

necessário se opor às conclusões advindas da leitura de Mascaro? Mesmo que com base explicitamente althusseriana, o jusfilósofo acaba por colocar seu pachukanismo na frente das colocações do próprio Althusser e do marxismo dos séculos XX e XXI. Nesse sentido específico, é necessária uma crítica à apropriação de Mascaro da obra de Pachukanis.

Pachukanis, o método de Marx e a possibilidade de uma teoria marxista do direito

Ainda sobre a incompletude, bem como sobre o caráter seminal de *Teoria geral do direito e o marxismo*, devemos dizer algo mais: hoje, não deixa de estar marcada por um caráter problemático a afirmação de Miaille feita na década de 1970 sobre a crítica marxista ao direito: “o texto mais claro e mais interessante continua a ser o de E. P. Pachukanis, *Teoria geral do direito e marxismo* e, é claro, alguns textos de Marx, de Engels ou de Lenine” (MIAILLE, 2005, p. 14). Pachukanis aparece à frente de Marx, Engels e Lenin ao se abordar o direito! A história da substituição de Marx, Engels e dos marxistas por Pachukanis não é exclusivamente nacional, mas, o tom que o pachukanismo adquire nos posicionamentos superlativos de Mascaro talvez seja inédito.

Também para Miaille, expoente da “teoria crítica do direito”, em sua fase inicial explicitamente marxista, Pachukanis é a régua. Mesmo que o autor francês coloque pensadores, por assim dizer, clássicos como referência, Pachukanis é o mais interessante para ele. Ademais, há uma valorização da teoria do direito, que, agora, como que por mágica, não é mais “geral” simplesmente, pois desenvolve-se uma teoria verdadeiramente crítica, que também disserta sobre categorias como norma, relação, sujeito jurídicos e outras, típicas do entendimento e da representação dos juristas e dos teóricos do direito.

O suposto das afirmações de Miaille, de Naves e do próprio autor de *Teoria geral do direito e o marxismo* é a possibilidade de uma teoria marxista do direito. No limite, a tarefa da crítica marxista ao direito seria elaborar tal teoria, a qual complementaria a abordagem da crítica da economia política. Pachukanis, nesse sentido, seria exemplar por ter conseguido estender o “método” marxiano da economia para o direito.

Desse modo, é preciso analisar a afirmação de Naves segundo a qual “Pachukanis, rigorosamente, retorna a Marx”, na medida em que, segundo o autor de *Marxismo e direito*, “ele retorna à inspiração original de Marx, ao recuperar o método

marxiano” (NAVES, 2000a, p. 16). No Brasil, a afirmativa de Naves é uma espécie de axioma, sendo o dogma da leitura pachukaniana e do marxismo jurídico justamente que Pachukanis recuperou o método de Marx. Doravante, na crítica marxista ao direito, parte-se da sistematização da incompletude de *Teoria geral do direito e o marxismo*. Ao passo que Pachukanis somente acredita que sua obra “esboça os traços fundamentais” (PACHUKANIS, 2017a, p. 65) daquilo que ele considera para a crítica marxista à teoria do direito, a saber, “o desenvolvimento histórico e dialético das formas jurídicas” (PACHUKANIS, 2017a, p. 65), Naves credita ao autor muito mais que isso.

Porém, se o autor de *Teoria geral do direito e o marxismo* procura tal tratamento histórico e dialético, em suas palavras, “recorrendo aos principais conceitos que encontrei em Marx” (PACHUKANIS, 2017a, p. 65), não haveria como não existir certa unilateralidade e certo caráter sumário na exposição pachukaniana, como o próprio autor reconhece. Também por essa razão, não é possível afirmar que “Pachukanis, rigorosamente, retorna a Marx” (NAVES, 2000a, p. 16), porque sequer é isso que o autor pretende. Aquilo realizado – o mencionado “desenvolvimento histórico e dialético das formas jurídicas” (PACHUKANIS, 2017a, p. 65) – depende de se ter como ponto de partida as categorias da teoria geral do direito. E não se pode simplesmente dar um salto da crítica à economia política para a crítica à teoria geral do direito a não ser seguindo o procedimento das ciências parcelares, ou seja, com uma abordagem oposta à marxiana.

A exposição pachukaniana é guiada pela relação entre a lei do valor, o fetichismo da mercadoria e as categorias da teoria geral do direito. O início de sua exposição está na relação jurídica, que seria uma relação entre sujeitos de direito (que expressariam, por sua vez, portadores de mercadorias e proprietários privados); e, também nesse sentido, não é possível dizer sobre o autor soviético que “ele retorna à inspiração original de Marx, ao recuperar o método marxiano” (NAVES, 2000a, p. 16). Marx critica o método da economia política e realiza uma crítica à economia política; Pachukanis, por sua vez, parte das categorias da teoria do direito para realizar uma crítica às categorias jurídicas e à teoria geral do direito. O estatuto da teoria geral do direito, porém, não é o mesmo da economia política. Se no último caso há grandes autores como Smith, Ricardo, Sismondi – já para Marx (cf. SARTORI, 2018; MARRA DE ANDRADE, 2024) – na teoria do direito, ou seja, na jurisprudência, pode-se dizer que não há autores com um tratamento científico autêntico. Austin e Maine, por exemplo,

são vistos como asnos pelo autor de *O capital*, como exposto em seus textos compilados sob a alcunha de *Manuscritos etnológicos* (cf. MARX, 1988). Em Marx, a teoria do direito expressa a apologética do capital de modo similar ao que acontece com a economia vulgar; a economia política clássica, por sua vez, significa algo muito distinto, a saber, o desenvolvimento científico das categorias da sociedade burguesa a partir da posição da própria classe burguesa.

O procedimento de Pachukanis diante da teoria do direito é original e não se aproxima do que geralmente é considerado como “o método de Marx”. A maneira de proceder de Marx depende da possibilidade de realizar uma crítica imanente às categorias da ciência que melhor apreende o ser-propriadamente-assim da sociedade capitalista, a economia política. Pachukanis, ao contrário de Marx, questiona o desenvolvimento de um campo específico aos juristas e ao tratamento que se dá na esteira de autores como Austin, Maine e Savigny, já criticados duramente por Marx, tanto em seu período formativo, na *Gazeta Renana*, quanto em seus escritos do final da vida. O autor de *Teoria geral do direito e o marxismo*, portanto, procura adentrar em um campo extremamente problemático e não realiza algo que tem um precedente em Marx; antes utiliza-se de um procedimento arriscado e que somente se justifica no contexto em que o fenecimento do direito parece estar no horizonte, mesmo que longínquo, da Revolução Russa.

Porém, há meandros no tema porque, para Pachukanis, é necessária uma crítica à teoria geral do direito e, segundo o jurista soviético, “a teoria geral do direito e toda a jurisprudência ‘pura’ não são outra coisa senão uma descrição unilateral”. Ela seria extremamente problemática porque sua “pureza” não decorreria de uma pretensa cientificidade, mas do fato de ela se desenvolver na medida em “que abstrai todas as outras condições das relações dos homens que aparecem no mercado como proprietários de mercadorias” (PACHUKANIS, 1988, p. 9). Pachukanis, assim, chega à mercadoria e aos proprietários de mercadoria a partir de uma crítica à teoria geral do direito e, em especial, aos conceitos de relação jurídica e de sujeito de direito. Aquilo que subjaz em sua crítica à teoria geral do direito, portanto, é o uso de categorias da crítica da economia política, algumas das quais são vistas como fundamentais e basilares para a empreitada de uma crítica marxista ao direito. É certo, portanto, que as categorias marxianas da crítica da economia política são o pano de fundo da crítica pachukaniana ao direito e à teoria geral do direito, e isso é bastante original.

Entretanto, há diferenças substanciais em relação à obra de Marx; trata-se de

algo típico de um momento em que, de acordo com Pachukanis, “o marxismo, portanto, está apenas começando a ganhar um novo campo” (PACHUKANIS, 2017a, p. 59). De um lado, é preciso destacar a originalidade pachukaniana, bem como o caráter somente inicial de sua pesquisa; de outro, é bom ressaltar que dizer, como Naves, que ele recupera o “método de Marx” e compreende plenamente o direito no autor de *O capital* é algo contrário ao texto de Marx e aos propósitos da própria obra centenária do jurista soviético.

Pachukanis, ao contrário de Marx, está explicitamente procurando desenvolver uma abordagem científica da crítica marxista à teoria geral do direito. E mesmo se considerarmos como verdadeira a afirmação problemática de Naves segundo a qual “*Teoria geral do direito e marxismo* teve o efeito de uma pequena revolução teórica na jurisprudência” (NAVES, 2000a, p. 16), vale destacar que o intuito de Pachukanis não é o mesmo que o do autor de *O capital*. Inclusive, há um posicionamento por parte do autor soviético sobre o estatuto da crítica à teoria geral do direito que precisa ser ressaltado:

Cada ciência constrói a realidade concreta de acordo com sua riqueza de formas, relações e dependências como resultado da combinação de elementos mais simples e de abstrações mais simples. (PACHUKANIS, 2017a, p. 81)

O posicionamento pachukaniano pressupõe certa especialização da ciência, que conduziria à possibilidade de levar a sério a empreitada de uma crítica à teoria geral do direito a partir da apresentação das categorias dessa própria teorização. Em verdade, cada ramo que o autor acredita ser importante tratar, até certo ponto, parte de uma construção epistemológica da realidade concreta. O procedimento metodológico de Pachukanis, portanto, tem uma ênfase na construção do objeto científico no plano gnosiológico e, como mostraram Chasin (2009) e Lukács (2012a; 2012b; 2013), tal procedimento é absolutamente estranho a Marx e ao marxismo mais cuidadoso. Quer se queira, quer não, as pretensões pachukanianas de desenvolver uma teoria marxista do direito têm isso como substrato e como pano de fundo. Trata-se de algo original no marxismo, mas, se tomarmos a obra do próprio Marx como referência, tal procedimento é arriscado.

Em *Teoria geral do direito e o marxismo*, a objetividade do pensamento teria como suposto um enfoque epistemológico típico de uma abordagem, por assim dizer, construtivista do objeto da ciência. Se, como diz Pachukanis, “cada ciência constrói a realidade concreta de acordo com sua riqueza de formas” (PACHUKANIS, 2017a, p.

81), há uma oposição gritante em relação ao que afirmam Marx e Engels n'*A ideologia alemã*: “conhecemos apenas uma ciência, a ciência da história” (MARX; ENGELS, 2002, p. 107). Com isso, não só o estatuto da teoria geral do direito não é compatível com aquele da economia política, como o autor soviético parte de uma concepção de ciência que é problemática. Não obstante existam contraposições no próprio autor a essas tendências, a sua empreitada traz essas marcas em suas origens, as quais, por sua vez, ligam-se intimamente às pretensões revolucionárias dos acontecimentos de 1917.

Em outras palavras, Pachukanis tem a pretensão de aproximar a crítica da teoria geral do direito à crítica da economia política. Tal tentativa traz as marcas da Revolução Russa, da crença segundo a qual o direito e a teoria geral do direito estão em fenecimento, bem como da tentativa de elaborar uma nova cientificidade socialista. Assim, a teoria pachukaniana não pode ser criticada em abstrato, mas em ligação com o contexto revolucionário do começo do século XX. A aproximação pachukaniana não está presente em Marx, portanto, ele não segue o “método de Marx” em seu procedimento de crítica a teoria geral do direito. Antes, traz algo original e dependente do eventual sucesso dos objetivos mais radicais da revolução de 1917. O enfoque epistemológico do conceito de ciência do autor também é problemático e precisa ser compreendido em relação com as aspirações de sua época. O resultado é que há certo elemento único no livro do jurista soviético, caráter esse que faz com que seu trabalho não possa simplesmente ser transposto para o presente, em que as condições são opostas às do começo do século XX.

Sobre a necessidade da crítica à ideologia jurídica

A valorização pachukaniana da teoria geral do direito leva o autor a posições que consideramos problemáticas, porém, também direciona a um embate com a concepção de mundo dos expoentes importantes do campo jurídico. Ou seja, caso sigamos os padrões estipulados pelo próprio autor de *Teoria geral do direito e o marxismo*, seus seguidores teriam se dedicado somente parcialmente ao seu projeto, também, porque o próprio jurista soviético estava atento ao melhor da teoria burguesa de sua época, conhecendo bem Kelsen, Jellinek, Schmitt, por exemplo. Pachukanis chega mesmo a destacar as mudanças no funcionamento do direito, e mais precisamente da ideologia jurídica, a partir da leitura da obra de M. Hauriou. Ou seja, também ao criticar a teoria burguesa do direito, Pachukanis intentava desenvolver sua

teoria, torná-la menos incompleta e unilateral, procurando realizar uma espécie de crítica imanente da ideologia jurídica ao buscar enxergar suas determinações e funções concretas. Sua postura, nesse sentido, se distancia da sistematização de uma espécie de léxico, não acreditando que os conceitos tratados em *Teoria geral do direito e o marxismo* seriam suficientes e, também por isso, em sua crítica à teoria geral do direito, ele procura compreender e criticar o aparato categorial desenvolvido pelo melhor da teoria burguesa no campo em que adentra.

Não basta ao autor somente mostrar o caráter ilusório da ideologia jurídica. Seria preciso mostrar a efetividade da representação jurídica, inclusive, nas teorias burguesas, empreitada que não é levada a cabo por seus continuadores. Ao escrever sobre Hauriou, diz Pachukanis que “a teoria burguesa do estado é a cortina ideológica que deve cobrir o fato nu da dominação de classe, legalizá-la, justificá-la”, porque seria necessário “convencer que o poder do estado não é um simples fenômeno de força, mas baseado no direito”, de modo que seria preciso olhar estas questões na obra do autor tratado, bem como na obra de outros autores da teoria do direito. Com isso, o projeto pachukaniano – e, em verdade, marxista – leva à crítica rigorosa e cuidadosa do pensamento burguês. No caso do autor, sua crítica ao direito leva-o ao embate com os principais autores do campo, os quais, não obstante ideólogos da sociedade capitalista, precisariam ser levados a sério.

Assim, Pachukanis estipula que, “avaliando a obra de Hauriou e passando suas considerações sobre o crivo marxista, o leitor obterá matéria riquíssima para a confirmação do pensamento de Lênin” sobre a onipotência da riqueza em uma república democrática (PACHUKANIS, 2017b, pp. 278-9). Desse modo, é vital chamarmos a atenção para o fato de que o autor de *Teoria geral do direito e marxismo* se encontra em *fronts* complementares ao elaborar sua teoria. O primeiro deles diz respeito à leitura e ao entendimento dos clássicos do marxismo, sobretudo Marx, Engels e Lênin. No segundo, ele busca compreender as relações jurídicas em sua concretude, voltando-se tanto para as práticas econômicas quanto para a ideologia jurídica em sua elaboração mais pertinente. Nesse último aspecto, tratando das formas ideológicas, Pachukanis realiza uma espécie de crítica às ideologias jurídicas, e não só ao aparato categorial da teoria geral do direito, buscando desvendar o que há de melhor na teoria burguesa de sua época e apreendendo as mudanças e o movimento expressos ideologicamente.

As mudanças pelas quais o direito e a própria sociedade capitalista passavam

deveriam ser analisadas cuidadosamente, de acordo com o próprio autor de *Teoria geral do direito e o marxismo*. Isso seria essencial para o projeto pachukaniano e, também por essa razão, o livro de 1924 não poderia ser um ponto de chegada, como já salientamos há pouco. O seu caráter sumário e certa unilateralidade na exposição não poderiam levar a crítica marxista ao direito muito longe. Em verdade, ela ficaria simplesmente repisando sobre os pontos de partida desenvolvidos, em grande parte, para autoesclarecimento e na forma de rascunhos. E, sob o risco de repetição, devemos deixar claro que o procedimento pachukaniano sob esse aspecto é oposto à criação de um *órganon* da crítica do direito, ou de um léxico. Segundo ele, para realizar uma crítica marxista da teoria geral do direito – algo que estaria somente no seu início naquele momento – também seria preciso voltar os olhos para as próprias teorias do direito da época em que se encontra. Pachukanis procedeu dessa maneira em seu tempo, na medida do possível, em meio à situação turbulenta em que se encontrava. Nesse sentido, para ser fiel à sua iniciativa, seria necessário avançar neste campo, em que ele deu os primeiros passos. Porém, salvo raras exceções, como a empreitada de Akamine (2017) que se deteve sobre o pensamento de Kelsen, a tradição pachukaniana se absteve dessa tarefa. E, também por essa razão, a leitura althusseriana do autor da obra de 1924 precisa ser criticada de modo decidido.

Sobre esse aspecto, notamos que a tradição althusseriana capitaneada por Naves, e o ímpeto de divulgação de Mascaro, deram pouquíssimos passos. E, assim, também por essa razão, uma tradição superior àquela hegemônica na crítica brasileira ao direito precisa vir à tona. Pelo que mencionamos, é necessário voltar-se a marxistas de grande fôlego, como, por exemplo, Lukács. O marxista húngaro, assim, aponta para algo sobre a filosofia em *A destruição da razão*, que também é válido para a crítica ao direito:

A recusa da crítica imanente como elemento de uma exposição global, que seja capaz de abarcar simultaneamente gênese e função social, característica de classes, desmascaramento social etc. deve conduzir necessariamente a um sectarismo na filosofia, pois leva a uma concepção de que tudo o que pode parecer claro e óbvio a um marxista-leninista consciente também deve parecer claro a seus leitores, sem necessidade de provas. (LUKÁCS, 2020, p. 11)

Caso não se analise as teorias do direito com cuidado, corre-se o risco de duas falhas correlatas. Uma delas é contentar-se em pregar para convertidos, no caso brasileiro, repetindo incessantemente os pontos de partida presentes em *Teoria geral do direito e o marxismo*, e, ao fim, desenvolvendo um sistema e um léxico próprios.

Um procedimento dessa natureza é identificado por Lukács como uma espécie de sectarismo, em que se torna desnecessário colocar à prova os princípios do marxismo e, acrescentamos, da crítica marxista ao direito. Outra falha que pode ser aqui indicada é a existência de uma crítica apressada e vulgar às teorias do direito vigentes no bojo da qual são desferidos ataques às suas formas caricaturais. Proceder desse modo é muito mais fácil que debruçar-se sobre a gênese, a estrutura e a função social dessas formações ideais. Entretanto, é bastante equivocado. Por essas razões, a exposição de uma crítica marxista ao direito não pode prescindir da explicitação destes elementos e a crítica imanente das formas ideológicas, portanto, se constitui como parte da crítica ao direito. Tal qual a crítica à filosofia burguesa é essencial para a apreensão da visão de mundo predominante na sociedade capitalista, é imprescindível uma crítica à ideologia da teoria do direito.

E, se isso é verdade, seria necessário um trabalho análogo àquele realizado por Lukács em *A destruição da razão* em relação à filosofia. E essa tarefa, em certo sentido, sequer foi colocada com a seriedade necessária pela crítica marxista ao direito.

Para que sejamos honestos, é preciso mencionar a existência na obra de Alysso Mascaro de críticas aos teóricos do direito⁴. Contudo, isso ocorre em seus livros didáticos *Filosofia do direito* e *Introdução ao direito*, sendo necessário referir alguns comentários: não se pode desconsiderar a importância da divulgação da crítica jusfilosófica (expressão cara ao autor de *Estado e forma política*), bem como do incentivo aos primeiros passos em direção a uma abordagem marxista. Sob esse prisma, os esforços de Mascaro são importantes. Porém, a crítica imanente a que nos referimos é muito mais que isso. Em um manual de uma disciplina de uma faculdade de direito, não é minimamente possível realizar uma tarefa da envergadura proposta por Lukács. Os manuais de Mascaro não devem, de modo algum, qualitativa e quantitativamente, substituir a tarefa defendida pelo filósofo húngaro na escrita de *A destruição da razão*, pois os propósitos de divulgação de Mascaro acabam por resultar em uma perda de parte da precisão necessária à empreitada.

Por exemplo, o autor paulista avalia, é verdade que com fins didáticos e de divulgação somente, que “no presente o direito é técnico, frio, impessoal, calculista” (MASCARO, 2012b, p. 188). Ele também afirma que “o jurista médio, frio e tecnicista,

⁴ Do ponto de vista pachukaniano, há uma incursão bastante interessante na obra de Kelsen por parte de Oswaldo Akamine Jr. (2017), em seu *A teoria pura do direito e o marxismo*. De nossa parte, abordamos a obra kelseniana ao tratar, a partir de Lukács, da interpretação na obra do autor (cf. SARTORI, 2016a).

só tem olhos às normas jurídicas estatais. O grande jurista tem olhos voltados à esperança de um mundo justo” (MASCARO, 2012b, p. 189). E não podemos deixar de dizer algo incômodo: sua fala aproxima-se mais daquilo que dissera Lyra Filho, e que é repetido pelos professores de filosofia e de teoria do direito *ad nauseam*, que de uma continuidade e um revigoramento da teoria pachukaniana. Ainda mais grave: tal oposição entre o grande jurista e o jurista médio poderia ser aceita, inclusive, por teorias do direito conservadoras e, no limite, elitistas, as quais não deixam de marcar a vida universitária brasileira e são injustificáveis em um tratamento marxista rigoroso. É claro que não é essa, efetivamente, a posição de Mascaro, autor que reafirma a todo o momento a necessidade de crítica ao direito como tal, a partir de Pachukanis e de sua leitura de outros autores do marxismo como Althusser. Mas sua exposição leva a interpretações eivadas de uma clara unilateralidade e exagero também sob esse aspecto da crítica ao direito.

Podemos concluir que a crítica inspirada em Pachukanis e realizada por Naves raramente adentra na crítica imanente da teoria do direito e que a abordagem dos manuais de Mascaro leva a certo pachukanismo que corre o risco de realizar a crítica à teoria do direito apressadamente. Quando o professor da USP (2012a; 2012b) refere-se aos autores da teoria do direito, como Kelsen, Hart, Dworkin, estigmatiza-os simplesmente como acrílicos, dogmáticos e tecnicistas. Não discutiremos agora até que ponto Mascaro pode ter alguma razão sobre esse aspecto específico. Porém, claramente, seu procedimento é diferente daquele defendido pelo autor de *Teoria geral do direito e o marxismo*. Consequentemente, o autor de *Estado e forma política* não cumpre os requisitos daquele que pretende seguir ou de um autor como György Lukács. Pachukanis, por outro lado, demonstra um procedimento distinto, valendo lembrar que é o prefaciador da edição russa do livro de Hauriou e nutre interesse autêntico pela obra do autor francês. Nesse sentido, a crítica marxista ao direito sequer chega ao estágio em que a teoria pachukaniana chegou.

A partir de uma crítica à técnica que não deixa de lembrar a heideggeriana no campo da filosofia⁵ (cf. MAMMAN, 2003) e a de Tércio Sampaio Ferraz Jr. (2003) na teoria do direito, Mascaro passa longe de acreditar ser necessária a autêntica crítica imanente de formas ideológicas que ganham destaque no campo da teoria do direito.

⁵ Por vezes, o autor brasileiro parece ver com bons olhos as teorias de Heidegger e Gadamer, sobre os quais diz: “não apresentam de modo algum, um pensamento conservador, na medida em que são antimodernos e antiliberais” (MASCARO, 2012a, p. 317).

Ele as ataca, mas sua crítica não pretende explicitar a estrutura, a gênese e a função social dessas formações ideais. Como resultado de tal procedimento, um estudioso desses autores que venha a analisar os posicionamentos de Mascaro, rapidamente enxergaria (e com razão) imprecisões e inconsistências. Novamente, é preciso considerar que o autor paulista escreve um manual e, assim, sua exposição está eivada de simplificações. Não obstante, não é possível silenciar diante de seu distanciamento, tanto do projeto pachukaniano de uma crítica marxista à teoria do direito, quanto dos requisitos de uma verdadeira crítica imanente das ideologias. No último caso, a explicitação da tessitura categorial das formas ideológicas analisadas impede a estigmatização e a unilateralidade, presentes no manual do autor de *Filosofia do direito e Introdução ao estudo do direito*.

Pachukanis também pretendia escrever um manual, contudo, não é necessário ter medo de errar ao estipular que ele não realizaria tal tarefa do mesmo modo que o jusfilósofo paulista o faz. O autor de *Estado e forma política* analisa os autores mencionados somente em seu manual, e de modo rápido. Isso pode denotar que ele tem conhecimento sobre Kelsen, Hart, Dworkin, Alexy etc. (até mesmo por dever de ofício), mas a tarefa de uma crítica à teoria geral do direito precisa ir muito além. O resultado é que a chamada crítica marxista ao direito ainda carece de um exercício de crítica imanente diante dos principais autores da teoria do direito, exercício esse que busque explicitar as determinações essenciais de suas teorias, ao mesmo tempo em que as funções concretas delas são destacadas. Isso se dá tanto ao se seguir Pachukanis quanto Lukács e, portanto, o exercício de Mascaro é bastante insuficiente sob esse aspecto específico.

Pachukanis depois da Revolução Russa

Há ainda um elemento essencial sobre a obra centenária de Pachukanis: ao retomá-la, estamos trazendo à tona uma obra importante, que, sem o devido cuidado, também é acompanhada de um fetiche por um projeto ligado à Revolução Russa e ao século XX.

O cenário em que é escrito *Teoria geral do direito e o marxismo* é aquele de relações jurídicas persistentes porque a Revolução russa não logrou suprimir o direito. Desse modo, mesmo que com uma perspectiva de supressão das relações jurídicas, mantém-se a base real da esfera jurídica no desenvolvimento dessa revolução. Foi em meio a esse cenário que Pachukanis e Stutchka desenvolveram suas práticas e suas

teorias, tratando-se de dois revolucionários com cargos importantes, respectivamente vice-comissário do povo para a justiça e comissário do povo para a justiça. Pachukanis, por exemplo, é explícito ao articular sobre o direito e seus conceitos: “os conceitos jurídicos fundamentais, ou seja, formais, continuam existindo em nossos códigos e nos comentários a eles correspondentes.” Desse modo, inclusive, “permanece em vigor também o método do pensamento jurídico com suas práticas específicas” (PACHUKANIS, 2017a, p. 68).

A ênfase pachukaniana na teoria geral do direito decorre desse momento *sui generis*, em que se acredita estar lidando com um direito e com uma teoria do direito em fenecimento. Não obstante, tanto ele como Stutchka trazem essa ênfase porque as tarefas da revolução a eles impostas dizem respeito à lida com o direito, com as relações jurídicas, com o método do pensamento jurídico e com os conceitos jurídicos. Nesse sentido específico, a obra de 1924 tem uma estrutura única e indissociável de um momento específico da Revolução Russa, em que se acreditava na necessidade de supressão do direito mas em que as categorias, o método e as práticas jurídicas persistiam no dia a dia dos revolucionários da URSS em construção.

A busca de uma abordagem crítica e marxista da teoria geral do direito, portanto, é muito mais algo imposto pelas circunstâncias que uma escolha coerente e consciente no sentido de se retomar o “método” de Marx. Nesse sentido preciso, é essencial compreender revolucionários como Stutchka e Pachukanis para que sejam elucidados os rumos da Revolução Russa. Em nossa opinião, uma abordagem marxista da experiência soviética deve cumprir essa tarefa. Todavia, simplesmente retornar aos autores que escreveram há cem anos nos primórdios da revolução, sem as devidas mediações, pode ser perigoso e unilateral. De um lado, fica difícil compreender as propostas dos autores, as quais são indissociáveis dos contraditórios rumos que a revolução toma, principalmente, durante o comunismo de guerra e, depois, com a NEP. Em segundo lugar, como dissemos, ao passo que nunca pode ser, aquilo desenvolvido de modo inicial por Pachukanis (e por Stutchka) foi visto como algo, não raro, acabado por parte dos pachukanianos e, principalmente, por um viés, por assim dizer, pachukanista.

Consequentemente, mesmo que existam méritos na tradição de crítica ao direito que se desenvolve sob os auspícios de Márcio Naves, ela acaba reiterando pontos de cem anos atrás, sem que se possa compreender efetivamente a ligação do projeto pachukaniano com a revolução. Também por isso, há lapsos por parte do

althusserianos-pachukanianos na compreensão das limitações dessa teoria quanto ao presente. Quer queira, quer não, o projeto de socialismo que se inicia com a Revolução Russa e toma forma na URSS está morto. Sem a compreensão e a crítica dos rumos da revolução que marcou o século XX, retomar Pachukanis diretamente é colocar-se diante do mundo contemporâneo sem a apreensão mais básica das determinações do presente e, em verdade, do passado.

Pachukanis e Stutchka eram revolucionários e a relação entre marxismo e teoria geral do direito somente foi possível em meio a esse cenário, em que as relações e os métodos jurídicos persistiam, mas tinham consigo a possibilidade de sua supressão. Hoje, por outro lado, o marxismo jurídico de Mascaró também atua política e praticamente, é certo. Porém, Silvio Almeida – principal discípulo do autor de *Estado e forma política*, e ex-ministro dos direitos humanos – não é uma sombra do que foram os juristas marxistas soviéticos. Ele foi o ministro de uma pasta que realiza o elogio acrítico do que Almeida sempre criticou, os direitos humanos. Mas, muito pior, Almeida sequer pôde pensar em questionar o caráter militar da polícia ou realizar eventos em crítica à ditadura militar de 1964. O autor de *Racismo estrutural* possui um papel, na melhor das hipóteses, nada revolucionário. Sequer foi-lhe permitido pelo governo brasileiro protestar simbolicamente contra o que resta da ditadura brasileira (e que é muito) e, assim, enquanto o marxismo de Pachukanis depende do desenvolvimento contraditório da Revolução Russa, a função concreta de certas leituras feitas da principal obra de Pachukanis são, ao fim, a convivência e o apoio a um governo que não possui qualquer perspectiva do novo e, muito menos, da supressão do direito, do Estado, da propriedade privada, enfim, do próprio capitalismo. Nesse sentido específico, há um risco real de a leitura althusseriana de Pachukanis se converter em um pastiche teoria do autor soviético.

Teoria geral do direito e o marxismo faz cem anos em 2024, mas, pelo que observamos, ao invés do avanço diante do projeto pachukaniano, ficamos aquém do que o próprio autor estipulou. Ademais, os discípulos do autor soviético não problematizaram seu projeto suficientemente. Como consequência, ao invés de estarmos à sua frente – com um avanço sólido decorrente de um século de crítica ao direito bem estruturada –, permanecemos aquém do que foi desenvolvido há cem anos. Em palavras duras, mas necessárias: estamos presos a problemas de cem anos atrás, sendo que a época da Revolução Russa já se foi. Se retomamos Pachukanis (ou Stutchka) em continuidade com o modo como foi recepcionada a obra pachukaniana

no Brasil, hoje, não avançamos mais.

Sendo assim, é necessário dar um passo adiante e questionar o apego às conclusões mais basilares e, por vezes, unilaterais do autor. Isso é essencial para que seja possível desenvolver uma crítica marxista ao direito com o mínimo de potencial e de futuro. Estamos ainda presos no passado marcado pela centralidade do modelo soviético de revolução e, mesmo que esse passado tenha sido grandioso, não é fingindo que ele ainda é uma alternativa que podemos realizar uma crítica marxista digna de tal nome.

Forma jurídica e o caráter capitalista do direito como problema necessário à crítica marxista do direito: a posição de Lukács em contraposição à abordagem pachukaniana

Para desenvolver a crítica marxista ao direito, é vital indicar abordagens de grandes autores em relação aos principais temas levantados por Pachukanis, como o fenecimento do direito, a forma jurídica e a ligação entre direito e capitalismo. O jurista soviético tem como mérito destacar tais aspectos da crítica ao direito, a qual, depois de *Teoria geral do direito e o marxismo*, não pode mais se esquivar dessas questões. Assim, no momento final desse texto, buscaremos externar certas aproximações entre os problemas elencados e a teoria de Lukács para que, assim, seja possível se posicionar sobre os caminhos da crítica marxista ao direito e sobre a necessidade de superar as aporias da leitura althusseriana de *Teoria geral do direito e o marxismo*.

Um primeiro ponto essencial aparece na temática principal para a crítica marxista ao direito, a forma jurídica e sua relação com a sociedade capitalista. A questão, em verdade, ultrapassa uma abordagem ligada à apresentação dos conceitos da teoria do direito e se vincula às preocupações fundamentais daqueles que procuram criticar efetivamente a esfera jurídica como um todo. Assim, uma prova importante de que um autor é capaz de criticar o direito está em sua capacidade de analisar tal forma.

Um dos pontos de partida da teoria pachukaniana é o liame interno entre a forma do direito e a forma-mercadoria. Tal posição, por sua vez, implica na afirmação segundo a qual o direito só existe propriamente na sociedade capitalista. De acordo com *Teoria geral do direito e o marxismo*, trata-se de uma sociedade em que a produção social desenvolve uma esfera de trocas que tem como pressuposto a igualdade jurídica e, portanto, a categoria do sujeito de direito. Ou seja, a gênese do direito – bem como a sua extinção – ligam-se à vigência do sistema capitalista de produção; o resultado é que, para Pachukanis, não há um direito propriamente dito

senão sob o domínio das categorias da sociedade capitalista, afirmando o autor soviético, nesse sentido, “reconhecer a existência do direito somente na sociedade burguesa” (PACHUKANIS, 1988, p. 9).

A relação jurídica, portanto, seria uma espécie de relação social especificamente capitalista e unida indissolavelmente aos sujeitos autodeterminados, iguais – proprietários de mercadorias potenciais. Por essa razão, haveria uma correlação necessária entre as categorias presentes na teoria geral do direito, e em especial a noção de sujeito de direito, e a forma-mercadoria que se põe universalmente depois de determinado momento da história, especificamente, no modo de produção capitalista.

O marxista húngaro, por sua vez, também frisa a especificidade do direito capitalista em sua obra madura, mas aponta o surgimento do direito – na esteira de Engels (2002) – como correlato ao da família patriarcal monogâmica, da propriedade privada e do estado. Em consequência, para o autor, o direito surge anteriormente ao capitalismo, e, assim, para poder comparar a posição do autor com a de Pachukanis, torna-se vital analisar as posições de Lukács sobre o que ele chama de homogeneização do direito:

Por mais diferenciados que sejam os conteúdos jurídicos na sua gênese e na sua vida concreta, a forma jurídica adquire homogeneidade própria somente no curso da história; quanto mais a vida social se faz social, tanto mais nítida se torna tal homogeneidade. (LUKÁCS, 2013, p. 223)

A forma jurídica – expressão também cara a Pachukanis – adquire suas características definidoras e marcantes no transcorrer do processo de socialização da sociedade, cuja base está na relação entre indivíduos, sociedade e natureza (cf. LUKÁCS, 2013). Para o autor húngaro, isso significa que o afastamento das barreiras naturais e a conformação crescentemente social das determinações da vida dos homens leva, mesmo que mediante o processo de reprodução, à homogeneidade da forma jurídica. Assim, o autor de *Para uma ontologia do ser social* liga o desenvolvimento da forma mencionada à autonomização do direito diante de da ética e da moral, buscando explicitar o processo histórico pelo qual a homogeneidade própria ao direito emerge historicamente. A forma jurídica, portanto, não é transistórica, como em Pachukanis. Também há um processo em que a especificidade do direito aparece de modo claro tanto mais sociais as categorias se tornam no processo em que, “a vida social se faz social” (LUKÁCS, 2013, p. 223).

A homogeneidade, por sua vez, faz com que a esfera jurídica adquira características próprias, que possibilitam aos indivíduos atuarem de modo propriamente jurídico. Ou seja, a formação de uma homogeneização que configure a forma jurídica é um processo social que adquire tanto mais proeminência quanto mais avançado é o afastamento das barreiras naturais, e quanto mais destacam-se as determinações puramente sociais no seio das esferas do próprio ser social. Por essa razão, a forma jurídica ganha mais relevo e se consolida progressivamente justamente na situação que depende do processo em que a vida adquire determinações crescentemente sociais e que está mais claro justamente na sociedade capitalista. Lukács, portanto, destaca também uma forma jurídica anterior ao capitalismo tal qual Pachukanis; ao mesmo tempo, porém, enfatiza o caráter processual e histórico pelo qual tal forma vai adquirindo homogeneidade, bem como as suas determinações mais marcantes e características somente no modo de produção capitalista. Também nesse sentido, há certa convergência entre o marxista húngaro e o jurista soviético e, com isso, uma das grandes contribuições de Pachukanis pode ser analisada a partir das lentes da obra madura de Lukács.

Para Lukács, somente na sociedade capitalista a especificidade do direito aparece com a maior clareza possível, de modo que a homogeneização desse complexo social jurídico se explicita. Seria, portanto, equivocado acusar o marxista húngaro de descuidar da principal temática pachukaniana. Se é verdade que o grande legado de Pachukanis teria sido a tematização sobre a forma jurídica, como querem teóricos como Alysson Mascaro, ao analisar a obra lukacsiana, mesmo que somente por esse parâmetro (o que é de uma unilateralidade marcante), é errônea a posição de acordo com a qual “Lukács, na *Ontologia*, não chega às minúcias de Pachukanis” (MASCARO, 2012a, p. 547). Consequentemente, há proximidade da posição de Lukács diante daquilo que diz Pachukanis sobre seu tema mais importante. Por conseguinte, há um forte argumento para desenvolver uma crítica ao direito a partir da obra do marxista húngaro.

Lukács também é explícito sobre o surgimento e o fenecimento do direito – outro grande tema pachukaniano – no sentido de que “os limites histórico-sociais da gênese e do fenecimento da esfera do direito estão determinados fundamentalmente como limites temporais” (LUKÁCS, 2013, p. 244). Ou seja, não há no autor húngaro qualquer consideração do direito como uma forma de relação social atemporal e inespecífica. Ademais, existe uma posição explícita segundo a qual é necessária a

supressão do direito.

Tal qual ocorre em *Teoria geral do direito e o marxismo*, encontramos uma crítica decidida às abordagens a-históricas sobre o direito em Lukács. Muito embora ele não parta da apresentação da teoria geral do direito, o tema subjacente à teorização pachukaniana também é abordado com rigor pelo filósofo húngaro. Por essa razão, resta claro que apreensão pachukaniana sobre o direito e a obra de Marx não é a única possível, sendo necessário admitir: mesmo ao se ter em conta o melhor da obra de Pachukanis, há autores relevantes que trazem abordagens, pelo menos, tão ricas quanto aquelas do autor soviético. Lukács ainda tem a vantagem de explicitar seus fundamentos de modo muito mais claro e organizado, sem que seja necessário compatibilizar a abordagem do complexo jurídico com aspectos mais gerais do marxismo de outros autores. Resta evidente um ponto: o grande mérito do autor soviético – tratar da historicidade da forma jurídica, bem como da relação dela com o valor e a forma-mercadoria – não é exclusividade sua. Fica uma pergunta decisiva: por que, então, não se voltar a autores que trouxeram posições semelhantes e desenvolveram com cuidado os próprios fundamentos? Parece-nos que a crítica marxista ao direito tem muito a ganhar com isso.

O tratamento lukácsiano da forma jurídica – assim como o pachukaniano – resulta na vinculação dessa forma com o desenvolvimento do modo de produção capitalista. É especialmente importante destacar tal posição, considerando os embates sobre o comunismo e sobre a inexistência de uma espécie de “direito socialista”: o autor húngaro é bastante claro ao dizer que “é inquestionável que não existe um direito socialista”; no que continua: “o desenvolvimento do socialismo rumo ao comunismo criará uma condição social que não necessitará do direito; por isso, não creio que, desse ponto de vista, se possa falar num direito socialista especial” (LUKÁCS, 2008, p. 245). Como se vê, tanto o jurista soviético quanto o marxista húngaro criticam a posição que defende a existência de uma espécie distinta e superior de direito, algo como um direito socialista. Nesse sentido, outro grande atrativo da abordagem pachukaniana também é desenvolvido autonomamente por György Lukács, autor que, como já mencionado, explicita seus fundamentos e suas posições de modo muito mais claro e organizado que Pachukanis.

A partir da leitura da obra de Marx, Lukács chega a dizer que, ao aceitar na esteira de Lênin o socialismo como um momento transicional, tem-se que “não há diferença entre o direito socialista e o direito capitalista” (LUKÁCS, 2008, p. 245). Para

o autor húngaro, a existência do direito é um sintoma de que as questões essenciais na superação das sociedades classistas ainda não estão efetivamente resolvidas. E mais, haveria uma correlação entre as formas econômicas capitalistas (como a forma-mercadoria e a forma-dinheiro) e o direito, como já havia destacado o próprio Marx na *Crítica ao programa de Gotha*. Por conseguinte, ao tratar do trabalho socialmente necessário desenvolvido sob a vigência da lei do valor e da equiparação advinda da validade dessa forma de trabalho na civilização capitalista, Lukács – na esteira de Marx – problematiza a transição. Portanto, outro ponto central para Pachukanis (e outra razão do sucesso do autor) aparece em Lukács com destaque: tal qual para o jurista soviético, em um primeiro momento da transição, no socialismo, Marx teria defendido que ainda está vigente a forma burguesa do direito (em especial o direito civil) bem como o lado formal do direito:

Remeto aqui a Marx. Na *Crítica ao Programa de Gotha*, Marx afirma claramente que o direito dominante no socialismo é ainda o direito civil, mesmo que sem a propriedade privada, e que este lado formal do direito foi desenvolvido pela civilização capitalista; e não há dúvidas de que ele permanece, no socialismo, enquanto direito. (LUKÁCS, 2008, p. 245)

A formulação lukacsiana assemelha-se àquela de Lênin segundo a qual haveria um direito burguês sem burguesia: “acontece que não só o direito burguês subsiste no comunismo durante certo tempo, mas também o estado burguês – sem a burguesia!” (LÊNIN, 2017, p. 124). Ao se deparar com uma forma transicional, Lukács afirma que no socialismo, “após a desapropriação dos exploradores, o direito igual permanece essencialmente um direito burguês com suas limitações aqui arroladas” (LUKÁCS, 2013, p. 244). Nessa situação, a solução das questões decisivas não poderia vir do direito e, também neste sentido, é impossível falar de um direito socialista.

Tratar-se-ia do direito burguês, de algo destinado a ser suprimido, pois a igualdade manifestada no direito seria incompatível com a produção que não avilte as individualidades. E, por isso, postula o autor húngaro que, já de acordo com Marx, a ligação entre igualdade jurídica e desigualdade está presente na transição socialista: “queremos enfatizar apenas que Marx considera irrevogável, também nesse estágio, a discrepância entre o conceito de igualdade do direito e de desigualdade da individualidade humana” (LUKÁCS, 2013, p. 244). Para o autor de *Para uma ontologia do ser social*, o direito seria incapaz de regulamentar satisfatoriamente a vida social dos indivíduos, sempre diferentes entre si. Mais que isso: com a inerência de um igual padrão de medida na mediação jurídica, convergem a igualdade do direito, a

desigualdade social e a impossibilidade de considerar os indivíduos em suas multifacetadas personalidades.

Lukács, portanto, realiza apontamentos essenciais sobre as temáticas mais caras aos pachukanianos. Podemos dizer que os pontos mais proveitosos de *Teoria geral do direito e o marxismo* – e já analisados por Marx – também estão presentes na obra madura do filósofo húngaro, a qual, portanto, pode ser importante para a crítica ao direito.

As diferenças entre as posições de Lukács e Pachukanis talvez sejam menores do que é possível supor à primeira vista, entretanto, elas estão presentes e merecem ser destacadas⁶. Agora, portanto, veremos como que Pachukanis, os pachukanianos e Lukács procedem diante da historicidade da forma jurídica e de sua ligação com o capitalismo.

Pachukanis, pachukanianos e a historicidade da forma jurídica

Pachukanis é explícito ao dizer que “a gênese da forma jurídica está por se encontrar nas relações de troca” (PACHUKANIS, 1988, p. 8). Em seguida, o autor soviético diz que “na sociedade burguesa a forma jurídica, em oposição ao que ocorre nas sociedades edificadas sobre a escravatura e a servidão, adquire uma significação universal” (PACHUKANIS, 1988, p. 9). A vinculação entre as relações de troca e a forma jurídica – tese principal da obra pachukaniana – é reafirmada. Porém, ao abordar as afirmações do autor não é possível dizer de modo algum que “a forma jurídica é capitalismo” (KASHIURA, 2009, p. 117). Enquanto Kashiura, na esteira de Naves, identifica forma jurídica e as relações capitalistas, Pachukanis fala da forma jurídica com significação universal na sociedade burguesa. Assim, nas sociedades em que vigiam a servidão e a escravidão, esse significado universal não se colocava, mas existem formas jurídicas embrionárias; como consequência, a posição pachukaniana possui mais meandros que a de seus seguidores, envolvendo um tratamento histórico mais cuidadoso.

De modo irônico, ela se aproxima mais da posição de Lukács do que do posicionamento dos pachukanianos. Pachukanis estipula algo mais no seguinte sentido: “foi preciso um longo processo de desenvolvimento, no qual as cidades foram o principal palco, para que as facetas da forma jurídica pudessem cristalizar-se em

⁶ Para uma análise mais pormenorizada dos temas, cf. Sartori (2016b).

toda a sua precisão” (PACHUKANIS, 1988, p. 23). Ou seja, a especificidade da forma jurídica – se dissermos com Lukács, sua homogeneidade – se encontraria na sociedade capitalista, mas há algo que é levantado pelo autor em um tom hesitante e traz uma espécie de forma jurídica ainda não plena: as formas jurídicas embrionárias e rudimentares. Ao desenvolver o assunto, o caráter processual e histórico de conformação da forma jurídica é apontado e enfatizado em *Teoria geral do direito e o marxismo*:

Efetivamente, tenho afirmado, e continuo a afirmar, que as relações dos produtores de mercadorias entre si engendram a mais desenvolvida, universal e acabada mediação jurídica, e que, por conseguinte, toda a teoria geral do direito e toda a jurisprudência 'pura' não são outra coisa senão a descrição unilateral, que abstrai de todas as outras condições das relações dos homens que aparecem no mercado como proprietários de mercadorias. Mas, uma forma desenvolvida e acabada não exclui formas embrionárias e rudimentares; pelo contrário, pressupõem-nas. (PACHUKANIS, 1988, p. 9)

Na passagem há diversos aspectos relevantes a serem abordados, sendo o primeiro a necessidade de uma crítica à teoria geral do direito, bem como de uma crítica imanente aos principais expoentes dessa teorização. No que toca o tema, a partir da já mencionada correlação entre forma mercadoria e jurídica, Pachukanis estipula que a teoria geral do direito é uma descrição das formas de aparecimento dos indivíduos como proprietários privados, que, por sua vez, apresentam-se no mercado como sujeitos (mais precisamente, como sujeitos de direito, caso se utilize a dicção da teoria do direito).

Um segundo elemento da citação passa pela existência de uma mediação jurídica acabada e universal no capitalismo, em oposição a uma mediação “jurídica” que não traria estas características em momentos anteriores. Consequentemente, mesmo na teorização do autor soviético, há abertura para a uma abordagem histórica das formas jurídicas. Mais que isso, há a necessidade de se referir ao processo de constituição da forma jurídica.

Antes do surgimento do sistema capitalista de produção, de acordo com o próprio autor, a forma jurídica já existiria embrionária e rudimentarmente. Deste modo, diante de questionamentos de autores marxistas da época (como Stutchka), Pachukanis é obrigado a concordar com certas críticas, das quais ele fora objeto. em suas palavras, “com reservas precisas” (PACHUKANIS, 1988, p. 9). Ele compreende que a equação entre direito e capitalismo não pode deixar de lado o entendimento do processo de

universalização e o acabamento do que chama de forma jurídica. Portanto, Pachukanis concorda com seus críticos, embora certamente discordaria da afirmação de alguns pachukanianos, para quem “a forma jurídica é capitalismo” (KASHIURA, 2009, p. 117). Pachukanis, em verdade, reafirma explicitamente e de modo enfático sua posição ao dizer que “uma forma desenvolvida e acabada não exclui formas embrionárias e rudimentares; pelo contrário, pressupõem-nas” (PACHUKANIS, 1988, p. 9).

Desse modo, não deixa de ser irônico que um autor como Lukács, sob esse aspecto, possa se aproximar mais das leituras de Pachukanis sobre a forma jurídica e sua constituição do que seguidores do próprio autor soviético. Ao passo que a abordagem althusseriana é pouco propícia a um tratamento histórico do tema, o modo pelo qual o autor da *Ontologia* o desenvolve leva à história e ao desenvolvimento da homogeneidade da forma jurídica. Tal qual o autor de *Teoria geral do direito e o marxismo*, a análise de Lukács parte de Marx; a abordagem dos pachukanianos, por outro lado, tende a autonomizar unilateralmente certas questões colocadas pelo jurista soviético. Ocorre um fenômeno que precisa ser destacado: a “problemática” acaba sendo vista a partir de certa proximidade com Althusser e em detrimento da leitura colocada pelo próprio Pachukanis.

Ao tratar da forma jurídica, o autor soviético procura provar que o direito não é uma esfera neutra e livremente instrumentalizável pela classe trabalhadora, sendo o objetivo do jurista soviético mostrar como operar juridicamente leva à aceitação de categorias da economia mercantil, como ele as em confluência com as teorizações de Isaac Rubin (1987). Para isso, porém, Pachukanis elabora uma concepção bastante limitada histórica e temporalmente sobre o direito. Critica o direito capitalista, e, para que não haja dúvidas sobre a impossibilidade de um direito socialista, diz que todo o direito conformado em suas determinações mais gerais é, ao fim, capitalista.

O processo de desenvolvimento da forma do direito é abordado para que, ao fim, diga-se que, mesmo na URSS, o direito é capitalista, pressupõe a forma-mercadoria e o dinheiro. A função da colocação pachukaniana é clara em um momento em que as disputas na URSS eram cotidianas e estavam ligadas ao processo de transição revolucionário. Ele afirma a impossibilidade de um direito socialista e a natureza capitalista do direito. Contudo, seus posicionamentos sobre as formas embrionárias e rudimentares levam à certa confusão, devido à sua falta de precisão. A tese também enfraquece, ou ao menos relativiza, a posição pachukaniana sobre a ligação entre forma jurídica e forma-mercadoria universalizada na sociedade capitalista. Há,

portanto, limitações na abordagem histórica pachukaniana e, assim, mostra-se certa duplicidade no autor.

O mais astuto e inteligente estudioso de Pachukanis notou tal aspecto e estipulou a necessidade de criticá-lo. Márcio Naves (2014) diz que, em verdade, a forma jurídica, e com ela o direito, vincula-se à subsunção real ao capital, e não com a circulação universalizada de mercadorias: “o que é específico do direito, seu elemento irreduzível, é a equivalência subjetiva como forma abstrata e universal do indivíduo autônomo quando é subsumido realmente ao capital” (NAVES, 2014, p. 58). Consequentemente, Naves tenta salvar a tese pachukaniana de suas contradições. No entanto, para a tarefa, à moda althusseriana, estabelece um corte em que categorias incômodas como “formas embrionárias”, “rudimentares” desaparecem. O preço disso é secundarizar o processo histórico que culmina no direito vigente na sociedade capitalista (e de transição).

A tensão na obra pachukaniana está de um lado, na elaboração de Naves, enfatizando o caráter exclusivamente capitalista do direito; de outro, há a necessidade do desenvolvimento histórico da forma jurídica, que, sem se referir a Pachukanis, Lukács menciona, de maneira distinta do autor soviético. Do ponto de vista althusseriano, Naves e seus seguidores mais ou menos próximos e confessos, vislumbram uma possibilidade. Porém, outras posições, que valorizam a especificidade do direito e da forma jurídica e suas historicidades são possíveis e, em verdade, são muito mais coerentes com o propósito pachukaniano de expor em seu texto o “desenvolvimento histórico e dialético das formas jurídicas” (PACHUKANIS, 2017a, p. 65). Por conseguinte, ao se analisar a obra de Pachukanis, também aqui, a perspectiva de Lukács parece mais condizente com os objetivos do autor do que o desenvolvido pelos autores que assumida e explicitamente se baseiam em *Teoria geral do direito e o marxismo*.

No entanto, não temos qualquer pretensão de substituir a influência althusseriana pela lukacsiana, pois, como vimos, as próprias pretensões pachukanianas são questionáveis e, por isso, cumpre vislumbrar outras opções, como a teoria lukacsiana, para o desenvolvimento de uma crítica marxista ao direito.

Apontamentos finais

Mesmo que se considere a crítica marxista ao direito na visão embasada por Pachukanis (o que não é nosso caso), são necessárias outras posições além das

hegemônicas no Brasil contemporâneo. A disparidade entre o juízo do autor soviético sobre sua obra e a posição dos discípulos de Naves é assombrosa e não pode ser desconsiderada, de modo que os pachukanianos (e ainda mais o pachukanismo) desenvolvem de modo unilateral a crítica ao direito. É, portanto, indispensável a superação desse ponto de partida, ainda hegemônico e pouco questionado no país.

Uma possibilidade pode estar no estudo de grandes autores do marxismo, como Lukács. Inclusive, há proximidade temática entre o pensador de *Para uma ontologia do ser social* e o autor de *Teoria geral do direito e o marxismo* em aspectos importantes, que são justamente aqueles pelos quais a capacidade crítica da obra pachukaniana é mais proeminente, na crítica à forma jurídica e ao desenvolvimento progressivo dessa forma.

Ao analisarmos alguns elementos do tratamento do marxista húngaro, vimos que – ironicamente –, nos pontos em que a análise do livro de 1924 é mais proveitosa, o autor húngaro avança mais que os próprios seguidores de Pachukanis. Portanto, a tradição brasileira de crítica ao direito chega a um beco sem saída (tanto devido à sua fundamentação quanto aos seus pontos de partida). Nota-se também que o ímpeto de uma análise histórica como a de Lukács é muito mais proveitoso, mesmo ao se ter Pachukanis como referência. Também por isso, é preciso averiguar de modo mais cuidadoso a posição lukacsiana sobre a forma jurídica, o capitalismo, a gênese do direito e outros temas. E, assim, aqueles que buscam desenvolver a crítica ao direito ganham mais estudando autores como Lukács que se atendo às conclusões da tradição pachukaniana brasileira.

É imprescindível que a tônica da análise marxista sobre o direito deixe de ser pautada pela recepção althusseriana de Pachukanis e possa se voltar, primeiramente, ao estudo da obra do próprio Marx e, posteriormente, àquilo que está presente em grandes marxistas. Nesse sentido, acreditamos que a obra de Lukács é um ponto de partida válido, até mesmo pela sua envergadura substancial, incomparável com o tratamento limitado dispensado conscientemente por Pachukanis e inconscientemente por seus seguidores. Por conseguinte, se quisermos avançar na crítica ao direito, diante dos acontecimentos revolucionários do século XX e em direção à crítica ao presente, uma crítica à obra de 1924 é essencial, reconhecendo seus méritos e suas limitações, bem como as aporias da crítica marxista ao direito hegemônica no Brasil.

Reproduzir as conclusões desenvolvidas por Pachukanis há cem anos é claramente insuficiente. *Teoria geral do direito e o marxismo*, seus propósitos e seu

legado são indissociáveis dos rumos contraditórios da Revolução Russa e hoje, quando o cenário é contrarrevolucionário e quando está esgotado o modelo de revolução soviético, apurar as razões da falência do socialismo de tipo soviético é extremamente relevante.

Também é preciso ver aquilo que tinham a oferecer sobre a época os melhores autores da década de 1920, como Lênin, Luxemburgo, Trótski, o jovem Lukács, Gramsci. Nesse ímpeto, o estudo de pensadores como Rubin e Pachukanis pode ser de enorme serventia ao se considerar a crítica ao direito. Porém, não há como tomar o contexto único e irrepetível do começo do século XX como referência para o presente e, nesse sentido, o desenvolvimento da crítica marxista ao direito precisa de um acerto de contas com essa época para que possa avançar. Pelo que dissemos aqui, porém, não é isso que vem acontecendo e, para que as pesquisas possam se desenvolver de modo substancial, um ponto de partida pode estar na obra tardia de Lukács, mais robusta se comparada ao que foi desenvolvido pelo jurista soviético e também marcada por temas essenciais à crítica ao direito, como a relação entre a forma jurídica e o desenvolvimento do capitalismo, a inviabilidade de um direito socialista e, por fim, o necessário fenecimento do direito.

Referências bibliográficas

- AKAMINE Jr. Oswaldo. **A teoria pura do direito e o marxismo**. São Paulo: Edições Lado Esquerdo, 2017.
- ALMEIDA, Silvio Luis. **O direito no jovem Lukács**. São Paulo: Alpha-Ômega, 2006.
- ALTHUSSER, Louis. **A favor de Marx**. Trad. Dirceu Lindoso. São Paulo: Zahar, 1979a.
- ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos de estado**. Trad. Walter José Evangelista. Rio de Janeiro: Graal, 2001.
- BATISTA, Flávio Roberto. **Crítica à tecnologia dos direitos sociais**. São Paulo: Expressão Popular, 2013.
- EDELMAN, Bernard. **O direito captado pela fotografia**. Trad. Soveral Martins. Coimbra: Centelha, 1976.
- EDELMAN, Bernard. **Legalização da classe operária**. Trad. Flávio Roberto Batista. São Paulo: Boitempo, 2016.
- ENGELS, Friedrich. Esboço para uma crítica da economia política. Trad. Ronaldo Vielmi Fortes. **Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas**, Rio das Ostras, n. 2, v. 26, 2020.
- ENGELS, Friedrich. **Origem da família, da propriedade privada e do estado**. Trad. Ruth M. Klaus. São Paulo: Centauro, 2002.
- HEGEL, G. W. **Princípios da filosofia do direito**. Trad. Vittorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KASHIURA JR., Celso Naoto. **Crítica da igualdade jurídica**. São Paulo: Quartier Latin, 2009.
- KASHIURA JR., Celso. **Sujeito de direito e capitalismo**. São Paulo: Expressão Popular, 2014.

- LENIN, Vladimir Ilitch. **O estado e a revolução**. Trad. Edições Avante. São Paulo: Boitempo, 2017.
- LYRA FILHO, Roberto. **O que é direito?** São Paulo: Brasiliense, 1982.
- LYRA FILHO, Roberto. **Karl, meu amigo: diálogo com Marx sobre o direito**. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris Editor, 1983.
- LUKÁCS, György. **Destruição da razão**. Trad. Rainer Patriota. Alagoas: Instituto Lukács, 2020.
- LUKÁCS, György. **Ontologia do ser social v. I**. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.
- LUKÁCS, György. **Ontologia do ser social v. II**. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.
- LUKÁCS, György. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**. Trad. Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.
- LUKÁCS, György. **Socialismo e democratização**. Trad. José Paulo Netto e Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.
- MARRA DE ANDRADE, Ana Carolina. A crítica ao direito nos “assim chamados” *Cadernos etnológicos* de Karl Marx: os comentários a Henry Sumner Maine. **Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas**, Rio das Ostras, n. 1, v. 29, 2024.
- MASCARO, Alysson Leandro. “Apresentação”. In: PACHUKANIS, E. P. **Fascismo**. Trad. Paula Vaz de Almeida. São Paulo: Boitempo, 2020.
- MASCARO, Alysson. **Filosofia do direito**. São Paulo: Atlas, 2012a.
- MASCARO, Alysson. **Introdução ao estudo do direito**. Atlas: São Paulo, 2012b.
- MASCARO, Alysson. **Lições de sociologia do direito**. São Paulo: Quartin Latin, 2009.
- MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- MARX, Karl. **Crítica ao programa de Gotha**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MARX, Karl. **Los apuntes etnológicos de Karl Marx**. Org. de Lawrence Krader. Madrid: Pablo Iglesias Editorial, 1988.
- MARX, Karl. **Teorias da mais-valia**. Trad. Reginaldo Sant’Anna. São Paulo: Civilização Brasileira, 1980.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Trad. Luís Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- MIALLE, Michael. **Introdução crítica ao direito**. Trad. Ana Prata. Lisboa: Estampa, 2005.
- NAVES, Márcio. **Mao: o processo da revolução**. Rio de Janeiro: Brasiliense, 2005.
- NAVES, Márcio. **Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis**. Boitempo: São Paulo, 2000.
- NAVES, Márcio. **Marx: ciência e revolução**. Campinas: Unicamp, 2000b.
- NAVES, Márcio. **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, 2017a.
- NAVES, Márcio. “Prefácio à edição russa de *Dos princípios do direito público* de M. Hariou”. In: **Teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos**. Trad. Lucas Simone. São Paulo: Sudermann, 2017 b.
- NAVES, Márcio. **Teoria geral do direito e o marxismo**. Trad. Paulo Bessa. Rio de Janeiro: Renovar, 1988.
- PAÇO CUNHA, Elcemir. Considerações sobre a determinação da forma jurídica a partir da mercadoria. **Crítica do direito**, São Paulo, Mackenzie, n. 64, 2014.
- PAÇO CUNHA, Elcemir. Do fetiche da mercadoria ao “fetiche do direito” e de volta. **Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas**, Belo Horizonte, n. 19, 2015. Disponível em: <www.verinotio.org>.

- RUBIN, Isaac Illich. **Teoria marxista do valor**. Trad. José Bonifácio de S. Amaral Filho. São Paulo: Polis, 1987.
- SARTORI, Vitor Bartoletti. A crítica ao direito no Livro III de *O capital* de Karl Marx. **Revista Humanidades e Inovação**, Palmas, Unitins, v. 8, n. 43, 2021 a.
- SARTORI, Vitor B. 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.
- SARTORI, Vitor B. Apontamentos sobre justiça em Marx. **Nomos**, Fortaleza, UFC, v. 37, n. 1, 2017a.
- SARTORI, Vitor B. Crítica à economia política à crítica ao direito: por uma teoria do direito marxiana? **Culturas Jurídicas**, Rio de Janeiro, UFF, v. 4, n. 9, 2017b.
- SARTORI, Vitor B. “Diálogos” entre Lukács e Pachukanis sobre a crítica ao direito. **Insurgência: Revista de Direitos e Movimentos Sociais**, Brasília, UnB, n. 1, v. 2, 2016b.
- SARTORI, Vitor B. Marx e Engels como críticos da justiça. **Revista Prima Facie**, João Pessoa, UFPB, v. 16, n. 32, 2017a.
- SARTORI, Vitor B. O direito no Livro III de *O capital*. **Revista Humanidades e Inovação** Palmas: Unitins, v. 8, n. 57, 2021b.
- SARTORI, Vitor B. O Livro II de *O capital* e o direito: um debate com Pachukanis. **Libertas**, Juiz de Fora, UFJF, v. 20, n. 1, 2020b.
- SARTORI, Vitor B. Os juristas nas teorias do mais-valor. **Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas**, Rio das Ostras, v. 26, n. 1, 2020c.
- SARTORI, Vitor B. Sociedades capitalistas tardias, o Livro III de *O capital* e a dialética entre trabalho e as figuras econômicas concretas. **Revista Brasileira de Estudos Organizacionais**, Rio de Janeiro, UFF, v. 6, n. 1, 2019b.
- SARTORI, Vitor B. 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.
- STUTCHKA, Petr. **Direito e luta de classes**. Trad. Silvio Donizete Chagas. São Paulo: Editora Acadêmica, 1988.
- STUTCHKA, Petr. **O papel revolucionário do direito e do estado**. Trad. Paula Vaz de Almeida. São Paulo: Contracorrente, 2023.

Como citar:

- SARTORI, Vitor Bartoletti. Sobre Pachukanis, pachukanianos e o esgotamento de um ponto de partida. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 2, pp. 458-503; jul.-dez., 2024.

Lukács, Coutinho e Kafka: dois críticos e um enigma

Lukács, Coutinho and Kafka: two critics and a riddle

Vladmir Luís da Silva*

Resumo: O principal objetivo deste artigo é acompanhar o diálogo dos filósofos György Lukács e Carlos Nelson Coutinho acerca do legado literário de Franz Kafka. O núcleo de nossos esforços consiste na análise da tentativa de superação da abordagem lukacsiana por parte de Coutinho. Na realização dessa tarefa, conferimos atenção às dicas oferecidas pelo mestre húngaro ao discípulo baiano quanto aos limites de sua própria leitura de Kafka.

Palavras-chave: Kafka; Lukács; Coutinho; literatura; filosofia.

Abstract: The main purpose of this article is to follow the dialog of the philosophers György Lukács and Carlos Nelson Coutinho about Franz Kafka's literary legacy. The core of our efforts consists in analyzing Coutinho's attempt to overcome the Lukacsian approach. In carrying out this task, we pay attention to the tips offered by the Hungarian master to his Bahian disciple about the limits of his own reading of Kafka.

Keywords: Kafka; Lukács; Coutinho; literature; philosophy.

1

Em carta a György Lukács, datada de 31 de janeiro de 1968, o então jovem filósofo baiano Carlos Nelson Coutinho comunicava, entre outras coisas, o projeto de elaboração de um livro acerca do realismo na literatura do século XX, talhado segundo os ensinamentos do já octogenário mestre húngaro. Como podemos observar na passagem a seguir, a figura de Kafka assumia posição privilegiada no projeto e na pergunta de Coutinho a Lukács:

[...] analisarei a obra de Proust e Kafka (que me parecem casos de exceção, entre o realismo e a vanguarda), de Sinclair Lewis, Lorca e Thomas Mann (realistas “tradicionais”), de Thomas Wolfe, William Styron e J. D. Salinger (realistas que empregam técnicas de vanguarda). Em sua obra mais recente há observações sobre Kafka que pretendo desenvolver. Minha tese central é a seguinte: quando Kafka estrutura sua obra na forma da novela clássica (*A metamorfose*, *O processo* etc.) – ou seja, mostrando a importância do acidental na vida, sem figurar o *background* histórico e sem abrir necessariamente uma perspectiva concreta –, ele atinge o simbolismo realista (ainda que fantástico). Quando isso não ocorre, ele cai na alegorização (*O castelo*, sobretudo *América*), ou seja, na vanguarda pura e simples. O senhor se recorda de suas próprias observações sobre a redução do romanesco à forma da novela como condição de “vitória do realismo”

* Doutor em filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). E-mail: vladmirhoracio@hotmail.com.

em Hemingway, Conrad e Soljenitzin? Parece-me que, *mutatis mutandis*, ocorre algo semelhante em Kafka. Qual é a sua posição a respeito? O senhor ainda concorda com a análise de Kafka feita em *Realismo crítico hoje*? Ou pensa que é preciso concretizá-la melhor (sem negá-la)? (COUTINHO, 2005, p. 210)

O objetivo do discípulo foi saudado na carta de resposta de Lukács, com a ressalva segundo a qual os juízos manifestos no livro *Realismo crítico hoje* (de 1957) deveriam ser vistos com alguma reserva, pois haveria aí dificuldades de desenvolvimento, em especial em relação à obra de Franz Kafka. Lukács admitia que não havia diferenciado na medida certa a obra do autor tcheco em relação à literatura subsequente, considerada por ele como sendo de qualidade inferior. Além de assinalar suas próprias insuficiências, o mestre via acertos no projeto do discípulo:

Você tem inteira razão quando põe fortemente em primeiro plano certos elementos novelísticos em Kafka. Sobre isso, algumas novelas, como *A metamorfose*, têm um enorme significado na recente literatura e assinalam, muito marcadamente, o contraste com a literatura subsequente. Eu teria bem maiores objeções a fazer contra *O processo* do que contra a novelística. Infelizmente, por causa de condições muito desfavoráveis, concluí de modo muito apressado meu pequeno livro [...], de modo que determinados pontos de vista não foram expressos nele de modo bastante claro. (LUKÁCS, 2005, p. 212)

O êxito kafkiano foi exaltado por meio de uma analogia com a obra de Jonathan Swift. Assim como nos trabalhos desse autor, haveria em Kafka uma “tensão”. Lukács tinha em mente aqui a tentativa de Swift de dar “um panorama crítico-utópico do desenvolvimento global e da essência mais profunda da sociedade capitalista” (LUKÁCS, 2005, p. 212)¹. No entender do filósofo, o resultado obtido por Kafka só não foi tão exitoso quanto o de Swift por conta das condições sociais desfavoráveis em que teve de trabalhar.

O projeto original de Coutinho jamais chegou a ser plenamente realizado, resultando apenas em alguns artigos, mas certamente as orientações do mestre húngaro foram bastante úteis na tentativa de promover uma “atualização” da parte do livro lukácsiano dedicada à literatura ocidental². É o que tentaremos evidenciar ao longo deste artigo.

¹ Cabe destacar que, provavelmente, é justamente nessa correspondência que Lukács esboça a única autocrítica feita ao livro de 1957 (cf. COUTINHO, 2005, p. 249). Especificamos aqui que nossa abordagem não tem a menor pretensão de expor ou discutir a globalidade das múltiplas facetas da obra lukácsiana acerca do âmbito da estética ou mesmo da literatura, mas sim os seus fragmentos atinentes à obra de Kafka, em particular aqueles presentes no livro *Realismo crítico hoje*.

² Observe-se aqui que, seguindo seu plano original, Coutinho também se dedicou a analisar a obra de Marcel Proust a partir da metodologia lukácsiana. Redigido em 1967, o ensaio dedicado a Proust só veio à luz em 2005 (cf. COUTINHO, 2005, pp. 11-121).

A negatividade de Kafka no livro lukácsiano de 1957 é bastante marcada. É visto mesmo como antípoda das tendências do “realismo crítico” presentes no âmbito da literatura burguesa, a ponto de um dos capítulos da obra ter sido sugestivamente intitulado “Franz Kafka ou Thomas Mann?”. Tratar-se-ia, de modo geral, de uma contraposição entre vanguarda decadente e realismo crítico. Ainda que seja considerado um dos maiores talentos do campo vanguardista, Kafka é entendido em *Realismo crítico hoje* como um representante típico das tendências antirrealistas na literatura. Não nos referimos aqui a uma mera distinção estilística, mas sim a uma totalidade de determinações que configura escolas completamente opostas, com concepções de mundo antagônicas. O objetivo da arte desejada por Lukács é a “figura típica”, a qual só é obtida na medida em que “os fatores que determinam a essência mais íntima da sua personalidade pertençam objetivamente a uma das tendências importantes que condicionam a evolução social” (LUKÁCS, 1969, p. 181).

A contraposição entre a arte vanguardista e o realismo crítico é apresentada por Lukács a partir de um embate entre concepções de mundo radicalmente distintas. A imagem de mundo é entendida pelo filósofo húngaro como a base a partir da qual se dá a relação entre o escritor e o real. A centralidade dessa problemática é assinalada nos seguintes termos:

Não se trata de modo nenhum duma diferença, duma oposição entre técnicas de escrita, entre elementos formais – no sentido “formalista” do termo –, mas sim duma diferença, duma oposição, entre as imagens do mundo que os escritores nos comunicam através das suas obras, entre as atitudes que eles mesmos tomam em relação à sua própria apreensão do real, entre os juízos de valor que fazem sobre esse objetivo. É no esforço empregado pelo autor, servindo-se de meios especificamente literários, para reproduzir adequadamente a ideia que faz do mundo com a totalidade das suas determinações objetivas e subjetivas, que podemos apreender a sua intenção objetiva tal como queremos examiná-la aqui; esta intenção objetiva constitui a base de todos os problemas autênticos que dizem respeito à forma das obras literárias, não já num sentido formalista, mas enquanto forma decorrente da própria essência da estrutura última, que é a forma específica desta estrutura específica. (LUKÁCS, 1969, p. 36)

A primeira das contraposições envolvidas no embate entre realismo e vanguarda se dá na esfera da concepção de homem subjacente a cada tendência. De acordo com Lukács, o realismo crítico é animado pelo “*zoon politikon*” de Aristóteles, conceito que destaca o caráter social (e também histórico) do ser humano. Esse caráter atravessa os personagens retratados, conferindo densidade humana aos seus

caracteres. Nos termos do filósofo húngaro:

Trate-se de Aquiles ou de Werther, de Édipo ou de Tom Jones, de Antígona ou de Ana Karenina, de D. Quixote ou de Vautrin, o elemento histórico-social, com todas as categorias que dele dependem, é inseparável daquilo a que Hegel chamaria de sua realidade efetiva, do seu ser em si e – para usar uma expressão em voga – do seu modo ontológico essencial. O caráter puramente humano destes personagens, aquilo que eles têm de mais profundamente singular e típico, o que faz deles, no plano de arte, figuras impressionantes – nada de tudo isto pode ser separado do seu enraizamento concreto no seio de relações concretamente históricas, humanas e sociais que são a textura da sua existência. (LUKÁCS, 1969, p. 37)

Já os expoentes das tendências vanguardistas delineiam seus personagens com base em uma ideia de homem totalmente distinta. Segundo Lukács, “eles não consideram mais do que ‘o’ homem, o indivíduo que existe desde sempre, essencialmente solitário, desligado de todas as relações humanas e, *a fortiori*, social, ontologicamente independente” (LUKÁCS, 1969, p. 37).

É somente na rica interação entre o indivíduo e o seu mundo histórico-social que se torna possível distinguir adequadamente entre as possibilidades abstratas e as possibilidades concretas a serem retratadas na literatura, outro ponto fundamental na distinção entre as imagens de mundo. Trata-se de apreender e separar aquilo que um indivíduo pode idealizar no âmbito puramente subjetivo daquilo que, em relação ao mundo concreto, pode de fato ser levado a cabo. A inobservância, por parte das tendências vanguardistas, daquela relação entre homem e mundo, em sua historicidade e caráter coletivo, impossibilita a seleção das possibilidades concretas do real.

A identidade entre possibilidades abstratas e concretas no homem conduz à incapacidade de explicar a sua realidade objetiva e, ao limite, à própria recusa de um mundo exterior. Esse subjetivismo confere um caráter “fantasmagórico” às objetivações literárias. É justamente nesse passo analítico que Lukács mobiliza o autor de *O processo*:

Kafka, que descreve sempre os pormenores de maneira realista, concentra todos os meios da sua arte para exprimir esta concepção angustiada que ele próprio tem da essência do mundo como se ela constituísse efetivamente “o” real; é o mesmo que dizer que, à sua maneira, também ele suprime o real. Na sua obra, os pormenores realistas servem de matéria e de suporte a um irreal fantasmagórico, a um mundo de pesadelo, que deixa assim de ser um mundo e exprime apenas uma angústia subjetiva. (LUKÁCS, 1969, pp. 45-6)

Desse modo, ao hiato entre literatura e mundo histórico-social corresponderia

uma dissolução fantasmagórica da realidade concreta. A quebra na relação em causa não afeta apenas o mundo objetivo, mas também a personalidade dos indivíduos retratados nas obras vanguardistas. A dissolução do ambiente humano é acompanhada pela cisão do indivíduo. Ambos os processos se reforçam mutuamente, de modo que o interior subjetivo e o exterior objetivo são desconectados, uma desconexão que, na visão de Lukács, constitui já um sistema em certas linhas da filosofia (Kierkegaard, Heidegger, C. Schmitt, entre outros) e avança em direção ao campo literário. Para o filósofo húngaro, “em todas as grandes figuras da literatura realista [...] é sempre, em definitivo, pela interação viva entre realidades fundamentalmente opostas que os personagens se acham condicionados, na sua existência e na sua evolução” (LUKÁCS, 1969, pp. 48-9). Sendo assim, a inexistência de laços que unam interior e exterior impossibilita uma tensão entre o herói positivo e o seu contexto, o que debilita a vivacidade da personalidade retratada.

A concepção de mundo subjacente à vanguarda decadente, assentada na ideia do indivíduo isolado “lançado” no mundo, desemboca em uma contraposição entre extremos abstratos: a banalidade cotidiana e a excentricidade, sendo que essa última pode chegar à patologia. Descrentes na racionalidade imanente da realidade circundante, os escritores da vanguarda encontram-se impossibilitados de captar e retratar as particularidades concretas ou tipos realistas. Lukács enumera entre os praticantes de tal tendência estética a Robert Musil, em cuja obra a mediocridade burguesa e a fuga para a neurose ameaçam assumir a forma de uma imutável “condição humana”, a Samuel Beckett e a James Joyce, entre os quais aquela ameaça torna-se realidade irrefutável (LUKÁCS, 1969, p. 54).

O estilo conveniente à oscilação entre banalidade burguesa e excentricidade patológica é a “careta”. Lukács esforça-se para esclarecer que o estilo da careta em si não constitui um desvio antirrealista, que esse possui seu devido lugar na representação adequada da realidade histórico-social. Em seus termos, “é com razão, em larga medida, que se vê na vida cotidiana tal como a impõe o regime capitalista, na mediocridade burguesa, caricaturas careteantes (escleroses e dissociações) de personalidade humana.” Não obstante, as tendências vanguardistas, carentes de uma noção apropriada da normalidade cotidiana, descartada acriticamente em prol dos polos complementares da banalidade e da excentricidade, convergem na absolutização daquilo que constitui sua aparência imediata. Assim, a careta converte-se “no estado normal do homem, no princípio de toda a realização, no único conteúdo adequado da

arte” (LUKÁCS, 1969, p. 56).

Uma literatura marcada pela concepção de mundo até aqui descrita resulta, no diagnóstico lukácsiano, em uma falta de *perspectiva*, a qual constitui o critério geral de seleção dos elementos essenciais e secundários a serem elaborados na obra literária. Esse elemento participa ativamente até mesmo no modo de recepção das obras (cf. LUKÁCS, 1969, p. 90). Lukács é enfático sobre a importância da perspectiva:

[...] é ela que determina o conteúdo e a forma do projeto, que é dela que dependem, em cada época, as linhas diretivas que orientam a criação artística, que só ela constitui assim, em última análise, o princípio universal de seleção entre o essencial e o superficial, entre o decisivo e o episódico, entre o importante e o anedótico, etc. Portanto, é a perspectiva que indica às personagens humanas criadas pela arte o sentido da sua evolução; é ela que faz sobressair os elementos decisivos, capazes de favorecer ou de impedir esta evolução. Na medida em que a perspectiva for traçada com mais clareza, o escritor pode ser mais sóbrio na escolha dos pormenores e contentar-se em conservar os mais intensos (os Gregos, Molière etc.) (LUKÁCS, 1969, p. 57).

O filósofo húngaro atribui a Kafka justamente a recusa de uma perspectiva desse tipo em nome de uma suposta condição humana (eterna) como princípio de composição literária. Tomamos aqui a liberdade de transcrever uma passagem que, apesar de extensa, é ilustrativa da negatividade e repúdio manifestos por Lukács quando trata da impotência que emana da concepção de mundo subjacente às tendências de vanguarda:

Foi Kafka quem traduziu com mais rigor e da maneira mais sugestiva o sentimento do mundo que resulta de tal atitude. Quando, em *O processo*, o herói principal, Joseph K, é conduzido ao suplício, o autor diz de forma bastante evocadora: “Pensava nessas moscas, que, agitando as pequenas patas quebradas, tentam escapar ao visco”. Esta impressão de total incapacidade, esta paralisia perante a força incompreensível e inelutável das circunstâncias, é o motivo fundamental de todos os seus livros. O que se conta em *O castelo* é muito diferente daquilo que se lê em *O processo* – e mesmo completamente oposto –; no entanto, o sentimento (ou melhor: a concepção do mundo) da mosca caída na armadilha, que se debate em vão, atravessa toda a obra de Kafka. Esta impressão de impotência elevada ao nível de concepção do mundo, que em Kafka se transformou na angústia imanente ao próprio devir do mundo, o total abandono do homem em face dum temor inexplicável, impenetrável, inelutável, faz da sua obra como que o símbolo de toda a arte moderna. Todas as tendências que, noutros artistas, assumiam uma forma literária ou filosófica, reúnem-se aqui no temor pânico, elementar, platónico, perante a realidade efetiva, eternamente estranha e hostil ao homem, e isto num grau de espanto, de confusão, de estupor, que não tem paralelo em toda a história da literatura. A experiência fundamental da angústia, tal como a viveu Kafka, resume

bem toda a decadência moderna da arte. (LUKÁCS, 1969, p. 61)

Símbolo da decadência da arte moderna, tal é, sem rodeios, a imagem que Lukács formula a respeito da obra kafkiana. Também é considerado expressão típica da decadência vanguardista o uso kafkiano da alegoria enquanto categoria estética. Tratar-se-ia de uma orientação estilística que visa a dar vida a concepções de mundo cuja principal característica é a negação do mundo objetivo e do caráter racional imanente ao ser humano e sua ação concreta. Através da alegoria aquela racionalidade é substituída por uma fundamentação da figuração em um transcendente essencial, portanto, algo destituído de história e de qualquer relação necessária. Arrimando-se em considerações de Walter Benjamin, Lukács é enfático ao estabelecer que a alegoria enquanto artifício representativo conduz à morte da historicidade e à arbitrariedade na figuração dos pormenores, ainda quando esses guardam um enorme “poder de sugestão”, como é justamente o caso na obra de Kafka³. Falando dos burocratas e administradores presentes em *O processo* e *O castelo* e também da figuração que promovem da sociedade capitalista (de tonalidade austríaca)⁴, Lukács assevera que aí a justa intenção de figurar a realidade particular vivenciada pelo autor é prejudicada pelo uso da alegoria:

O elemento alegórico entra aqui na medida em que toda a existência desta camada [burocrática – V. L. S.] e dos seres que dela dependem (as suas vítimas indefesas) não é representada como uma realidade efetiva concreta, mas como o reflexo intemporal desse nada, dessa transcendência que, sem que ela própria exista, determina porém tudo o que existe. (LUKÁCS, 1969, p. 73)

Tem-se, desse modo, ao invés da “particularidade típica”, objetivo central da arte de tendência realista, uma “particularidade abstrata”. O que obstaculiza a obtenção da primeira é a transcendência alegórica, a qual reduz ao nada a realidade concreta cujos efeitos o autor experimentou de maneira tão emblemática. Esse ambiente exterior comparece em Kafka de duas maneiras: em primeiro lugar, o conteúdo propriamente artístico refere-se às particularidades concretas do velho império austríaco; em segundo, o ar de indeterminação presente na obra exprime-se

³ A esse respeito, é importante observar que, ao afirmar a existência de uma espécie de zona de convergência entre as tendências contrapostas, Lukács exalta o rigoroso realismo que Kafka atinge na descrição dos detalhes. Não obstante, o filósofo húngaro não deixa de registrar a presença, no autor tcheco, de um processo de “metamorfose”, por meio do qual aquele realismo nos pormenores desemboca em uma cabal negação do mundo objetivo (cf. LUKÁCS, 1969, pp. 78-9; 84).

⁴ Para Lukács, a obra de Kafka capta o sentimento de angústia que os indivíduos experimentam diante da realidade do capitalismo imperialista, inclusive com o “pressentimento das suas variantes fascistas” (cf. LUKÁCS, 1969, p. 85).

com a ingenuidade do pressentimento que antecipa as realidades infernais do capitalismo posterior (cf. LUKÁCS, 1969, p. 122). No entanto, o fenômeno particular é elevado direta e formalmente ao nível da máxima abstração, o nível do universal, referente aqui a uma realidade transcendente. O recurso à alegoria impede Kafka de visar a realidade, a qual constitui a mediação entre o particular e o universal. Perde-se assim a noção de que o particular vivido constitui um momento, não um quadro estático intemporal. O filósofo faz questão de frisar que, enquanto sintetiza todo um quadro das tendências decadentes, o problema aqui evocado não se refere apenas a uma questão de formas, conteúdos ou modos de escrita, mas sim à concepção vanguardista de mundo (cf. LUKÁCS, 1969, p. 74).

Para Lukács, Kafka se encaixa na categoria dos escritores que sucumbem à aparência imediata da realidade capitalista, à angústia e à sensação de impotência que lhe corresponde, tornando-se com isso um difusor de uma imagem de mundo na qual esses elementos assumem o primeiro plano. Afirmar ainda que, mais tarde, esses aspectos intelectuais e emocionais constituiriam uma atmosfera bastante favorável ao trabalho de propaganda do fascismo e da guerra fria (cf. LUKÁCS, 1969, p. 101). No geral, a imagem de mundo aqui presente é estreitamente ligada a uma atitude de recusa prévia do socialismo, fato que veda para o escritor vanguardista qualquer perspectiva de futuro, isto é, impossibilita qualquer compreensão profunda da evolução social e das leis que a regem (cf. LUKÁCS, 1969, pp. 97-103; 114-6).

“Verdadeiro artista”, “artista incomparável”, “brilhante observador”, escritor capaz de antecipar a concretude infernal de um capitalismo posterior, mesmo admitindo essas qualidades no autor tcheco, o diagnóstico de Lukács é peremptório: Kafka é encarado e descartado como “decadência artisticamente interessante”, verdadeiro antípoda de um “realismo crítico verdadeiro como a vida”⁵. É este o

⁵ De acordo com Lukács, do ponto de vista burguês é Thomas Mann quem figura como o contraponto ideal ao tipo de literatura praticada por Kafka. Nesse sentido, embora longa, a seguinte passagem é bastante elucidativa: “No *hic et nunc* de Thomas Mann, procurar-se-ia em vão qualquer tendência para uma transcendência; na sua obra, o lugar e o tempo, com todos os seus pormenores, concentram sempre em si próprios, histórica e socialmente, o essencial de uma situação concreta, histórica e social. Thomas Mann mantém os pés firmes na terra, mesmo em relação à sociedade burguesa. Põe clara e tranquilamente a perspectiva do socialismo, sem renunciar (mesmo num momento de fraqueza) ao seu ponto de vista consciente de si próprio, e sem se permitir (enquanto escritor) a mínima tentativa para dar lugar na sua obra (enquanto objeto literário) a qualquer aspecto desse outro mundo, ou mesmo, somente, aos esforços que tendem a apressar a sua vinda. [...] Mas esta parcimoniosa negatividade de perspectiva desempenha um papel decisivo na sua obra; é sobre ela que repousa a exata proporção entre o ser e o *devenir*. Tal como o descreve Thomas Mann, cada elemento concreto do presente move-se em direção a uma realidade concreta, e o significado humano de cada movimento – a sua importância em função do progresso da humanidade – sobressai sempre sem equívoco. É de nossa realidade efetiva

diagnóstico desolador e, digamo-lo francamente, infeliz, em que culmina a análise de Lukács acerca da obra de Kafka em *Realismo crítico hoje*.

Nos anos posteriores, como já pudemos observar na resposta a Coutinho, a visão lukacsiana do autor tcheco mudaria substancialmente, ainda que sem desenvolvimentos sistemáticos no campo da exegese. Assim, em sua *Estética I* (1963), Lukács oferece um diagnóstico que parece desatrelar Kafka da visão de mundo atinente à tradição da vanguarda. Em contraste com a impotência niilista dessa última perante as contradições sociais, que resulta na fetichização da objetividade social, a obra kafkiana professaria um protesto humanista, evidência de uma capacidade crítica de perceber a unidade ineludível do interno e do externo (isto é, de sujeito e objeto, indivíduo e gênero, ser humano e natureza). É nesse sentido que Lukács contrapõe os trabalhos de Kafka e Beckett:

Em *O processo*, a incognoscibilidade absoluta do indivíduo particular aparece como uma anormalidade da existência humana, que evoca um sentimento de rebelião e, portanto, se apoia (ainda que negativamente) no destino de toda a humanidade; Beckett, ao contrário, se instala prazerosamente, de modo fetichista, na particularidade absolutizada. [...] A aparente profundidade de Beckett não é mais do que a adesão a certos sintomas de uma superfície imediata, precisamente aquela apresentada pelo capitalismo de nossos dias. (LUKÁCS *apud* COUTINHO, 2005, pp. 216-7)

Em texto do ano seguinte (1964), Lukács insistia na superioridade de Kafka em relação a Beckett:

A visão de Kafka estava efetivamente voltada para o tenebroso nada da era hitleriana, para algo fatalmente real; ao contrário, o nada de Beckett é um mero jogo com abismos fictícios, aos quais não corresponde mais nada de essencial na realidade histórica [...]. (LUKÁCS *apud* COUTINHO, 2005, p. 218)

Ainda em sua *Estética I*, Lukács volta a exaltar a figura de Kafka, mas agora de modo indireto, na forma da sinalização de um parentesco entre a sua obra e a de Charlie Chaplin. O modo específico como esse alcançou o sucesso é o que faz lembrar

que se trata: a realidade que nos informa e que nós informamos, aquela que a nossa experiência nos ensina a sentir, com todos os seus problemas, todas as manifestações de um mundo infernal – nosso país, no entanto, nossa pátria, esse ‘círculo que dá toda a sua plenitude ao meu poder de ação’. Na medida mesmo em que, em Thomas Mann, os traços característicos do nosso presente são mais complexos, mais vivos, mais abundantes é-nos mais fácil descobrir que esse presente não é mais do que um fragmento do processo da vida, em que está comprometida a humanidade inteira e do qual podemos saber, a cada momento, de onde vem e para onde vai. Embora o autor tenha predileção pelos mais rebuscados detalhes, sua obra nunca nos deixa esta impressão estática que experimentamos ao ler a literatura naturalista. E, por mais profundamente que Thomas Mann penetre nos infernos do nosso mundo, nunca, na sua obra, as caretas de nossa vida são mais do que caretas, claramente concretizadas e reconduzidas à sua origem.” (LUKÁCS, 1969, pp. 123-4)

Kafka, a saber, através da figuração do homem comum diante do mundo alienado do capitalismo, isto é, Chaplin alcançou o sucesso

[...] tornando simbolicamente concreto em sua existência física, em seus gestos e em sua mímica, com inesgotáveis variações, uma atitude típica do “pequeno homem”, do homem-massa, diante do capitalismo contemporâneo. Deste modo, na expressão da situação histórico-social, ele se elevou a uma tipicidade que só pouquíssimos contemporâneos foram capazes de atingir em outras artes. Não se deve esquecer o quanto o círculo emotivo das obras de Chaplin e seus temas sociais estão próximos do mundo de Kafka (LUKÁCS *apud* COUTINHO, 2005, p. 217).

A similaridade de universos não impede que Lukács veja também a diferença entre os trabalhos de Kafka e Chaplin. O filósofo húngaro dá mesmo a entender que o segundo atingiu um resultado artístico mais bem acabado:

Em Chaplin, contudo, o medo e a impotência retiram sua forma não apenas do interior, mas do interior e do exterior, numa indissolúvel unidade. Nasce assim um humorismo universal que triunfa sobre o medo e cuja profundidade – que torna objetiva e aprofunda a problemática de Kafka – se manifesta precisamente na medida em que ele faz o esotérico aparecer e operar numa forma popularmente exotérica. (LUKÁCS *apud* COUTINHO, 2005, p. 217)

Por fim, em texto de 1964, Lukács expõe sua avaliação positiva de Kafka através de uma analogia com o trabalho de Swift, exatamente o que voltaria a fazer na carta a Coutinho, que comentamos anteriormente:

A genialidade peculiar de Swift se expressa na profética inclusão de toda uma época histórica em sua visão da sociedade. Em nosso tempo, encontramos algo análogo somente em Kafka, quando ele põe em movimento todo um período de desumanidade, em oposição ao específico homem austríaco (tcheco-alemão-judeu) do último período do reinado de Francisco José. Deste modo, o mundo formal kafkiano adquire um caráter de profunda e dinâmica verdade, em contraposição aos que – sem um pano de fundo histórico semelhante, sem uma base e uma perspectiva do mesmo tipo – orientam-se diretamente para a nua, abstrata e portanto distorcida generalidade da existência humana, o que os faz desembocar inevitavelmente num completo vazio, no nada. (LUKÁCS *apud* COUTINHO, 2005, pp. 218-9)⁶

Como se pode observar, a visão de Lukács acerca de Kafka passou por mudanças após a elaboração de *Realismo crítico hoje*. Ainda que o escritor tcheco não alcance os postos mais elevados na apreciação lukacsiana, sua obra não é mais localizada no campo decadente e resignado das tendências de vanguarda. Pelo

⁶ Valemo-nos aqui, como o leitor atento já deve ter notado, de uma seleção prévia de textos, feita por Coutinho (cf. COUTINHO, 2005, pp. 215-9).

contrário, Lukács vê em Kafka um autor cujas obras constituem uma espécie de protesto pela preservação do humano na realidade alienante do capital. Para o filósofo, essa força da obra kafkiana é nutrida pela firme contraposição a um contexto histórico concreto, ainda que contraditório, e não a uma realidade abstrata.

3

De todo modo, caberia ao jovem discípulo desenvolver em um sentido mais sistemático as indicações do velho mestre húngaro, superando suas unilateralidades. Foi nesse sentido que, por ocasião da morte do filósofo baiano, Ricardo Antunes afirmou que Coutinho “foi *para além* de seu velho mestre, transcendeu-o *lukácsianamente*.” Esse ir além deve ser visto hoje no fato de Coutinho não se limitar a rever apenas a apreciação lukacsiana de Kafka, mas também sua teoria da arte e da literatura do século XX.

Para o filósofo baiano, a avaliação de Lukács do período presente (sustentada do final dos anos 1920 até meados dos 1960) lastreava toda a sua apreciação estética. Tal perspectiva possuía dois pressupostos, problemáticos em graus distintos. O primeiro era o de que, com o refluxo do ciclo revolucionário iniciado em 1917, haveria a necessidade de uma aliança entre as tendências da democracia radical e as do socialismo como resposta aos perigos reacionários e às disposições fascistas em gestação. A base de tal aliança no campo ideológico seria a comum defesa da razão e da arte realista contra o irracionalismo e a vanguarda. Já o segundo ponto de partida consiste na suposição, equivocada por princípio, de que o “socialismo realmente existente” na Rússia havia promovido de fato a emancipação humana, constituindo assim um farol para a intelectualidade ligada à tradição democrática na formulação de suas perspectivas filosóficas e artísticas.

O primeiro pressuposto, procedente para as décadas de [19]30 e [19]40, seria solapado pelas condições do pós-Segunda Guerra. Apostando alto no movimento em defesa da paz e professando uma visão de mundo excessivamente otimista, Lukács não levava na devida conta as crescentes contradições no interior dos blocos em disputa, isto é, as novas modalidades de alienação no campo da democracia formal e de controle burocrático no âmbito do socialismo realmente existente. Baseado nos referidos pressupostos, Lukács condicionava o êxito artístico à não recusa *a priori* do socialismo no horizonte intelectual dos artistas. Tal era a distinção fundamental entre realismo crítico e vanguarda. Se o primeiro se mantinha simpático ou mesmo

indiferente àquele ideal, o segundo aderiu a uma visão de mundo profundamente pessimista. Assim, Lukács não assimilou o caráter justificável de certo pessimismo em relação às realidades tanto do campo formalmente democrático quanto do soviético, e manteve uma contraposição radical entre razão e irracionalismo, realismo e vanguarda decadente, defesa da paz e apologia da guerra. De acordo com Coutinho, se este fechamento para o futuro seguramente era prejudicial no campo da filosofia, nas artes, quando mantido dentro de certos limites, seria justificável e poderia dar lugar a obras de grande valor estético e humano, especialmente na lírica e na novela. O autor baiano assevera que não apenas a refutação do socialismo realmente existente, mas também certos valores da época revolucionária da burguesia e mesmo um anticapitalismo romântico poderiam constituir bases frutíferas para obras realistas (cf. COUTINHO, 2005, pp. 26-37).

Desde a publicação de *História e consciência de classe* a fórmula que preconiza ser possível seguir o essencial de um autor mesmo desconsiderando suas afirmações particulares sobre um dado assunto costuma significar, pelo menos entre os marxistas ligados a Lukács, a adesão a um método. Não é diferente no caso presente. Trata-se aqui do “método histórico-sistemático” ou “genético-estético”, “que articula organicamente as determinações histórico-sociais com as determinações estruturais imanentes (no caso, as determinações estéticas) das objetivações humanas” (LUKÁCS, 1969, p. 39). Isto é, caberia ao pesquisador apreender o conteúdo histórico-social que serve de pressuposto à obra e verificar o modo como o mesmo é reposto artisticamente. Assim, tem-se a apreensão da gênese social e de sua resultante estética⁷. O segundo problema fundamental em *Realismo crítico hoje* seria justamente o abandono do método em questão, utilizado desde *O romance histórico* (1936-37) e retomado em outras obras.

Na obra de 1957, além de não iniciar seu trabalho pela análise da realidade social, como costuma fazer em seus melhores trabalhos, o filósofo húngaro atribui aos escritores analisados o que chama de “concepção do mundo subjacente à vanguarda”, uma visão nucleada pela ideação do homem como ser essencialmente isolado e da realidade como sendo desprovida de sentido imanente. Essa visão de mundo, comum em várias filosofias de tipo irracionalista, não é extraída por Lukács da leitura interna

⁷ O fato de que, para Lukács, arte e filosofia tenham o mesmo objeto (a realidade histórico-social) não deve levar à suposição de uma supressão de suas especificidades, pois possuem um funcionamento distinto. Enquanto o reflexo artístico se dá de modo antropomorfizador, o filosófico se realiza de maneira desantropomorfizadora (cf. LUKÁCS, 1966).

das obras literárias dos autores, mas, no geral, constitui fruto de imputação. Nos casos em que mobiliza provas da suposta adesão de um autor à visão irracionalista, é comum o filósofo recorrer às declarações conceituais desse autor (presentes em cartas, ensaios teóricos, fragmentos etc.)⁸. Assim, deixa de lado a noção de arte como representação ou figuração mimética da realidade histórico-social, em prol da ideia de arte como expressão direta de uma visão de mundo, algo mais próximo da leitura sociológica feita por autores como Lucien Goldmann. Também é descartado outro elemento importante do método histórico-sistemático, a saber, a noção de “vitória do realismo”. Tomada de empréstimo a Friedrich Engels, essa noção se refere às situações nas quais um autor, fiel à representação da realidade que lhe serve de base, produz uma obra na qual são superados os limites de suas posições político-filosóficas.⁹ Tal seria o caso de alguns expoentes da vanguarda que alcançaram o realismo, não importando a visão que tivessem do mundo.

A denúncia dos limites da visão de Lukács engloba ainda a consideração de que, juntamente com o descarte temporário do método histórico-sistemático, o filósofo húngaro deixou de aplicar no livro de 1957 uma de suas teses mais brilhantes à literatura do século XX, a saber, a ideia segundo a qual “*a obra de arte autêntica [...] satisfaz as leis estéticas apenas na medida em que, ao mesmo tempo, as amplia e aprofunda*” (LUKÁCS *apud* COUTINHO, 2005, p. 42). Já em meados dos anos 1960, Lukács percebeu que esse processo de ampliação e aprofundamento na literatura contemporânea passava por uma combinação do realismo crítico com técnicas desenvolvidas pela vanguarda. No final da mesma década, deu um passo decisivo ao indicar “o modo pelo qual os novos pressupostos sociais e ideológicos do capitalismo

⁸ A este respeito, deve-se observar que Adorno já havia advertido para o perigo da avaliação pautada na filosofia do autor: “Seja como for, o conteúdo desses pensamentos [de Kafka – VLS] não é canônico para a obra literária. O artista não é obrigado a entender a própria obra, e há razões suficientes para se duvidar que Kafka tenha entendido a sua. [...] As criações de Kafka se protegem do erro artístico mortal que consiste em crer que a filosofia que o autor injeta na obra seja o seu teor metafísico” (ADORNO, 1998, p. 242).

⁹ “Quanto mais as opiniões do autor permanecerem ocultas, tanto melhor para a obra de arte. O realismo a que me refiro deve se manifestar a despeito das opiniões dos autores. Permita-me dar um exemplo, o de Balzac, que eu considero um grande mestre do realismo, maior do que todos os Zolas passados, presentes e futuros [...]. Balzac era politicamente legitimista; suas simpatias estão com a classe [a aristocracia] destinada à extinção [...]. Que Balzac tenha sido obrigado a ir de encontro às suas próprias simpatias de classe e a seus preconceitos políticos; que ele tenha visto a necessidade do colapso dos aristocratas com os quais simpatizava e os tenha descrito como gente que não merecia um destino melhor; que ele tenha visto os verdadeiros homens do futuro no único lugar em que, naquela época, eles podiam ser vistos — eis o que considero uma das maiores vitórias do realismo e uma das maiores realizações do velho Balzac” (ENGELS *apud* COUTINHO, 2005, p. 227). Na verdade, Lukács se utiliza da noção de vitória do realismo em seu livro de 1957, mas o faz em um contexto não atinente a Kafka (cf. LUKÁCS, 1969, p. 113).

tardio conduziram a uma modificação formal da estrutura romanesca, cujo centro não mais seria, como no romance tradicional, a figuração de uma ‘totalidade de objetos’ [...] mas a de uma ‘totalidade de reações’” (COUTINHO, 2005, pp. 44-5). Assim, a narrativa tradicional do século XIX dá lugar a uma estrutura na qual um “teatro social” aglutina os indivíduos e os força a encarar de modo intensificado os problemas ideológicos que, no cotidiano, se apresentam de modo disperso.

4

Desse modo, é na tentativa de assumir as indicações metodológicas e desenvolver os princípios adiantados pelo velho mestre húngaro que Coutinho concebe seu trabalho acerca da obra de Kafka¹⁰. O ensaio em que realiza a tarefa em questão abre com a sinalização de uma mudança na narrativa. No realismo típico do século XIX (Balzac, Stendhal, entre outros), em conformidade com as perspectivas otimistas oferecidas pelos processos revolucionários burgueses, figurava-se o empenho individual no sentido da plena realização das potencialidades humanas, o qual desembocava em um destino trágico ou tragicômico que já revelava o caráter ilusório de tais perspectivas. Em momento posterior, em obras como *A educação sentimental* (Flaubert) e *Em busca do tempo perdido* (Proust), aquele ambiente vai se tornando cada vez mais degradante, de modo a se tornar indigno das ambições de realização individual. Sobra, no entanto, especialmente no segundo caso, uma fuga subjetiva tendente à conservação da integridade humana. Já na dinâmica própria do novo século, condena-se a um fim trágico mesmo o indivíduo médio, conformado com sua posição na divisão social do trabalho. Tal é o caso em algumas das obras de Kafka, nas quais nem mesmo a fuga já é mais possível:

o homem já não pode “contornar”, ainda que ilusória ou transitoriamente, o fetichismo dissolutor que o atinge por toda parte, até o mais recôndito de sua vida privada, em seu quarto de dormir (como em *A metamorfose* e em *O processo*) ou no fantástico bunker construído precisamente para isolar-se do mundo ameaçador (como em *A construção*) (COUTINHO, 2005, pp. 126-7).

O passo seguinte de Coutinho é então a averiguação do cenário histórico social utilizado pelo escritor tcheco como base para suas composições. Trata-se de captar a distinção entre as fases atravessadas pela dinâmica do modo de produção capitalista,

¹⁰ Nesse ponto, cabe um esclarecimento: o ensaio de Coutinho foi publicado em 1977, na revista *Temas de ciências humanas*, mas, devido ao fato de o autor ter revisto seu trabalho, com acréscimos e alterações, optamos pela versão mais recente (cf. COUTINHO, 2005, pp. 123-95).

a saber, o processo de desenvolvimento que leva do capitalismo liberal ao monopolista. Para o autor, a dialética “entre causalidade e necessidade na determinação da ação individual operava de tal modo, na época liberal do capitalismo, que os espaços livres só se fechavam ‘em última instância’”. No âmbito da literatura, isso permitiu aquela margem de manobra na qual se moviam os heróis problemáticos do romance burguês, ou, no dizer de Coutinho, “a contradição entre a tentativa de se manter (ou de se mover) no interior dessa ‘faixa livre’ e o triunfo final das ‘forças objetivas’, impondo a capitulação conformista, a resignação ou a derrota trágica, é precisamente o conteúdo essencial do romance realista do século XIX” (COUTINHO, 2005, p. 128).

Já na transição para o “capitalismo dos monopólios”, em especial para o “capitalismo monopolista de estado”, aquela dialética altera-se no sentido de diminuir o campo da ação individual. Trata-se aqui de um processo de ampliação da “manipulação”, partindo da economia em direção às demais esferas da sociedade. Em tal configuração social, “a necessidade da ‘força objetiva’ que nega a liberdade individual não abre mais seu caminho apenas ‘em última instância’; ela se impõe cada vez mais como uma ‘primeira instância’, como uma experiência imediata já no seio da vida cotidiana” (COUTINHO, 2005, p. 129). Esse é o pressuposto histórico da figuração elaborada por Kafka, o cenário da transição entre o capitalismo liberal e o monopolista, uma realidade na qual ocorre um “endurecimento crescente do ambiente social”, um “paulatino estreitamento dos espaços individuais de manobra”. Desse modo, o problema evocado por Kafka é assim resumido por Coutinho:

em nosso tempo, nem mesmo o homem médio – ou seja, o homem desprovido de qualquer impulso no sentido de uma autofruição verdadeiramente humana da própria personalidade e muito distante de ser um inconformista (como o eram Julien Sorel, Lucien de Rubempré, Raskolnikov ou mesmo o narrador da *Recherche*) – pode se julgar a salvo daquela “força objetiva” que, à sua falsa consciência, aparece como um destino fatal. O choque trágico com a realidade alienada não é mais o resultado de uma batalha na qual a iniciativa pertence ao indivíduo e que, por isso mesmo, atinge apenas algumas figuras excepcionais (ainda que típicas no sentido lukácsiano da expressão). Kafka nos mostra que uma tal situação pode ocorrer até mesmo ao mais oco e medíocre conformista (COUTINHO, 2005, p. 131).

Sendo assim, o tema central dos melhores trabalhos de Kafka, que o tornam um precursor do realismo próprio do século XX, seria a jornada do indivíduo que, não obstante seu caráter mediano, sua falta de iniciativa contra a realidade alienada da

divisão burocratizada do trabalho, é oprimido em sua vida cotidiana por uma estrutura impessoal. Não se entenda aqui o afirmado conformismo figurado como sinônimo de arte naturalista, isto é, como mera descrição de um mundo cinzento. No universo kafkiano não é estranha a presença de personagens que, mesmo não se esforçando pela realização social de suas potencialidades, lutam pela conservação de sua integridade subjetiva, algo transparente no sentimento de inadequação e na inquietude reinantes em seu interior. Assim, Kafka denuncia não só o caráter insensato e anti-humano da ideologia da segurança no mundo manipulado, mas sua própria falsidade, revelando-a como mera máscara, que a qualquer momento pode dar lugar à irrupção do absurdo e do arbitrário na vida do mais pacífico dos indivíduos. Basta pensar aqui nos casos de Gregor Samsa e Josef K.

O mundo enrijecido que se oculta por trás da ideologia da segurança provoca no homem médio figurado por Kafka uma oscilação entre o temor e a esperança. Coutinho destaca a inconsciência desse indivíduo médio quanto à legalidade histórico-social que rege seu mundo, pois se trata aqui de um resultado de uma constelação concreta, e não de uma condição eterna (abstrata). Isto é, a inconsciência emerge como fruto da incapacidade dos personagens de irem além das barreiras da divisão alienada do trabalho, o que faz com que se choquem com a burocracia desprovidos de uma apreensão da realidade que supere a consciência manipulatória típica de sua época. Não obstante, a figuração kafkiana não estaciona no nível meramente descritivo da mediocridade, mas cria uma margem de manobra entre as alienações objetiva e subjetiva. Em outros termos: Kafka cria entre os sistemas burocráticos e a falsa consciência um âmbito de inquietação, atinente à impossibilidade objetiva de os personagens se adequarem aos papéis alienados a eles impostos.

Sendo assim, a visão do mundo imanente aos melhores trabalhos de Kafka é apreendida por Coutinho a partir da visualização de uma denúncia clara de uma realidade histórico-social determinada de modo concreto, bem como da figuração de certo número de reações subjetivas alternativas diante da corrupção do núcleo humano promovida por essa realidade. A visão de mundo em questão também é captada a partir da articulação que Kafka promove entre indivíduo e sociedade. Na obra do autor tcheco a determinação da vida humana pela existência social se dá em dois níveis:

Por um lado, no plano subjetivo, preenchendo com uma visão burocrática os conteúdos da consciência deste homem; e, por outro, no plano objetivo, destruindo “por baixo” a aparente normalidade de sua vida cotidiana e colocando-o frente a frente com os poderes

sociais reificados. (COUTINHO, 2005, p. 139)

Desse modo, Kafka mostra ter aprendido a lição aristotélica quanto ao caráter social do humano e prova-se um autêntico continuador da tradição realista. Observe-se aqui, de passagem, que Coutinho não está sozinho ao pensar Kafka como escritor que busca uma figuração de caráter realista. Tentativas no mesmo sentido e com a mesma convicção podem ser encontradas em Günther Anders (2007) e Modesto Carone (2008 e 2011).

Fixado o pressuposto histórico da reposição estética kafkiana, Coutinho busca solucionar um aparente paradoxo: o de que Kafka tenha figurado uma realidade que não conhecia, pois a nova situação só estaria plenamente constituída no período pós- crise de 1929, com as medidas impostas para impedir a repetição dessa última. O filósofo baiano esclarece que Kafka representa a realidade do capitalismo monopolista a partir de seus aspectos latentes na realidade do capitalismo liberal, em particular na época de transição vivida pelo escritor tcheco. Trata-se, em suma, da figuração de elementos inerentes ao capitalismo em geral. No entanto, ainda mais importante para comprovar a tese de Coutinho é o fato de que os germes do monopolismo e do fascismo que dormitavam no período liberal, e que só eclodiriam mais tarde, foram *artisticamente* antecipados por Kafka. Isto é, o escritor se valeu da possibilidade, aberta pela “natureza peculiar da mimese estética – que se fixa sobre uma particularidade concreta e não sobre a universalidade conceitual –”, de antecipar tendências que só posteriormente seriam totalmente explicitadas¹¹. Adorno já havia se

¹¹ Para Walter Benjamin, era o vínculo de Kafka com a tradição que lhe possibilitava captar o elemento moderno, o que está por vir: “O que de fato — e num sentido preciso — é *maluco* em Kafka, é que este recentíssimo mundo de experiência lhe foi confidenciado justamente pela tradição mística. Naturalmente isso não foi possível sem processos devastadores [...] dentro dessa tradição. A dimensão exata da coisa é que evidentemente foi necessário apelar a nada menos que às forças dessa tradição para que um indivíduo (que se chamava Franz Kafka) pudesse se defrontar com a realidade que se projeta como a nossa, teoricamente, por exemplo, na física moderna, e em termos práticos, na técnica da Guerra. [...] Quando se diz que ele percebeu o que vinha, sem perceber o que é de hoje, é porque ele o fez essencialmente como o *indivíduo* que foi atingido. Seus gestos de susto são beneficiados pela magnífica *margin de manobra* que a catástrofe não irá conhecer. Mas na base dessa experiência repousava apenas a tradição à qual Kafka se entregou; nem visão longínqua, nem ‘dote de vidente’. Kafka escutou a tradição e quem escuta com muito esforço não vê” (BENJAMIN, 1993, p. 105). Mesmo autores quilometricamente distantes dos parâmetros marxistas como Gilles Deleuze e Félix Guattari captaram o elemento do futuro na obra kafkiana. Podemos observar isso em diversas passagens de seu livro dedicado ao escritor tcheco: “A linha de fuga criadora arrasta com ela toda a política, toda a economia, toda a burocracia e a jurisdição: ela as suga, como o vampiro, para fazê-las emitir sons ainda desconhecidos que são os do próximo futuro – fascismo, stalinismo, americanismo, *as potências diabólicas que batem à porta*” (DELEUZE; GUATTARI, 2015, pp. 76-7). Mais à frente, os autores em questão assinalam que “Kafka abre para si um campo de imanência que vai funcionar como uma desmontagem, uma análise, um prognóstico das forças e das correntes sociais, das potências que, à sua época, ainda não fazem mais que bater à porta” (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p. 102). Por fim: “*Este método de aceleração ou de proliferação segmentária conjuga o finito, o contíguo, o contínuo e o*

manifestado acerca da referida possibilidade no universo kafkiano, ao dizer que “Kafka desmascara o monopolismo nos refugos da era liberal liquidada pelos monopólios. Este instante histórico, e não um atemporal que perpassa a história, é a cristalização da metafísica de Kafka”. O crítico também via no escritor tcheco a expressão da variante nazista do capitalismo monopolista:

O conteúdo de sua obra [de Kafka] aponta mais para o nacional-socialismo do que para o domínio oculto de Deus [...]. O método de Kafka foi confirmado quando os obsoletos traços liberais da anarquia da produção mercantil, que ele tanto acentua, retornaram sob a forma da organização política [nazista] da economia desregulada. (ADORNO *apud* COUTINHO, 2005, p. 141)

Além do recurso estético da antecipação, Coutinho considera ainda o fato de que a condição de súdito do Império Austro-Húngaro facilitou a Kafka o trabalho de antecipar artisticamente a realidade do capitalismo tardio. Trilhando uma “via prussiana” de desenvolvimento capitalista, isto é, empreendendo uma modalidade de desenvolvimento tardio e – a partir de determinado momento – acelerado, o Império teria antecipada sua necessidade de aparatos de controle sobre a sociedade. Nos termos do autor:

Como a Alemanha, o Império Austro-Húngaro seguira uma “via prussiana” para o desenvolvimento capitalista; isso significa que tal desenvolvimento se processou em conciliação com as velhas instituições feudais, em particular com a conservação do caduco aparato burocrático ligado à monarquia centralizada. Pouco a pouco, porém, essas velhas formas começaram a assumir um conteúdo novo, um conteúdo capitalista. Com efeito, a “industrialização atrasada e depois forçada” – que é um dos traços econômicos mais característicos “da via prussiana” – requer uma sólida intervenção econômica do Estado e, por conseguinte, o fortalecimento de suas funções burocráticas. [...] Assim, por vias transversas, um Estado relativamente atrasado colocava-se à frente dos mais desenvolvidos na antecipação de tendências que, nesses últimos, manifestavam-se de modo mais lento e mais complexo, em virtude das tradições nacional-populares e democráticas neles existentes (sociedade civil mais forte, maior controle “de baixo” sobre a burocracia etc.). (COUTINHO, 2005, p. 144)¹²

ilimitado. Ele tem muitas vantagens. A América está se endurecendo e precipitando seu capitalismo, a decomposição do império austríaco e a ascensão da Alemanha preparam o fascismo, a revolução russa produz com grande velocidade uma nova burocracia inaudita, novo processo judicial no processo, ‘o antissemitismo atinge a classe operária’ etc. Desejo capitalista, desejo fascista, desejo burocrático, Tânatos também, tudo está lá batendo à porta. Já que não se pode contar com a revolução oficial para romper o encadeamento precipitado dos segmentos, contar-se-á com uma máquina literária que adianta sua precipitação, que ultrapassa as ‘potências diabólicas’ antes que elas estejam todas constituídas, americanismo, fascismo, burocracia: como dizia Kafka, ser menos um espelho que *um relógio que adianta*.” (DELEUZE; GUATTARI, 2015, pp. 107-8)

¹² Observe-se que, ao contrário de Coutinho, Lukács via na origem nacional de Kafka um meio para a

Essa origem austro-húngara seria a causa da tipicidade temática de Kafka, mas o caráter universal do modo como é figurada decorre, segundo Coutinho, do judaísmo específico do escritor. Não nos referimos aqui à visão, corrente entre os intérpretes, de que os temas kafkianos estão ligados à tradição “messiânica”, mas sim a uma indicação de uma orientação universalista. A tendência seguida por Kafka é caracterizada como “concretamente humanista, aberta à integração na comunidade humana universal, defensora de um autêntico internacionalismo, compreendido como a única solução progressista para o problema nacional judaico” (COUTINHO, 2005, p. 147). Citando uma definição de Isaac Deutscher, o filósofo baiano considera Kafka “um judeu não-judeu”, um tipo que vive entre fronteiras históricas, religiosas e culturais, aprendendo e contribuindo com cada povo de modo a produzir um pensamento que se eleva acima das particularidades locais.

No que se refere à reposição estética, Coutinho mostra como a captação kafkiana da universalidade do capitalismo monopolista no nível “do universal enquanto *novidade emergente*” implica a novela como forma. Segundo o filósofo baiano:

Kafka figurou a universalidade do seu tempo sob a forma da novela e não sob aquela do romance. Diferentemente do romance, que figura a universalidade de um período histórico na totalidade explicitada de suas mediações, na rica e polimórfica articulação de suas várias determinações objetivas, a novela ilumina a totalidade a partir da representação de um evento singular sintomático. (COUTINHO, 2005, pp. 152-3)

Diante da deflagração de apenas alguns sintomas do capitalismo tardio no período de transição, Kafka só podia figura-los, com sucesso, através da forma novela¹³. Desse modo, os eventos singulares que desencadeiam os relatos kafkianos (tais como a metamorfose de Gregor Samsa e o processo contra Josef K) constituem “pontos focais” que explicitam problemáticas típico-sociais da realidade do capitalismo monopolista, sem a necessidade da figuração de uma totalidade de objetos ou de reações. A tipicidade está presente não só na irrupção do absurdo como forma de antecipação, mas também no modo de reação dos personagens aos eventos singulares não-cotidianos que os afetam: sua luta contra a corrupção do núcleo humano de sua

fuga na alegoria (cf. LUKÁCS, 1969, pp. 122-3; COUTINHO, 2005, p. 145).

¹³ Adorno parece ter pressentido a inadequação da noção de romance para definir os trabalhos de Kafka: “Seus romances, se é que de fato eles ainda cabem nesse conceito, são a resposta antecipada a uma constituição do mundo na qual a atitude contemplativa tornou-se um sarcasmo sangrento, porque a permanente ameaça da catástrofe não permite mais a observação imparcial, e nem mesmo a imitação estética dessa situação.” (ADORNO, 2003, p. 61)

individualidade.

Sendo assim, a forma da novela permitiu a Kafka, em suas melhores produções, uma articulação perfeita de conteúdo histórico-social (e ideológico) e reposição estética¹⁴. Não obstante, a utilização da novela *por si* não garantiria o mesmo nível de êxito artístico, isto é, a mesma aproximação à figuração da totalidade. De acordo com Coutinho, deve-se enfatizar aqui a questão das possibilidades históricas, ou seja, o nível de desdobramento da universalidade de uma dada problemática. Em combinação com o talento individual, aquele desenvolvimento condiciona as possibilidades estéticas, de modo a acolher desníveis no interior da obra de um mesmo novelista. Tal seria o caso de Kafka. As parábolas *Na colônia penal* e *Durante a construção da muralha da China*, as novelas *A metamorfose*, o fragmento de Amália em *O castelo* e, sobretudo, *O processo*, constituem, no entender de Coutinho, casos exitosos, pois aí a problemática retratada se aproxima do mais alto nível de universalidade possível na época. Já em outras novelas, como é o caso de *O veredicto*, o evento que desencadeia a história não é portador da tipicidade necessária, isto é, não apresenta os devidos vínculos com o todo social. Nesse caso, a biografia do autor é o único meio de acesso ao sentido da obra. Comparando *O veredicto*, *A metamorfose* e *O processo*, Coutinho vê nesse último a novela de Kafka em que a universalidade atinge seu ponto mais elevado (COUTINHO, 2005, pp. 159-65). Além da queda na mera singularidade nos casos da novela naturalista, há ainda o caso das parábolas alegóricas, nas quais o acaso é mera ilustração de um universal abstrato, não mundano. Também aqui deve-se recorrer ao universo filosófico do autor na busca do significado.

A utilização da forma novela foi conjugada por Kafka com a técnica representativa do fantástico. Não se trata aqui apenas das obras em que esse aparece explicitamente, como em *A metamorfose*: “todo o ‘mundo’ kafkiano é envolvido por uma atmosfera fantástica, por uma estranheza que o distancia decisivamente das formas ‘normais’ de aparição da realidade cotidiana.” (COUTINHO, 2005, p. 165). Para o filósofo baiano, esse recurso serve à criação de uma arte realista nos melhores

¹⁴ Observe-se, de passagem, que a posterior evolução do real, possibilitando a figuração *romanesca* da universalidade antes figurada de modo novelístico, não invalida a verdade poética do universo kafkiano. A permanência dessa última é garantida pelo fato de a arte realista possibilitar a representação de um dado momento histórico em sua relação com a continuidade do desenvolvimento humano, permitindo sua rememoração por parte de pessoas de um período posterior. Além disso, a obra de Kafka, ao fixar uma dada fase da formação econômico-social capitalista, mostra uma universalidade que, mesmo já desdobrada em uma totalidade mais complexa, continua a constituir uma realidade com a qual a humanidade está envolvida (cf. COUTINHO, 2005, pp. 155-6).

trabalhos do autor tcheco, isto é, aí o fantástico irrompe apenas na condição de figurar fenômenos efetivos no cotidiano dos indivíduos: “com o emprego dessa técnica peculiar, Kafka empresta aos poderes infernais da alienação uma forma estética capaz de evidenciar, de modo imediata e extraordinariamente sugestivo, a sua real natureza de forças obscuras, irracionais, contrárias ao humano” (COUTINHO, 2005, p. 165)¹⁵. Coutinho contextualiza historicamente os modos de ocorrência do fantástico e vale-se de observações lukacsianas para distinguir o fantástico realista, tal como emerge em Kafka, ou seja, como uma técnica formal a serviço da reflexão da realidade, e o fantástico antirrealista, uma “concepção de mundo” que dissolve o real e sua essência através de um jogo da fantasia subjetiva.

Assim, nos textos kafkianos, aquele evento singular sintomático, típico da novela, assume por vezes a forma de um acontecimento fantástico, tal como a metamorfose de Gregor Samsa. O vínculo entre novela e fantástico é reforçado por Coutinho através da referência à sua gênese histórica moderna. O novo mundo liberto pelas revoluções burguesas emerge de modo episódico na realidade feudal, fazendo com que por vezes o contraste com o velho mundo seja entendido de modo fantástico. Em casos de processos de modernização tardia, como o da Alemanha ou o do império Austro-Húngaro, a dinâmica provém “de fora”, agudizando a dificuldade de percepção da nova realidade como “normal”, submetida a leis racionais. Utilizando o fantástico em suas novelas, Kafka pôde efetuar o devido reflexo estético dessa realidade fugidia em relação à representação direta¹⁶.

O recurso à forma da parábola também é recorrente em Kafka. No entanto, o uso de analogias e metáforas não descamba necessariamente para o alegórico¹⁷. A direção aqui é a do realismo, isto é, a figuração artística do real. Assim, além de

¹⁵ A captação da alienação pelo autor tcheco também não escapou à argúcia de Adorno: “O distanciamento artístico de Kafka, o meio para tornar visível a alienação objetiva, recebe a sua legitimação do conteúdo. Sua obra finge um lugar a partir do qual a criação aparece tão dilacerada e danificada como, segundo os seus próprios conceitos, deveria ser o inferno. [...] A fonte de luz que apresenta as feridas do mundo como infernais é a melhor possível.” (ADORNO, 1998, p. 267)

¹⁶ Assim como o fizemos no resto deste artigo, resumimos muito a posição de Coutinho, mas é importante sinalizar que sua argumentação é bastante rica. O filósofo traça paralelos entre as obras de Kafka e Ernst Theodor Amadeus Hoffmann, tanto em relação à sua gênese histórica quanto ao seu uso do fantástico. Coutinho também compara o fantástico realista em Hoffmann e Kafka, de um lado, e o fantástico antirrealista em Edgar Allan Poe e Eugène Ionesco, de outro (cf. COUTINHO, 2005, pp. 169-75).

¹⁷ Coutinho afirma que temos em Kafka um caso de “vitória do realismo”. Ainda que o escritor tenha uma *intenção* alegórica, essa é sobreposta pelo seu “sentimento do mundo terreno”, resultando assim, em suas melhores obras, na constituição de uma “autêntica figuração realista, simbólico-imanente” (cf. COUTINHO, 2005, pp. 163; 239).

Durante a construção da muralha da China, Coutinho salienta a qualidade de trabalhos como *A recusa*, *Sobre a questão das leis*, *Josefina, a cantora* ou *O povo dos camundongos*, nos quais a dinâmica interna é ditada por problemas humanos concretos. A utilização da parábola acaba também, por vezes, desembocando não no realismo, mas na própria forma alegórica. É o caso das pequenas narrativas contidas em *Um médico rural*, nas quais o sentido dos textos geralmente é encontrado apenas em algo que os transcende, isto é, o processo retratado possui sua dinâmica ditada por algo externo.

É enquanto escritor de novelas, uma escolha de gênero ditada pelo próprio conteúdo do real figurado, que Kafka pode ser considerado um “autêntico realista”. Já nos arremates, Coutinho busca demonstrar a validade geral dessa tese pelo seu lado negativo, isto é, através da investigação das investidas kafkianas no sentido de compor romances. Nesse particular, afirma o filósofo baiano: “Além de não poder concluí-los (e, no caso de um autor genial como ele [Kafka - VLS], essa incapacidade não pode ser considerada um fato acidental), ele chegou mesmo – na tentativa de obter uma síntese romanesca do material – a ser por vezes infiel à realidade” (COUTINHO, 2005, p. 179). Os casos emblemáticos aqui são *O desaparecido* (ou *América*) e *O castelo*. Na forma em que foram apresentados por Max Brod, os manuscritos componentes de *América* não vão na direção de um romance, mas sim no de uma parábola alegórica, uma explicitação de uma visão transcendental do mundo. Já na forma em que foram deixados por Kafka, isto é, como *O desaparecido*, teríamos “fragmentos de um romance”, mas que não constituem um romance. Faltaria em ambas as organizações do texto a já referida “intenção de totalidade” típica da forma romanesca. O caso de *O castelo* fracassa por motivo distinto. Essa obra apresenta passagens que de fato constituem totalidades relativamente fechadas e sua forma de figurar os problemas resulta em um sentido imanente e unitário do mundo, isto é, temos aqui uma estrutura de romance. Não obstante, a resolução desses problemas não conduz adequadamente à constituição da totalidade de objetos ou de reações típica do romance. Assim, haveria uma contradição entre o conteúdo de talhe romanesco e a estrutura resolutiva novelística da obra. De acordo com Coutinho, tal contradição “talvez explique o fato de que, também neste caso, Kafka abandonou a obra na condição de fragmento inconcluso” (COUTINHO, 2005, p. 186).

Ao estabelecer os pressupostos históricos da obra de Kafka e sua particular reposição estética, Coutinho define o escritor tcheco como um “crítico realista do

mundo manipulado”, situando-o na vanguarda do século XX. Tratar-se-ia de um autor cuja obra figura premonitoriamente “o *ainda não* do capitalismo monopolista ‘organizado’.” Sobre o lugar de Kafka na evolução da literatura, Coutinho é sintético:

Sua específica forma novelística, centrada decisivamente sobre a reação de *um* núcleo humano (aquele do homem comum) em face da alienação do presente, *antecipa* o tipo de romance realista contemporâneo, baseado sobre a figuração pluralista de uma totalidade de reações aos problemas vitais trazidos pelo capitalismo tardio. (COUTINHO, 2005, p. 192)

O termo “vanguarda” tem aqui, evidentemente, o significado de antecipação de um movimento artístico de sentido realista. Coutinho faz questão de ressaltar que os autores típicos da assim chamada arte de vanguarda (como Albert Camus e Eugène Ionesco) não podem ser considerados autênticos herdeiros de Kafka. O parentesco, nesse caso, restringe-se à tomada de elementos temáticos e formais do universo kafkiano. Fica evidente aqui a diferença radical em relação ao diagnóstico de Lukács, visto que esse entendia Kafka como expressão exemplar do campo das tendências de vanguarda. O contraste torna-se ainda mais explícito quando observamos que Coutinho, para mostrar que a obra kafkiana não está sozinha em seu movimento de antecipação, cita exatamente aquele autor que Lukács acreditava ser o principal expoente do realismo crítico e, conseqüentemente, o verdadeiro antípoda de Kafka: “É o caso, por exemplo, de Thomas Mann, que pode ser considerado – com *A montanha mágica* – o principal precursor do novo tipo de romance fundado na ‘totalidade de reações’.” (COUTINHO, 2005, p. 193) Em suma, Coutinho apreende lukácsianamente uma semelhança essencial entre obras que o próprio Lukács considerava expoentes de movimentos fundamentalmente distintos e mesmo contrários.

O filósofo baiano conclui seu ensaio sobre Kafka assinalando as possíveis influências desse autor na literatura posterior, mais em tom de indicação do que de definições. Coutinho sugere que os principais herdeiros de Kafka talvez estejam entre os escritores da literatura socialista de vertente antisstalinista, os quais denunciavam em uma arte realista os descaminhos resultantes da dominação burocrática soviética.

5

Como pudemos observar, Coutinho opera uma reabilitação crítica da obra de Kafka no interior mesmo da perspectiva marxista de Lukács, promovendo uma ruptura com os aspectos unilaterais que essa última apresentava em relação ao escritor tcheco e à literatura do século XX. Desta feita, Coutinho resgata a concepção de obra de arte

como representação mimética da realidade histórico-social, a noção de vitória do realismo e, por fim, a ideia lukacsiana segundo a qual a realização de uma autêntica figuração realista satisfaz as leis estéticas na medida em que as expande e aprofunda. Nucleado pela sondagem do cenário histórico-social que possibilitou a Kafka a realização de suas obras, tanto no sentido do êxito quanto do malogro, o empreendimento coutiniano não descuidou das leis propriamente estéticas. Assim, escrutina os meandros da possibilidade de antecipação estética própria da mimese, as virtudes do símbolo, as desventuras da parábola e, por fim, os benefícios da forma novela no universo kafkiano.

Concordemos ou não com sua avaliação da compreensão lukacsiana da arte e da literatura do século XX, Coutinho nos ajuda a compreender a atualidade de Kafka. Como vimos, a validade presente de sua obra deve-se não apenas ao fato de proporcionar às pessoas de hoje a oportunidade de reviver um período histórico passado como um momento de sua própria constituição, mas também ao fato de dar-lhes um reflexo estético que possui certa validade também para o presente, na medida em que o capitalismo ainda é o real em que temos de viver. Frise-se que não se trata, no espírito de recorrentes tendências mecanicistas, de uma ligação direta entre as ocorrências econômicas e suas consequências ideológicas. Em seus melhores trabalhos, ao contrário, Coutinho busca explicitar em que medida o momento do relacionamento material entre os indivíduos abre ou fecha as possibilidades de entificação dos fenômenos ideais (entre os quais os artísticos), ou ainda, procura indicar de que maneira esses últimos são condicionados pelo momento econômico.

Como nota final, temos de exaltar o resgate coutiniano da essência da abordagem lukacsiana da literatura, uma vez que essa é marcada por apreender no fenômeno estético uma rica e complexa articulação dialética de continuidade e descontinuidade. Isto é, estamos diante de um padrão de análise que capta a conjunção dos conteúdos histórico-sociais e das leis imanentes de sua reprodução estética. Possibilita-se assim a superação das unilateralidades tanto da investigação que aproxima sem mediações reflexo estético e visões de classes sociais quanto da usual redução da crítica literária ao exame dos recursos técnicos mobilizados pelo autor. É a riqueza deste tipo de investigação que permite que Coutinho apreenda a grandeza e o lugar de Kafka na história da literatura.

Referências bibliográficas

- ADORNO, T. W. “Anotações sobre Kafka”. In: _____. **Prismas: crítica cultural e sociedade**. Trad. Augustin Wernet e Jorge de Almeida. São Paulo: Ática, 1998, pp. 239-71.
- ADORNO, T. W. “Posição do narrador no romance contemporâneo”. In: _____. **Notas de literatura** v. I. Trad. Jorge de Almeida. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2003, pp. 55-63.
- ANDERS, Günther. **Kafka: pró & contra; os autos do processo**. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- ANTUNES, R. Notas de memória: as primeiras influências de Carlos Nelson Coutinho no marxismo brasileiro. **Revista Praia Vermelha**, v. 22, n. 2, pp. 27-31, jan.-jun. 2013.
- BENJAMIN, Walter. Carta a Gershom Scholem. Trad. Modesto Carone. **Novos Estudos Cebrap**, n. 35, pp. 100-6, mar. 1993.
- BENJAMIN, Walter. “Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte”. In: _____. **Obras escolhidas** v. I: Magia e técnica, arte e política. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- CARONE, Modesto. “Introdução”. In: KAFKA, Franz. **Essencial Franz Kafka**. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2011, pp. 7-23.
- CARONE, Modesto. “O realismo de Franz Kafka”. **Novos Estudos Cebrap**, n. 80, pp. 197-203, mar. 2008.
- COUTINHO, C. N. “Introdução”. In: LUKÁCS, G. **Realismo crítico hoje**. Brasília: Coordenada Editora de Brasília, 1969.
- COUTINHO, C. N. **Lukács, Proust e Kafka: literatura e sociedade no século XX**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka: por uma literatura menor**. Trad. Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- KAFKA, Franz. **Essencial Franz Kafka**. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras, 2011.
- KAFKA, Franz. **O castelo**. Trad. Torrieri Guimarães. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.
- KAFKA, Franz. **O processo**. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- LUKÁCS, G. **Estética** v. I: la peculiaridad de lo estético. 2. Problemas de la mimesis. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona-México: Grijalbo, 1966.
- LUKÁCS, G. “Lukács a Coutinho (Budapeste, 26 de fevereiro de 1968)”. In: COUTINHO, C. N. **Lukács, Proust e Kafka: literatura e sociedade no século XX**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- LUKÁCS, G. **Realismo crítico hoje**. Trad. Erminio Rodrigues. Brasília: Editora Coordenada de Brasília, 1969.
- VEDDA, Miguel. Hacia un realismo bien entendido: György Lukács y Günther Anders como intérpretes de Kafka. **Verinotio**, Rio das Ostras, v. 27, n. 2, pp. 268-309, mar. 2022.

Como citar:

SILVA, Vladmir Luís da. Lukács, Coutinho e Kafka: dois críticos e um enigma. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 2, pp. 504-528; jul.-dez., 2024.

A relação entre o setor de seguros, a reprodução ampliada e a redistribuição do capital: uma análise preliminar a partir do movimento do valor

The relationship between the insurance sector, expanded reproduction and the redistribution of capital: a preliminary analysis based on the movement of value

Rossi Henrique Soares Chaves^{*}
Deise Luiza da Silva Ferraz^{**}
Maurício de Souza Sabadini^{***}

Resumo: No presente artigo demonstramos que o setor de seguros, como uma fração do capital, possui extensas e variadas imbricações com distintos momentos do movimento de acumulação ampliada do capital e de metamorfoses do valor, cumprindo funcionalidades para redistribuição do capital e formação de um fundo coletivo privado através da concentração de capital monetário desde os primórdios do processo de acumulação capitalista. Os fundos financeiros geridos pelas seguradoras necessitam, no curso da reprodução ampliada, se rentabilizar e buscar valorização a fim de gerar novas possibilidades de lucro, assim como operar de maneira imbricada com o capital bancário.

Palavras-chave: mercado de seguros; teoria marxiana do valor; reprodução ampliada do capital.

Abstract: In this article, we show that the insurance sector, as a fraction of capital, has extensive and varied links with different moments in the movement of expanded capital accumulation and the metamorphosis of value, fulfilling functions for the redistribution of capital and the formation of a private collective fund through the concentration of monetary capital since the beginning of the capitalist accumulation process. The financial funds managed by insurance companies need, in the course of expanded reproduction, to become profitable and seek appreciation in order to generate new profit possibilities, as well as operating in an intertwined manner with banking capital.

Keywords: insurance market; Marxian theory of value; expanded reproduction of capital.

Introdução

A atividade seguradora costuma ser definida, no nível das aparências e em termos da economia vulgar, como aquela capaz de “criar condições para a proteção dos patrimônios e das rendas contra perdas decorrentes dos infortúnios da vida”,

^{*} Pós-doutorando em Política Social pelo Programa de Pós-Graduação em Política Social – PPGPS/Ufes. Doutor em Administração (Cepead/UFGM).

^{**} Professora associada no Departamento de Ciências Administrativas e professora permanente do Centro de Pós-Graduação e Pesquisa em Administração da UFGM.

^{***} Professor titular do Departamento de Economia e do Programa de Pós-Graduação em Política Social da Ufes.

partindo do princípio do mutualismo (compartilhamento de riscos), onde estabelece que “para a proteção de todos, que cada qual contribua modicamente para a formação de um fundo capaz de ressarcir os prejuízos daqueles que, vítimas dos infortúnios, vierem a sofrer perda patrimonial ou na sua capacidade de gerar renda” (MAGALHÃES, 1997, p. 10). Segundo a Superintendência de Seguros Privados¹ (Susep) o seguro se estabelece como “contrato mediante o qual uma pessoa denominada segurador, se obriga, mediante o recebimento de um prêmio, a indenizar outra pessoa, denominada segurado, do prejuízo resultante de riscos futuros, previstos no contrato”². Sendo também uma “proteção econômica que o indivíduo busca para prevenir-se contra necessidade aleatória”³. De maneira geral, o “seguro” é conceitualmente fundado na ideia de “solidariedade” e no *rateio* dos custos de possíveis reposições de renda decorrente de perdas diversas.

Para uma análise atenta à realidade, é preciso ir além dessas análises aparentes e parcelares do setor de seguros, por entender que a forma como ele se apresenta na literatura hegemônica parte de uma visão parcial da sociabilidade sem estabelecer as conexões entre as esferas da produção e circulação do capital. Procurando rastrear a lógica interna deste objeto, consideramos este setor essencialmente como um desdobramento da sociabilidade burguesa e do movimento de acumulação do capital, que, por um lado, visa mensurar a ocorrência de riscos (de origem diversa) que obstaculizem o processo de apropriação do valor para os capitalistas privados, por meio da redistribuição da massa de mais-valor produzida socialmente. Em cenários em que este processo de apropriação é interrompido, essa reposição de capitais privados revela-se também necessária para a manutenção do movimento geral de reprodução ampliada do capital. Isso não significa dizer que este movimento isente o capital de crises de acumulação, ainda que pretenda atuar em formas de amenizá-la para a classe capitalista. Pelo contrário, embora não seja o objetivo central da discussão que estamos propondo aqui, destacamos que o setor de seguros possui íntimas conexões com momentos de agudização de crises de acumulação por catalisar a forma metamorfoseada do capital, como é o capital fictício, por exemplo (ver mais em CHAVES, 2022).

O setor de seguros na pretensão por identificar tendências no movimento de

¹ Autarquia da administração pública federal responsável pelo controle e fiscalização dos mercados de seguros e resseguros no Brasil.

² Disponível em: < <https://www.gov.br/susep/pt-br/central-de-conteudos/glossario>>.

³ Disponível em: < <https://ens.edu.br/dicionario-de-seguros>>.

acumulação do capital realiza a mensuração de riscos financeiros envolvendo a reprodução capitalista e o cálculo de retornos esperados pela classe capitalista, processo que culmina nos preços dos prêmios e das apólices. Para tanto, ele tem demandado historicamente do desenvolvimento científico de campos como os das ciências estatísticas e atuariais com o objetivo de rastrear as regularidades sociais presentes no movimento de acumulação do capital.

Neste artigo temos como objetivo uma interpretação, a partir da teoria marxiana do valor e do olhar de Marx acerca do desenvolvimento e funcionalidade deste mercado, do desenvolvimento do mercado de seguros enquanto forma de redistribuição da massa de mais-valor produzida socialmente, sendo um mercado de autonomia relativa (pois sua conexão com a produção capitalista não aparece imediatamente, muito embora ela exista) e lucrativo que auxilia o movimento de reprodução ampliada do capital. O movimento de relativa autonomização contribuiu fundamentalmente para a especialização da gestão de risco, embora este último não se restrinja a este movimento, pois o controle/gestão de riscos, do ponto de vista do capital, é uma demanda constante no processo de valorização do valor.

Este artigo está dividido em quatro tópicos. No primeiro tópico, abordamos a relação entre apropriação do valor na esfera da circulação e o processo de formação do lucro no setor de seguros, sendo que no segundo tópico apresentamos algumas características gerais do mercado de seguros para o desenvolvimento da produção capitalista. No terceiro item sendo que no segundo tópico procuramos analisar as formas de atuação dos seguros nos ciclos de reprodução ampliada do capital; por fim, o quarto tópico é dedicado a análise da forma como ocorre a repartição do mais-valor e as disputas intracapitalistas que envolve a participação de distintos segmentos do capital neste mercado.

1. Seguros: dedução do lucro e mais-valor

Marx (1980) discorre, no item 2 da seção VI do primeiro volume das *Teorias do mais-valor*, que, na concepção burguesa, o lucro é o prêmio do risco, sendo o risco principal o suposto adiantamento do dinheiro ao(à) trabalhador(a) na concorrência capitalista. Tal tese é ainda bastante difundida pelos ideólogos da burguesia, que costuma ainda premiar, colocar em papel de destaque e até mesmo glorificar aqueles mais “dispostos a riscos”. Ao considerar tal afirmação como representando a natureza imediata, fica evidente que o que se têm é a convicção de que o resultado das

transações econômicas depende da capacidade individual de abraçar a incerteza e assumir riscos. De fato, é bom alertar, que a leitura burguesa não é, digamos, totalmente equivocada, ao menos do ponto de vista individual, mas ela representa somente uma unidade do real, a aparência, insuficiente, portanto, para desvendar a essência do capital e o processo global da produção capitalista.

A ideologia burguesa que premia a disposição a risco é difundida também porque, em parte para o capitalista, em sua visão parcial da realidade, o salário é o adiantamento seu ao trabalhador: “todas essas experiências vêm confirmar a ilusão suscitada pela forma falsa, autônoma e invertida dos componentes do valor, como se o valor das mercadorias fosse determinado exclusivamente pelo salário, ou pelo salário e pelo lucro em conjunto” (MARX, 2017, p. 931).

Marx (1980) expõe que, na verdade, este processo ocorre de forma contrária sendo necessário desmitificá-lo, pois o capitalista sempre se apropria da mercadoria força de trabalho antes de remunerá-la. O autor (1980) aponta que o capitalista acredita correr dois riscos a partir do “adiantamento” que ele supostamente realiza. O primeiro é o risco de não vender as mercadorias produzidas no mercado e, conseqüentemente, não as transformarem em dinheiro. O segundo é precisar vender as mercadorias produzidas abaixo do preço de custo. Porém, ao comprar a força de trabalho, o capitalista a compra pelo seu valor e necessita que o trabalho produza um valor maior que o pago pela sua força de trabalho, sendo assim, o suposto risco que o capitalista corre ao tentar transformar mercadorias em dinheiro tem como maior ensejo realizar esse “mais-valor” produzido. Tal ensejo não necessariamente elimina a possibilidade da não venda ou da venda abaixo do preço de custo, podendo ou não realizar o mais-valor.

Ademais, para o capitalista, o risco de vender a mercadoria abaixo do valor corre, por igual, com o ensejo de vendê-la acima do valor. Se o produto é invendável, o trabalhador é lançado no olho da rua. Se o preço do produto fica por longo período abaixo do preço de mercado, o salário cai abaixo da média e trabalha-se em regime de tempo parcial. O trabalhador, portanto, corre o risco maior. (MARX, 1980, p. 305)

Para o capitalista, diante de suas expectativas de retorno financeiro, a não realização de sua taxa de lucro representa, fundamentalmente, o não ganho, que pode incorrer em perdas financeiras. Vale lembrar que a atuação do capitalista no processo de concretização de suas expectativas financeiras se baseia na apropriação alheia de mais-valor que necessita ser realizado.

Marx (1985), ainda nas *Teorias do mais-valor*, faz uma análise da decomposição do lucro proposta por Ramsay, o qual diz que é “possível decompor o lucro do empresário em: (1) salário do empresário; (2) seguro contra o risco; (3) ganho suplementar” (RAMSAY *apud* MARX, 1985, p. 1.400). Defesa próxima a esta pode ser encontrada também em Stuart Mill (1996, p. 459), segundo o qual o seguro é uma decomposição do lucro. Marx (1985) irá apontar que, no que se refere a (2), ele não se decompõe do lucro do empresário. Para tanto, ele cita Corbet que, como Ramsay, aponta que, “o seguro que cobre o risco apenas reparte as perdas dos capitalistas por igual ou de maneira mais geral pela classe toda” (MARX, 1985, p. 1.400). Entretanto, Marx ressalta o que se segue:

Desse prejuízo repartido por igual tem de deduzir-se o lucro das companhias de seguros, dos capitais que, empregados no negócio de seguros, encarregam-se dessa repartição. *Essas companhias recebem parte da mais-valia, como os capitalistas comerciais ou financeiros, sem ter participado diretamente na produção dela.* (MARX, 1985, p. 1.400, grifos nossos)

Desta forma, na repartição e nas deduções de mais-valor entre a classe capitalista que refletem de forma distinta os capitalistas particulares, também é preciso levar em conta o lucro das companhias de seguro encarregadas de repartir o mais-valor, e que “nada tem que a ver com a natureza nem com a magnitude do excedente. O(a) trabalhador(a) naturalmente não pode fornecer mais que seu trabalho excedente. Não pode pagar ainda algo mais ao capitalista, para que este tenha a garantia da posse dos frutos desse trabalho excedente” (MARX, 1985, p. 1.400). Desta forma, o lucro do setor de seguros oriundos do comércio de apólices de seguros e/ou de aplicações financeiras não gera mais-valor adicional para a produção social, formando seu lucro médio com base nas repartições e deduções do mais-valor gerado pelo capital produtivo. Marx (2017) aponta ser característica do capital comercial entrar na “equalização de mais-valor para formar o lucro médio, apesar de não entrar na produção desse mais-valor. Daí que a taxa geral de lucro já contenha a dedução do mais-valor correspondente ao capital comercial, ou seja, uma dedução do lucro do capital industrial” (MARX, 2017, p. 328).

O setor de seguros, juntamente ao sistema bancário, é uma forma do capital derivada da circulação que também está envolvida no capital de comércio de dinheiro, sendo um custo de circulação. Este custo para o processo de circulação revela-se necessário para o próprio processo de reprodução do capital, na medida em que o capital pode existir como capital monetário em potencial ao compor o fundo coletivo

privado gerido pelas seguradoras. No ciclo do capital monetário, a última fase $M'-D'$, que está inserida na circulação, representa a forma de mercadoria assumida pelo capital que necessita ser vendida para que o valor em seu movimento se realize. O setor de seguros pode deduzir parte de D' , enquanto movimento necessário para o capitalista individual como forma de reduzir as consequências das perturbações envolvendo o movimento contínuo de reprodução do capital. E é dessa dedução que acontece a formação do lucro da seguradora (intrinsecamente ao valor do prêmio estipulado para uma apólice de seguro). Essa dedução de capitais particulares também é o que permite que o capital gerido pelas seguradoras seja redistribuído para distintos capitais privados, quando uma apólice precisa ser paga.

Mesmo que de forma preliminar, a esta altura consideramos ainda ser necessário pontuar algumas questões sobre a categoria “prêmio”, tal como ela aparece especificamente no setor de seguros. O capital monetário pago às seguradoras, na aquisição de uma apólice, para que se possa ter a cobertura do seguro adquirido, é denominado “prêmio”. Diferentemente do que parece sugerir, os prêmios recebidos pelo setor de seguros não são recompensas oriundas de algum mérito individual. Os prêmios são essencialmente o cálculo do preço a ser pago pelo segurado e pressupõem uma série de cálculos capitalistas de retornos financeiros esperados, assim como a própria taxa de lucro. Os preços dos prêmios sempre acompanham os preços de mercado das mercadorias asseguradas, assim como incluem a lucratividade esperada pelo capital do setor de seguros. Os preços de mercado das mercadorias asseguradas expressam o mais-valor oriundo do processo de produção e se manifestam no preço de produção. Devemos recordar que, no processo de transformação do valor em preço de produção, o pressuposto fundamental é a produção de mais-valor pela força de trabalho.

Vale ainda ressaltar que nem todos os preços dos prêmios acompanham a transformação do mais-valor em preços de produção (e posteriormente em preço de mercado), pois o sistema de preços da acumulação capitalista também pode se expressar na forma de capital de caráter especulativo (baseado em direitos e retornos futuros). Citam-se, por exemplo, os títulos públicos ou mesmo as ações no mercado financeiro que podem não possuir preços baseados diretamente no valor, mas tão somente na rentabilidade futura do capital (ainda que possa resultar em mais extração de valor). Dessa forma, os “prêmios” recebidos pela seguradora representam muito mais que a recompensa por uma suposta benesse promovida pelo setor, haja vista que

o setor de seguros está inserido na acumulação capitalista e suas operações cumprem certas funcionalidades para a reprodução ampliada do capital.

Em suma, o capitalista particular, para além da aquisição de uma cota de seguro, necessita adotar conjuntamente medidas práticas para que seus riscos sejam reduzidos. Disso tem-se a expansão, por exemplo, no decorrer da produção capitalista, do setor de segurança (física e de informação), assim como da Comissão Interna de Prevenção de Acidentes (Cipa), da gerência e dos *lobbies* governamentais através de mediações políticas no estado. Tudo isso ocorre para tentar reduzir os seus riscos, através ou não de apólices de seguros, e aumentar sua taxa de lucro. Entretanto, por estar inserido no âmbito da concorrência capitalista entre setores do capital, o capitalista pode optar por atuar na produção capitalista abrindo mão inclusive de parte do mais-valor, via sistema de seguros para reduzir as consequências da efetivação de seus riscos. Já as próprias companhias seguradoras passam a operar com uma margem de lucro concomitante à absorção de porções de mais-valor que fez fluir para si por meio da comercialização de apólices, assim como da rentabilidade dos montantes de capital monetário de distintos setores do capital que foram reunidos em seus fundos.

2. Setor de seguros, classe capitalista e os falsos custos

Marx (2017), no volume III de *O capital*, relaciona o desenvolvimento do mercado de seguros com o desenvolvimento da produção capitalista, como se não bastasse ser o próprio estado uma forma de assegurar o grande capital (MARX; ENGELS, 1978), seja através das mediações políticas e do direito ou pelo fundo público. Em relação ao segundo, Marx (2013), no volume I d'*O capital*, ao tratar da assim chamada acumulação primitiva, diz que a dívida pública se tornou uma das principais alavancas da acumulação do capital e que, podemos dizer, ainda hoje é fonte de rentismo financeiro se tomarmos, por exemplo, o comércio global de seus títulos (que Marx irá tratar mais especificamente no Livro III). Marx (2014), no volume II d'*O capital*, apontou que as seguradoras podem distribuir, entre a classe capitalista, as perdas de capitalistas individuais, mas sem impedir que as perdas se caracterizem como perdas sob o ponto de vista do capital social total:

Assim, os custos que encarecem a mercadoria sem nada adicionar ao seu valor de uso e que, do ponto de vista da sociedade, pertencem, portanto, aos *faux frais* da produção, podem constituir uma fonte de enriquecimento para o capitalista individual. Por outro lado, na medida em que o valor que agregam ao preço da mercadoria não é mais do que a distribuição equitativa desses custos de circulação,

estes não perdem o seu caráter improdutivo. *Por exemplo, as sociedades de seguros distribuem entre a classe capitalista as perdas dos capitalistas individuais. Mas isso não impede que as perdas assim niveladas continuem a ser perdas quando se considera o capital social total.* (MARX, 2014, p. 217, grifos nossos)

Em uma crítica dirigida a Girardin, Marx e Engels (1978) tratam de apontar a não “independência” do seguro frente à produção capitalista, mesmo que esta pareça ser autônoma, haja visto sua funcionalidade na distribuição do mais-valor. Marx (2011, p. 249, grifos do autor), nos *Grundrisse*, é categórico quando diz que “*os riscos da produção têm de ser compensados*. O capital tem de se conservar nas oscilações dos preços. A desvalorização do capital, que se dá de maneira incessante pela elevação da força produtiva, tem de ser compensada etc.”. Na própria dinâmica do capital, são várias as ocasiões que aparecem como momentos de risco, seja nas oscilações de preço de produção, ou pela sua desvalorização decorrente de alterações da produtividade social do trabalho. Mas, como Marx aponta, todos esses riscos devem ser compensados no processo de valorização, perpassando as esferas da produção, circulação, distribuição, troca e consumo das mercadorias, sob a condição da existência do próprio capitalista individual. No caso do setor de seguros, Marx o relaciona principalmente com a funcionalidade da distribuição do mais-valor num cenário econômico de concorrência entre capitais, entretanto para compreender seu papel no processo global da produção capitalista, é necessário o entendimento dos motivos pelo qual os “riscos da produção têm de ser compensados”, da mesma forma como a realização ou não do mais-valor no consumo afeta o processo de valorização.

Ainda nos *Grundrisse*, o autor alemão constata que, nos economistas vulgares, o risco de não realização do valor cumpre um papel na determinação do lucro, pois representa, fundamentalmente, o perigo de que o capital “não percorra as diferentes fases da acumulação” ou fique estagnado em uma das fases de seu ciclo. Marx observa que, na verdade, a determinação do lucro adicional não cumpre nenhum papel neste ponto, pois ele é um custo de produção e o perigo real é a possibilidade de estagnação: “porque a criação do valor excedente não se torna maior pelo fato impossível de que o capital corre riscos na *realização* deste valor excedente” (MARX, 2011, p. 603, grifos do autor). É justamente porque o capitalista é submetido ao pagamento de juros, decorrente de empréstimos, que a realização de lucro adicional se converte para ele em custo de produção e necessariamente precisa ser realizado:

Tão logo juro e lucro se separam e, portanto, o capitalista industrial tem de pagar juros, uma porção do lucro adicional é *custo de*

produção no sentido do capital, i.e., ela mesma faz parte de suas despesas. Por outro lado, é o seguro médio que dá a si mesmo a fim de cobrir o perigo da desvalorização que corre nas metamorfoses do processo total. (MARX, 2011, p. 603, grifos do autor)

Vale mencionar, ainda que brevemente, que no Livro III d' *O capital*, Marx pontua que é no processo de transformação do capital monetário em capital portador de juros que essa “separação” entre lucro e juro se acentua, pois o mais-valor produzido passa a ser distribuído em frações representadas sob a forma de lucro, juros e renda da terra. Dentro da dinâmica do sistema de crédito o capital portador de juros assume uma posição crucial como credor (envolvendo a questão dos riscos), o que é essencial para a reprodução do ciclo geral do capital e o financiamento do capital produtivo (cf. SABADINI, 2013).

A título de exemplo, Keynes (1996) considerou como sendo o primeiro risco de um empresário a “probabilidade de conseguir, realmente, a retribuição que espera” (KEYNES, 1996, p. 155). Schumpeter (1997, p. 47) menciona que “os homens de negócio incluirão prêmios de risco em sua contabilidade de custos, realizarão gastos para se proteger contra certos perigos [...] um produtor que tome precauções contra o risco [...] tem certamente uma vantagem ao proteger o fruto de sua produção...”. Vejamos que estes autores tratam de algumas questões importantes, mas sob o ponto de vista da economia vulgar, se atendo a superficialidade dos processos sem levar em conta a produção de mais-valor. Por outro lado, é nesse cenário que o lucro adicional cumpre a função de “seguro médio” que o capitalista “dá a si mesmo a fim de cobrir o perigo da desvalorização que ocorre nas metamorfoses do processo total” (MARX, 2011, p. 965).

Uma parte do lucro adicional se apresenta ao capital somente como uma compensação pelo risco que corre para fazer mais dinheiro; *um risco em que o próprio valor pressuposto pode evaporar-se*. Nessa forma, o lucro adicional aparece perante o capital como lucro a ser necessariamente realizado para garantir sua reprodução. As duas relações naturalmente não determinam o mais-valor, mas fazem com que seu pôr apareça como uma necessidade externa para o capital, e não só como satisfação de sua tendência ao enriquecimento. (MARX, 2011, p. 603, grifos nossos)

O que Marx está nos dizendo é que os riscos que envolvem o processo de valorização do valor não podem ser considerados como algo externo ao próprio movimento de valorização e à produção capitalista, estando assim intrinsecamente ligados à necessidade de que o capitalista não interrompa o processo de valorização. Isto ainda nos sugere que, entre a produção do valor (e do mais-valor) e sua realização,

ocorrem movimentos que podem inviabilizar a realização integral do mais-valor, práticas que são próprias do movimento de valorização, como o desenvolvimento das forças produtivas, a concorrência intra e entre capitais, a expressão do valor de troca no preço, assim como variações nos valores de uso das mercadorias envolvidas nos processos de trabalho e de troca. Desta forma, vale ressaltar que a existência de um mercado de seguros não elimina os riscos que envolvem o movimento de valorização do valor, que aparecem como custos tanto no processo produtivo quanto nas metamorfoses do capital. Mas o mercado de seguros pode contribuir para reduzir os “falsos custos” aumentando a capacidade de gerar renda das seguradoras. O mercado de seguros se apresenta como um meio pelo qual o capitalista privado faz fluir para si um valor em sua forma monetária a despeito de não ter evitado os riscos que constituem o processo de reprodução ampliada do capital. Isso é possível devido a formação de uma poupança coletiva privada, mas que não atende de maneira equânime a todos os capitalistas particulares, nem mesmo insere nessa poupança coletiva todos os setores capitalistas de maneira idêntica. A formação desta poupança coletiva não é suficiente para evitar a ocorrência de falências e das crises que são intrínsecas à reprodução capitalista. Com o desenvolvimento da acumulação capitalista os setores mais securitizados são aqueles que apresentam tanto maior concentração quanto centralização de capitais (como é o caso do setor bancário e do mercado financeiro).

Em síntese, a consolidação de uma sociedade baseada na troca de mercadorias e na valorização do valor permite o desenvolvimento de um setor específico do capital, o mercado de seguros. O fato de os seguros passarem a ser comercializados por empresas dedicadas específicas, colabora para a redução dos “falsos custos de produção”. Se toda empresa capitalista tivesse que realizar um fundo segurador próprio para se proteger dos riscos de mercado, os custos seriam maiores. Nesse contexto, em função do movimento geral do capital e das possibilidades de metamorfoses do valor se ocorrerem abaixo ou acima do esperado, os capitalistas demandam o progresso do conhecimento científico produzido por campos como a matemática, administração, estatística e atuária, incorporados ao mercado de seguros. Esse processo ocorre com o objetivo de auxiliar e garantir o movimento de fluidez do mais valor social, e da circulação de capitais, ainda que o capital privado não tenha percorrido todos os seus ciclos para a acumulação, por meio, por exemplo, do cálculo e da utilização de métodos para a precificação de riscos (p. ex. o *score* de risco

calculado a partir de análise dados), como mediação para a finalidade de redistribuição do mais valor.

O mercado de seguros aparece também como setor lucrativo no mercado na medida em que é revelada a potencialidade da ciência estatística em perceber tendências aparentes do processo de valorização na sociabilidade capitalista, ou seja, é possível, a partir de uma análise particular, se perceber peculiaridades de cada caso de risco a ser segurado, assim como do movimento universal, que é a relação social capitalista. Atualmente, com a produção de bancos de dados, a gestão de informações sobre gostos culinários, lugares que frequentamos etc., revela tendências, que, sob a ótica capitalista, podem ser mercantilizadas (ver mais sobre o assunto em FERRAZ *et al.*, 2021) assim como utilizadas de diferentes formas e em distintos setores do capital. Por exemplo, no mercado de seguros, enormes bases de dados de pessoas e ou empresas, financeiros e ou de mercado, influenciam no cálculo do prêmio e da taxa de lucro.

No contexto apresentado, os seguros operam por meio da análise dos acontecimentos passados, identificando tendências vislumbrando antecipar medidas para minimizar possíveis perdas, ou mesmo repartir os prejuízos entre setores do capital, em todas as áreas em que atuam. Isso acontece por conta do engendramento de um setor de mercado, pela classe capitalista, de uma atividade que auxilia os capitalistas particulares, nos diferentes setores em que atua, de modo não equânime e sujeito à dinâmica da concorrência intracapitalista. Contribuindo para a formação de um fundo coletivo privado e para a redução dos falsos custos de produção, na medida em que gesta um novo setor que é capaz de transformar em renda o trabalho improdutivo que executa.

3. Seguros e produção de valor

Neste ponto, é necessário revisitar as formas assumidas pelo capital nos estágios necessários à sua valorização para analisarmos as distintas funcionalidades do setor de seguros. Essas formas são o *capital monetário (D)* e o *capital mercadoria (M')*, e a forma típica do estágio da produção é o *capital produtivo (P)* (MARX, 2014). Para o capital que ao longo do seu ciclo de reprodução assume distintas destas formas, Marx (2014) chama de *capital-industrial*, “industrial, aqui, no sentido de que ele abrange todo ramo de produção explorado de modo capitalista” (MARX, 2014, p. 131).

Dessa forma, o capital industrial é aquele que está presente em todos os momentos da reprodução do capital, ora como o capital-mercadoria ou capital monetário (no âmbito da circulação), ora como capital produtivo (no âmbito da produção), sendo “o único modo de existência do capital em que este último [o capital] tem como função não apenas apropriação de mais-valor ou de mais-produto, mas também criação” (MARX, 2014, p. 134). Para o que aqui nos interessa, é fundamental observar os distintos momentos em que os seguros atuam e suas operações na reprodução ampliada do capital, considerando a necessidade de distinguir as formas de capital metamorfoseadas. O capital, em seu processo de valorização do valor, depende fundamentalmente da produção (e criação) de valor, assim como de sua reprodução, pois, desta forma, o ciclo do capital pode se repetir ao passo que possibilita o acúmulo de mais-valor que, posteriormente, poderá ser utilizado como capital.

A fórmula apresentada por Marx, a partir da decomposição da fórmula geral do capital ($D-M-D$), para representar o processo cíclico do capital levando em conta suas metamorfoses é $D-M$ (*Meios de produção + força de trabalho*)... P ... $M'-D'$, e o *capital produtivo* P e seu ciclo (P ... $M'-D'-M$... P) medeiam duas fases de circulação, sendo o meio para a valorização do valor através do uso dos meios de produção pela força de trabalho. O capital produtivo, por estar inserido no meio do processo, demonstra a sua imperativa necessidade de não sofrer interrupções e de pressupor o início de um novo processo de valorização, pois, se a acumulação capitalista iniciasse e encerrasse em P , não haveria acumulação. Em virtude desse caráter ininterrupto, o setor de seguros assume um papel ao oferecer cobertura para eventuais prejuízos financeiros resultantes de danos materiais dos atributos do capital produtivo, os quais podem gerar danos ao processo de acumulação.

O *ciclo do capital monetário* ($D-M$... P ... $M'-D'$) está inserido no processo de valorização do capital sendo expresso na forma-dinheiro, que nas palavras de Marx se apresenta da seguinte forma, “o valor do capital constitui o ponto de partida, e o valor de capital valorizado o ponto de retorno [...] o capital monetário se expressa como dinheiro que pare dinheiro” (MARX, 2014, p. 136). Para se analisar o circuito financeiro das mercadorias, torna-se necessário atualmente levar em conta o processo de autonomização das formas funcionais do capital, do qual o capital monetário está incluso, e da consequente desmaterialização do dinheiro (SABADINI, 2013).

Neste ciclo, o dinheiro pode se transformar em capital à medida que, no âmbito

da circulação, é utilizado para comprar a mercadoria força de trabalho, para repor os meios de produção ou mesmo para assumir a forma de capital portador de juros. Para este fim, a funcionalidade do capital monetário perpassa suas funções enquanto dinheiro, qual seja, meio de pagamento, de circulação e de crédito. Podem ocorrer perturbações nas funções autônomas do capital monetário, nas quais o setor de seguros também pode atuar, como é o caso de seu entesouramento por determinado tempo, sua desvalorização cambial ou crises no sistema de crédito. Em suma, se a própria fase D-M, ou seja, a conversão do dinheiro na aquisição dos elementos que compõem o capital produtivo, não ocorrer por algum motivo, o dinheiro permanecerá apenas como capital monetário latente.

O *ciclo do capital-mercadoria* ($M'-D'-M...P...M'$) representa a soma de valor de capital e mais-valor, na medida em que sua finalidade é a produção e venda de mercadorias sendo “uma condição constante do processo de reprodução” (MARX, 2014, p. 172). No que diz respeito ao capital-mercadoria (M), Marx (2014) explica que o ciclo $M'...M'$ deve ser observado também como “forma de movimento da soma dos capitais individuais e, portanto, do capital total da classe capital, um movimento em que cada capital industrial aparece apenas como um movimento parcial, entrelaçado com os demais e por eles condicionados” (MARX, 2014, p. 175). Um pressuposto do ciclo do capital-mercadoria é justamente a venda da mercadoria, conseqüentemente, se a fase $M'-D'$ não se efetivar, podem surgir perturbações no ciclo do capital, abrindo espaço para a intervenção do setor de seguros em mais uma etapa do processo.

O empenho de Marx em identificar as distintas formas de capital que emergem no processo cíclico do capital reside na intenção de demonstrar como o capital percorre distintos estágios e formas durante seu processo de valorização. Assim como ressaltar a operacionalidade do ciclo do capital industrial e de suas formas funcionais (capital monetário, capital mercadoria e capital produtivo), que estão em constante metamorfose de uma forma a outra.

Por ser permeado de possibilidade de perturbações em diferentes estágios de seu ciclo, o capital demandou historicamente formas de reduzir ou solucionar em partes essas questões. Da mesma forma, para Marx, o próprio mercado bancário de crédito é uma maneira pela qual o capital pode possibilitar que um capitalista, que, por algum motivo, não tenha transformado sua mercadoria em dinheiro, possa recomeçar o ciclo por meio de um crédito financeiro bancário. Também o mercado de

seguros surge como um meio pelo qual o capital pode mitigar os resultados das perturbações inerentes à reprodução social, operando enquanto fundo coletivo privado.

Para caminharmos no entendimento de como o mercado de seguros se relaciona com o processo de reprodução do capital, é preciso distinguir, para fins didáticos de entendimento, dois momentos: *a)* os riscos materiais que envolvem o momento de produção das mercadorias (*P*) e que estão inseridos do circuito da produção; *b)* riscos relativos à forma capital da produção e suas metamorfoses, que estão inseridos no movimento geral de circulação da mercadoria e no circuito da troca.

Os riscos envolvendo o momento *a* são aqueles que abarcam o circuito da produção ocasionados por incêndios, danos nos meios de produção, eventos adversos da natureza (inundações, furacões etc.), greves e demais formas de paralisação da produção de mercadorias. Conforme Marx (2014, p. 259), “esse gasto tem de ser coberto pelo mais-valor e é dele descontado”, ou seja, é fundamental para o capital mitigar as perdas oriundas da paralisação da produção de mercadorias e isso acontece através da dedução de falsos custos, aqueles que incidem indiretamente no processo de produção de mercadorias, visando dar continuidade no processo de realização do mais-valor interferindo no processo de rotação do capital. Esses riscos demandam do capital a formação de um estoque social de mercadorias, ao passo que pode realizar “uma produção em escala maior do que a necessária para simples reposição e reprodução da riqueza existente [...] a fim de que se disponha dos meios de produção necessários para compensar a destruição extraordinária provocada pelos acidentes e pelas forças naturais” (MARX, 2014, p. 259).

O investimento em capital fixo e o progresso técnico da produção também podem operar como fatores para a redução dos riscos produtivos⁴. Na seção II do capítulo 19, do Livro II d’*O capital*, Marx (2014) faz uma importante observação no curso de sua argumentação em torno da reposição do capital constante e da distinção entre capital variável e renda nos custos que envolvem a produção capitalista (essa

4 No contexto da realidade britânica dos séculos XVIII e XIX, Saes e Gambi (2009), a partir de um resgate da obra de Robin Pearson, mencionam que é possível observar uma trajetória peculiar das Companhias de Seguro no que diz respeito às inovações envolvendo o processo produtivo em que: “nas fases de inovações do sistema produtivo existia uma tendência de retração do setor de seguros, pois justamente se desconfiava dessas novas tecnologias de produção e de sua incerteza correlata que auferia altos riscos para os seguradores. Todavia, nos períodos de estagnação e crise do setor industrial, a tendência verificada no caso inglês, nos séculos XVIII e XIX, foi de expansão e diversificação dos serviços de seguros (SAES; GAMBI, 2009, p. 3).

discussão intenciona como pano de fundo, no itinerário da obra, refutar a posição de Adam Smith segundo a qual o capital variável opera como renda para os trabalhadores):

[...] isso significa apenas que uma parte do mais-valor considerada como parte do lucro bruto, deve constituir um fundo de seguros para a produção. Esse fundo de seguros é criado por uma parte do trabalho excedente, que, desse modo, produz diretamente capital, isto é, o fundo destinado à reprodução. No que concerne ao desembolso para a “manutenção” do capital fixo etc., a reposição com capital novo do capital fixo consumido não constitui um novo investimento de capital, mas apenas a renovação do valor de capital sob uma nova forma. [...]. O componente de valor do qual esse lucro provém demonstra apenas que o trabalhador fornece trabalho excedente tanto para o fundo de seguros como para o de reparações (MARX, 2014, p. 465, grifos nossos).

Já em relação ao momento *b*, o curso percorrido das mercadorias no circuito da troca, quando demasiado prolongado, também pode aumentar o risco a uma variação de preço no mercado. Isso pode atrasar a transformação do capital “seja porque a mercadoria permanece por mais tempo no processo de produção, seja porque tem de ser vendida em mercados distantes, almeja mesmo assim o lucro que por isso lhe escapa, e se compensa mediante um acréscimo no preço” (MARX, 2017, p. 246). Marx (2017) ressalta que, no que se refere à desvalorização, capital existente que cresce ou decresce de valor, ele está relacionado com o valor do capital adiantado para a produção, e não diretamente com o preço, como podem crer os capitalistas individuais, o que significa que depende também das formas como atuam os capitais que o constituem, se estão na esfera da produção, na circulação, de que forma é reconvertido etc.

Pela complexidade da relação entre preço e valor, assim como das múltiplas determinações que o cercam, é necessário analisar um sempre em relação ao outro, pois preço e valor pressupõem determinadas relações sociais. Perturbações na função econômica do dinheiro como meio de pagamento e de padrão de preços podem ocorrer em momentos de crise e de desvalorização do capital, exercendo influência no processo de reprodução.

Em suma, ambos os momentos *a* e *b* atuam no processo de valorização do valor, entretanto somente o *a* (momento da produção de mercadorias) possui potência de transferir, produzir e criar valor, enquanto em *b* ocorrem apenas as metamorfoses do valor na forma capital. Os dois instantes possuem riscos inerentes que precisam ser geridos de modo a garantir a lucratividade, função esta que é desenvolvida, na

maioria das vezes, por exemplo, por gestores, administradores, atuários, engenheiros, economistas etc. A diferença central entre esses momentos é, portanto, que, em *a*, os riscos materiais são voltados à dimensão da produção/criação de valor, como dos danos provocados nos meios de produção no ciclo do capital produtivo, seja por fatores humanos ou naturais. Já os riscos em *b* estão voltados para os obstáculos que envolvem o caminho de realização do valor e suas respectivas metamorfoses no ciclo do capital comercial e monetário. O mercado de seguros pode atuar em ambos os momentos, dado o seu leque de mercadorias a serem asseguradas, visando reduzir as interrupções que incidem no ciclo do capital produtivo assim como no ciclo do capital comercial e monetário.

No chamado “capítulo inédito” d’*O capital*, Marx (1978, p. 17, grifos nossos) reforça que

é necessário que não se perturbe, não se interrompa o processo de produção, e que se chegue, efetivamente, com o produto no prazo (lapso) requerido pela natureza do processo de trabalho e por suas próprias condições objetivas. Isso depende, em parte, da continuidade do trabalho, que faz sua aparição com a produção capitalista, e em parte, por força de contingências exteriores, incontroláveis. Cada processo de produção implica em risco para os valores que nele ingressam, um risco, ao qual, não obstante: 1) estão sujeitos também fora do processo de produção; 2) e que é inerente a todo processo de produção, e não apenas ao do capital. (O capital protege-se contra ele, associando-se. [...]).

No item 1, é possível observar que Marx ressalta que, na distribuição, circulação e na troca, podem ocorrer intempéries para a realização do mais-valor, por inviabilizar o valor de uso das mercadorias. Já no item 2, Marx chama atenção para a maneira como os riscos estão colocados para todo o processo de produção de valores de uso e, por conseguinte, para toda a prática social, mas que, no processo de submissão do valor de uso ao valor de troca, esse risco precisa ser mercantilizado. Vale ressaltar novamente que nem todo risco mercantilizado, ou mesmo cota de seguro, foi envolvido na produção e criação de valor; há também riscos envolvendo o trabalho improdutivo e até mesmo para o capital improdutivo sob forma de capital fictício.

Como indicamos, os seguros podem atuar em vários momentos do ciclo do capital (*D-M-D*) e sob forma de diferentes capitais, procurando diminuir as interrupções no processo de valorização mediante repartição do capital social total. No que se refere ao capital produtivo, o seguro atua garantindo e realizando valor em patamares correspondentes ao momento de sua produção, assegurando as taxas médias de lucro, e o capitalista recebe sua recompensa segundo o preço de suas

mercadorias. No entanto, é importante destacar que essa “garantia” é limitada, já que os seguros não podem reverter a tendência à superprodução da produção e à queda da taxa de lucro na dinâmica da acumulação capitalista. Os seguros, quando tratados de forma isolada, não produzem ou adicionam diretamente mais ou menos valor, mas redistribuem o mais-valor existente, garantindo parte do valor que seria lançado no mercado (o valor social da massa de mercadorias; determinado pelo tempo de trabalho social necessário para sua produção) e possibilitando a continuidade do movimento de reprodução ampliada. Essa redistribuição ocorre a partir da venda de cotas de seguro, que é deduzido do custo do capital produtivo, e através de um fundo coletivo privado de capital-monetário que é formado e gerido pelas companhias seguradoras.

Baseado no exposto por Marx (2014), ressaltamos que o processo de reprodução em seu movimento total

não apenas coloca uma parte do produto nos fundos de produção (como elemento material do capital produtivo), reproduz não apenas a força de trabalho e a reincorpora ao capital, como redistribui também o *dinheiro* em funcionamento, e o faz, em parte como forma-dinheiro de capital, em parte como meio de circulação (forma-dinheiro do mais-valor (renda dos capitalistas) (MARX, 2014, p. 695, grifos do autor).

Chamamos atenção para esta função de redistribuição do dinheiro mencionada por Marx (2014, p. 696), pois, segundo o autor alemão, “é a classe capitalista industrial que lança esse dinheiro na circulação, mas não como meio de compra ou de pagamento de mercadoria, e sim para indenização de seus coproprietários do mais-valor”. Aqui é possível observar, entre outros, a destacada função do dinheiro como meio de circulação do mais-valor e do capital, funcionalidades fundamentais para o movimento de valorização do valor, em que “uma parte do dinheiro necessário à circulação do mais-valor encontra-se constantemente em circulação, nas mãos daqueles sócios dos capitalistas, e retorna para ele quando este últimos compram mercadorias” (MARX, 2014, p. 696). As seguradoras podem atuar justamente mediando capitalistas industriais e a parte do mais-valor que se encontra constantemente na esfera da circulação, organizando esse fundo coletivo privado, que se expressa na forma-dinheiro, para redistribuição de mais-valor, agindo de maneira concreta como coproprietárias do mais-valor. O mais-valor a ser redistribuído é descontado do capital que reflui para a retomada do processo de produção (embora nem sempre tenha esta finalidade), constituindo também um montante monetário que não será utilizado de forma imediata para a reprodução do capital (redistribuindo os

prejuízos financeiros causados pelas interrupções e permitindo a continuidade da reprodução).

Ao redistribuir este fundo — processo permeado por diversas circunstâncias —, pode inclusive acontecer de que o mesmo auxilie no processo de reposição do tempo de circulação do capital ao repor prejuízos financeiros oriundos de sua interrupção; nesse caso, um novo ciclo de produção do capital pode ser (re)iniciado a partir da reposição do tempo de rotação de um mesmo capital.

No que diz respeito à especificidade do mercado segurador, e o fato de não produzir valor e estar ligado aos falsos custos, ressaltamos que é necessário ponderar que ele pode ser resultado, entre uma gama de outros elementos, do desconto do mais-valor da mercadoria produzida pela força de trabalho para redistribuição futura (caso seja necessário). Isso porque no momento de produção de mercadorias (*momento a*) está contida a cota para o seguro, que, na perspectiva do capitalista, é uma redução da porção que se apropria do mais-valor, sendo esta parcela direcionada para redistribuir possíveis futuras perdas, ou mesmo auxiliar o movimento de valorização mediante alguma intempérie em suas metamorfoses (*momento b*). Desta forma, o seguro não possui a potência de eliminar os riscos que envolvem a produção ou as metamorfoses do valor, mas fundamentalmente para garantir a continuidade do processo de valorização e permitir ao capitalista individual continuar acumulando. Os seguros tanto não eliminam o risco, que, em situações de crise sistêmica da acumulação capitalista, o setor de seguros costuma ser socorrido pelos estados nacionais⁵.

O tempo de trabalho socialmente necessário para se produzir determinada mercadoria é perpassado por uma diversidade de riscos (o que varia de acordo com cada especificidade produtiva e com os níveis de retornos financeiros esperados) que envolvem o processo de valorização do valor. A partir de Marx (2013), é possível perceber que está pressuposta uma demasiada gama de condicionantes (das quais existem possibilidades de intempéries) envolvendo as condições sociais de produção assim como as condições para reprodução da força de trabalho, especialmente no que diz respeito às questões em torno da “eficácia dos meios de produção e as condições naturais” (MARX, 2013, p. 163).

Os seguros revelam-se, assim, como poupança coletiva privada que visam

⁵ Como é o caso do processo de estatização da AIG (até então o maior grupo segurador do mundo) pelo governo estadunidense no bojo da crise financeira de 2008.

garantir a realização do mais-valor particular de cada capital industrial individual, objetivando não obstaculizar o movimento geral do valor na reprodução ampliada do capital. Isso ocorre ainda que nem todos os riscos envolvendo o processo de valorização sejam segurados. Faz-se tal afirmação porque isto não impede que o capital corra riscos nem que o capitalista espere uma compensação financeira por eles, para além da poupança formada e gerida pelas seguradoras, como pode ser o caso do mercado de derivativos financeiros, por exemplo, que atuam na esfera especulativa como seguros para aplicações financeiras (transformando dívidas em títulos negociáveis).

No bojo do movimento da reprodução ampliada, vale ressaltar a não linearidade/harmonia pela qual é formada esta “poupança coletiva privada”. Marx em seu tratamento da reprodução simples e ampliada constantemente procura demonstrar como opera o movimento de valorização do valor e como ele tende à interrupções e crises envolvendo diversos momentos do processo de valorização e realização do valor.

No que diz respeito à reprodução social da força de trabalho, Fine (2020) também alerta para atividades que auxiliam o processo de reprodução do capital e que demandam, por conseguinte, análise específica (p. ex.: as discussões envolvendo o trabalho reprodutivo conforme apontado por Souza [2020]). A atividade de comércio de seguros não envolve força de trabalho na produção, mas, por envolver força de trabalho na esfera da circulação (portanto, improdutivo), é também um (falso) custo para o capital, da mesma forma como são os trabalhadores do setor bancário e financeiro.

Outra importante questão deve ser sublinhada. Para realizar a cobertura financeira de uma apólice de seguro contratada, uma seguradora pode mobilizar e gerir as quantias monetárias ociosas que possui e atuar inclusive em operações de crédito e demais operações e formas de capital no bojo do mercado financeiro como forma de rentabilizar os seus fundos. Haja visto que grande parte das seguradoras fazem parte das operações do setor bancário, de forma direta ou associada.

Em suma, é possível enxergar o mercado de seguros como potencializado, de forma mercantil, a partir das relações sociais capitalistas. É no processo de valorização do valor, em suas metamorfoses e nas formas funcionais do capital que se manifestam na realidade efetiva (capital monetário, capital produtivo e capital mercadoria), que as possíveis “perdas” financeiras envolvendo a acumulação capitalista, no âmbito da

produção, distribuição, circulação e consumo, devem ser antecipadas e prevenidas a partir, por exemplo, da formação de uma poupança capitalista coletiva que vise redistribuir capital para repor perdas de capitais individuais.

4. Repartição do mais-valor e disputas intracapitalistas

Seguindo adiante no que estamos tentamos demonstrar até aqui, a partir das pistas deixadas por Marx, uma das formas de apropriação de mais-valor pelas companhias de seguro é resultado da repartição do mais-valor entre capitalistas de diferentes segmentos, o que acontece quando as seguradoras cumprem sua função. Tal movimento promove disputas envolvendo a repartição do mais-valor, dados os distintos segmentos capitalistas e suas formas de participação na retirada de uma parte do mais-valor total gerado. Essas disputas podem se manifestar de diferentes formas no processo de formação dos fundos securitários, envolvendo: a) os capitais privados de diferentes setores (disputa entre setores); b) os capitalistas de um mesmo setor (disputa intrassetor); c) os capitalistas do setor de seguros.

A base para o desenvolvimento da indústria de seguros reside na garantia da posse do fruto do trabalho excedente pelo capitalista, da riqueza acumulada e da prevenção de acidentes (o que resulta na interrupção do movimento do capital). Em vez de ser garantido pelos próprios capitalistas, através do dispêndio do seu trabalho ou dos produtos de seu trabalho na produção capitalista, o capitalista “emprega método mais garantido e mais barato, deixando para um ramo do capital o negócio de seguro” (MARX, 1985, p. 1401). Tal situação se torna possível, na medida em que o mais-valor que o capitalista deverá repassar a outros capitalistas, como resultado da repartição, assim como o tempo social necessário para a produção de mercadorias são inferiores à porção de mais-valor e de tempo de trabalho socialmente necessário que o capitalista, ao atuar por si só, teria de deduzir ao optar por aplicar diretamente medidas diversas para a redução de seus riscos. Concomitantemente, outros capitalistas individuais podem atuar “repartindo” e acumulando várias cotas de mais-valor prontas para serem repartidas caso se torne necessário, via mercado de seguros.

Isso acontece porque, como demonstra Marx (1985, p. 1401), “o seguro é pago com parte da mais-valia, cuja repartição – e garantia – pelos capitalistas, nada tem a ver com a origem e magnitude dela”. No que se refere ao mais-valor produzido, do qual o capitalista individual deduz seu lucro e a parcela referente ao seguro, Marx (1985) aponta que ele, ao abranger a possibilidade de ocorrência de riscos, ou seja, a

possibilidade de interrupção no processo de reprodução do capital, “apresenta-se de fato como um seguro e por isso como participação mesmo, na mais-valia geral, de determinados capitais de um ramo particular” (MARX, 1985, p. 1.401).

Neste ponto, é valioso mencionar que uma das questões que surgem do processo de repartição do mais-valor são as disputas envolvendo a absorção de cotas de mais-valor por diferentes setores do capital e de diferentes formas dentro de um mesmo ramo. De forma geral, a concorrência intra e entre setores do capital está lastreada, primeiramente, na mercantilização da força de trabalho, pois ela é um componente fundamental pelo qual trabalhadores e trabalhadoras são postos em disputa no mercado de trabalho na busca por emprego. O capital e sua necessidade de valorização do valor estendem a concorrência para todas as esferas de reprodução do capital, inclusive na esfera da troca, colocando sempre em disputa capitais individuais. Isso acontece porque, segundo Marx, “a livre concorrência impõe ao capitalista individual, como leis eternas inexoráveis, as leis imanentes da produção capitalista” (2013, p. 432).

Ressaltamos que, no caso da concorrência na esfera da troca, a concorrência pela apropriação das cotas de mais-valor depende fundamentalmente da esfera da produção de mais-valor, pois é no processo de produção que o mais-valor que será redistribuído tem origem. Assim, para operar redistribuindo mais-valor, as seguradoras necessitam sugar sua cota de distintos setores do capital na esfera da produção, operando de forma mediadora entre estes distintos setores, assim como atuar de forma integrada ao capital comercial bancário para a redistribuição do capital monetário centralizado. Devido à alta composição de capitais no setor de seguro, por atuar nos mais distintos setores do capital, este papel centralizador de capital monetário emerge como uma de suas características centrais para a acumulação capitalista.

No caso das seguradoras, quanto maiores forem os fundos que ela mobiliza para o capital produtivo, aptos a serem redistribuídos, maior será o contingente de cessão de cotas de mais-valor por capitalistas particulares, na medida em que aparece como maior potência em garantir o movimento de valorização do valor. É desse mesmo movimento que emergem, também, os processos de concentração do capital que caracterizam a produção capitalista e que se manifestam neste setor, o que possibilita uma significativa “liberdade” de movimentos redistributivos do capital. Dito isto, há historicamente, no setor de seguros, uma crescente formação de monopólios globais,

ainda que no nível das aparências ocorram intensas concorrências pela apropriação das cotas de mais-valor dos capitalistas particulares (a citar, as companhias *Munich Re* e *Swiss Re* concentram a maior parte do mercado há praticamente 100 anos). Tal fato, entre outros, contribuiu para a própria gestação do setor de resseguros (seguro do seguro; uma mesma empresa pode atuar como seguradora e resseguradora de outras companhias).

A concorrência intrasseguradoras se manifesta de diversas formas. Uma das principais, por exemplo, ocorre quando há uma queda no total de prêmios recebidos por uma seguradora. Isso afeta suas provisões técnicas, termo utilizado para se referir à massa monetária que a seguradora precisa manter em seus fundos para cobrir os compromissos que assumiu. Essa queda é causada por um maior índice de sinistralidade (perdas capitalistas individuais) dos eventos cobertos. Essa seguradora incorrerá em baixa capacidade redistributiva entre a classe capitalista, em detrimento de outra determinada seguradora que, durante o mesmo período, aumentou o total de prêmios arrecadados em decorrência de baixo índice de sinistralidade.

Ao situar a concorrência entre setores burgueses no bojo da reprodução ampliada do capital, é necessário ressaltar que, no cálculo de seu lucro médio, o capitalista busca recompensar sempre no aumento de preços as intempéries ocorridas no circuito da mercadoria, algo que também ocorre no setor de seguros na definição do preço dos prêmios de seguros, mas que se reflete no aumento de preços no circuito da mercadoria, uma vez que

investimentos de capital que se encontram expostos a maiores perigos, por exemplo, os realizados na navegação, obtêm uma compensação mediante o aumento dos preços. *Com efeito, tão logo esteja desenvolvida a produção capitalista e, com ela, o sistema de seguros, o perigo é de igual grandeza para todas as esferas da produção; as de maior risco pagam os prêmios de seguros mais elevados, mas os recebem como recompensa no preço de suas mercadorias* (MARX, 2017, p. 246, grifos nossos).

Na imediatividade capitalista, a carência de conceito e a forma irracional pelo qual se dá a relação de concorrência, é justamente o que não permite ao capitalista ver todos os motivos e fatores que o levaram a fazer um cálculo para um investimento de capital que seja compensatório em relação aos riscos, pois a concorrência por si só não é capaz de demonstrar a determinação do valor no processo de produção, apenas os preços. É por esse motivo que “os investimentos de capital que se encontram a maiores perigos [...] obtêm uma compensação mediante o aumento de preços”, e não necessariamente do valor, o que pode contribuir para um cenário econômico de caráter

especulativo e na recorrência de crises. Ainda no contexto da concorrência, Sartori (2019, p. 135) chama a atenção para a relação entre as formas sociais e as figuras econômicas ao apontar para o fato de que “a forma social que se apresenta na concorrência como algo evidente tem por trás de si a própria conformação classista da sociedade, que, no caso, tem por essencial a oposição entre o moderno proletária e a burguesia em suas diversas figuras”. Apesar de não considerar todos estes sentidos, como a finalidade do movimento de acumulação na cabeça do capitalista é a produção do lucro, para alcançar esse objetivo, ele utiliza métodos variados que sejam capazes de regular o volume e a escala da produção que refletem diretamente na conformação das taxas de lucro e no nível de preços. Tais fatores envolvem a concorrência, mas não emanam dela.

Sendo assim, o capitalista acaba por esquecer que “todos esses motivos compensatórios, que os capitalistas exigem uns dos outros no cálculo recíproco dos preços das mercadorias de diferentes ramos de produção, referem-se meramente ao fato de que todos eles, *pro rata* a seu capital, detêm iguais direitos ao butim coletivo, ao mais-valor total” (MARX, 2017, p. 246). Novamente tal fato é possível porque ao capitalista em geral aparece que o lucro produzido é distinto do mais-valor explorado. Ainda em relação à concorrência, Marx (2017) pontua que o reparte do “butim coletivo” é característico do momento em que o nivelamento da taxa de lucro “vai bem”, mas que, em outras determinadas circunstâncias, como as de crise, a situação pode se inverter.

Quando já não se trata de dividir o lucro, e sim as perdas, cada um procura reduzir o máximo possível sua participação e transferi-las a outrem. *As perdas são inevitáveis para a classe. Mas a parte que cabe a cada indivíduo nessas perdas, a participação de cada um no cômputo geral, torna-se uma questão de poder e astúcia, e aqui a concorrência converte-se numa luta entre irmãos inimigos. [...] a distribuição dessas perdas não se estenda de modo nenhum de maneira uniforme aos diversos capitais particulares, mas seja decidida numa luta concorrencial, distribuindo-se de forma muito desigual e diversa conforme as vantagens particulares ou as posições já conquistadas, de modo que um capital se vê inativado, outro destruído, um terceiro experimenta apenas uma perda relativa ou sofre apenas uma desvalorização transitória etc.* (MARX, 2017, pp. 292–3, grifos nossos)

A “questão de poder e astúcia”, mencionada por Marx, que resulta das possibilidades de perdas para o capital abre espaço para manobras corruptivas diversas como forma de obtenção de vantagem sobre as concorrentes. O mercado segurador incorpora práticas que corroboram a distribuição “de forma muito desigual

e diversa conforme as vantagens particulares ou as posições já conquistadas...”, como apontado por Marx no trecho acima citado, vantagens estas que podem situar-se na margem do processo de reprodução ampliada conforme se acirram as lutas intraclasse burguesa pelas perdas particulares. Citam-se alguns episódios que evidenciam as fraudes cometidas pelas seguradoras como forma de reduzir seus repasses para o fundo público do estado.

No caso do mercado de seguros, são públicos e notórios casos envolvendo grandes seguradoras, a citar o caso do Lloyds Bank, com sede na Suíça, que foi multado em 2015 pelo governo inglês, em £ 117 milhões, por fraude na gestão de pequenos seguros contra inadimplência e dívida, sendo que o contratante no momento do seguro ficava sem ter acesso ao benefício. Estima-se que a prática vinha sendo executada desde o início da década de 1990.

Só no Brasil, segundo o Conselho de Controle de Atividades Financeiras (Coaf), de 2010 a 2017 foram realizadas 103 operações envolvendo o mercado segurador e casos de lavagem de dinheiro, em um universo de 1.336.622 milhões de casos registrados no período (SQF, 2020), sem contar que os dados oficiais tendencialmente são subestimados. Segundo dados da Confederação Nacional das Seguradoras (CNseg) (SQF, 2020), o valor monetário somado das fraudes comprovadas no ano de 2020 compreendeu cerca de R\$ 721 milhões, de um total de cerca de R\$ 4,6 bilhões de sinistros suspeitos (que não necessariamente foram investigados e tiveram fraudes detectadas). Para ter uma noção ampliada, em 2012 foram registrados 206 casos suspeitos que envolviam quantias de mais de R\$ 100 milhões.

Smith (2016) também menciona alguns casos atuais de negócios financeiros envolvendo os “paraísos” fiscais, que são países que costumam ser muito atrativos para os fundos de cobertura (*hedge*) e os bancos *offshore* justamente por oferecerem baixa fiscalização regulatória e barreiras tributárias irrisórias. Segundo o autor, os períodos envolvendo o crescimento deste tipo de operação geralmente está correlacionado a eventos nacionais que promovem aumento no pagamento de prêmios (ex: desastres naturais e crises econômicas). Tal situação faz com que aumente o negócio de resseguros, que geralmente está localizado justamente nos paraísos fiscais.

Os paraísos fiscais também são formas de lavagem de dinheiro não tributado pelo estado. Recentemente ficaram mundialmente conhecidos alguns episódios a este respeito, como é o caso do *Panama Papers* (ocorrido em 2016), em que várias empresas que operavam este tipo de negócio foram expostas mundialmente. Estima-

se que cerca de 214 mil empresas offshore envolvendo mais de 200 países apareceram no documento⁶. A metodologia mais utilizada na operação era justamente a criação de seguradoras e/ou resseguradoras com operação em paraísos fiscais. Mais recentemente, no ano de 2021, novamente foram divulgados milhões de dados envolvendo mais uma vez operações financeiras fraudulentas em *offshore* (em especial as Ilhas Virgens Britânicas) através do Pandora Papers⁷. Este relatório cita o caso de Porto Rico para exemplificar a forma como os paraísos fiscais se tornam alvo de lavagem de dinheiro. No caso deste país, desde o ano de 2012, o governo oferece isenções fiscais que podem chegar até a 45 anos, para quem abrir um banco, seguradora ou demais empresas que operam serviços financeiros, sob a condição de não ofertarem seus serviços à população porto-riquenha.

No contexto de expansão de empresas *offshore*, Smith (2016) aponta que entre os principais objetivos de empresas envolvidas nesta operação está o de aumentar a riqueza individual do capitalista, assim como a lucratividade das empresas de seguro. Isso acontece, por um lado, porque as massas de mais-valor produzido socialmente em outros países, assim como as massas de capital monetário, estão à procura de menos tributação do estado ao passo que permitem maior integração financeira global (ao facilitar a mobilidade do capital globalmente e operar em dólar). Por outro lado, passar a operar nos países caracterizados como paraísos fiscais abre a possibilidade de incorporar cotas de mais-valor que resultam de um processo de trabalho que acontece em condições mais intensas e precárias, resultado do baixo preço da força de trabalho, aquele produzido pelos trabalhadores que residem nos paraísos fiscais. Essa maior mobilidade do capital, com menor tributação, pode permitir às classes burguesas concentrar ainda mais capital ao custo da intensificação da exploração da força de trabalho.

Síntese do movimento do valor no setor de seguros

No caminho trilhado até aqui, buscamos rastrear as principais funcionalidades

⁶ *Panamá Papers* se refere a cerca de 11 milhões de documentos vazados do escritório de advocacia Mossack Fonseca e que expôs políticos, empresas, celebridade em esquemas de lavagem de dinheiro. Essa situação foi retratada recente no filme *The Laundromat* (A Lavanderia). Ver mais em “*The Panama Papers: Exposing the Rogue Offshore Finance Industry*”, disponível em: <<https://www.icij.org/investigations/panama-papers/>>.

⁷ Ver mais a respeito em “*Pandora Papers: the largest investigation in journalism history exposes a shadow financial system that benefits the world's most rich and powerful*”, disponível em: <<https://www.icij.org/investigations/pandora-papers/>>.

do fundo coletivo privado gerido pelas seguradoras para a reprodução ampliada do capital. Pela própria complexidade do movimento do valor, não se trata de uma tarefa fácil e muito menos simples, pois são diversas as formas pelas quais o capital metamorfoseado permeia o setor de seguros e a produção capitalista. Contudo, nossa investigação nos permitiu estabelecer algumas conexões que consideramos fundamentais e que, em síntese, procuraremos indicá-las a seguir.

O fundo coletivo privado gerido pelo setor de seguros é, de maneira geral, essencialmente composto por cotas de mais-valor e de renda do trabalho e dos resultados financeiros advindos da aplicação deste fundo no setor financeiro, na forma de capital monetário. As cotas de mais-valor provenientes do capital produtivo emanam dos riscos materiais que envolvem a produção capitalista de mercadorias via apólices de seguro, da qual se inclui a própria mercadoria força de trabalho. A renda do trabalho compõe o fundo na medida em que o(a) trabalhador(a) adquire apólices de seguro para seus bens a partir da dedução de seu salário. O capital da esfera da circulação e suas metamorfoses, de maneira geral, transferem mais-valor para o fundo na medida da dedução que opera do capital produtivo, dessa forma, as apólices de seguros operam com a função de garantir a realização do valor das mercadorias. Apesar de não ter sido parte dos temas desenvolvidos neste trabalho, ressaltamos que o mais-valor que pode (ou não) ser proveniente do capital portador de juros está ligado a operação conjunta do setor de seguros nas operações do capital bancário. A renda proveniente das operações do capital fictício perpassa fundamentalmente a rentabilidade dos títulos públicos (principalmente os da dívida pública) e das ações adquiridas pelos fundos como forma de rentabilizar a massa monetária gerida, ou ainda ser resultado da mercantilização de derivativos (uma forma de seguro) no mercado financeiro no bojo do avanço da securitização de ativos financeiros de natureza diversa. Este movimento, porém, somente pode ser efetivado porque antes o mais-valor fluiu para este setor e está nele concentrado em sua forma monetária. Sugerimos para trabalhos futuros explorar a participação destas formas autônomas do capital monetário no setor de seguros.

Composto o fundo coletivo privado, a sua funcionalidade redistributiva para a reprodução ampliada opera de diferentes formas. Diante da ocorrência de um sinistro, ou seja, da materialização de algum evento que interrompa o processo de acumulação, a classe capitalista pode requerer o pagamento, por parte da seguradora, do valor monetário estabelecido na apólice e pago na forma de prêmio para que seja reposta

a perda que sofreu. Da mesma forma, a classe trabalhadora pode acionar o pagamento de um sinistro estabelecido em apólice, com a particularidade de que a reposição que almeja recai, em última instância (mas não somente), sobre os elementos individuais e sociais necessários para a reprodução da força de trabalho (como no caso de seguros de saúde). Os representantes da classe capitalista no setor de seguros, os donos e dirigentes das seguradoras, apropriam parte do mais-valor concentrado nos fundos das seguradoras na forma de renda a partir de lucros baseados nos valores monetários das apólices. Ademais, apropriam renda oriunda da aplicação da massa monetária dos fundos em capital portador de juros e capital fictício, como no caso dos derivativos financeiros e dos títulos da dívida pública para esta última categoria. O estado burguês também apropria parte do mais-valor e da renda dos fundos por meio dos impostos que incidem sobre as seguradoras e que compõem o fundo público, ao passo que remunera, na forma fictícia, o capital monetário envolvido nas transações de títulos da dívida.

Em suma, a concentração de capital monetário operada pelo setor de seguros através de seus fundos tem origem nas distintas formas assumidas pelo capital ao longo de seu ciclo de reprodução. Nesse movimento concentrador, o setor de seguros não opera de maneira isolada, estando historicamente imbricado (direta ou indiretamente) ao setor do capital voltado para o comércio de dinheiro, o capital bancário. O capital, em sua busca constante por mais-valor, necessita do desenvolvimento de variados mecanismos que ampliem sua mobilidade para que não fique estagnado em uma de suas formas e fases. A concentração de capital monetário realizada pelo setor de seguros pode ser considerada ao mesmo tempo como resultado e condição para a produção capitalista. Isso acontece porque o capital redistribuído pelas seguradoras é essencial para a continuidade da reprodução do capital, ao passo que o próprio capital monetário que resulta dos investimentos realizados pelas companhias seguradoras (por ex. através da securatização dos ativos e dos derivativos financeiros) revela-se enquanto condição necessária para garantir a rentabilidade futura dos fundos coletivos privados. Esta concentração também resulta diretamente, por um lado, no papel redistributivo ao permitir para a classe capitalista repor os meios de produção ou transações financeiras sinistralizados e, por outro, permite ao setor de seguros remunerar a força de trabalho improdutiva e investir em capital fixo para expansão de suas operações.

Referências bibliográficas

CHAVES, R. H. S. **Mercado de seguros no Brasil: funcionalidades no movimento de reprodução ampliada do capital**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, 2022.

CNSEG. **SQF - Sistema de quantificação da fraude relatório 2020**: quantificação da fraude no mercado de seguros brasileiro. CNseg, 2020.

FINE, B. “Reprodução econômica e circuitos do capital”. In: FINE, B.; SAAD-FILHO, A. (Org.). **Dicionário de economia política marxista**. São Paulo: Expressão Popular, 2020.

FERRAZ, D. L. da S.; FRANCO, D. S.; MACIEL, J. A. Desvelando o *prosumption*: o produtor-consumidor, as plataformas digitais e o movimento do capital. **Revista Eletrônica de Administração**, v. 27, n. 2, 2021.

KEYNES, J. M. **A teoria geral do emprego, do juro e da moeda**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

MAGALHÃES, R. de A. **O mercado de seguros no Brasil**. Rio de Janeiro: Funenseg, 1997.

MARX, K. **O capital**. Livro I - capítulo VI (inédito). São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978.

MARX, K. **Teorias da mais-valia: histórica crítica do pensamento econômico v. I**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

MARX, K. **Teorias da mais-valia: história crítica do pensamento econômico v. III**. São Paulo: Difel, 1985.

MARX, K. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858; esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

MARX, K. **O capital** [recurso eletrônico]: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, K. **O capital**: crítica da economia política. Livro II: o processo de circulação do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2014.

MARX, K. **O capital**: crítica da economia política. Livro III: o processo global da produção capitalista. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, K.; ENGELS, F. **Collected works v. 10: 1849-1851**. London: Intlpub, 1978.

SABADINI, M. de S. Especulação financeira e capitalismo contemporâneo: uma proposição teórica a partir de Marx. **Economia e Sociedade**, v. 22, n. 3, 2013.

SAES, A. M.; GAMBI, T. F. R. A formação das companhias de seguros na economia brasileira (1808-1864). **História Econômica & História de Empresas**, v. 12, n. 2, 2009.

SARTORI, V. B. Fetichismo, transações jurídicas, socialismo vulgar e capital portador de juros: o Livro III de *O capital* diante do papel ativo do direito. **Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política**, n. 52, 2019.

SCHUMPETER, J. **Teoria do desenvolvimento econômico: uma investigação sobre lucros, capital, crédito, juro e o ciclo econômico**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997.

SMITH, J. C. **Imperialism in the twenty-first century: globalization, super-exploitation, and capitalism's final crisis**. New York: Monthly Review Press, 2016.

SOUZA, M. D. de. “**Ser trabalhadora produtiva é antes um azar**”: a expansão da exploração capitalista sobre o trabalho reprodutivo. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), 2020.

Como citar:

CHAVES, Rossi Henrique S.; FERRAZ, Deise Luiza da S.; SABADINI, Maurício de Souza. A relação entre o setor de seguros, a reprodução ampliada e a redistribuição do

capital: uma análise preliminar a partir do movimento do valor. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 2, pp. 529-557; jul.-dez., 2024

Das velhas às novas formas de irracionalismo*

Entrevista de John Bellamy Foster sobre Georg Lukács e A destruição da razão, por Daniel Tutt

Tradução: Thiago Martins Jorge

Revisão: Henrique Almeida de Queiroz

Nesta entrevista, realizada em 10 de fevereiro de 2023, John Bellamy Foster fala com Daniel Tutt sobre o trabalho de István Mészáros e Paul Baran, as tendências irracionalistas contemporâneas no pensamento ecológico de esquerda, a intensificação das lutas de classes globais e a relevância contínua de *A Destruição da Razão* (1952), de Georg Lukács, recentemente reeditado com uma introdução de Enzo Traverso pela Verso em 2021. A entrevista está sendo disponibilizada antes de uma próxima edição especial da *Historical Materialism*, da qual Tutt é co-editor, dedicada a *The Destruction of Reason*, de Lukács.

Daniel Tutt (DT): Eu entendo que você trabalhou com o falecido István Mészáros, o marxista húngaro que foi um grande estudioso de Lukács e seu assistente pessoal em um ponto. Você acha que Mészáros se inspirou em *A Destruição da Razão*? Sei que Mészáros, por exemplo, desafiava continuamente a esquerda a não ceder ao que Lukács em *A Destruição da Razão* chama de "apologética indireta", e ele diagnosticou essa tendência à medida que o neoliberalismo se tornava cada vez mais sedimentado na vida política. Mészáros elogiou *A Destruição da Razão*?

John Bellamy Foster (JBF): Não trabalhei com Mészáros no sentido formal, pois nunca fui seu aluno e nunca escrevemos juntos, embora tenha escrito prefácios para alguns de seus livros a pedido dele. Éramos amigos muito próximos. Fui para a pós-graduação na Universidade de York, em Toronto, em parte com a ideia de trabalhar com ele, mas, naquela época, ele havia voltado para a Universidade de Sussex. Eu o conheci nos Estados Unidos na Conferência de Estudiosos Socialistas na década de 1980. Tivemos muitas interações por meio da *Monthly Review* ao longo dos anos. Eu o visitava sempre que estava na Inglaterra, a cada dois anos, entre 2000 e sua morte

* Tradução publicada pela primeira vez no Blog: "Resultado Geral" [Resultado Geral | Substack], o texto é uma tradução livre do original publicada em "Historical Materialism", link de acesso: <[John Bellamy Foster Interviewed by Daniel Tutt on Georg Lukács and The Destruction of Reason - Historical Materialism](#)>

em 2017 e muitas vezes nos correspondíamos. Também estivemos juntos na Venezuela para uma breve visita ao governo quando Chávez era presidente. Assumi grande parte da responsabilidade, junto com outros da *Monthly Review*, pela edição e publicação de seus livros e artigos. Ele (e seu filho, Giorgio, professor da Universidade de Warwick) me confiaram a edição dos manuscritos de seu livro final e inacabado, *Além do Leviatã: Crítica do Estado*. A primeira parte desse livro foi publicada com seu título original pela Monthly Review Press em 2022. Ainda estou trabalhando na edição das partes posteriores, que serão publicadas sob o título *Crítica do Leviatã: Reflexões sobre o Estado*.

Mészáros foi assistente acadêmico de Lukács e foi escolhido como editor de *Ezmelet* (Consciência), que foi cofundado por Lukács, o compositor Zoltán Kodály e as outras figuras do círculo Petőfi, que desempenhou um papel fundamental na Revolução Húngara de 1956. Lukács designou Mészáros como seu sucessor no Instituto de Estética e pediu-lhe que ministrasse as palestras inaugurais sobre estética como professor associado de filosofia. No entanto, Mészáros foi forçado a fugir da Hungria com sua família após a invasão soviética. No entanto, eles permaneceriam amigos por toda a vida. Mészáros escreveria extensivamente sobre Lukács no *Conceito de Dialética de Lukács*, *Além do Capital* e outras obras.

Mészáros sempre insistiu na importância crítica de *A Destruição da Razão*, e falamos sobre isso em vários momentos, geralmente no contexto de desenvolvimentos concretos. As três obras de Lukács que Mészáros disse que sempre resistiriam "ao teste do tempo" foram *História e Consciência de Classe*, *A Destruição da Razão* e *O Jovem Hegel*.¹ Em *O Poder da Ideologia*, Mészáros criticou duramente Adorno por atacar Lukács, incluindo *A Destruição da Razão*, na resenha de Adorno de 1958 de *O Significado da Razão Contemporânea*. Adorno, como Mészáros apontou, publicou sua polêmica contra Lukács no jornal *Der Monat*, fundado pelo Exército dos EUA e financiado pela CIA (após o qual foi rapidamente republicado em outras publicações financiadas pela CIA nos Estados Unidos e em outros lugares), em um momento em que o próprio Lukács ainda estava em prisão domiciliar por seu papel na Revolução Húngara.

¹ See István Mészáros, 'Barbarism on the Horizon: An Interview with István Mészáros', MR Online, 31 December 2013, available from: <https://mronline.org/2013/12/31/meszaros311213-html/> (last accessed 19 September 2024).

DT: Uma das afirmações mais importantes em *A Destruição da Razão* é a periodização histórica que Lukács oferece sobre o estágio imperial do capitalismo monopolista e sua relação com o irracionalismo. Lukács mostra como, embora o irracionalismo tenha surgido do pensamento neokantiano e do recuo dos intelectuais após a revolução de 1848, ele experimentou seu apogeu na última parte do século XIX até a Segunda Guerra Mundial. Seu argumento é que durante o imperialismo tardio, exemplificado desde 2008 pelo capital financeiro monopolista globalizado, surgiram epistemologias irracionaisistas que retratam a ordem social capitalista como natural e intrascendível. Você pode falar um pouco mais sobre essa relação entre o imperialismo e a ascensão do irracionalismo na vida intelectual? O que há nas condições sociais imperialistas que tornam as epistemologias irracionaisistas mais atraentes?

JB: Ao aplicar uma crítica materialista histórica ao processo de destruição da razão, Lukács periodizou o crescimento do irracionalismo em termos do estágio imperialista ou monopolista do capitalismo. Lenin disse que "o imperialismo, em sua definição mais breve possível, é o estágio monopolista do capitalismo", e foi nesse sentido que Lukács estava, é claro, se referindo a ele em seu estudo.

O pensamento de Lukács sobre o imperialismo é talvez mais explícito em seu pequeno livro *Lenin: Um Estudo da Unidade de Seu Pensamento*. Aqui, Lukács indicou que Lenin, de uma forma distinta de qualquer outro pensador da época, imaginou o imperialismo, em última análise, em termos do que isso significava para a transformação da política de classe dentro dos próprios estados imperialistas. O imperialismo no final do século XIX e início do século XX, conforme explicado na análise de Lenin em *Imperialismo, o Estágio Superior do Capitalismo*, foi associado ao crescimento dos grandes monopólios capitalistas de produção e finanças, e à luta das grandes potências para estender a colonização e o controle imperial a todo o mundo, cada um às custas dos outros. Foi o conflito sobre a divisão imperial do mundo que levou à Primeira Guerra Mundial, da qual emergiu a Revolução Russa, e depois - após um breve intervalo, que incluiu a Grande Depressão - a Segunda Guerra Mundial. Na Primeira Guerra Mundial, o movimento socialista internacional foi dividido, já que a maioria dos partidos socialistas se juntou aos esforços de guerra de seus respectivos estados. A partir desse ponto, as questões de classe e imperialismo estavam irremediavelmente entrelaçadas, com a luta de classes nos estados capitalistas avançados entendida como restringida pela acomodação de partes da classe

trabalhadora e da esquerda com o sistema imperialista. O capitalismo monopolista, que era inseparável do imperialismo, significou uma nova ordem de poder econômico concentrado, que gerou tendências ao corporativismo e ao fascismo, minando o movimento da classe trabalhadora, com a classe dominante contando em momentos críticos com a mobilização da volátil classe média baixa como retaguarda do sistema.

O imperialismo, ou capitalismo monopolista, foi complementado, segundo Lukács, pelo crescimento do irracionalismo na filosofia, que legitimou no campo do pensamento a crescente irracionalidade na sociedade como um todo e representou uma tentativa de enfraquecer a crítica socialista por meio de apologética indireta em vez de direta. A tradição irracionalista freqüentemente atacou a ordem burguesa, mas ao fazê-lo apresentou os males do capitalismo em termos de instintos primordiais, intuições, mitos, magia, forças vitalistas, niilismo, vontade de poder, o "eterno retorno" de Friedrich Nietzsche e um profundo pessimismo social.

Lukács completou seu livro em 1952 e foi publicado em 1953. Durante esse tempo, a Guerra da Coreia estava ocorrendo, a França estava envolvida em uma guerra para recuperar sua colônia na Indochina e os EUA tinham acabado de detonar o primeiro dispositivo termonuclear nas Ilhas Marshall. Embora esses eventos sejam frequentemente apresentados exclusivamente em termos da Guerra Fria, para Lukács e para a maioria dos pensadores marxistas, eles eram manifestações do imperialismo. Nessas condições, uma ideologia irracionalista contínua, propícia ao capitalismo monopolista, era de se esperar.

DT: Eu entendo que, quando *A Destruição da Razão* foi publicado no início dos anos 1950, alguns marxistas como Isaac Deutscher alegaram que o trabalho defendia uma mudança no foco da luta ideológica marxista em direção ao irracionalismo versus racionalismo como o principal modo de análise ideológica. O que você acha dessa mudança na luta ideológica para tornar o irracionalismo o objeto principal da luta marxista? Deutscher disse que isso trouxe consigo uma possível desvantagem, pois tornou a crítica da estética possivelmente confusa. Por exemplo, como você provavelmente sabe, Lukács criticou o expressionismo abstrato na arte como irracionalista. Mas ele também, contra o que Adorno argumentou, não criticou a psicanálise como irracionalista em *A destruição da razão*. Então, como separamos o joio do trigo, por assim dizer, se estamos comprometidos em centrar o irracionalismo versus o racionalismo na crítica intelectual? A questão parece ser a de como dissecar e isolar cuidadosamente as tendências irracionalistas verdadeiramente perniciosas no

pensamento, que, como você sabe, são bastante onipresentes.

JB: A crítica de Deutscher a Lukács foi interessante, mas um pouco distante de qualquer contexto histórico significativo. Em seu 'Georg Lukács e o "Realismo Crítico"', originalmente transmitido pela BBC em 1968, Deutscher estava revisando os *Ensaíos sobre Thomas Mann*² de Lukács. A maioria das peças foi escrita nas décadas de 1930 e 40, durante a ascensão do nazismo na Alemanha e a Segunda Guerra Mundial, embora parte do que foi incluído no volume remontasse a 1909. Para Lukács, Mann representava a razão burguesa mais elevada e esclarecida. Embora reconhecesse suas limitações históricas, Lukács via a posição simbolizada por Mann, que se opunha fortemente a Hitler, como um complemento ao socialismo na luta da Frente Popular contra o irracionalismo e o nazismo. Foi essa abordagem da Frente Popular que Deutscher, vindo de uma tradição marxista diferente da de Lukács, criticou, pois tornou a batalha contra o irracionalismo crucial, presumivelmente às custas do projeto revolucionário. No entanto, no contexto das décadas de 1930 e 1940, quando a luta contra o fascismo estava na vanguarda, a tentativa de Lukács de encontrar um terreno comum entre a razão burguesa clássica e a razão socialista pode ser vista como inteiramente defensável.

Em 1968, quando Deutscher estava escrevendo, as coisas, é claro, pareciam diferentes. Não há dúvida de que Deutscher estava certo de que a crítica de Lukács ao irracionalismo – ele mencionou especificamente *A Destruição da Razão* – representava uma tentativa de se juntar à burguesia mais esclarecida e racional contra tendências fascistas declaradas. Deutscher criticou isso. No entanto, há momentos, acredito, em que tais alianças são essenciais de uma perspectiva revolucionária. Hoje, por exemplo, uma luta abolicionista ao estilo da Frente Popular contra o “capital fóssil”, se isso pudesse ser realizado, poderia ser uma estratégia racional de curto prazo para salvar a humanidade da catástrofe planetária em um futuro próximo. Marx e Engels não hesitaram em recorrer à razão dialética de G.W.F. Hegel, apesar de seu caráter idealista burguês. Eles se aliaram aos setores mais progressistas da burguesia em certas conjunturas críticas, na tentativa de transcender os piores irracionalismos do capitalismo de sua época. Basta pensar na carta de Marx, como Secretário Geral da

² See Isaac Deutscher, 'Georg Lukács and "Critical Realism"', *Marxism in Our Time*, ed. Tamara Detuscher (Berkeley, CA: The Ramparts Press, 1971), pp. 283–93.
<https://www.marxists.org/archive/deutscher/1965/lukacs-critical.htm>

Primeira Internacional, a Abraham Lincoln, parabenizando-o por sua reeleição porque significava "Morte à Escravidão"³.

Se estamos adotando uma abordagem histórico-materialista, há, é claro, uma certa maneira geral de olhar para as questões de materialismo, dialética, história, razão e crítica que surge dessa tradição, enraizada em uma orientação revolucionária para a luta da classe trabalhadora e o movimento em direção ao socialismo. "O confronto da realidade com a razão", como Paul Baran o chamou em "Sobre a Natureza do Marxismo", é uma parte essencial da filosofia da práxis⁴. Lukács via o irracionalismo filosófico como tendo se desenvolvido como uma forma de defender intelectualmente a sociedade burguesa por meio do cultivo da irracionalidade, fornecendo uma apologética indireta para o sistema e, ao mesmo tempo, um andaime intelectual para a reação extrema, o niilismo e a destruição. O fato de que os mesmos sistemas filosóficos irracionalistas que Lukács estava criticando continuem a ter peso em nosso tempo deve ser uma preocupação central para uma esquerda que aparentemente é incapaz de confrontar a realidade com a razão ou de conectar a razão com um projeto de classe emancipatório. Não há dúvida de que Lukács em *A Destruição da Razão* não se concentrou no irracionalismo em geral, mas sim naquelas formas de irracionalismo que eram consideradas o auge da cultura europeia, que não apenas defendia os horrores permanentes do capitalismo, mas, de muitas maneiras, encorajava uma visão exterminacionista, explícita na obra da era nazista de Martin Heidegger, se não também em Friedrich Nietzsche.

DT: O que explica a frustração com o argumento que Lukács está fazendo contra o irracionalismo na esquerda de hoje? Por exemplo, muitas pessoas na esquerda hoje defendem apaixonadamente o pensamento irracionalista, especialmente na esteira da enorme popularidade na academia moderna do pós-estruturalismo, do pensamento heideggeriano de esquerda, de Gilles Deleuze e Félix Guattari e de várias formas de nietzscheanismo. Algumas pessoas pensam que o pensamento irracionalista fez algum bem para a esquerda. Se o pós-modernismo está sendo chamado de irracionalista, muitas pessoas parecem discordar dessa acusação porque veem como a direita

³ Karl Marx, Letter to Abraham Lincoln, 23 December 1864, in Marx and Engels Collected Works. Marx and Engels: 1864–1868, vol. 20 (London: Lawrence & Wishart, 1985), pp. 19–21, here p. 19. [Cf. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich; *A Guerra Civil dos Estados Unidos*, trad. Luiz Felipe Osório e Murilo Van der Laan; São Paulo: Boitempo 2022; p. 353].

⁴ Paul Baran, 'On the Nature of Marxism', *The Longer View: Essays Toward a Critique of Political Economy*, New York: Monthly Review Press, 1971, pp.19–42.

transformou o pós-modernismo em uma espécie de apito de cachorro que é usado para rebaixar a teoria queer e outras lutas minoritárias. Como podemos defender o uso do irracionalismo por Lukács com maior nuance e cuidado com essas dinâmicas?

JBf: Ao responder a essa pergunta, é útil olhar para o epílogo (às vezes chamado de pós-escrito) de *Destruição da Razão* de Lukács, que tanto indignou alguns intelectuais marxistas ocidentais, para ver o que está em questão aqui. Em sua conclusão da coletânea sobre *Estética e Política* lançada em 1977 – contendo escritos de Adorno, Walter Benjamin, Ernst Bloch, Bertolt Brecht e Lukács – Fredric Jameson não poderia ser mais claro em sua denúncia, refletindo a posição geral do marxismo ocidental na época. Nem mesmo "o apologista mais endurecido de Lukács", escreveu Jameson, "vai querer negar" que, dos muitos textos de Lukács que serviram para desacreditar o marxismo, o "ultrajante pós-escrito de *Die Zerstörung der Vernunft* é o menos digno de reabilitação"⁵.

Por que Jameson e tantos outros consideraram o epílogo de *A Destruição da Razão* além da reabilitação? Escrevendo durante a Guerra da Coréia, Lukács condenou o império dos EUA como incorporando a continuidade do capitalismo monopolista após a Segunda Guerra Mundial, de maneiras que representavam uma ruptura menos do que completa com o sistema irracionalista (a Alemanha de Adolf Hitler também era um produto do capitalismo monopolista). Em seu epílogo, Lukács atacou especificamente James Burnham (um importante intelectual da Guerra Fria dos EUA que buscou legitimar o capitalismo monopolista como uma nova forma de capitalismo gerencial), Walter Lippmann (um dos principais fundadores do neoliberalismo) e Karl Jaspers (um crítico virulento de Marx e Freud), juntamente com a reabilitação então em andamento de Heidegger e Carl Schmitt (ambos os principais pensadores irracionalistas que estavam entre os principais apoiadores intelectuais de Hitler). A premissa subjacente por trás dessa forma emergente de irracionalismo, afirmou Lukács, era "a impossibilidade de saída" do sistema (veja sua discussão sobre Jaspers). Todos os horrores da nova hegemonia capitalista sob os EUA foram, portanto, justificados nesse novo irracionalismo pela noção de fim da história. O irracionalismo não havia sido totalmente derrotado, argumentou Lukács, mas estava sendo ressuscitado por esses motivos, nos quais a porta para o futuro agora estava

⁵ Fredric Jameson, 'Reflections in Conclusion', in Fredric Jameson (ed.), *Aesthetics and Politics*, London: Verso, 2007, pp. 196–213, here p. 201.

fechada. Hoje, nem mesmo o mais "endurecido" oponente de Lukács na esquerda poderia negar que ele estava amplamente correto. Sua caracterização dos EUA em seu epílogo não era diferente da de W.E.B. Du Bois ao mesmo tempo, que condenou em termos inequívocos o imperialismo, o racismo, a dominação de classe e o irracionalismo do capitalismo.

A frustração expressa por setores da esquerda de hoje, quando confrontados com a noção de que a crítica de Lukács à destruição da razão é diretamente aplicável à filosofia de esquerda contemporânea, é quase idêntica à reação de Jameson na década de 1970 ao epílogo de Lukács, e essencialmente com as mesmas causas. Jameson estava claramente reagindo à nitidez das críticas de Lukács a Heidegger, Schmitt, Jaspers e Lippmann e à dureza de sua descrição do império dos EUA. E, dado que Jameson ficou horrorizado com as acusações de Lukács colocadas aos pés de Heidegger, isso claramente tocou um acorde (foi um acerto?) mesmo então. Hoje, a substância da crítica de Lukács a Heidegger parece quase branda em comparação com o que a esquerda ocidental foi forçada a admitir diante das evidências. De fato, toda a crítica de Lukács em *A Destruição da Razão*, incluindo o epílogo, resistiu, como disse Mészáros, "ao teste do tempo", ganhando força apenas nos setenta anos desde que foi escrita.

A verdade é que, em vez de desafiar diretamente o capitalismo a partir da perspectiva marxista de acordo com a razão e os interesses materiais da classe trabalhadora, os acadêmicos ocidentais que ainda professam ser de esquerda abandonaram completamente o marxismo, buscando criticar a modernidade e o humanismo baseando-se na tradição irracionalista que emana da direita. No processo, os vários pensadores "pós-" caíram em uma armadilha, em parte preparada para eles e em parte por sua própria criação. Basta pensar em como a esquerda ocidental ficou horrorizada quando os escritos nazistas de Heidegger, que ele sempre se recusou a repudiar, saíram um após o outro a seu próprio pedido em suas *Obras Completas*, até mesmo emendados em alguns lugares para reinserir suas visões exterminacionistas completas, que tinham, em alguns lugares, sido excluídas pelos editores, mostrando o quão profundamente isso estava organicamente ligado a toda a sua filosofia. É uma marca da força do compromisso com o irracionalismo filosófico na academia hoje que o pensamento heideggeriano ainda não tenha sido abandonado neste momento, mesmo com a publicação de seus *Cadernos Negros*. Em vez disso, novos esforços estão sendo feitos para reabilitá-lo mais uma vez, dadas as repercussões que a rejeição

de seu pensamento teria para gerações de pensadores supostamente de esquerda (que essencialmente tomaram suas obras, de preferência a toda a tradição hegeliano-marxista) como sua base fundamental.

Não levo a sério a noção de que a esquerda ocidental, ao enfrentar o irracionalismo que penetrou em seu pensamento, correria o risco de ser vítima dos apitos da direita no que diz respeito a questões de pessoas trans, raça ou gênero. Escolher Hegel e Marx em vez de Nietzsche e Heidegger dificilmente pode fazer o jogo da direita. Embora o histórico não seja, é claro, imaculado, a luta contra o racismo, a misoginia, a homofobia, a transfobia e todas as outras formas de discriminação sempre foi mais forte na esquerda marxista, integrada à luta de classes e à luta anti-imperialista. Quando Lukács atacou o império dos EUA no epílogo *de A Destruição da Razão*, ele não ignorou, como tantos na época na esquerda europeia, a raça. Em vez disso, ele destacou o sistema de "linchamento", no qual a estrutura de poder dos EUA se baseava.

A direita, é claro, não tem nenhum problema real com uma esquerda que se devora em apologética indireta do sistema capitalista e fomenta o irracionalismo filosófico, complementando de muitas maneiras a própria direita irracionalista. Uma tradição de esquerda que se baseia em figuras racistas e misóginas, bem como antioperárias e antissocialistas, como Arthur Schopenhauer, Nietzsche, Oswald Spengler, Heidegger e Schmitt, e vê sua lógica interna como anti-humanismo, enquanto minimiza o imperialismo, naturalmente faz o jogo reacionário, perdendo contato com lutas genuinamente radicais e revolucionárias em todo o mundo.

DT: Eu me pergunto o que o estudo de Lukács nos diz sobre a responsabilidade do intelectual. Se, como Lukács parece argumentar, as ideias nunca são inocentes, como devemos entender essa realidade? O que *A destruição da razão* nos diz sobre a vocação do intelectual marxista? Existe uma reivindicação ética implícita sendo feita por Lukács neste trabalho?

JBf: Lukács começou a trabalhar em *A Destruição da Razão* em 1948, na época em que escreveu "Sobre a Responsabilidade dos Intelectuais", que foi um precursor de seu argumento. Aqui ele levantou a questão da tendência, já visível na esquerda francesa, "de trazer o niilismo franco do Heidegger pré-fascista de acordo com os problemas de hoje", transformando assim o "cinismo em farsa". Lukács insistiu que a intelligentsia ocidental estava em um ponto de inflexão. Ou os intelectuais escolheram

ser "vítimas indefesas, ajudantes sem vontade de uma reação bárbara", ou escolheriam ser "desbravadores e campeões de uma virada progressiva na história mundial"⁶.

Todo o livro *A Destruição da Razão* era, portanto, sobre a responsabilidade do intelectual de aderir à razão crítica em vez do irracionalismo e carregava consigo um forte imperativo ético. Lukács levanta essa questão de forma um tanto oblíqua na conclusão, onde afirmou: "De forma alguma é preciso ser socialista para sentir a urgência do problema [o crescimento do irracionalismo] e tomar uma posição vigorosa na busca de uma solução. Já nos anos vinte, Thomas Mann escreveu: "Eu disse que as coisas só iriam bem com a Alemanha e que ela só se recuperaria quando Marx lesse Friedrich Hölderlin – um encontro que, a propósito, está começando a acontecer"⁷. Para Lukács, o ponto real aqui não era tanto o forjamento de uma relação de Marx com Hölderlin (simbólica dos pólos da cultura alemã), mas sim a relação de Marx com Mann, uma vez que, nos próprios termos de Lukács, Marx representava o zênite da razão socialista e Mann o da razão burguesa consciente – ambos em oposição ao irracionalismo.

Escrevi um artigo sobre a ética de Lukács para *Ezmélet* em novembro de 2021, cuja versão em inglês apareceu na *Monthly Review* em fevereiro de 2022⁸. O problema ético ocupou Lukács desde o início da Revolução de Outubro na Rússia, o que o levou a declarar sua justificativa ética fundamental (contrariando suas visões anteriores) para ingressar na Revolução Bolchevique em sua 'Tática e Ética' (1919). "A consciência e o senso de responsabilidade do indivíduo", escreveu ele, "são confrontados com o postulado de que se deve agir como se de sua ação ou inação dependesse a mudança do destino do mundo"⁹. Aqui, ele estava enfatizando a relação entre 'eu e individualidade', isto é, se a razão e a ética de alguém eram guiadas pelo eu individual ou pelo interesse geral (individualidade) da humanidade. "A ética", escreveu ele em

⁶ Georg Lukács, 'On the Responsibility of the Intellectuals', *Telos* 3 (spring 1969), pp. 123–31, here pp. 126 and 131, respectively.

⁷ Georg Lukács, *The Destruction of Reason*, trans. Peter Palmer (London: Verso, 2021) [Cf. LUKÁCS, György; *A Destruição da Razão*; trad. Bernard Hermann, Rainer Patriota, Ronaldo Vielmi Fortes; São Paulo; Instituto Lukács, 2020].

⁸ John Bellamy Foster, 'Lukács and the Tragedy of Revolution: Reflections on "Tactics and Ethics"', *Monthly Review*, vol. 73, no. 9 (February 2022), available from: <https://monthlyreview.org/2022/02/01/lukacs-and-the-tragedy-of-revolution/> (last accessed 19 September 2024).

⁹ Georg Lukács, 'Tactics and Ethics', in *Tactics and Ethics, 1919–1929: The Questions of Parliamentaryism and Other Essays* (London: Verso, 2014), pp. 3–11, here p.8, with minor amendments. [Cf. *Revista Libertas*, v. 21, nr. 1; "Sobre a questão do parlamentarismo"; trad. Alexandre Aranha Arbia, 2021. <https://periodicos.ufjf.br/index.php/libertas/article/view/34611/23404>]

sua *Estética*, "é o campo crucial da luta fundamental e decisiva entre *este mundanismo* e o *outro mundo*, da verdadeira transformação substituta / preservadora da particularidade humana"¹⁰. A própria razão dialética apontava para a necessidade de uma ética superior incorporada no desenvolvimento social de cada ser humano individual.

Uma responsabilidade primária do intelectual diante do irracionalismo e do extermínio de nosso tempo é se opor ativamente à destruição da razão que atualmente separa o pensamento crítico-dialético da práxis revolucionária inclusiva e de classe que constitui o futuro da história. No passado, os teóricos marxistas muitas vezes acusaram as tendências conformistas da esquerda de recuar da classe ou abandonar o projeto emancipatório. Hoje, quando a própria sobrevivência da humanidade está em jogo, é essencial reconhecer que uma parte crucial e estratégica dessa luta geral é a defesa do próprio processo de "confronto da realidade com a razão", que a penetração do irracionalismo na esquerda colocou em questão. Isso requer o que Jean-Paul Sartre chamou de compromisso com "revoluções impossíveis"¹¹.

DT: Em seu artigo 'O Novo Irracionalismo', você discute como as filosofias neomaterialistas de imanência no pensamento ecológico, como Timothy Morton, Jane Bennett e Bruno Latour, são profundamente informadas por correntes irracionalistas de pensamento, do vitalismo ao anti-humanismo heideggeriano de esquerda. Qual é o seu conselho para os estudantes de marxismo e ecologia para abordar essas limitações da perspectiva de uma orientação racionalista?

JB: Provavelmente a maior parte do meu trabalho nas últimas duas décadas foi dedicada à ecologia marxista. O campo ecológico tem sido, em geral, realista e materialista em orientação, fortemente influenciado pela ciência natural e firmemente oposto ao capitalismo histórico. A ecologia marxista e o ecosocialismo têm desempenhado um papel importante e crescente na compreensão da crise ambiental planetária e suas raízes no sistema de acumulação de capital, influenciando não apenas a teoria e a ciência, mas também os movimentos locais em todo o mundo.

¹⁰ Georg Lukács quoted in István Mészáros, *Beyond Capital* (New York: Monthly Review Press, 1995), p. 400 [Lukács apud MÉSZÁROS, István; *Para Além do Capital*; tradução Paulo Cezar Castanheira, Sérgio Lessa. São Paulo, Boitempo Editorial, 2011; p. 487].

¹¹ See Mészáros, *The Work of Sartre: Search for Freedom and the Challenge of History* (New York: Monthly Review) 2012. [Cf. MÉSZÁROS, István; *A obra de Sartre: a busca da liberdade*; trad. Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Ensaio, 1991].

Fiquei surpreso, então, com o surgimento na última década de um crescente irracionalismo dentro da discussão ecológica que emana principalmente da esquerda, principalmente dentro das correntes pós-humanistas, incluindo o novo materialismo vitalista, o hibridismo de estilo laturiano, a análise ator-rede, a ontologia orientada a objetos e similares. Tais análises são deliberadamente ignorantes da ecologia como uma disciplina, removida da ciência, não versada na ecologia marxista e desconectada do movimento ambientalista. Eles adotaram uma postura ética pura, como se esse fosse todo o problema, e procuraram promover um novo animismo sob o nome de um chamado novo materialismo. Nessa visão, o mundo não pode ser entendido em termos materialistas, abrangendo o surgimento de novas formas organizacionais e níveis integrativos. Em vez disso, é necessário importar elementos vitalísticos, processos sobrenaturais ou paranormais e ontologia plana orientada a objetos. Essa análise é explicitamente anti-humanista, antinaturalista, anticientífica, antidialética. Os próprios conceitos de natureza e humanidade são abandonados enquanto um pensador palhaço como Slavoj Žižek, em apoio a essas tendências irracionalistas, pronuncia que "a ecologia é um novo ópio para as massas"¹².

Muito desse irracionalismo neomaterialista se baseia e distorce pensadores materialistas ou orientados para o materialismo, como Epicuro e Spinoza. O marxismo é um alvo frequente. Em algumas análises orientadas para o pós-humanismo, a crítica de Marx ao valor da mercadoria é inteiramente desconstruída, de modo que o valor da mercadoria ou a forma do valor é atribuída a todo "trabalho", realizado pela energia no universo no sentido da física, tornando impossível qualquer crítica significativa do capitalismo como um sistema político-econômico. Foi a descentralização filosófica da crítica da economia política que Lukács destacou em seu "Sobre a Responsabilidade dos Intelectuais" como a tendência mais perniciosa do irracionalismo do período pós-guerra. A própria dialética é reduzida ao dualismo ou ao monismo, excluindo a mediação, a totalidade e a emergência.

Mais recentemente, figuras como Latour, Bennett e Morton assumiram Marx diretamente na forma da rejeição de sua crítica ao fetichismo da mercadoria e ao fetichismo como um todo. Eles argumentam que a perspectiva de Marx, ao basear seu argumento na crítica da mistificação das relações sociais humanas, vendo-as

¹² See Slavoj Žižek, 'Censorship Today: Violence, or Ecology as a New Opium for the Masses', available from: <https://www.lacan.com/zizecology1.htm> (last accessed 19 September 2024).

simplesmente como relações entre coisas/mercadorias e, portanto, reificadas, discrimina todas as pessoas não humanas. Tais pessoas não humanas, dizem-nos, podem incluir tudo, desde os dinossauros de plástico de Adorno até um chocolate, um pedaço de carvão, um micróbio - todos os quais são vistos no mesmo plano ontológico plano, junto com seres humanos e todas as outras espécies vivas. Em uma espécie de irracionalismo empirista que exclui a abstração, tudo se converte em uma vasta teia de imbróglis, feixes e híbridos. A crítica do fetichismo da mercadoria é transformada por Morton em uma celebração das coisas sobre a humanidade, a ponto de toda a questão da agência humana se perder.

Em seu livro *Humankind*, Morton acusou Marx, quando descreveu o processo da máquina em seu tratamento do capital constante em *O Capital*, de um ponto de vista antiecológico e antropocêntrico na medida em que não conseguiu ver o carvão, o óleo e a graxa usados no processo como "pessoas não humanas". Morton e Bennett nos dizem que pedras e outros objetos inanimados pensam, exercem vontade e exibem agência, replicando assim as alegações irracionalistas de Schopenhauer, enquanto atribuem falsamente tais pontos de vista a Spinoza também. Com base nisso, que nada tem a ver com os verdadeiros desafios ecológicos que a humanidade enfrenta e a necessidade de uma transformação social revolucionária, Marx e toda a tradição marxista são acusados de serem antiecológicos ao não reconhecerem totalmente os espectros terrenos, os objetos fantasmagóricos, o paranormal e o real simbiótico. Como a análise de Marx não se concentra em tudo, desde a terra abaixo até as estrelas acima, bem como em todas as mercadorias manufaturadas feitas pelo homem, como constituindo um universo de pessoas não humanas, ele é propenso ao antropocentrismo. Assim, Morton nos diz que ou "o antropocentrismo de Marx é uma característica profunda de seu pensamento", ou então é "um bug" em seu pensamento (a posição que o próprio Morton prefere). (Da mesma forma, "o nazismo de Heidegger é um bug, não uma característica".)¹³ A noção de Marx de "metabolismo social", que, para ele, fazia parte do "metabolismo universal da natureza", é tão distorcida por Morton que é transformada em um mero "metabolismo econômico humano" e é então submetida a críticas como antropocêntrica nessa falsa base.

Foi meu encontro com o irracionalismo entrando no reino ecológico da suposta esquerda, desafiando todas as formas de práxis ecológica revolucionária, junto com a

¹³ Timothy Morton, *Humankind: Solidarity with Nonhuman People* (London: Verso, 2017), p. 30, 91.

Ciência do Sistema Terrestre, o marxismo e o realismo crítico dialético, que primeiro me preocupou com a maneira como o irracionalismo estava desorganizando a esquerda, removendo-a do reino da ação necessária e constituindo uma apologética indireta para o sistema capitalista. Isso me levou de volta a *A Destruição da Razão*, de Lukács.

DT: Você termina seu artigo "O Novo Irracionalismo" invocando Baran, que uma vez disse que temos que empregar a razão para estabelecer uma "identidade dos interesses e necessidades *materiais* de uma *classe* [ou forças sociais baseadas em classes] com ... A crítica da razão à irracionalidade existente"¹⁴. Você continua sugerindo que a localização geográfica mais provável para que isso ocorra reside no Sul Global. Embora eu ache que esse é um argumento convincente, eu me pergunto quais são seus pensamentos sobre as perspectivas da luta de classes nos EUA. Quais podem ser algumas lições práticas que Lukács pode oferecer aos EUA e até mesmo à esquerda europeia em sua luta para enfrentar a nova era do imperialismo e do capitalismo monopolista que enfrentamos hoje?

JBf: Baran nasceu em 1910 em Nikolaev, Ucrânia, no Império Russo Czarista. Ele foi treinado em economia no Instituto Plekhanov de Economia em Moscou e na Universidade de Berlim. Ele entrou nos EUA com um passaporte polonês, estudou economia em Harvard, trabalhou na Segunda Guerra Mundial para o Strategic Bombing Survey com John Kenneth Galbraith e acabou como professor titular de economia em Stanford, eventualmente sendo atacado à moda macarthista por sua defesa de Cuba. Ele era uma figura central na *Monthly Review*. No início dos anos 1930, ele trabalhou como assistente de Friedrich Pollock no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt. Assim, os temas da Escola de Frankfurt com relação à razão crítica permeiam seu pensamento. Ele foi o famoso autor de *A Economia Política do Crescimento* (1957), que foi a obra fundadora da teoria marxista da dependência e do imperialismo do pós-guerra. Ele e Paul Sweezy escreveram mais tarde *Monopoly Capital*, que foi publicado em 1966, dois anos após a morte de Baran.

O ponto de Baran na carta a Sweezy que citei em "The New Irrationalism" foi que o que ele chamou de "o ponto crucial" da visão marxista era a combinação da razão

¹⁴ Paul A. Baran to Paul M. Sweezy, 3 February 1957, in Paul A. Baran and Paul M. Sweezy, *The Age of Monopoly Capital* (New York: Monthly Review Press, 2017), p. 154.

crítica dialética com os interesses materiais dos movimentos baseados em classes. Portanto, um ataque à razão era, em muitos aspectos, tão eficaz na luta ideológica do capitalismo contra o marxismo quanto um ataque à realidade da própria classe trabalhadora. Para Baran, o irracionalismo intelectual foi ainda mais facilmente transformado em uma arma contra a classe trabalhadora e as populações do terceiro mundo porque refletia o irracionalismo elementar da própria sociedade capitalista monopolista. Não é por acaso que o capítulo final de *O Capital Monopolista* foi intitulado "O Sistema Irracional".

Baran foi acima de tudo um crítico do imperialismo e do capitalismo monopolista. Para Baran e Sweezy, a revolução no final do século XX foi amplamente confinada à vasta revolta contra o imperialismo na periferia do sistema capitalista e aos movimentos dentro do mundo capitalista avançado, incluindo os dos racialmente oprimidos, que adotaram uma forte política anti-imperialista e baseada em classes. A realidade era que uma grande parte da classe trabalhadora principalmente branca nos estados capitalistas avançados havia se acomodado à ordem imperial dominada pelos EUA. Essa dinâmica continua até hoje, e a acomodação à ordem mundial imperialista até agora caracterizou a maior parte da chamada esquerda ocidental, impedindo qualquer ponto de vista revolucionário. O livro de 2000 de Michael Hardt e Antonio Negri, *Empire*, é considerado um dos estudos de esquerda mais bem-sucedidos das últimas duas décadas, mas sua fama teve muito a ver com a forma como foi elogiado pelos principais órgãos da grande mídia, como o *New York Times*, *Time Magazine* e *Foreign Affairs* (a publicação do *Council of Foreign Relations*, conhecido como 'o cérebro imperial confiável') por declarar que 'o imperialismo acabou'. Isso estava enraizado em uma análise que se baseou em pontos críticos na tradição de Nietzsche, Heidegger e Schmitt, via esquerda francesa, para defender "o fim do funcionamento da dialética"¹⁵. Não conseguindo se identificar com as partes do mundo onde a revolução estava ocorrendo, acomodando-se com o imperialismo e cessando a guerra com o capitalismo monopolista, grande parte da esquerda intelectual voltou-se para meras formas discursivas de análise. Aqui, o irracionalismo e o idealismo subjetivo tornam-se as modalidades dominantes, e referir-se ao "pós-" não significa ir além da mera rejeição nietzschiana.

¹⁵ Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 2000), p. 378 [Cf. NEGRI, Antonio; LAZZARATO, Maurizio; *Imperio*; Rio de Janeiro: Record, 2001].

No entanto, as condições são tais que a luta de classes está mais uma vez se intensificando na Europa e na América do Norte atualmente, bem como no Sul Global. Enquanto escrevo isso no início de fevereiro de 2023, ondas massivas de greves estão ocorrendo na Grã-Bretanha e em outras partes da Europa. Quase um milhão de manifestantes franceses, principalmente da classe trabalhadora, estão confrontando o governo e a polícia franceses sobre a extensão da austeridade capitalista às pensões, aumentando a idade em que elas podem ser recebidas. Nos EUA, o movimento sindical está revivendo de uma baixa anterior.

Dada a crise ecológica planetária, a escalada da guerra, a estagnação e a financeirização e a crescente polarização da riqueza e do poder em escala mundial, absolutamente nada na estrutura política, econômica e ideológica da sociedade atualmente pode ser considerado estável. Estamos em uma nova era em que as várias chamadas *pós-filosofias* provavelmente desaparecerão, à medida que a humanidade da classe trabalhadora mais uma vez procura derrubar o mundo alienado e irracionalista. Agora, mais do que nunca, em nosso tempo, a responsabilidade da esquerda é se engajar em uma luta revolucionária em escala planetária com o objetivo de criar um mundo de igualdade substantiva e sustentabilidade ecológica, ou seja, um socialismo para o século XXI.

Tradução

Correspondência inédita entre Karl Marx e Jules Guesde, 1879¹

Apresentação de Jean-Numa Ducange

O trabalho de publicação da correspondência integral de Karl Marx e Friedrich Engels sempre está em andamento. A Mega ainda não publicou a totalidade dos volumes da terceira seção, dedicada à correspondência. O projeto pretende publicar não apenas as cartas de Marx e Engels, mas também para Marx e Engels, o que torna a empreitada particularmente longa e complexa. Com frequência arquivos pouco consultados ou pouco conservados de pessoas privadas permitem completar o conjunto já reunido. A recente descoberta de um fundo de arquivos muito ricos de Jules Guesde — conservado por um descendente seu, o senhor Richard Guesde, e consultável na Fundação Jean-Jaurès —, tornou possível encontrar uma carta totalmente inédita de Karl Marx a Jules Guesde, a qual reproduzimos aqui. Ela não consta nem nos volumes da *Marx-Engels-Werke*, nem na *Marx-Engels-Gesamtausgabe*.

Embora breve, essa carta contém alguns comentários significativos que nos permitem aferir a importância atribuída por Marx ao desenvolvimento do socialismo francês na primavera de 1879, enquanto ele se preparava para o Congresso de Marselha, o primeiro congresso operário nacional, que deveria ocorrer alguns meses mais tarde (no outono de 1879). Marx não conhecia Guesde pessoalmente, mas acompanhava suas atividades com grande interesse. Em sua troca de cartas, Guesde e Marx assinalavam suas desconfianças em relação às correntes que preconizavam a insurreição em quaisquer circunstâncias, e sublinhavam também a necessidade de um

¹ Une lettre inédite de Karl Marx à Jules Guesde sur la France, l'«Orient» et l'« Occident » (1879). *Actuel Marx*, v. 73, n. 1, pp. 109-14. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2023-1-page-109.htm>>. Traduzido do francês por Gabriella M. S. Souza (graduada e mestranda em direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)). E-mail: gabriella.segantini.souza@gmail.com. Revisão técnica de Ester Vaisman. As notas da edição original em francês foram mantidas e estão indicadas por [N.E.]. As notas da tradutora estão indicadas por [NT].

partido operário independente, distinto, pois, das tradições “burguesas”. Essa concordância sobre esses dois pontos permite melhor precisar o que queria dizer ser “marxista” no momento em que essa denominação apareceu: recusa da insurreição permanente à la Blanqui, mas preocupação em se diferenciar do republicanismo “burguês”. Nota-se aqui as previsões de Marx para a revolução no “Ocidente” e no “Oriente” — o tratamento sobre isso completa outros textos conhecidos —, em termos muito próximos daqueles que Antonio Gramsci desenvolveria ulteriormente.

A resposta de Jules Guesde já era conhecida, publicada pela primeira vez em 1935 e é citada regularmente desde então, como na antologia de Roger Dangerville dedicada ao “movimento operário francês”. Reproduzimos a carta a partir da cópia conservada nos Arquivos Guesde — FJJ. Com efeito, os editores da carta de Guesde (sem datação) estimavam que ela datasse do fim do ano de 1878 ou do começo de 1879. Na realidade, sua data é posterior, eis que a carta de Marx é de maio de 1878. Portanto, ela adianta ligeiramente a cronologia conhecida da vida de Marx e de seus contatos com os socialistas franceses.

De qualquer maneira, à hora que a “forma partido” está em debate e às vésperas da esperada publicação da tese de Jean Quétier sobre a relação de Marx com o partido político (anunciada para sair em 2023 pela editora da Sorbonne) — da qual já pudemos descobrir alguns elementos na edição precedente da *Actuel Marx* —, pareceu-nos relevante publicar este documento. Marx escreveu esta carta diretamente em francês; ele dominava muito bem a língua, mas sem ser perfeitamente bilíngue, razão pela qual há algumas expressões que podem parecer incomuns. Reproduzimos aqui o original, com o comentário “ilegível” quando algumas palavras foram impossíveis de decifrar. Indicamos igualmente em negrito e itálico certas palavras cuja autenticidade não é certa.

10 de maio, 1879
41 Maitland Park Road , Londres, NW

Caro cidadão Guesde,

Nenhum exilado francês que mantenha relações comigo duvidaria nem da simpatia profunda que eu possuo por vossa pessoa nem do grande interesse que eu tenho por vossos trabalhos. O socialismo militante conta certamente com muitos partidários na França, mas há poucos que unem como vós o conhecimento à coragem

e à devoção. A eleição de Blanqui², devido à vossa iniciativa, é uma primeira compensação pelos sofrimentos e humilhações às quais aqueles que detém o poder vos submeteram.

Quando do retorno da Assembleia Legislativa a Paris³, pronunciei-me perante Lissagaray e Longuet⁴ no mesmo sentido de vossos artigos. Afinal, eu atribuí mais importância aos debates sobre isso do que ao próprio assunto, estando convencido de que os senhores gambettistas⁵ prefeririam viver em Paris do que vegetar em Versalhes.

A grande questão para os socialistas na França é a organização de um partido operário independente e militante. Essa organização, que não se deve limitar às cidades, mas se estender ao campo, só pode se fazer por meio da propaganda e da luta contínua, luta de todos os dias, correspondendo sempre às condições dadas pelo momento, às necessidades atuais. Somente os jacobinos póstumos conhecem a ação revolucionária apenas de uma única forma, a forma explosiva. Isso é muito natural da parte do burguês que nunca ergueu os escudos, senão depois de já ter ocupado posições socialmente dominantes.

Estou convencido de que a revolução em sua forma explosiva partirá dessa vez não do Ocidente, mas do Oriente — da Rússia. Ela reagirá inicialmente sobre os dois outros despotismos graves *[ilegível]*, a Áustria e a Alemanha, onde um desenvolvimento violento se tornou uma necessidade histórica. É da mais elevada importância que no momento dessa crise geral, a Europa encontre o proletariado francês já constituído em um partido operário e pronto a desempenhar seu papel. Quanto à Inglaterra, os elementos materiais de sua transformação social lá são abundantes, o que falta é o espírito motor. Ele se formará somente sob a explosão dos acontecimentos continentais. Nunca devemos nos esquecer de que, por mais miserável que seja a sorte da maioria da classe operária inglesa, ela participa até certo ponto do império da Inglaterra no mercado mundial ou, o que é ainda pior, imagina-se participar

² Auguste Blanqui (1805-1881), que era estimado por Marx, fora eleito para a Câmara em abril de 1879, mas conseguiu manter seu mandato por apenas alguns meses. [NE]

³ A Assembleia Legislativa retornava de Versalhes, onde tinha sua sede desde a Comuna de março-maio de 1871. [NE]

⁴ Prosper-Olivier Lissagaray (1838-1901) e Charles Longuet (1839-1903), duas figuras proeminentes da Comuna. [NE]

⁵ Marx refere-se aos partidários de Léon Gambetta (1838-1882), que foi uma das principais figuras do Governo da Defesa Nacional e da Terceira República. Fonte: Castaing, Jacques Chastenot de. "Léon Gambetta". **Encyclopedia Britannica**, 5 Mar. 2024, disponível em: <<https://www.britannica.com/biography/Leon-Gambetta>>. [NT]

⁶ Mantivemos a indicação de *[ilegível]* do texto original em francês [NT]

dele.

Algumas palavras sobre Longuet. Vós estaríeis cometendo um erro se o considerásseis vosso adversário pessoal. É exatamente o oposto, ainda que convidado por alguns janotas da emigração, ele não pode deixar de ser envolvido em gracejos. Se as opiniões dele às vezes diferem das vossas quanto à tática a se adotar, eu não acredito que no fundo elas divirjam. Por fim, as relações familiares e de amizade não poderiam ter qualquer influência sobre minha linha política, da qual nunca me afastei⁷.

Com esperança de que vós possais o quanto antes recuperar vossa liberdade e vossa saúde,

Cordialmente,
Karl Marx

Resposta de Jules Guesde
[Sem data]

Caríssimo cidadão,

Sou muito grato pela simpatia e estima que vós tendes por mim e peço-vos que acrediteis que, mesmo quando me encontro em desacordo convosco no que concerne à Internacional⁸, sempre professei a mais viva admiração pelo autor do manifesto dos comunistas e de *O capital*.

Ademais, posso dizer hoje que esse desacordo jamais teria ocorrido — ao menos de minha parte — se eu vos tivesse conhecido melhor.

Porque tudo que vossa carta traz, eu também penso — e sempre o pensei.

Se sou um revolucionário, se acredito, como vós, na necessidade da força para resolver, em um sentido coletivista ou comunista, a questão social, sou como vós um adversário obstinado dos movimentos *à la Blanqui*⁹ que — talvez necessários na Rússia — não correspondem nem na França, nem na Alemanha, nem na Itália à nenhuma das urgências da revolução. Talvez vós tenhais podido perceber isso em minha campanha no Radical contra os insurgentes da *Ópera Comique*¹⁰.

Como vós, estou convencido de que antes de pensar na ação, é necessário ter

⁷ Desde 1872 Charles Longuet era casado com uma das filhas de Marx, Jenny. [NE]

⁸ Jules Guesde, exilado na Suíça depois da Comuna, havia sido num primeiro momento anarquista e havia publicado alguns textos virulentos contra Karl Marx. [NE]

⁹ Mantivemos em itálico e negrito as indicações do original em francês das palavras cuja autenticidade não é certa. [NT]

¹⁰ Alusão à tentativa de assassinato contra Napoleão III (5 de julho de 1853, o chamado “Complô da Ópera Comique”), da qual Jules Vallès participou. [NE]

constituído um partido, um exército consciente com ajuda de uma propaganda tão ampla quanto contínua.

Enfim, como vós eu nego que a simples destruição daquilo que existe será suficiente para a edificação daquilo que nós queremos e eu penso que durante mais ou menos tempo o movimento deverá ser dirigido de cima para baixo.

Foi nessas condições que me ocupei desde meu regresso a formar esse “partido operário independente e militante” que vós declarais, com justeza, ser da “mais alta importância” em vista dos eventos que se preparam.

Mas para que esse partido seja ao mesmo tempo “independente” e “militante”, é imperativo que nosso proletariado tenha sido arrancado do desviamismo do radicalismo burguês e que, por outro lado, tenha sido persuadido que sua emancipação só pode vir da luta.

Cortar o fio que retinha ainda nossos trabalhadores nas *águas* radicais burguesas e demonstrar-lhes o nada das soluções amigáveis ou pacíficas (cooperação, bancos etc.), tal foi preciso ser e tal foi nosso plano duplo, hoje em plenas vias de sucesso. E o que acusei não somente da parte de Longuet, mas também de Vallès¹¹ e de Jourde¹², foi de terem atrapalhado nossa causa e de terem, por meio de seus artigos, colocado o peso da proscrição do lado oposto do nosso¹³.

Fiquei surpreso – e lamentei muito - com o fato de que, por mais que o exílio o tenha deixado desinformado sobre a situação real de Paris e da França, ele tenha, em um jornal que partilha posições do liberalismo burguês e do socialismo revolucionário, tomado posição contra este último.

Mesmo o “programa socialista” que ele começou a *expor* na Revolução constitui um erro e um erro enorme, no momento em que nossa França operária começa a ver que sua salvação apenas na apropriação coletiva de todo o capital imóvel e móvel que ela valoriza. É esse o programa da Internacional? Ora! É, no máximo, o programa dos proudhonianos da Federação do Jura¹⁴. E, felizmente para nós, nossos operários, os mais inteligentes entre eles, abandonaram Proudhon e suas ‘piadas’ mutualistas.

Peço perdão por ter entrado em todos esses detalhes, mas ao mesmo tempo

¹¹ Jules Vallès (1832-1885). [NT]

¹² François Jourde (1843-1893). [NT]

¹³ Alusão à proscrição dos *communards*, aos quais foi permitido retornar à França apenas com a anistia de 1880. [NE]

¹⁴ A Federação do Jura foi a organização fundada pela seção anarquista da Internacional, expulsa no Congresso de La Haye em 1872. [NT]

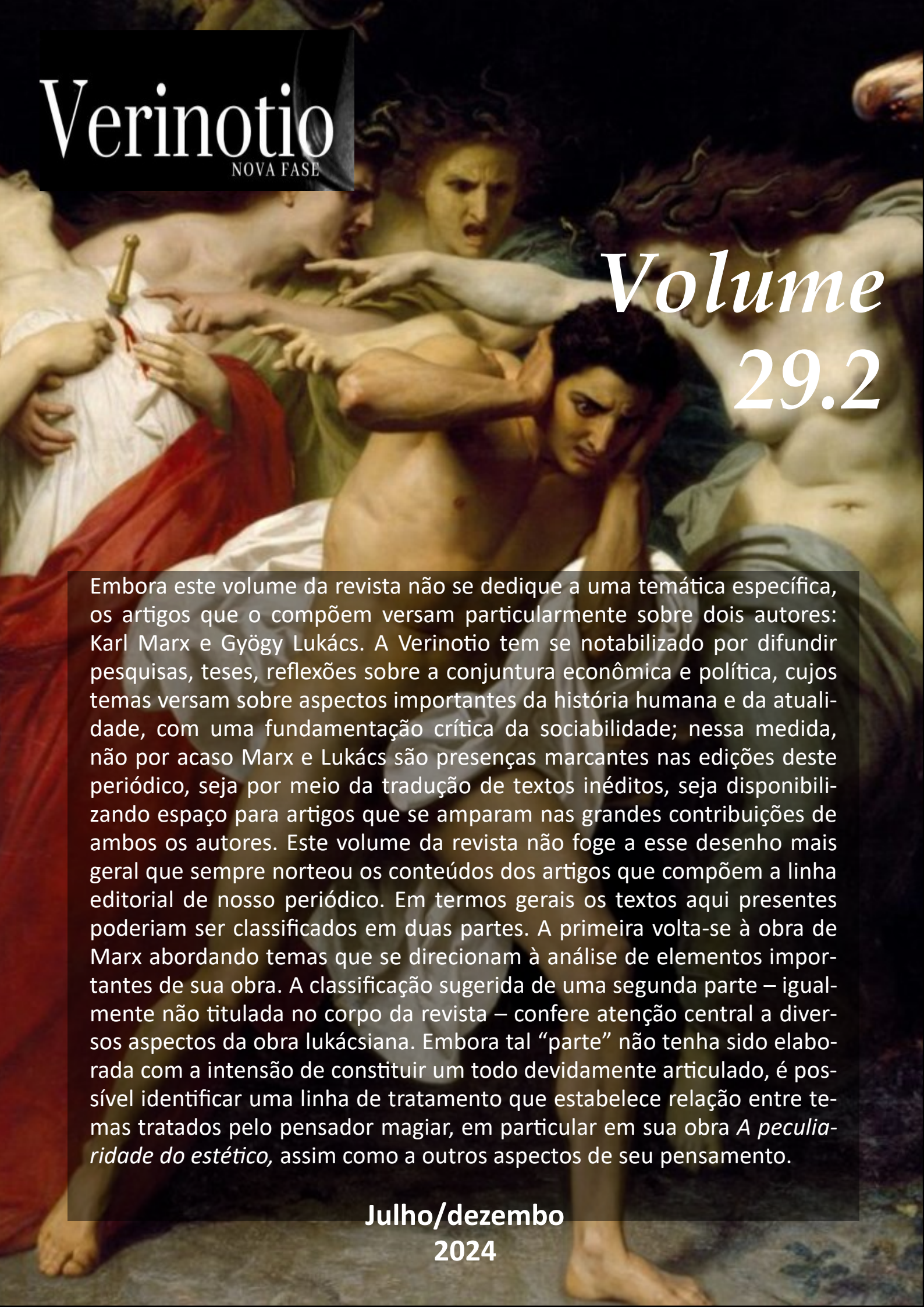
que eles explicam meu mau-humor em relação a certas pessoas, eles dão uma ideia do que se passa e daquilo que *fazemos* aqui.

Caso eu não estivesse tão doente — e tão miserável — eu vos informaria a data de minha próxima visita, muito gostaria de conversar longamente convosco. Mas não possuo disposição física ou pecuniária. Devo então me contentar em enviar-vos toda minha gratidão e a certeza de minha dedicação.

A vós e à Revolução,
Jules Guesde

Como citar:

MARX, Karl; GUESDE, Jules. Correspondência inédita entre Karl Marx e Jules Guesde, 1879. Trad. Gabriella M. M. Souza. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 2, pp. 574-579; jul.-dez., 2024.



Verinotio

NOVA FASE

Volume 29.2

Embora este volume da revista não se dedique a uma temática específica, os artigos que o compõem versam particularmente sobre dois autores: Karl Marx e György Lukács. A Verinotio tem se notabilizado por difundir pesquisas, teses, reflexões sobre a conjuntura econômica e política, cujos temas versam sobre aspectos importantes da história humana e da atualidade, com uma fundamentação crítica da sociabilidade; nessa medida, não por acaso Marx e Lukács são presenças marcantes nas edições deste periódico, seja por meio da tradução de textos inéditos, seja disponibilizando espaço para artigos que se amparam nas grandes contribuições de ambos os autores. Este volume da revista não foge a esse desenho mais geral que sempre norteou os conteúdos dos artigos que compõem a linha editorial de nosso periódico. Em termos gerais os textos aqui presentes poderiam ser classificados em duas partes. A primeira volta-se à obra de Marx abordando temas que se direcionam à análise de elementos importantes de sua obra. A classificação sugerida de uma segunda parte – igualmente não titulada no corpo da revista – confere atenção central a diversos aspectos da obra lukácsiana. Embora tal “parte” não tenha sido elaborada com a intensão de constituir um todo devidamente articulado, é possível identificar uma linha de tratamento que estabelece relação entre temas tratados pelo pensador magiar, em particular em sua obra *A peculiaridade do estético*, assim como a outros aspectos de seu pensamento.

Julho/dezembro
2024