

Norma Alcântara
Susana Jimenez
(Organizadoras)

ANUÁRIO LUKÁCS 2019

1ª edição
Instituto Lukács
São Paulo, 2019

© do autor

Creative Commons - CC BY-NC-ND 3.0

Diagramação: Rafael João M. de Albuquerque

Revisão: Talvanes Eugênio Maceno

Arte da capa: Luciano Accioly Lemos Moreira

Revisão da capa: Helena de Araújo Freres

Catálogo na fonte

Departamento de Tratamento Técnico do Instituto Lukács

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

A636 Anuário Lukács 2019 / Norma Alcantâra, Susana Jimenez, (organizadoras); autores Györg Lukács ... [et al.]. – São Paulo: Instituto Lukács, 2019.

256 p.

Inclui bibliografia.

Anual.

ISSN: 2525-3328.

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

CDU: 141.12 (058)

Norma Alcântara
Susana Jimenez
(Organizadoras)

ANUÁRIO LUKÁCS 2019

1ª edição
Instituto Lukács
São Paulo, 2019

CONSELHO EDITORIAL

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

SUMÁRIO

PREFÁCIO

Gilmaisa Macedo da Costa..... 7

Sobre el prusianismo

György Lukács..... 13

Formalidad vacía o la codificación de la (i)legalidad dictatorial en lukács y bloch: del prusianismo al nacionalsocialismo, entre espiritualismo romántico y formalismo burocrático

Mariela Ferrari..... 35

Apresentação a “Guerra e Paz: Prefácio” de Georg Lukács

Paula Alves Martins de Araújo..... 43

Guerra e Paz – Prefácio

Georg Lukács..... 51

Emancipação social e livre desenvolvimento de cada um

Lucien Sève..... 67

Poder e miséria do homem contemporâneo

J. Chasin..... 85

A crítica da economia política em Lukács

Ivan Cotrim..... 97

A “religiosidade” de Lukács e suas consequências

Sergio Lessa..... 121

Lukács: aspectos introdutórios a uma ontologia materialista

Bruno Gonçalves da Paixão..... 155

A “política socialista” e o pensamento de Mészáros	
<i>Rafael João M. de Albuquerque</i>	183
A pobreza e sua administração (paliativa) pelo Estado burguês	
<i>Fernando de Araújo Bizzerra</i>	207
Posfácio – Por que a burguesia precisa do desespero?	
<i>Georg Lukács</i>	238

PREFÁCIO

O Instituto Lukács torna público o Anuário Lukács 2019, fruto do esforço dos membros do Instituto por manter uma produção anual acessível, intelectual e financeiramente, a um público interessado no pensamento revolucionário. Em tempos adversos à produção filosófico-científica, especialmente aquela voltada a uma tendência marxiana, o Anuário Lukács 2019 é mais uma iniciativa ousada no sentido de promover a publicação de textos do próprio Lukács ou relacionados à sua reflexão teórica.

A obra lukacsiana tem sido ameaçada em seu lugar de origem ou mesmo esquecida em outros lugares ao longo de décadas, contribuindo para que a continuidade da teoria que se apropria do pensamento ontológico de Marx e o amplia, se perca, sendo negado aos pesquisadores e às gerações mais jovens o vasto conhecimento nela contido, evitando sua análise, seja com vistas a averiguar fragilidades, seja com vistas a pensar possibilidades a uma emancipação humana autêntica.

Convém informar que, a despeito das ameaças ao pensamento lukacsiano as iniciativas em torno de sua obra não deixam de existir, a exemplo do Anuário da Sociedade Internacional Georg Lukács (2017/18), publicado na Feira do Livro de Frankfurt, e especialmente as contribuições imprescindíveis de Rüdiger Dannemann, Maud Meyzaud e Philipp Weber cujos esforços mantêm sua divulgação. O Anuário Lukács vem seguindo esta rota, publicando textos do próprio Lukács, de pesquisadores brasileiros e de outros países, que contribuem para a divulgação e/ou para o avanço do amplo conjunto de temas tratados pelo autor.

A formação intelectual de Lukács tem origem no intenso movimento cultural centro-europeu oriundo do império austro-húngaro e manifesto na Alemanha pré-bélica, constituindo a base a partir da qual seu pensamento se desenvolve. Em seu processo, o

jovem Lukács transita, passando da adesão ao marxismo até a produção filosófica da Estética e da Ontologia do Ser Social, em direção a uma Ética que configura a tendência do pensamento do Lukács da maturidade.

O Anuário Lukács 2019 começa com a análise do próprio Lukács contida em *Sobre o Prussianismo*, um texto de 1943, no qual o autor articula o tema à decadência do povo alemão. Bem antes desse período, autênticos pensadores europeus, entre eles alemães, já haviam percebido o prussianismo, posteriormente revelado na prussianização da Alemanha em sua essência social, política, e cultural, como algo estranho, um perigo para a civilização moderna. Entretanto, a articulação entre o prussianismo e a decadência da Alemanha decorre de um longo processo histórico objetivo que criou raízes na destruição do modo de ser e de pensar do povo alemão imerso na influência do fascismo, composto também de um sem-número de outros elementos na sua apreensão.

Conduzido mediante a evidência de fatos históricos econômico-sociais e político-culturais, o texto expõe ao leitor um complexo conjunto categorial e de ocorrências explicativas sobre o modelo de Estado da Prússia e sobre as guerras e derrotas para os alemães que antecederam o período referido. As vitórias de 1866 e 1871 dão início ao processo real de prussianização da Alemanha, sendo mediado pela luta do povo em defesa de uma democracia alemã, embora firmemente impulsionada pela demagogia específica do hitlerismo. O texto instiga uma leitura significativa do tema da decadência alemã, retomado posteriormente de forma mais aprofundada em *A Destruição da Razão*, a ser lançado em breve pelo Instituto Lukács. Aqui, *Sobre o Prussianismo* está publicado em espanhol, tendo sido ofertado ao Anuário Lukács pelo professor Dr. Miguel Vedda.

Seguindo a tendência desde sua primeira publicação, o Anuário Lukács 2019 reúne na sequência um conjunto de textos que se aproximam ora da produção do Lukács de vários momentos, ora de temas dela derivados e/ou vinculados ao momento atual.

O texto, também em espanhol, de Mariela Ferrari, de algum modo retoma o tema, estabelecendo relação entre prussianismo e nacional-socialismo em Lukács e Bloch, fazendo referência a relações e diferenças entre eles, mas situando a problemática do legalismo ditatorial na Alemanha, especialmente analisando o direito como expressão da realidade social, situado tendencialmente entre o espiritualismo romântico e o formalismo burocrático. Rico em informações, *Formalidad vacía o la codificación de la (i)legalidad dictatorial*

en lukács y bloch: del prusianismo al nacionalsocialismo, entre espiritualismo romántico y formalismo burocrático oferece uma interessante reflexão em torno de um assunto que se revela muito importante na atualidade em face do retrocesso promovido pela crise de caráter estrutural em múltiplas dimensões.

O artigo de Paula Alves Martins de Araújo traz uma apresentação ao prefácio de Lukács à obra *Guerra e Paz* de Leon Tolstói, seguido do próprio Prefácio traduzido por ela. Destaca dois momentos na visão do autor. O primeiro momento refere-se ao jovem Lukács e seus estudos de literatura presentes particularmente já em *A Teoria do Romance* de 1916. O segundo, à transição de Lukács aos estudos do marxismo, momentos nos quais identifica distintas visões do autor sobre *Guerra e Paz*, ambas marcadas pelo contexto e pelo seu processo de maturação intelectual. Na sequência, o Prefácio de Lukács ao referido romance explicita a concepção de romance histórico e sua base na realidade do momento em todas as suas qualidades significativas, como um típico romance em prosa, e consequentemente moderno, sem o fundamental caráter de arcaísmo.

No tema *Emancipação social e livre desenvolvimento de cada um*, Lucien Sève expõe fluentemente a discussão entre emancipação do indivíduo e emancipação humana. Aproxima-se à categoria da Alienação expressando toda a problemática encontrada em Marx desde os 25 anos de idade ante a possibilidade da desalienação dos indivíduos, a começar pela discussão que sinaliza sobre a emancipação política dos judeus. O aprofundamento do tema segue na análise do curso da individualidade em diversos sentidos, em direção ao indivíduo integral, somente possível na superação da socialidade do capital. Em meio às lutas pelo livre desenvolvimento de cada ser humano individual, tal desenvolvimento significa ainda hoje, para o autor, uma via essencial à autêntica emancipação humana.

Em evento realizado em 1977, José Chasim expõe o tema *Poder e miséria do homem contemporâneo*, tratando sobre a problemática da crise contemporânea em vários aspectos. Inicia por analisar o papel histórico da filosofia sempre permeado tanto pelo otimismo quanto pelo pessimismo ante a expectativa de que a filosofia produza respostas esclarecedoras sobre o caminho a seguir ou supondo que no caminho dos homens não existem resoluções possíveis. O autor assinala questões relacionadas à atualidade como um tempo de crises, enquanto enunciados geradores de novas formas de existência que parecem estar para além dos paradigmas do burguês

e do proletariado. Aponta que o processo de instauração da economia globalizada permeada pelo intenso desenvolvimento das forças produtivas e da alta tecnologia constitui o aprofundamento da existência de graves tensões e agudos problemas, e que o termo globalização simplesmente nomeia um momento específico de um processo histórico fundamental. O autor não se inclui entre os pessimistas doutrinários e convida os indivíduos a trilharem o caminho para reconhecer a grandeza do trabalho na construção do presente e do futuro, bem como a fazer a crítica da miséria sem compartilhar com ideários que têm no Estado e na política sua idolatria suprema.

Ivan Cotrim traz uma análise do posicionamento de Lukács em relação ao caráter essencial da economia no texto intitulado *A crítica da economia política em Lukács*. Indica as principais contradições no pensamento de Hegel, apoiando-se no debate instaurado por Marx em relação a Hegel acerca dos problemas de apreensão do real que, neste último, acabam por resultar num objetivismo idealista. O autor expõe os destaques fundamentais do Lukács à crítica da economia política feita por Marx, mostrando que Lukács caminha por uma ontologia inteiramente nova com vistas a pensar o caráter ontológico do pensamento marxiano pela via de apreensão do universo categorial que marca ontometodologicamente a apreensão da base material presente em *O capital*.

A “religiosidade” de Lukács e suas consequências, de Sergio Lessa, oferece uma análise crítica sobre as posições de diversos autores que entendem o pensamento do Lukács como marcado pela religiosidade ora ante suas posições políticas em defesa do regime da União Soviética, ora em sua Ontologia. As acusações políticas a Lukács sempre acompanharam a trajetória do autor em perseguições por vezes violentas, desde a Hungria, mas chegaram até às bases filosóficas aproximando-as até mesmo das filosofias clássicas e religiosas e atribuindo ao seu pensamento o caráter de uma “conversão” ao comunismo, da qual resulta até mesmo o pensamento do último Lukács. A exposição contém uma significativa análise dos enganos de autores sobre o tema, chegando à conclusão de que críticas como as feitas por Heller, Tamás, Berman e Eörsi não só contêm erros, sustentados ideologicamente na defesa do pensamento conservador da atualidade, mas cumprem a função de negar a possibilidade e a necessidade da revolução proletária na condução do avanço da humanidade para além do capital.

A contribuição de Bruno Paixão se encontra no texto *Lukács: aspectos introdutórios a uma ontologia materialista*. O autor se ocupa da Ontologia de Lukács, discutindo introdutoriamente filósofos gregos a exemplo de Parmênides e Platão como fundadores da Ontologia, mais especificamente aquela que embora ocupada com o ser, o faz mediante um pensamento antropomorfizador, dominando por longo tempo a filosofia metafísica tradicional. Apoiado inicialmente em autores diversos sobre as bases originais da filosofia e o caráter da ontologia por ela criada, Paixão busca o caráter essencial da ontologia materialista no próprio Lukács, desvendando sua aproximação ao ser enquanto totalidade como um complexo de complexos e o fundamento do ser social na categoria trabalho, a partir do qual se desenvolve historicamente a socialidade humana. O texto se propõe a mostrar que tais fundamentos ontológicos lukacsianos derivam da obra de Marx, considerado como portador de um pensamento ontológico materialista em tudo distinto do marxismo vulgar e do idealismo que o precedeu.

A este sucede o texto de Rafael João Albuquerque, *A “Política Socialista” e o pensamento de Mészáros*, que aborda a interpretação de István Mészáros em *Para Além do Capital* com relação à temática da política e do Estado enquanto conteúdo intelectual intensamente necessário em face das questões da atualidade e das tarefas dos revolucionários. Movendo-se no interior do debate sobre a política e o Estado desde a teoria política clássica, vai forjando a aproximação a temas tão caros ao conhecimento do social. Com relação à experiência soviética, o autor realça a contribuição de Mészáros na apreensão da denominada “política socialista”, cujo significado precisa ser situado no contexto da Política em geral e da natureza do Estado, reforçando os ensinamentos de Marx quanto ao seu fenecimento. Tais ensinamentos ganham atualidade no enfrentamento de problemas referentes à luta emancipatória da humanidade.

Fernando Araújo Bizerra, por sua vez, enfoca em *A pobreza e sua administração (paliativa) pelo Estado Burguês* a permanente interrogação sobre o cada vez mais crescente e persistente fenômeno da pobreza e acerca da intervenção do Estado sobre ele. Apreendendo-o como fenômeno histórico em decorrência do próprio desenvolvimento social, explicita a diferença entre a pobreza resultante da escassez e aquela gerada pelo caráter essencial do modo de produção capitalista que gera a divisão entre classes antagônicas. Captura no próprio ser do desenvolvimento capitalista a gênese e o desenvolvimento de uma pobreza necessária à conservação do seu modo de produção e

de sua socialidade, concomitantemente à criação do Estado do capital e de suas manifestas formas de intervenção sobre tal fenômeno. Alerta para a impossibilidade real da eliminação da pobreza no âmbito do modo de ser da sociabilidade regida pelo capital.

Enfim, o Anuário Lukács 2019 corajosamente convida os leitores a apreciar um conjunto significativo de temas oferecidos por autores diversos, permitindo em tempos adversos o acesso a produções intelectuais que propõem a interpretação da realidade a partir da matriz marxiana. Por último, oferece um texto do Lukács de 1948, desta vez publicado em alemão e em português, com tradução de Rafael João Albuquerque, cujo título é *Por que a burguesia precisa do desespero?*

Gilmaisa Macedo da Costa

SOBRE EL PRUSIANISMO¹

György Lukács

Es comprensible que la puesta en peligro de la civilización mundial por parte del bandolerismo organizado de Hitler permita plantear la pregunta acerca de habría que explicar la profunda decadencia del pueblo alemán. Naturalmente, aquí, uno se encuentra con el problema de la prusianización de Alemania. Puesto que, mucho antes de Hitler, los espíritus de Europa verdaderamente amantes del progreso (entre ellos, no pocos alemanes) percibieron el prusianismo, su esencia social y política, moral y cultural como un cuerpo extraño peligrosa en la civilización moderna. Es de suponer decir que el agudo envenenamiento del espíritu nacional alemán debe deducirse directamente de esta enfermedad crónica de varios siglos.

Pero, al observar más de cerca, se muestra también aquí que líneas de enlace demasiado directas, en muy pocos casos, confluyen en los caminos de enlace realmente decisivos.

Es evidente que el fascismo heredó y profundizó todo lo malo que desarrolló la prusianización en el pueblo alemán. Por una parte, sin embargo, encontramos una y otra vez con ejemplos de que los representantes de una ideología prusiana antigua (por ejemplo, el pastor Niemöller, Ernst Wiechert) se situaron en oposición al hitlerismo. Por otra parte, la época entre 1918 y 1933 mostró de manera ostensible que los representantes directos del prusianismo tradicional no fueron capaces de construir un régimen reaccionario

¹ Lukács, György, "Über Preußentum" (1943). En: —, *Schicksalswende. Beiträge zu einer neuen deutschen Ideologie*. Berlín: Aufbau, 1948, pp. 68-94. Trad. de Mariela Ferrari. Todas las notas son de la traductora.

en Alemania, que pudiera introducir algo nuevo, la demagogia específica del hitlerismo, algo en lo que el espíritu prusiano constituye un factor importante, pero es únicamente un factor. Esto ya indica que el modo de plantear el problema del espíritu prusiano y el fascismo necesitaba una concretización complementaria.

I

¿En qué debe consistir esta complementación? Creemos que, ante todo, en la referencia a la dinámica de la historia alemana. A menudo, se ve correctamente la polaridad entre prusianismo y democracia, pero es igualmente común que se perciba de manera sólo insuficiente el periodico efecto recíproco de ambos principios en la historia alemana, los intentos repetidos del pueblo alemán para configurar por sí mismo su propio destino, democráticamente; el fracaso reiterado de estos intentos, el fortalecimiento del poder del prusianismo sobre los alemanes (que surgió de estas derrotas del pueblo alemán, alternadamente, internas y externas) y, de manera simultánea, su degeneración interna. Solo la historia de los muy complejos efectos recíprocos explica la real vinculación entre el espíritu alemán y el prusiano y, al mismo tiempo, las etapas de la prusianización de Alemania; etapas muy diversas entre sí. Se sobreentiende que también aquí podemos exponer sólo algunos puntos de vista, puesto que, en este marco, no sería posible realizar siquiera un resumen a manera de esbozo de este desarrollo.

Tal como en la epopeya, debemos comenzar *in medias res*. La real prusianización de Alemania comienza con las victorias de 1866 y 1871. Ciertamente, la derrota de la Revolución del '48 preparó a Alemania para este destino. Esta derrota es el mayor viraje del destino del pueblo alemán, desde la Guerra de los campesinos, en 1525. Entonces, Alemania fue arrojada nuevamente, desde la problemática medieval, hacia un corrompido absolutismo de pequeños Estados; surgió una caricatura de aquel desarrollo, que, en los grandes Estados europeos, especialmente en Francia, fue imprescindible para la preparación de las formas sociales modernas. En la Revolución del '48 (por primera vez en tres siglos), se hizo el intento de recuperar todo lo perdido entretanto y de insertar a Alemania en la comunidad de la cultura política de los países libres europeos.

El intento fracasó. La derrota, vista en términos objetivos, no fue definitiva; pero la burguesía alemana no poseía ni el valor ni la fuerza para aprovechar ocasiones propicias que se le ofrecían. Como ahora

la unificación económica de Alemania se había vuelto históricamente necesaria, Prusia se convirtió en su ejecutor reaccionario. Sobre estas bases, nació de igual modo una caricatura sociopolítica –por cierto, de una índole completamente diferente de la estructura socioestatal moderna. Tal como hace trescientos años el absolutismo de los pequeños Estados, así es también la prusianización de Alemania la expresión organizativo-ideológica del camino errado, que podemos seguir en la historia alemana. Los luchadores de la democracia vieron claramente el peligro y por eso promovieron, desde el inicio, que Prusia fuera integrada a Alemania. Pero no se logró evitar la prusianización bismarckiana de Alemania. La unidad alemana no tuvo lugar por el camino de la libertad y la democracia; por el contrario, bajo la hegemonía prusiana, la unidad alemana se convirtió en el obstáculo de la libertad del pueblo alemán.

Con esta decisión, se inició un nuevo período en el prusianismo mismo y, particularmente, en su interrelación con Alemania. Durante mucho tiempo, casi hasta las vísperas de la unificación alemana, se extinguieron los esfuerzos para arrancar a Alemania de Prusia. Prusia era el impedimento más importante para la unidad nacional. Sobre todo, la leyenda, difundida sobre todo por Treitschke,² según la cual, desde el comienzo, Prusia habría aspirado a la unificación de Alemania, es absolutamente insostenible en términos históricos. Incluso cuando en la segunda cuarto del siglo XIX, por razones geográficas y económicas, Prusia se vio obligada a fundar la “unión aduanera alemana”,³ aún cuando, ya en gran parte, había logrado la unificación económica alemana, los principales políticos prusianos se oponían al desarrollo histórico que ellos habían introducido (aunque inconscientemente), mediante sus medidas económicas (cabe pensar en la pelea de Bismarck contra Guillermo I).

Como uno de los principados territoriales alemanes, la Prusia del siglo XVIII había sido regida de manera tan estrecha de miras,

² Heinrich von Treitschke (1834-1896) fue un historiador y politólogo alemán, de ideología nacionalista, liberal y antisemita, que abogó por la unificación de Alemania. En la época de la Fundación del Imperio (*Gründerzeit*), desde 1871 y hasta su muerte, formó parte del Parlamento alemán (*Reichstag*).

³ La Unión Aduanera de los Estados de Alemania (*Zollverein*, literalmente, “Unión aduanera”) fue una organización de aduanas de los Estados alemanes antes de la unificación en 1871, iniciada en 1834. Gracias a esta, los aranceles entre los miembros de la Confederación Germánica fueron suprimidos, con excepción de Austria.

dinástico-egoísta y particularista que los otros principados; como ellos, es asimismo incapaz de tan siquiera concebir un pensamiento nacional, menos aún, entonces, de impulsarlo en términos práctico-políticos. Gracias a su mayor poder militar, Prusia se convierte sólo en un obstáculo más eficaz para la unidad nacional, que el resto de los principados, que eran, en su mayoría, pequeños Estados impotentes. Por ello, el joven Hegel, por ejemplo, ve con razón en Prusia uno de los Estados no alemanes, que desgarran la unidad alemana; en *La constitución de Alemania*, enumera a Prusia en una misma línea que potencias extranjeras tales como Suecia y Dinamarca. Casi todos los intelectuales influyentes de esta época tienen una orientación similar; me remito solamente a Lessing, Klopstock, Winckelmann, Herder y Goethe.

Esta antítesis representa un papel preponderante en la crítica a la prusianización de Alemania, especialmente desde la Primera Guerra Mundial. Se presenta principalmente en la formulación Weimar versus Postdam. La contraposición es, a primera vista, muy capciosa. Designa, de hecho, los dos polos de esencia alemana, tanto el pináculo cultural como también el punto más bajo del desarrollo alemán. Pero, en realidad, la cuestión es muy diferente. Weimar y Postdam fueron sólo dos formas de expresión político-cultural, de diversa índole y, también, por cierto, de diverso valor, del atraso político-social y del desgarramiento de Alemania esbozados más arriba.

No debe olvidarse, sobre todo, que la Weimar de Goethe y de Schiller no era en ningún sentido típica para los pequeños principados alemanes no prusianos. De ninguna manera queremos hablar aquí sobre cuánto idealizó la leyenda al Weimar de Karl August (en las cartas íntimas de Goethe y Schiller se encuentra mucho material al respecto). Pero, sea como fuere, el hecho de que la impotencia política de un pequeño principado mas allá de todo su carácter problemático haya conducido a la fundación de un foco cultural iluminador es un caso de excepción; es un caso excepcional el hecho de que, a partir de esta impotencia no haya surgido una copia ridícula de Versalles, ni las mezquinas intrigas políticas por la explotación de franjas territoriales, ni un disipado comercio de amantes, ni caricaturescos juegos de soldados ni una venta de soldados indigna, como los pequeños Estados alemanes típicos en este grado de desarrollo. ¿En qué se diferencia Prusia de otros principados alemanes territoriales, por un lado, y, por otro, de otras monarquías absolutas del siglo XVIII? Sobre todo, por el hecho de que sobrepasa a los primeros en magnitud y en poder, así como

queda atrás de, por ejemplo, Francia o Austria, en términos cuantitativos. La magnitud permite y hace necesaria, al mismo tiempo, una política de poder europea, de la que eran incapaces los otros pequeños Estados alemanes. Pero la debilidad relativa frente a las grandes potencias conduce a que Prusia siempre tenga dificultades cada vez más grandes que las monarquías más fuertes, para la adquisición de medios financieros, sociales y militares. En correspondencia, también los métodos de la política de poder monárquico-absolutista son más subalternas que las de los reales grandes Estados; estos, donde alcanza la fuerza, son más brutales, por otra parte, son servilmente traicioneros en las relaciones con los Estados más fuertes (al principio, con respecto a Polonia y Suecia, luego, con Francia y Rusia).

La estructura social interna de Prusia, en general, no se diferencia demasiado de la de otros Estados absolutistas. Pero el atraso económico de Alemania tiene como resultado aquí circunstancias completamente diferentes y la postergación es tan fuerte que de esto surge algo cualitativamente diferente. En pocas palabras, en la lucha de la monarquía absoluta contra la nobleza, esta es su aliado inicial porque la burguesía está mucho menos desarrollada que en los países occidentales, es más débil e indecisa. Por eso, la nobleza feudal está mucho menos debilitada y derrotada, mucho menos presionada para convertirse en la aristocracia de la corte y, a la vez, mucho menos civilizada, que en Francia; conserva más de su origen en los bosques feudales. Esta relación particular entre aristocracia de corte y militar, por una parte, y, por otra, fuertes residuos feudales produce las bases para la peculiaridad de la aristocracia prusiana y para su vinculación con la monarquía.

El atraso de Alemania se expresa también en la peculiaridad de la burocracia absolutista. El burocratismo es la primera forma primitiva de la superación del feudalismo, cargada aún de restos feudales. De acuerdo con su naturaleza, en Prusia, estos restos son mucho más fuertes que en los países occidentales. Y, puesto que en el desarrollo posterior no se llega a un quebrantamiento revolucionario del feudalismo, esta forma de organización primitiva semifeudal del Estado moderno unificado sigue conservándose también en niveles económicos mucho más altos, en una época, en la que hacía largo tiempo que el feudalismo había sido superado por la democracia, como base del Estado, en los países occidentales.

Esta contradicción entre las bases económicas y la forma de organización estatal es la otra determinación social de la peculiaridad prusiana. En diferentes niveles de desarrollo, pueden extraerse

totalmente diversas consecuencias de esto; cuanto más desarrollada está la sociedad, aparecen los aspectos retrasados de esta forma de organización tanto más reaccionarios, corrosivos, caricaturescos. Cuando la sociedad estaba todavía menos desarrollada, dominaba la honradez de la conciencia del funcionario, mientras que, en la sociedad más desarrollada, el formalismo burocrático (originalmente, un arma importante en la superación del patriarcalismo feudal, de la anarquía jurídica medieval) se petrificó cada vez más en un vacío aniquilador. Pero, puesto que, en el capitalismo desarrollado, también se conservan durante un tiempo relativamente largo aún elementos de la respetabilidad del funcionario, justamente aquí se dio en Alemania un punto de enlace importante para la crítica romántica del capitalismo. La indignación ante la corrupción moral, ante el bajo nivel intelectual y moral del desarrollo capitalista que se inicia intensamente a mediados del siglo XIX, en las circunstancias particulares de Alemania, a menudo, destaca la honestidad, la actitud estética y moralmente fácil de destacar de la burocracia civil y militar en contra del tipo del capitalismo.

A pesar de estas contraposiciones, la rivalidad continua entre Weimar y Postdam no es una casualidad; es el falso dilema del desarrollo alemán precedente. Un país sin una vida pública real, sin una opinión pública activa y poderosa, sin intereses políticos vivos y activos, sin un centro nacional debe, o bien, quedar estancado en las formas más distorsionadas y degeneradas, mas mezquinas del período absolutista, o bien, llevará hasta el final las ideas de la época, sin un control social sobre su aplicabilidad real (por cierto, también en caso de obstáculos sociales menos palpables en su pensar hasta el final), en cierta medida, llevar hasta el final en un espacio sin atmósfera y se desplazaran las batallas de los espíritus al cielo de las ideas⁴.

Esto último caracteriza la grandeza del período clásico de la literatura y la filosofía alemanas. Es por esto tentador contraponerlas al espíritu estrecho y estéril de Prusia. Pero, aun, por mucho que se trate aquí de la polaridad del desgarramiento nacional, de la existencia antidemocrática del pueblo alemán, se muestra en esto que podemos percibir una y otra vez, a Weimar y Postdam, en todas las manifestaciones de la vida alemana. Por una parte, como

⁴ La batalla de los Campos Cataláunicos (batalla de Châlons o batalla de Locust Mauriacus) tuvo lugar en el año 451 d. C. y confrontó a una coalición romana dirigida por el general Flavio Aecio y el rey visigodo Teodorico I, contra la alianza de los hunos, encabezados por Atila.

disolución ideológico-moral en Prusia, en la que, con cada ascenso económico-cultural nace una disolución, porque el Estado prusiano, el espíritu prusiano no deja margen para el incorporación razonable de nuevos valores culturales; por otra parte, como barrera burocrática en el individualismo humanístico, que incluso nosotros debemos examinar constantemente en el caso de gigantes, tales como Goethe y Hegel, aunque su grandeza histórico-universal en buena medida se debe al hecho de que, desde todo punto de vista, pelearon contra esta corriente del desarrollo alemán. Weimar y Postdam son, pues, los dos polos del desarrollo alemán previo. Como en una brújula partida por la mitad, ambos reaparecen en todas las fenómenos espirituales de la Alemania de entonces.

II

Se habla mucho (sobre todo, el publicística occidental vuelve una y otra vez sobre esto) de que el prusianismo es algo intelectual, una posición moral e intelectual. Hasta cierto punto, esto es correcto. Pero más correcto es remontarse a las bases sociales y ver que el sustento del prusianismo significa un estancamiento en el estadio relativamente primitivo de la monarquía absoluta, un estancamiento en la burocracia como la forma de organización dominante del Estado moderno, de la nueva sociedad burguesa. O, dicho en términos negativos, que no tiene lugar ninguna socialización democrática, ningún control sostenido del aparato estatal por parte de la vida pública; y los individuos permanecen fuera de lo político, al contrario de lo que ocurre con las sociedades modernas orgánicamente desarrolladas, en las que todos los problemas de la vida, reciben de la opinión pública un parámetro social concreto; los mandamientos de la moral alcanzan una realización concreta de contenido social.

En cambio, el burocratismo es siempre formal. La nivelación formal fue una de sus tareas más importantes en la lucha contra la heterogeneidad anárquica del patriarcalismo medieval. En el estadio más alto de la sublimación, como ética, aparece bajo la forma de una ética del deber puramente formal, el cumplimiento del deber por el deber mismo, la sumisión incondicional bajo el imperativo moral. Visto en términos sociales- objetivos, este formalismo es, por cierto, una ilusión. En última instancia, significa que el funcionario ve su “honor”, tal como afirma Max Weber, en que expresa sus reservas, pero también cumple la tarea que le fuera asignada incluso en contra

de su convicción, subordina su convicción a una decisión superior, cuando no puede imponerla.

Naturalmente, no sólo se trata aquí de la denigración socio-moral –producida bajo coacción– de la libertad y de la capacidad de decisión, sino que también se trata de política, e, incluso, de estrategia. Bismarck es el único hombre de Estado de gran estilo, que fue engendrado por el prusianismo moderno –pero cuántos rasgos atípicos incluso en él (en parte, a causa de su origen semiburgués). También por esto Bismarck fue un hombre de Estado de gran estilo, solo en el período de la realización reaccionaria de la unidad alemana. Stein, el hombre de Estado sobresaliente de Prusia, a comienzos del siglo XIX, no era prusiano. E incluso Bismarck mismo observó que los verdaderos estrategas del ejército prusiano Scharnhorst, Gneisenau y Moltke, no procedían de la escuela del militarismo vernáculo; este solo formó a comandantes subalternos, buenos, escrupulosos (es decir, burócratas militares, ningún general en jefe verdadero).

El espíritu burocrático, elevado a cosmovisión, tiene como consecuencia que todas las inclinaciones y las opiniones individuales ante la objetividad del mandato son reducidas al nivel de una mera subjetividad y también son experimentadas así por el sujeto. Entre la universalidad del deber objetivo, ajena al sujeto, y la mera subjetividad del individuo real parece abrirse un abismo insalvable (si el individuo se rebela frente a esto, anarquista, romántica o superficialmente literaria, e impugna, con ello, toda objetividad del deber, se forma de manera claramente visible solo un polo opuesto complementario para esta estructura espiritual, que no constituye, sin embargo, en ningún sentido, su verdadera superación.

Estos problemas se sitúan de forma muy diferente en una sociedad libre y democrática. La vida pública ampliamente desarrollada permite y propicia una responsabilidad libre de las decisiones para cada individuo en cada situación decisiva. Por ello, en él están contenidos los imperativos, su contenido es aceptado o rechazado conscientemente, es decir, es objeto de una elección, de una decisión; pero no entre el imperativo del deber formalista y la anarquía del sentimiento subjetiva, sino entre dos contenidos sociales concretos.

Para nuestra observación, se trata solo de la elaboración precisa de la contraposición entre las líneas de desarrollo democrática y “autoritaria”. Todos saben que las democracias, por una parte, son extraordinariamente diversas, en términos históricos y sociales; que todos los problemas de la vida social y, a consecuencia de esto,

también las posibilidades del ser humano individual se veían totalmente diferentes, en el período de esplendor heroico de la gran Revolución francesa que, por ejemplo, en la vida cotidiana de los Estados Unidos; que la república hispánica, que luchó heroicamente por su libertad, representó una democracia diferente que la Francia de Daladier⁵. Y naturalmente se expresan las facetas significativas y desarrolladas de la democracia, su antítesis con el desarrollo germano-prusiano, de manera tanto más patente, cuanto más cercano se encuentra su verdadera esencia social (y no meramente su forma fundada en el Derecho público) de los puntos más altos de las democracias, de los períodos de Cromwell o Washington, Robespierre o Lincoln.

Por otro lado, es igualmente conocido que la democracia en sí no puede ser ninguna panacea universal contra las enfermedades sociales de la vida social moderna. La corrupción, el dominio de las camarillas, la infracción abierta u oculta contra el derecho, la explotación del poder político en perjuicio de los pobres son igualmente posibles, en las democracias que en la organización estatal organizada de manera antidemocrática. La diferencia consiste “meramente” en que en las democracias está disponible el arma de la opinión pública contra los abusos (una vez más: dependiendo de los gradaciones expresadas más arriba, dentro de sus diferentes tipos), mientras que la burocracia de los Estados abierta o encubiertamente “autoritarios” casi siempre logra sustraer a la crítica de la opinión pública sus abusos, sus medidas ilegales bajo la bandera del “interés público”.

En la Alemania ‘prusianizada’, este estado se encarnó hasta tal punto en una gran parte del pueblo, que la mayoría consideran como algo desfavorable la revelación abierta de los abusos en las democracias, la movilización de la opinión pública para revelarlos y repararlos; y, a menudo, -de manera autoengañoso o hipócrita-, se defiende el punto de vista según el cual, en Alemania, tales tormentas serían política y socialmente superfluas, porque la “sana” sociedad alemana no es corrupta como las de las democracias occidentales.

A partir de esta posición se sigue que, para la intelectualidad alemana, con muy pocas excepciones, nada puede resultar más extraño que los modos de comportamiento espirituales tales como

⁵ Édouard Daladier (1884-1970) fue un político francés, diputado por el Partido Radical Socialista, posteriormente, ministro y, luego, jefe del gobierno francés a comienzos de la Segunda Guerra Mundial.

los de Zola y Anatole France, durante y después del *affaire* Dreyfus⁶. Para gran perjuicio de la literatura alemana y de la prensa alemana muy rara y débilmente esta representado en ella el *tertium datur* entre una disposición demasiado grande para la reconciliación con la realidad socioestatal y la rebeldía anarquista individual. Incluso esto es una consecuencia de que el pueblo alemán prácticamente no haya conocido nunca la verdadera libertad de la vida pública democrática. Eso repercute, sobre todo, en la moral social, por la falta de “coraje civil”, que ya fuera constatada por Bismarck.

La idea ampliamente difundida acerca de que la firmeza intransigente del sentido del deber constituye la esencia del espíritu prusiano es, asimismo, falsa. En la historia de la moral humana hemos vivenciado repetidamente esta férrea firmeza. En Roma, en la renovación de la moral antigua, por parte de los Jacobinos, en la ética de Kant y Fichte (por cierto, rebajada y burocratizada a la alemana). Sólo basta con pensaren la configuración del conflicto de Bruto, hasta las derivaciones de la *tragédie classique*.

Completamente diferente, directamente opuesta es la firmeza intransigente de la ética prusiana del deber. El escritor Heinrich von Kleist, genial y, al mismo tiempo, profundamente prusiano, experimentó esta contraposición con respecto a la Antigüedad, de manera extraordinariamente precisa. Cuando, luego de haber triunfado en la batalla, su príncipe de Homburgo es detenido a causa del incumplimiento de la orden recibida, él pronuncia para sí mismo el siguiente monólogo sobre el problema, muy claramente, y que esclareciendo, al mismo tiempo, las ideas de Kleist:

Mi primo Federico, un nuevo Brutus
en un lienzo con tiza dibujado,

⁶ El *affaire* Dreyfus se inició por la acusación y sentencia judicial de la que fue víctima el capitán Alfred Dreyfus (1859-1935), ingeniero de origen judío-alsaciano, acusado y condenado injustamente por espionaje y alta traición, y que recibió una sentencia de cadena perpetua a cumplir en la Isla del Diablo. Durante doce años, de 1894 a 1906, el caso conmocionó a la sociedad francesa de la época, marcando un hito en la historia del antisemitismo. El caso ganó extrema notoriedad pública por la publicación del artículo de Émile Zola *Yo acuso* (*J'accuse*), en 1898, y provocó una sucesión de crisis políticas y sociales inéditas en Francia que, en el momento de su apogeo, en 1899, revelaron las rupturas que subyacían en la Tercera República Francesa. Puso al descubierto la existencia, en la sociedad francesa, de un núcleo de violento nacionalismo y antisemitismo difundido por una prensa sumamente influyente.

sedente se ve ya se ve en silla curul;
en primer plano, las banderas suecas,
y el código de guerra de la Marca,
sobre la mesa. No seré yo el hijo
que aún lo admire ante el hacha del verdugo.
¡Corazón alemán de vieja cepa
no creo en el amor que no es magnánimo!⁷

El príncipe de Homburgo, de Kleist, es realmente el drama del espíritu prusiano. No sólo —como generalmente es recibida—, porque, al final, este espíritu prusiano se lleva el triunfo absoluto, sino porque, quizás contra las vintenciones conscientes del poeta, ya aquí la contradictoriedad interna de la derivación prusiana del espíritu alemán se expresa de la manera más clara y poéticamente más significativa. Friedrich Hebbel, un ardiente admirador de este drama, critica el inicio y el final, porque en ambos pasajes se configura el sonambulismo del príncipe. Agrega, sin embargo, justificando esto, hasta cierto punto, que el drama interno no sería posible también, sin este inicio y este fin. Creemos que no se trata de una genial licencia poética de Kleist, sino que, precisamente en el noctambulismo del príncipe, se expresa aquí el polo opuesto irracional, subjetivo-patológico del deber formal y abstracto, por el deber mismo, de manera poéticamente grandiosa, a pesar de que, de esta forma, se desenmascaran la universalidad del conflicto central, así como una particularidad abstracta. Por cierto, el *Junker* prusiano Kleist, atrapado en representaciones tradicionales, no pudo dominar intelectualmente su propia visión ideológica. Ambos polos están uno frente al otro, irreconciliados, inconexos, y los intentos del poeta de producir una conciliación intelectual permanecen superficiales y eclécticos.

Ya sé que han de reinar leyes de guerra,
pero, también los bellos sentimientos⁸

Así, el drama más genial del poeta prusiano más genial expone la contradicción, que se muestra, en las formas más diversas, las más

⁷ Kleist, Heinrich von, “El príncipe de Homburgo”. En: *Pentesilea. Anfitrión. El príncipe de Homburgo*. Trad. de José María Coco Ferraris. Buenos Aires: Nueva Visión, 1988: 211-299, aquí, p. 251.

⁸ *Ibíd.* : 267.

diversas etapas en la historia alemano-prusiano. Se señaló repetidamente, de manera correcta, que el pietismo funciona ya muy tempranamente como complemento religioso para la ética del deber prusiana, burocrático-militar, es decir, justamente, la forma del protestantismo más subjetiva e individual, que se intensifica incluso hasta la mística de los hermanos moravos⁹. En la época de la Primera Guerra Mundial, cuando Thomas Mann estaba extasiado por el prusianismo, emerge en él como contraparte un himno extasiado por la obra de Eichendorff, *Episodios de la vida de un tunante*.

Esto no es casual. Por una parte, el formalismo de la ética del deber burocrático-prusiana puede ser conciliado con cualquier subjetivismo, con tal que este, en el accionar externo del ser humano, no estorbe la marcha sin fricciones de la maquina jerárquica. En qué medida, surgen a través de ello las tensiones intolerables en los seres humanos, en qué medida, a través de ello, el formalismo de la moral es vaciado más aún, es otra cuestión. Por otra parte, la ética del deber requiere, como polo opuesto (a riesgo de la completa devastación humana), un individualismo reducido lo más posible a lo puramente subjetivo, que no estorbe los círculos del deber burocrático, es decir, un individualismo lo más asocial posible.

Entonces, vemos cuán típica es la configuración de las contradicciones extremas en Kleist. Muy en contra de sus convicciones conscientes, por una intuición genial, Kleist brinda una ilustración de la sentencia de Mirabeau sobre el Estado prusiano hacia finales del siglo XVIII: un fruto, que se pudre antes de su madurez. Esto ya era exacto como crítica a la Prusia de entonces, pero interpretada con cierta generalización, da con el sentido correcto: como la disolución históricamente cumplida de este sistema no tuvo lugar, cada desarrollo económico y cultural del pueblo, cada avance hacia la economía, la política y la cultura

⁹ La hermandad de Moravia es la iglesia evangélica pre-luterana más antigua de Europa, luego de la Iglesia evangélica valdense cuyos orígenes se remontan al siglo XII. Hacia 1700, Nicolaus Ludwig von Zinzendorf, educado en la tradición del Pietismo, abandonó la corte de Dresde y se trasladó a sus fincas de Berthelsdorf, donde quería establecer un modelo de comunidad cristiana. Allí, brindó asilo a los protestantes perseguidos de Moravia y fundaron un nuevo poblado, Herrnhut. En 1727, Zinzendorf tras alegar haber sido visitado por el Espíritu santo, forzó una fuerte transformación en la comunidad. El pueblo creció rápidamente después de esta transformación, convirtiéndose en el centro de un movimiento mayor de renovación cristiana durante el siglo XVIII.

modernas debían engendrar justamente en Prusia, fenómenos de putrefacción, en medida creciente.

Kleist vislumbró genialmente esta interrelación al conectar la patología romántica y la legalidad bélica prusiana, aunque también intentó escribir un “drama de formación” para el prusianismo. Pero no se debe olvidar que no sólo la escena inicial del drama, sino también final con la coronación del príncipe lo muestra como un sonámbulo. Y sí, según la intención de Kleist, este final debe ser más artístico- decorativo que patológico, el recurrir a un desenlace es un signo de que él al menos percibió el carácter problemático de estas interrelaciones.

III

Esta problemática es reproducida por la vida de manera ininterrumpida, y los grandes artistas de Alemania la configuraron a menudo. Sería interesante e instructivo mostrar esta polaridad del ser alemán prusiano en diversas figuras históricas, en su psicología y moral. Así, estamos convencidos, de que todos los “enigmas” psicológicos, que los biógrafos de Bismarck intentan explicar, tienen su origen en esta estructura social con su polaridad psíquica. Y las figuras aparentemente decisivas, del mismo tenor, de los monarcas prusianos, tales como Federico Guillermo IV y Guillermo II se explican, sin forzar las cosas, como formas de expresión decorativo caricaturescas de la misma problemática. Pretenden vincularlo “contemporáneo” para su período, con el espíritu prusiano. Pero permanece en ellos vaciamente decorativo y revela la falta de perspectiva cultural de esta mezcla. Cuanto más se desarrolla la vida moderna, tanto más vacía, formal y violenta aparece la ética prusiana del deber. Por otra parte, partiendo de esto, los problemas de la vida moderna sólo pueden ser comprendidos en una deformación caricaturesca. Este callejón sin salida cultural, que representa el espíritu prusiano, puede observarse ya de manera evidente en la vida y en las obras de aquellos realistas importantes, que, a lo largo de sus vidas o temporalmente, fueron grandes adoradores del prusianismo. Pensamos, en primera línea, en Theodor Fontane y Thomas Mann.

Theodor Fontane es el historiógrafo y el poeta de baladas de la grandeza prusiana y, por ello, ganó su primera fama, aunque, indudablemente, no la duradera. El Fontane maduro se lamenta también, en un poema resignadamente humorístico, de que no concurrió a su septuagésimo cumpleaños la aristocracia prusiana

enaltecida por él, sino que sólo lo reverenció como realista la nueva intelectualidad.

Esto no es una casualidad. La profunda simpatía de Fontane por los tipos prusianos tiene su origen en su posición crítica ante la burguesía alemana de su época. Sin embargo, en la configuración del tipo que le resultaba simpático, llega mucho menos a una glorificación que a una modificación considerada de manera precisamente realista de la problematicidad de la ética del deber prusiana, esbozada por nosotros. Fontane ve en sus héroes una moral que funciona, en cierto modo, mecánicamente, que no mantiene relación alguna con su auténtica vida interior, en cuya responsabilidad interna ellos mismos no creen seriamente, pero a cuyos preceptos se someten sin excepción, aunque sólo de manera mecánico-convencional.

Fontane también describe cómo los diferentes tipos del *Junker* prusiano se modernizan, cómo se convierten en hombres de la sociedad burguesa actual. Pero todo lo que todo lo que se apropiaron en cuanto a sentimiento y vivencia, en cuanto a cultura, da contra su “actitud” prusiana, que funciona de manera mecánico-fatalista. Por más que, privadamente, en sus sentimientos, sean también seres humanos cálidos e, incluso, internamente decentes, refinados, en sus acciones, persiste la inhumanidad de la moral prusiana y domina absolutamente, sin que los hombres estén en condiciones de tender un puente entre sus sentimientos y sus actos, prescriptos por la “actitud”. Así resurge detrás de la fachada espléndida, a menudo, decente, siempre marcial, un mundo interno de plena inestabilidad, de desesperación resignada, de cinismo sentimental o fríamente arribista. Los valores vitales se echan a perder, los lazos de amor sentidos de manera auténtica se rompen, los hombres se matan en duelos, se pasa por encima de existencias, sin que haya una verdadera convicción ni sobre lo bueno, ni sobre lo malo.

En tanto Fontane representa todo esto de manera realista, el bardo de la gloria prusiana se convierte en un profundo escéptico, en un observador sarcástico y humorístico de la descomposición, de la caducidad.

La concepción escéptica del prusianismo se representa de la manera más clara en su pequeña obra maestra histórica *La elección del capitán von Schach*. Aquí, se lleva al extremo la polaridad entre irreprochabilidad formal, rigidez marcial prusiana en la actitud y la inestabilidad interna en todas las cuestiones vitales. La acción es simple y privada, puramente casual, casi hasta la trivialidad: por un

estado de ánimo transitorio, el héroe seduce a una joven de buena sociedad, con la que, por vanidad estética, no está dispuesto a casarse. Cuando se introduce el deber prusiano, por la intervención del rey, él se somete, se casa con ella, pero solo para suicidarse, inmediatamente después de que se realiza el compromiso formal. Fontane desplaza este episodio, en apariencia, puramente privado y orientado a un clímax propio de la novela corta al Berlín de la época inmediatamente anterior al colapso de Prusia, en Jena, en el año 1806. Y la genialidad histórica de la representación, la aguda mirada social de Fontane se muestra en el hecho de que, en esta historia de amor convencional, se manifiesta la futilidad de esa Prusia que, poco después, será derrotada por Napoleón, de manera demoledora.

Eleslabón de enlace interno es aquel concepto de honor formal, errado, de la burocracia militar, que domina la vida. Casi inmediatamente antes de la batalla de Jena, un oficial *junker* cavilador, descontento, resume las pericias del caso Schach de la siguiente manera: “Es, desde luego, un fenómeno de la época, pero, bien entendido, con una limitación local, un caso completamente anormal en sus causas, que sólo se podía producir en la capital y residencia de Su Majestad el Rey de Prusia, o, fuera de ella, sólo en las filas de nuestro ejército postfredericiano, un ejército que en lugar del honor, sólo tiene arrogancia y en lugar de alma, un mecanismo de relojería, un mecanismo de relojería que muy pronto se habrá detenido”¹⁰. Y, con respecto a la guerra ya iniciada, ya desencadenada, agrega: “nosotros seremos destruidos por el mismo mundo la apariencia que destruyó a Schach”¹¹.

Los escritos de Thomas Mann de la época de la Primera Guerra imperialista expresan enérgicamente su reverencia a Prusia. Si, al considerarlos, no obstante, falta la gran novela corta de preguerra, *Muerte en Venecia*, la postura de Thomas Mann frente al problema prusiano no aparece entonces a plena luz. El héroe de esta novela corta, el escritor Aschenbach, escribió una epopeya sobre Federico el grande. Su quehacer literario tiene mucho que ver con el prusianismo. El supera la anarquía del esteticismo moderno a través de una actitud aprendida del prusianismo, por la que el espíritu prusiano aparece ya como un principio estético-moral, como un contrapeso estético-moral contra las tendencias moderno-decadenas o sentimental-burguesas, como su polo opuesto.

¹⁰ Fontane, Theodor, *La elección del capitán von Schach*. Trad. de Anton Dieterich. Barcelona: Alba, 2005, pp. 213s.

¹¹ *Ibíd.*, p. 216.

Pero la acción, manejada por Thomas Mann de manera extraordinariamente refinada, muestra el carácter meramente aparente del principio superado; muestra que aquí también se trata de una polaridad. La “actitud” es algo puramente formal y no ofrece el menor sustento para el régimen de vida, cuando se abren abismos, en alguna medida, serios. Cuando el héroe de la novela corta se encuentra ante un conflicto interno, basta un sueño para quebrar indecorosamente toda su “actitud”, todo su régimen de vida arduamente pergeñado, para dejar que el submundo anímico de los instintos laboriosamente domado adquiera un dominio completo sobre él. Thomas Mann configura aquí con una profunda comprensión psicológica la peligrosa vacuidad anímica de la “actitud” prusiana: precisamente porque todo acento valorativo moral cae sobre la “actitud” y la subjetividad de la vida instintiva es tratada meramente como material a ser dominado; el poder aparente de la vida regulada formalmente es, en épocas tranquilas, ilimitado; pero su verdadera penetración de la psique íntegra es tan insignificante que, a la primera embestida, colapsa completamente. La “actitud” no es férrea, como pretende ser, sólo es rígida y por eso se quiebra enseguida, súbitamente. En primer lugar, sólo a partir de esta psicología, resulta comprensible, internamente en Thomas Mann, el personaje de Federico el Grande, en su mezcla de *Realpolitik* cínico-cruel y de morbosidad decadente.

En este período, el Fontane maduro y Thomas Mann se sintieron personalmente los grandes veneradores del espíritu prusiano, que profesaban abiertamente, a menudo, en perjuicio de su fama. Sin embargo, lo que ellos configuraron literariamente, su crítica literaria a la vida prusiana es sólo una variación moderna de la sentencia de Mirabeau. Si se observan los escritos en que Thomas Mann declara su posición en la época de la guerra a la luz de esta crítica, se obtiene una imagen más correcta y más compleja de su relación con el prusianismo, de la que se traza, generalmente. Sin dudas, el posicionamiento inmediatamente político de Thomas Mann se ha percibido, muy a menudo, correctamente. Su punto de vista de aquel entonces se puede describir en pocas palabras, así: toda política genuina solo podría ser democrática, pero precisamente por eso, profundamente antialemana; el pueblo alemán es un pueblo apolítico, conservador, por lo que también el denominado “Estado autoritario” fue la forma de gobierno adecuada para él. Si esta premisa es correcta, ¿qué se sigue de esto? La eternidad (la alemanidad eterna) del burocratismo civil y militar prusiano.

La polémica política de Thomas Mann se vincula con una polémica cultural, cuya cuestión central constituye la contradicción entre cultura (germanidad) y civilización (el democratismo occidental). De aquí resulta la línea recta que opone la forma de los literatos de la civilización, que descuidan las profundidades vitales, al esteta, moralista y artista, de la escuela de Rousseau y la revolución francesa los Schopenhauer y Nietzsche. Pero ni siquiera esta contraposición es simplista en ningún sentido, en Thomas Mann. En conexión con *Palestrina*¹², de Pfitzner, aparece la curiosa, muy iluminadora expresión de una “simpatía hacia la muerte”, y se menciona el plan ya existente de la novela *La montaña mágica*. Incluso, Thomas Mann va más allá y habla directamente de la “fascinación por la descomposición”. Aquí llega a su apogeo la, en ese entonces, inconsciente crítica de Thomas Mann, a la sociedad y a la cultura, en esta caracterización cruel del posicionamiento político propio como hondamente decadente; aquí se torna comprensible por qué Federico el Grande, estilizado como “víctima”, justamente en su mezcla, ya señalada más arriba, entre crueldad y morbidez, es el gobernante predestinado para los individualistas escéptico-apolíticos, para hombres que se apropian de la “postura” del prusianismo, para no ser víctima de la disolución y la descomposición completas, de la anarquía de instintos que no pueden ser domados.

La enfermedad, la muerte y la descomposición no son expresiones casuales, en este texto. Luego de la guerra, Thomas Mann configura su lucha con los principios de la vida en la gran novela de educación *La montaña mágica*. Allí, resulta claramente visible la interdependencia de la vida y la democracia, por un lado, de la enfermedad, la muerte y la descomposición con el polo opuesto a la democracia, el romántico- autoritario, por el otro y alcanza acentos valorativos totalmente diferentes que en la época de la guerra mundial. Por supuesto que este gran escritor nunca escribe una novela de tendencia unilateral, y fuerza y debilidad de ambas partes están equilibradas armoniosamente en él (de manera

¹² *Palestrina* es una ópera del compositor alemán Hans Pfitzner sobre el compositor italiano Giovanni Pierluigi da Palestrina y su rol en el contexto del Concilio de Trento. La ópera fue estrenada en 1917 por Bruno Walter en el *Prinzregententheater* en Múnich. La trama describe el rol del compositor en las luchas políticas de la Reforma y la Contrarreforma. El compositor es el salvador del arte divino, aun rodeado por las bajezas de la política papal. Al componer la *Missa Papae Marcelli*, Palestrina logra defender la autonomía del arte contra los ataques políticos del Concilio de Trento.

especialmente nítida, él ve las debilidades de la mentalidad antigua de la democracia frente a los ataques del anticapitalismo romántico). Conforme a esto y a consecuencia de una subestimación instintivamente prudente de la relación de fuerzas, la novela acaba, en la época inmediata de la inmediata posguerra, en tablas.

Pero el camino de Thomas Mann en el ajuste de cuentas con la enfermedad, la muerte y la descomposición continúa incesantemente. En la importante novela corta antifascista *Mario y el mago*, los poderes instintivos subterráneos solo aparecen aún de manera caricaturesca, hasta que logra delinear, con el personaje de Goethe, a aquel alemán ejemplar, que, consigue alcanzar magnitud histórica mundial justamente en la lucha contra la “miseria alemana”, cuya parte decisiva constituye Prusia y la polaridad decadente prusiana entre burocracia y romanticismo.

¿Es casualidad que este camino del creador Thomas Mann haya sido simultáneamente el camino del pensador y el político desde el “Estado autoritario” hacia la democracia? ¿que la superación de la enfermedad, la muerte y la descomposición, pero, ante todo, la superación de la simpatía hacia estas, de su fascinación, constituya simultáneamente la superación de la escisión prusiana, de la falsa escisión del desarrollo alemán? Creemos: el camino de sanación de Thomas Mann es un compendio, realizado a escala microcósmica, del camino de sanación que el pueblo alemán necesita.

IV

Aún debe esbozarse, por lo menos, el desarrollo de la polaridad en el espíritu del prusianismo, en su vinculación con el pueblo alemán, para que, con ello, resulte visible su verdadera conexión con el fascismo. Puesto que, a partir del simple burocratismo prusiano, incluso si tomamos su forma degenerada en el militarismo del antiguo carácter del pangermanismo obsesionado por atacar, no se puede deducir directamente la mentalidad y la moralidad particulares de la época de Hitler. Todo lo que para en el pangermanismo era amenazante para la libertad, la cultura y la civilización, ha pasado, por cierto, al fascismo alemán; sin embargo, frente a aquel, este contiene algunos elementos nuevos, que sólo resultan comprensibles a partir de la polaridad analizada por nosotros, como el grado más alto del proceso de descomposición observado por Mirabeau, en el prusianismo.

El elemento nuevo es la movilización de aquel “mundo subterráneo”, cuya fuerza de atracción siniestra Thomas Mann

representó, de manera tan brillante en términos psicológicos. Esta movilización tuvo lugar en todas las líneas, en la época posterior a la Primera Guerra Mundial. Se desarrolla en esa ciencia y filosofía, que prepara al fascismo, de manera mediata o inmediata, de forma consciente o inconsciente. Puede ser resumida sucintamente en que, frente a la “fascinación por la descomposición” no sólo ya no se intenta ninguna resistencia, que ya no se sostiene ningún conflicto entre su fuerza de atracción estético-psicológica y las barreras morales de la “postura” formalista, sino que, por el contrario, la enfermedad, la muerte y la descomposición son elevados a un nivel de valores supremos.

Como en casi todos los problemas morales del período imperialista, la filosofía de Nietzsche es el punto de giro decisivo. En él, se produce la gran “inversión de todos los valores”; en la superioridad de valores de lo dionisiaco sobre lo apolíneo, en el dominio del biologismo sobre la razón y la ética democrática.

Para los así llamados teóricos del período de la Posguerra, los Bäumler, Klages, entre otros, Nietzsche no es en absoluto lo suficientemente radical en estas cuestiones. Ellos exhuman del romanticismo reaccionario todas las tendencias de la lucha contra la razón, todas las tentativas de glorificación de los instintos subterráneos, introducen un renacimiento de un Bachofen arbitrariamente malinterpretado, para establecer como el valor supremo el principio de lo puramente instintivo, depurado de toda racionalidad y moral social, de lo cthónico: el principio de lo obnubilado/ofuscado, telúrico, lo atávico. La razón y la ética social ya no son sólo cuestionables, como en Nietzsche, sino directamente crimen, profanación de la vida, absolutamente condenables. En esta nueva “inversión de todos los valores”, la enfermedad, la muerte y la descomposición son entronizados como monarcas absolutos.

Paralelamente a esto, Hitler mismo moviliza social y masivamente todos los instintos del mundo “subterráneo”, que, a consecuencia de las severas crisis de la época de Posguerra, fueron invocados y liberados a través de estas crisis económicas en las masas populares desesperadas, desesperanzadas. El teórico del Nacionalsocialismo, Alfred Rosenberg, se suma conscientemente al renacimiento de Bachofen, critica la forma que dicho renacimiento toma en Klages solo porque la encuentra demasiado blanda, demasiado idílica, demasiado poco activa.

Aquí comienza ahora la prusianización hitleriana. La puesta en libertad de los instintos subterráneos, la ruptura de aquellos diques intelectuales y morales, que había construido el proceso de

civilización durante miles de años, de acuerdo con la voluntad de Hitler y Rosenberg, no sólo deben convertirse en una inundación carente de método, sino que deben ser un torrente arrebatador, que le ayudan al rapaz imperialismo alemán a dominar sobre el mundo entero. La movilización del mundo subterráneo destruye toda humanidad, disuelve toda moralidad, todo lo que volvió humano al ser humano, en el progreso de la cultura: ella vuelve a hacer de él un semianimal meramente instintivo. En tanto el hitlerismo eleva el principio de lo animal al nivel de un nuevo imperativo categórico, en tanto superpone la ética formalista del deber a la liberación de los instintos animales, muta la semianimalidad en lo conscientemente infernal.

Enfermedad, muerte y descomposición, convertidos en contenidos del nuevo prusianismo, crean el fundamento para un delirio homicida bestial, uniformado, reglado de manera burocrático-militar. Cientos de miles de bestias y diablos, instruidos por Prusia, aguijoneados por la sed de sangre arremeten ahora contra la humanidad, al ritmo del paso de ganso prusiano, en camisas pardas y camisas negras¹³. La prusianización del mundo subterráneo transformó a Alemania en una reproducción gigantescamente ampliada del infierno dantesco.

La vacuidad formalista de la “ética del deber” prusiana se convierte, bajo la dirección de los nazis, en un cinismo demagógico frente a todos los contenidos sociales; dicho cinismo les permite colocar todo contenido –tomando el desvío de la liberación de los instintos, acoplada a este militarismo completamente carente de inteligencia– al servicio del dominio mundial reaccionario de su Alemania. Un aquelarre dirigido por la milicia de bajo rango prusiana de los nazis al servicio del imperialismo más reaccionario: este es el último escalón en el proceso de descomposición del prusianismo.

Es comprensible que los antiguos prusianos convencidos, en los que aún estaban presentes residuos vivos de tradiciones pasadas, se subleven ante semejante renacimiento de sus ideales. Esta rebelión es importante y sintomática, pero no puede producir ningún

¹³ El autor se refiere a dos cuerpos del ejército fascista alemán e italiano, así denominados respectivamente por su uniforme marrón y su uniforme negro. Los “camisas pardas” pertenecían al cuerpo paramilitar de las fuerzas de asalto del partido nacionalsocialista (las SA), mientras que los “camisas negras” refieren a las fuerzas paramilitares del ejército italiano fascista. En ambos casos, se trataba del instrumento abierto de acción violenta de ambos movimientos fascistas.

resultado real. El pietismo prusiano antiguo de Wiechert, por ejemplo, solo podía oponer una resistencia débil frente a Hitler. En cuanto camaradería de armas, carecía totalmente de valor frente a la barbarie de Hitler, sin embargo, espontáneamente, no podía conducir a ninguna renovación de Alemania. En última instancia, él es incluso más impotente que las protestas débiles y malhumoradas de aquellos buenos alemanes, que, desde 1870, protestaban contra la prusianización de Alemania con los versos de Raabe: “Marcial, marcial, marcial/todo medido con la misma vara”; sin embargo, en términos prácticos, podían refugiarse ahora en una marginalidad individualista. En Wiechert (del mismo modo que en otros escritores levemente descontentos, como, por ejemplo, a menudo, en Fallada), esta huida hacia la excentricidad individual frente al infierno desencadenado por lo Hitler, es, necesariamente mucho más impotente que aquella de Raabe frente al prusianismo de Bismarck, medio siglo antes.

No hay ningún camino de retorno. El conocimiento de los fundamentos sociales del espíritu prusiano y su necesario proceso de descomposición histórica muestra claramente: solo una Alemania democrática puede sanar al pueblo alemán. Pero los críticos, que atacan sobre todo el espíritu prusiano, están, no obstante, en el camino correcto. Pues para la sanación no bastan las instituciones formales de la democracia; incluso el espíritu de la democracia debe movilizarse contra el espíritu del prusianismo en todos los ámbitos de la vida humana para el retorno de la humanidad en Alemania. Es una enseñanza importante de la República de Weimar que una república sin republicanos no puede mostrar ninguna salida para esta cuestión.

Tampoco un renacimiento de la antigua Weimar puede fundarla esperanza. Económica y socialmente y, por ello, también política y culturalmente, desde hace bastante, Alemania creció más allá del marco de la antigua Weimar y de Prusia. Hemos mostrado que residuos del elemento particularista de los pequeños Estados estaban presentes como el polo sur magnético para el polo norte prusiano, durante el desarrollo completo; por eso debían tomar parte al proceso de descomposición del prusianismo. Podría decirse, con cierta exageración forzada, que no es necesaria una tal renovación de la antigua Alemania, pues ella siempre había estado presente como romanticismo anárquico, como “fascinación por la descomposición” viva en el individuo, estético-moral. Sólo que ahora, en lugar de Arnim o Brentano, se encuentra Hanns Heinz

Ewers; en el de Kleist, Wildenbruch; y, en el de Novalis o Schelling, Spengler o Keyserling.

Por cierto, esta era una “Weimar” sin Goethe y sin Hegel. Y esto no es casual. Puesto que lo que de Weimar quedó en la historia mundial, surgió en lucha constante contra el falso dilema del desarrollo alemán, esbozado por nosotros. Ya en épocas muy anteriores, muchos de los grandes representantes de este *tertium datur* debieron pelear, desde la emigración, por la renovación democrática de Alemania, como Georg Forster y Georg Büchner, con Heinrich Heine y Karl Marx. Eso hicieron recientemente los escritores alemanes antifascistas, bajo peores condiciones, según la medida de sus fuerzas.

Recién cuando en Alemania exista un fundamento democrático para la vida social, a la altura de la época, a partir de la propia historia, de las propias tradiciones –presentes, aunque enterradas–surja una cultura democrática alemana, podrá esta volver a enlazarse en términos universales con los aspectos eternamente valiosos de Weimar de una manera fructífera para el pueblo alemán. Hasta ese momento, esta herencia permanecerá como un arsenal de los combatientes contra la miseria alemana en su forma más sangrienta y sucia, barbáricamente diabólica.

La antigua Prusia era un elemento en descomposición del “Sacro Imperio Romano Germánico”, en proceso de desintegración en aquel entonces. Con una fachada modernizada seudodemocrática y seudoparlamentaria, la Prusia de Bismarck realiza un compromiso corrupto entre la modernización económica y el retraso socio-política en el desarrollo alemán. La Prusia de Hitler era la erupción aguda y asquerosa que infestó todo el mundo, de todos los gérmenes patógenos del desarrollo alemán, acumulados durante siglos. Para que este foco infeccioso no envenene al pueblo alemán de manera definitiva, para que no signifique un peligro permanente para la civilización mundial, el único camino transitable es un giro del pueblo alemán, en dirección a la superación del falso dilema, en dirección del *tertium datur* democrático.

FORMALIDAD VACÍA O LA CODIFICACIÓN DE LA (I)LEGALIDAD DICTATORIAL EN LUKÁCS Y BLOCH: DEL PRUSIANISMO AL NACIONALSOCIALISMO, ENTRE ESPIRITUALISMO ROMÁNTICO Y FORMALISMO BUROCRÁTICO

Mariela Ferrari

Sonámbulo, atraído en sueños por la luna, tejiendo ensimismado la corona de su gloria, “posteridad ilusa de sí mismo” (Kleist, 1988: 214), el príncipe de Homburgo sueña su gloriosa coronación ante el precipicio de la batalla inminente, en la escena inicial de la obra homónima de Heinrich von Kleist. En una doble puesta en abismo, la primera escena del drama contrapone el planode los preparativos militares apremiantes, ante la batalla de Fehrbellin, plano de lo real dentro de la representación, frente al plano onírico del plácido sueño principesco, en donde se escenifica el doble honor futuro (la anhelada victoria, en la guerra y en el amor). Según Edward Keppel Bennet, Kleist es profundamente consciente del “dualismo inherente al universo”, una observación esencialista a la que debemos agregar, a fin de validarla, la idea de que más que un aspecto inherente de su ser, en realidad, el universo caracterizado por la dualidad está anclado en un tiempo-espacio específicos o determinados: se trata del universo cuyo centro es Brandemburgo, el corazón del Prusianismo. La dualidad asume varias formas encadenadas en el drama, tales comola mencionada ensoñación de gloria y amor, en el inminente escenario militar, o el idilio amoroso, en el medio del luto del campo de batalla. Pero el aspecto que

vertebra la obra de Kleist es la contraposición entre ley marcial y lo que podríamos denominar la “ley del corazón”, es decir, la contraposición entre la formalidad vacía de la orden dada, en el derecho militar, como sostén del orden estatal prusiano, frente a la acción subjetiva guiada por el corazón, en pos del cumplimiento y la realización del individuo, simbolizados, en este caso, por el sueño heroico de Homburgo.

Así, *El príncipe de Homburgo* escenifica centralmente la aparente contradicción y la paradójica complementariedad entre el espiritualismo romántico y el formalismo burocrático del Prusianismo, que desembocará en el fascismo alemán. Esta cuestión es tratada por Lukács en “Sobre el Prusianismo” (1943) y, desde una perspectiva complementaria, en su artículo posterior, titulado “La visión del mundo aristocrática y la democrática” (1946). Desde otra perspectiva, el camino que recorre esta contradicción, hasta llegar al apogeo del fascismo alemán, se describe en el sucesivo vaciamiento de formas jurídicas (y, podemos agregar, éticas y morales), analizado por Bloch, en *Derecho natural y dignidad humana* (1961). Existe un desarrollo de la aparente dicotomía y complementariedad entre el formalismo burocrático y el espiritualismo romántico en la cultura alemana, en términos de una creciente formalidad vacía o, mejor dicho, vaciada de contenidos (y de humanidad), una formalidad abstracta, vacua, que llega a convertirse en la codificación de la (i)legalidad dictatorial en el Nazismo. En lo que sigue, focalizamos la postura de Lukács en “Sobre el prusianismo”, debido a la centralidad del tema en este texto de 1943.

Para Lukács, el origen del itinerario antidemocrático que culmina en el fascismo alemán hunde sus raíces en el proceso de “prusianización” de la cultura alemana y sus bases sociales. Desde esta perspectiva, el fascismo viene a representar la última etapa de la “prusianización” de Alemania: “Es evidente que el fascismo heredó y profundizó todo lo malo que desarrolló la prusianización en el pueblo alemán.” (“Sobre el prusianismo”, la traducción es nuestra).

El proceso de “prusianización” de la cultura alemana puede dividirse en estadios o etapas sucesivas, cuyas estaciones Lukács recorre a partir del análisis conjunto de las bases sociales de su desarrollo y de la obra de tres representantes literarios de dicho desarrollo: Heinrich von Kleist, Theodor Fontane y la obra temprana de Thomas Mann. En cuanto a sus bases histórico-sociales, para Lukács, en primer lugar, la antigua Prusia funcionó como un elemento de disolución del “Sacro Imperio Romano-Germánico”, todavía en proceso de desintegración, hasta Napoleón.

El atraso posterior de Alemania se expresa en la singularidad de su burocracia absolutista. Para el filósofo, “el burocratismo es la primera forma primitiva de superación del feudalismo, cargada aún de restos feudales”. En este sentido, en Prusia, estos restos feudales son mucho más fuertes que en los países occidentales. Y, como en el desarrollo posterior no se llega a un quebrantamiento revolucionario del feudalismo, esta forma de organización primitiva semifeudal se mantiene también a nivel económico, en una época en la que hacía largo tiempo que el feudalismo había sido superado por la democracia, como base del Estado, en otros países occidentales. Esta contradicción entre las bases económicas y la organización estatal es la determinación social ulterior de la singularidad prusiana: su carácter reaccionario y su burocratismo formal.

Para Lukács, hay una consecuencia fundamental en este proceso: el hecho de que, cuanto más desarrollada está la sociedad, las facetas más rezagadas o retrasadas de esta forma de organización reaparecen, de forma más reaccionaria, corrosiva y caricaturesca. El autor evocado en el inicio de este trabajo ilustra esta contradicción. En principio, el universo prusiano construido por Kleist en su obra de 1808-1811 se remonta a 1675, a los antecedentes del reino de Prusia (el reinado de Federico Guillermo I de Brandenburgo). *El príncipe de Homburgo* sitúa el centro de escena en la guerra franco-holandesa, es decir, las guerras de independencia holandesa contra Francia e Inglaterra, con lo que ya se establece desde un anacronismo. La batalla de Fehrbellin, ocurrida en 1675, implica el rescate de la victoria alemana en el pasado, en el contexto de las guerras napoleónicas, contemporáneo a Kleist. Por ello, no resulta casual el exacerbamiento apasionado de un nacionalismo construido, artificial, aunque deseado e ilusorio, más ideal que real, así como tampoco es fortuito el común enemigo francés, en ambas épocas, reeditado desde el contexto romántico.

En su obra sobre el Romanticismo Alemán, Rüdiger Safranski se refiere a Heinrich von Kleist a partir de la delimitación de Carl Schmitt, según la cual “son románticos aquellos que de “forma ocasionalista” toman la realidad respectiva como ocasión para desencadenar imaginariamente su propio yo”. Según Safranski, el poeta “fue un romántico genial con el extremismo de sus sentimientos y el absolutismo de su yo. Pero fue también un romántico peligroso”; porque muestra “cómo todo un mundo imaginario, que encontró una expresión perfecta en su obra, irrumpe sin mediaciones en la esfera política y engendra un sofocante fanatismo” (Safranski, 2009: 170). Los peligros de ese

mundo imaginario que irrumpe en la esfera política sin mediaciones, sin *tertiumdatum*, y engendra fanatismo, son los mismos que afectan, en el razonamiento lukácsiano, al Prusianismo y, posteriormente, al fascismo. La excitación política de los tiempos de Kleist, “una de las grandes figuras en cuyo pecho bulle el odio”, también se identifica con las etapas posteriores de desarrollo del Prusianismo, y sobre todo, la fascista, en la que resuena el mismo fundamento nacionalista (igualmente mitificado e ilusorio). Para Lukács, “Kleist vislumbró genialmente esta conexión en su relación con la patología romántica y la legitimidad prusiana de la guerra” (ibíd.).

En otro sentido, el Prusianismo también es reaccionario, en tanto implica la detención en los estadios relativamente primitivos de la monarquía absoluta, un detenerse en la burocracia como la forma de organización dominante de la nueva sociedad burguesa. Desde este punto de vista, el burocratismo es siempre formal. En el estadio más alto de la espiritualización, en términos éticos, esta se muestra como una ética del deber puramente formal, la ejecución y sumisión al deber por amor al deber o por el deber mismo. Visto en términos objetivo-sociales, este formalismo es una ilusión. Significa que el individuo ve ahí su “honor”. La tarea que le fuera encargada es cumplida contra sus convicciones, subordinada a una determinación superior.

En este proceso, el ejemplo de Kleist escenifica de manera concreta la aparente contradicción y efectiva complementariedad entre el espíritu romántico y el Prusianismo como una forma de ley marcial vacía de contenido concreto, en la obediencia de la orden dada, la ley por la ley misma, como pura forma abstracta, una obediencia que el príncipe cuestiona, en actos, en primera instancia, pero a la que se subordina ciegamente, hasta más que la aceptación, la entrega gustosa a una muerte consustancial al mantenimiento del orden sostenido por esa ley abstracta formal. En el acto final del drama, “el mandato del deber formalista y la anarquía del sentimiento” permanecen antagónicos, dos órdenes de sentido que se excluyen mutuamente, pero la conciliación poética artificial que implica el sometimiento voluntario del príncipe a la autoridad, abrazando una muerte voluntaria, como sacrificio, posibilita el poco convincente final feliz del drama.

El verdadero proceso de prusianización de Alemania comienza con las victorias que tienen lugar entre 1866 y 1871. La derrota de la Revolución del “48, “el mayor viraje del destino popular alemán”, según Lukács, preparó a Alemania para este destino. Con una fachada modernizada, seudodemocrática y seudoparlamentaria, la

Prusia de Bismarck realiza un acuerdo corrupto entre la modernización comercial y la reacción socio-política en el desarrollo alemán. En este punto, se insertan las observaciones de Ernst Bloch, sobre el derecho tardo burgués, de Rudolf von Jhering. Jhering hizo valer el lúcido error de que el Derecho es una creación intencionada, realizada de acuerdo con un plan. El derecho positivo se valora en tanto voluntad normativa dirigida a un fin. Para Jhering, según Bloch, las normas jurídicas son convincentes por su eficacia fáctica, pero esta eficacia, esta capacidad para la realización de un fin, tiene que darse siempre. La idea de que “el fin es el creador del Derecho” condujo sólo al fin del lucro, la empresa privada y del estado liberal-nacional. El derecho bismarckiano que acompaña el proceso unificación de Alemania, como proceso económico, hacia 1871, es el derecho autojustificador del vencedor, el del fin que justifica no sólo los medios, sino su propia legitimidad, en el propio triunfo histórico de la *Realpolitik*. El principio del precio fijo, afirma Bloch, es “el contenido que fructificaba el vacío y lo que lo hacía, por así decirlo, humano”. De este modo, “Por virtud del burgués, se alzó a lo alto el granuja y también el frío” (Bloch, DNDH: 246). Así del finalismo de Jhering al decisionismo de Carl Schmitt, y su teoría del romanticismo político, sólo hay un paso.

La cáscara del derecho o el derecho como cáscara, en los términos de Bloch, retoma la idea de la vacuidad formal en el Prusianismo, hacia la época bismarckiana. En esta etapa, Theodor Fontane y, luego, el relativamente joven Thomas Mann, representan a los defensores del Prusianismo, y, a la vez, tal como Kleist, sus retratistas más críticos y más lúcidos, en la exhibición de sus contradicciones internas. Con respecto a Fontane, según Lukács, este ve en sus héroes una moral que funcionamecánicamente, que no se encuentra vinculada en casi ningún sentido con su vida interna, en cuyo carácter obligatorio ellos mismos no creen seriamente, pero a la que se someten en sus preceptos sin excepción, aun cuando sólo sea de manera mecánico-convencional. La interpretación escéptica del Prusianismo se representa de la manera más clara en “La elección del capitán von Schach”, donde se lleva al extremo la polaridad entre irreprochabilidad formal, el porte prusiano de la postura marcial como cáscara y la inconsistencia interna en todas las cuestiones vitales. Fontane expone cómo los diferentes tipos del noble prusiano se modernizan, cómo se convierten en hombres de la sociedad burguesa actual. Pero, todo aquello de lo que se adueñaron en cultura, en sentimiento y vivencia, choca contra su postura prusiana, que funciona de manera mecánico-fatalista. Queda en pie la inhumanidad de la moral

prusiana y domina, sin que los hombres estén en condiciones de tender un puente entre sus sentimientos y sus actos. Así, resurge detrás de la fachada brillante, a menudo, decorosa, siempre marcial, un mundo interno de plena inconsistencia e inestabilidad, de dubitación resignada, de cinismo sentimentalista o fríamente arribista. La interpretación escéptica del Prusianismo se representa de la manera más clara en obra de Fontane, donde se lleva al extremo la polaridad entre irreprochabilidad formal, porte prusiano, y la inconsistencia interna más profunda.

Los escritos de Thomas Mann de la época de la Primera Guerra expresan su inicial culto a Prusia. El héroe de *Muerte en Venecia*, Aschenbach, escribió una obra sobre Federico el grande. Su ser poético tiene mucho que ver con el Prusianismo. Él supera la anarquía del arte moderno a través de una postura aprendida del Prusianismo, por la que el espíritu prusiano aparece como un principio estético-moral, como un contrapeso estético-moral, contra las tendencias moderno-decadenes o sentimental-burguesas. Thomas Mann configuró psicológicamente la peligrosa vacuidad anímica de la “postura” prusiana, porque, como afirma Lukács, cada acento de valor moral se sale de la postura y la subjetividad de la vida de los instintos es tratada como material que debe ser reprimido, pero no puede serlo.

En cuanto a sus escritos ensayísticos, ampliamente analizados por la crítica, según Lukács, para el Mann de 1918, el pueblo alemán es un pueblo apolíticamente conservador, por lo que también el denominado “Estado autoritario” es una forma de gobierno adecuada para él. Si esta premisa es correcta, ¿qué se sigue de esto? La idea de la inmortalidad del burocratismo militar y civil prusiano, es decir, eso que Mann denomina “el eterno carácter alemán”. Así, toda política real solo puede ser democrática, pero, precisamente por eso, profundamente no alemana. De esta forma, se manifiesta la oposición entre el Prusianismo y la democracia, que llega a su punto máximo en el triunfo del fascismo.

La crisis de la democracia en el pensamiento alemán se vincula directamente con el surgimiento del fascismo como última etapa del Prusianismo, a comienzos del siglo XX (Lukács, 2003: 28). Como característica central del Prusianismo, mencionada más arriba, la detención reaccionaria en los estadios primitivos de la monarquía absoluta, determinados por la burocracia, se oponía a las formas de socialización democrática, porque el burocratismo implica un control sostenido del aparato estatal que paraliza la vida pública y hace que los individuos permanezcan fuera de lo político, al

contrario de lo que ocurre con las sociedades modernas desarrolladas.

Esta crisis o el escepticismo “típico” del carácter alemán frente a la democracia, en Mann, se relaciona con la contradicción entre la libertad y la igualdad políticas, frente a la libertad e igualdad reales de las personas, según Lukács y Bloch. Así, según Lukács, “Las instituciones jurídicas creadas para defender los ideales de libertad e igualdad desmienten continuamente en su funcionamiento ordinario, los valores que presuntamente deberían defender”(Lukács, 2003: 9). Libertad e igualdad se definen como categorías formalistas, abstractas, mientras que, en términos reales, lo que subsiste es el Estado de derecho para pobres y ricos. Al respecto, Bloch afirma que la igualdad jurídica se encuentra por encima de la desigualdad intacta de la propiedad, con lo cual sirve para ocultar los privilegios de la clase dominante, tras una vacuidad abstracta (Bloch, 2011: 252). Si Hans Kelsen presenta el formalismo vacío del derecho como pura norma, el “decisionismo” de Carl Schmitt, el ideólogo del régimen nacionalsocialista, según Bloch, que pone en relación el pragmatismo bismarckiano con el seudo derecho natural romántico, legitima el estado de excepción y hace desaparecer la máscara del Estado de Derecho. Para el filósofo, el estudio de Schmitt sobre el romanticismo político enlaza la ley eterna y el derecho vital del pueblo alemán. Así, se expone también la conexión indisoluble entre el espiritualismo romántico y el formalismo que caracteriza fundamentalmente al Prusianismo alemán, en su desarrollo hasta el fascismo, en la exaltación del mito del pueblo más noble y más fuerte, así como el mito de la guerra.

La reedición del espiritualismo romántico de comienzos del siglo XIX, bajo la forma de un anticapitalismo romántico no tan lejano al joven Lukács, y su complementariedad respecto del formalismo burocrático, muestra las vicisitudes de esta dualidad, ya convertida en encrucijada fatal a principios del siglo XX. “Quiero la ley sagrada de la guerra, que transgredí a la vista de las tropas, glorificarla en una muerte libre” (Kleist, 1988: 293), afirma al final del drama el príncipe de Homburgo, augurando el sentido de la glorificación de la muerte, por la patria como ideal, o, mejor dicho, por la ley y la obediencia marcial como sentido de orden. En el fascismo, último escalón de la formación prusiana prefigurada en Kleist, la ley marcial, vacía de humanidad y de corazón, una ley paradójicamente privada de justicia y de razón, conduce y demanda el sacrificio gustoso. Así, dos siglos más tarde, la entrega a la muerte, o hasta la muerte, se mantiene como ideal vacío de razón.

Bibliografía

Bloch, Ernst, *Derecho natural y dignidad humana*. Trad. de Felipe GonzalezVicén. Madrid: Clásicos Dickinson, 2011.

Fontane, Theodor, *La elección del capitán von Schach*. Trad. de Anton Dieterich. Barcelona: Alba, 2005,

Garcés Marina, “Adorno y Lukács: pensar en la grieta de la racionalidad”. *Δαίμων. Revista de Filosofía* 37 (2006), pp 85-97 <http://revistas.um.es/daimon/article/viewFile/15371/14841> [consulta: 8 de noviembre de 2015].

Infranca, Antonino y Vedda, Miguel, “Introducción”. En: Lukács, György, *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía*. Buenos Aires: Herramienta, 2003, pp. 7-26.

Kleist, Heinrich von, “El príncipe de Homburgo”. En: –, *Pentesilea. Anfitrión. El príncipe de Homburgo*. Trad. de José María Coco Ferraris. Buenos Aires: Nueva Visión, 1988: 211-299.

Lukács, György, “Über Preußentum” (1943). En: –, *Schicksalswende. Beiträge zu einer neuen deutschen Ideologie*. Berlín: Aufbau Verlag, 1948, pp. 68-94.

–, *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía*. Ed. de Antonino Infranca y Miguel Vedda. Buenos Aires: Herramienta, 2003.

Safranski, Rüdiger, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Trad. de Raúl Gabás. Barcelona: Tusquets, 2009.

Tertulian, Nicolas, “Georg Lukács y el estalinismo”. En: <http://marxismocritico.com/2015/02/25/georg-lukacs-y-el-estalinismo/> [consulta: 8 de noviembre de 2015].

APRESENTAÇÃO A “*GUERRA E PAZ*: PREFÁCIO” DE GEORG LUKÁCS

Paula Alves Martins de Araújo

Em uma carta de outubro de 1962, Cesare Cases apresenta a Lukács uma sugestão da Einaudi¹. A editora italiana tem em vista lançar novamente o romance *Guerra e paz*, em uma nova coleção de clássicos da literatura, e gostaria que Lukács escrevesse o prefácio para a obra. A essa altura, Lukács se dedica à escrita de um projeto de grande fôlego (que irá culminar na sua *Ontologia*). Sabendo disso, o editor e amigo pontua que, para Lukács, não seria difícil coligir as observações esparsas que ele já tinha sobre o assunto e transformá-las em um ensaio. “Para variar”, diz ele, talvez jocosamente, “você poderia dedicar algumas horas também a esse tema, tão familiar para você” (CASES, 1962)².

De fato, essa é uma obra nada estranha a Lukács. Já em *A teoria do romance* (1916), quando Lukács comenta a singularidade de Tolstói enquanto escritor, *Guerra e paz* merece destaque. Tolstói teria criado uma forma romanesca em que a tendência à epopeia – uma característica paradoxal de todos os romances, dirá Lukács – manifesta-se mais fortemente, o que foi possível graças ao

¹ Aqui se pode ler em italiano notas interessantes sobre a relação da editora com Lukács, a partir de uma obra de Luisa Mangoni: <https://gyorgylukacs.wordpress.com/2014/10/04/lukacs-alleinaudi-appunti/>

² A propósito, todo o arquivo de Lukács encontra-se digitalizado, sob o preço de terem fechado, a despeito de veemente e numeroso protesto internacional, o arquivo físico em Budapeste. Como aponta Patrick Eiden-Offe, “quem remove monumentos e deixa fechar arquivos, este parece vincular com o nome Lukács ainda uma ameaça, ou acredita pelo menos poder angariar algum renome com os próprios adeptos através da desonra póstuma” (2018).

enraizamento de sua visão de mundo em solo russo (cuja evolução histórica estaria, de acordo com nosso autor, mais próxima dos estados orgânico-naturais de origem). No entanto, dada a ambiguidade desta mesma circunstância histórica, o gesto polêmico de Tolstói fica condenado a não se completar. Tolstói rejeita o mundo convencional, apresentando o mundo da natureza como contraponto. Mas a vida natural, ao se impor às estruturas convencionais estranhas à alma, revela igualmente sua inevitável precariedade. Afinal, também ela só pode se realizar enquanto uma “adaptação à convenção mais baixa, estúrdia e abandonada pelas idéias” (LUKACS, 2007, p. 156). Por tal motivo é que o epílogo de *Guerra e paz* seria ainda mais desolador do que o final das obras do romantismo da desilusão (de que o *Educação sentimental*, de Flaubert, seria o expoente máximo). Pois no epílogo, como explica Lukács, “nada restou do que antes houvera; assim como a areia do deserto encobre as pirâmides, todo o espiritual foi sorvido e reduzido a nada pela natureza animalesca” (2007, p. 156).

Depois, em 1936/7, Lukács escreverá novamente sobre *Guerra e paz* em *O romance histórico*³. O lugar proeminente de Tolstói se mantém, mas Lukács modifica radicalmente sua avaliação dessa obra, e sobretudo do epílogo. Não se trata, contudo, de uma mudança isolada. Ela acompanha uma inflexão na trajetória intelectual de Lukács, comentada, por sua vez, por ele mesmo bem como pela crítica⁴. Em 1930, depois do que Lukács identifica como “os anos de aprendizagem do marxismo”, seu pensamento pode ser caracterizado em grandes linhas pela “viragem ontológica”. Como consequência, ocorre um deslocamento, quando não uma supressão, dos pesos e parâmetros com que Lukács fundamentava seu argumento anteriormente, ou, como sintetiza Karin Brenner em termos pertinentes para essa discussão, ocorre uma “inversão na relação entre ‘alma’ e mundo”. O leitor se lembrará que, a partir dessas categorias e de sua relação recíproca, Lukács desenvolve toda a sua tipologia do romance em sua obra de juventude. Tendo

³ Sobre Tolstói, Lukács escreveu também um artigo em 1930. Cf. “Tolstói in Deutschland”. In: KLEIN, Georg Lukács in Berlin. Berlin; Weimar: 1990.

⁴ Cf. prefácio à reedição de *História e Consciência de Classe*. Trata-se de um tema vasto, com bastante fortuna crítica. Destaco aqui algumas referências que considero fundamentais para um aprofundamento no assunto: passagens do livro de Karin Brenner bem como da dissertação de mestrado de Ana Cotrim, ou ainda o ensaio de Miguel Vedda, “György Lukacs y la fundamentación ontológica de lo estético”, em *Sugestión de lo concreto*.

operado essa inversão, a partir de uma nova compreensão do processo de objetificação, “Lukács pode avaliar diferentemente ação – atividade e trabalho – bem como ‘objetos’ – objetivações” (BRENNER, 1990, p. 41). Sua teoria da literatura, como é de se supor, também acompanha esse movimento. Desse modo, a compreensão de Lukács sobre o que é a grande épica e quais são seus aspectos constitutivos ganha novas determinações (como, por exemplo, a centralidade da ação); certos elementos que já tinham sido abordados em *A teoria do romance* passam a integrar uma nova função, ao receber uma nova ênfase: “Ação e objetos têm agora a prioridade em relação às ‘exigências da alma ao mundo”” (BRENNER, 1990, p. 41). Sob o pano de fundo dessas novas premissas, *Guerra e paz* passa a integrar uma linhagem de romances em que o recuo no passado possibilita o surgimento de uma concepção propriamente histórica do presente, ao retratar o que move a vida do povo em um momento de transição. Dirá Lukács então que

Guerra e paz é a epopeia moderna da vida do povo em uma forma ainda mais decisiva que a obra de Scott ou Manzoni. Aqui, o retrato da vida do povo é ainda mais amplo, colorido e rico. A ênfase na vida do povo como verdadeira base dos acontecimentos históricos é mais consciente (2011, p. 111).

Para Lukács, essa seria, contudo, apenas uma das dimensões fundamentais de *Guerra e paz*. Se o leitor pode acompanhar as transformações na vida social que são desencadeadas pelas guerras napoleônicas, isso não faz com que o retrato dos destinos individuais se desfigure em meras manchas pálidas a serviço de uma potente maquinaria histórica. Uma e outra coisa se penetram profundamente, de modo que as figuras individuais aparecem para o leitor em sua espessura histórica, mesmo quando elas estão à margem da grande caravana dos acontecimentos. O êxito de Tolstói em figurar essa intrincada relação entre a amplitude da vida do povo e o fulgor dos destinos individuais destaca sua obra no contexto da literatura mundial:

a vida individual do homem - que os acontecimentos de fundo apenas contaminam, apenas afetam, mas não absorvem - desdobra-se com uma vivacidade pouco vista na literatura mundial anterior. A concretude histórica dos sentimentos e dos pensamentos, a autenticidade histórica da qualidade particular da reação ao mundo exterior em atos e sofrimentos alcança aqui uma altura sublime (2011, p. 111-2).

Sem precisarmos entrar em mais detalhes, logo se percebe que a essa altura *Guerra e paz* tem, para Lukács, um sentido distinto. Ele investiga uma outra linha de força nesse romance, valendo-se para tanto de algumas categorias de análise que não têm grande importância em *A teoria do romance*. Em sua obra de juventude, o núcleo formal constitutivo de *Guerra e paz* gira em torno da oposição entre natureza e cultura, diante da qual o essencial se vê banido a momentos circunscritos da narrativa (como o instante da morte). Quando vai comentá-lo em *O romance histórico*, o que interessa então a Lukács é sobretudo a “contradição entre os protagonistas da história e as forças intensas da vida do povo” (LUKACS, 2011, p. 111), o modo como a historicidade é figurada por Tolstói no destino de seus personagens. Sob esse novo ângulo, a questão camponesa aparece como o grande problema tolstoiano (cf. LUKACS, 2011, p. 113). Nessa mesma chave é que Lukács interpretará o epílogo. Afastando-se da crítica que, como ele outrora, entende o epílogo como um desfecho melancólico, acomodado na desolação que sucede às guerras napoleônicas, Lukács vê despontar ali um processo que levará às revoltas decembristas, “ao prólogo tragicamente heroico da luta de libertação centenária do povo russo”. Desse modo, o epílogo é embalado por uma vigorosa tensão, que pouco tem a ver com o abatimento desolador de uma vida totalmente conformada por convenções sem sentido.

Essa atenção à figuração multifacetada da materialidade social e histórica como o crivo de uma grande obra realista também constitui o ponto forte do trabalho de 1938 que Lukács dedica a Tolstói, “Tolstói e os problemas do realismo”. De modo ainda mais consequente do que em *O romance histórico*, Lukács procura identificar no conjunto da obra de Tolstói os sinais sismográficos deixados pela experiência russa, a partir das implicações que isso tem para a constituição do realismo literário em seus textos. Nesse sentido, Lukács assume como ponto de fuga de sua análise o movimento camponês russo, estabelecendo novamente como marco a libertação dos servos até a revolução de 1905. Isso lhe permite desdobrar a conclusão a que antes chegara Lênin, para quem esse escritor teria sido o “espelho literário da revolução de 1905”. As soluções literárias de Tolstói ganham assim outra densidade, a de respostas artísticas a uma situação sob certos aspectos bastante desfavorável, mas fundamentalmente distinta, por exemplo, daquela da França, onde Flaubert escreverá sua *Educação sentimental* (note-se que o paralelo entre essas duas obras continua sendo relevante para nosso autor, agora como o sinal de uma

encruzilhada). Tolstói escreve, afinal, da periferia do capitalismo, o que, misturando-se à sua visão de mundo, saturada de contradições, favorece a figuração sugestiva da dinâmica social russa, numa chave totalmente original. *Guerra e paz*, em sua singularidade, representa para Lukács não só uma determinada fase da produção de Tolstói, mas um acontecimento ímpar no desenvolvimento do romance realista como um todo⁵. Sendo um verdadeiro romance, “o efeito intenso de seu caráter verdadeiramente épico” (LUKÁCS, 2018, p. 148) motivou já à época comparações com Homero. Sob a divisa desse aparente paradoxo, Lukács apresenta então a feição específica dessa obra, ao mesmo tempo que, ao colocá-la em funcionamento, desenvolve nas entrelinhas e de maneira não sistemática a sua concepção do romance pós-1848.

Como se vê, aqui e ali, Lukács já tinha de fato material suficiente para um texto, como lembrou à ocasião seu editor. Mas, diferente do que se esperaria de algumas observações esparsas, o que temos diante de nós não são apenas alguns comentários circunstanciais. Em diferentes momentos de sua trajetória, Lukács leu *Guerra e paz* com interesse e profundidade, o que na verdade pouco surpreende. Tolstói foi tema constante em sua crítica literária, e a certa altura isso rendeu a Lukács a pecha de anacronismo ou ainda de classicismo nos debates culturais. O elogio a Tolstói foi lido por alguns como uma prescrição de um modelo⁶, e nessa esteira, Lukács foi visto como um crítico que advogaria uma maneira de narrar do século XIX como adequada também para os escritores de um novo tempo.

Quando, pouco depois de receber a carta, Lukács aceita fazer o prefácio para a nova edição de *Guerra e paz*, esses debates já tinham

⁵ De certa maneira, essa é a questão de *O romance histórico*. Lukács busca mostrar como, a certa altura, o romance se desenvolve como romance histórico. Para Lukács, portanto, ele é um momento da história do romance, e não um gênero distinto.

⁶ Esse elogio certamente pode ser interpretado de outra maneira, em correspondência com a crítica literária de Lukács como um todo. Esta pode ser lida de uma maneira geral como um mapeamento de impasses e possíveis saídas para o realismo em condições adversas, a partir de casos concretos (Tolstói, Balzac, Thomas Mann, etc.). Que ele se volte frequentemente para autores do passado pode parecer pouco prático, mas isso é uma questão de método – o que fica claro quando observamos a estrutura de seus textos. Lukács reconstrói nas primeiras partes a história do problema, numa análise histórico-sistemática, para, ao final, estabelecer o gancho com o que poderíamos chamar sua preocupação inicial – os (des)caminhos e objetivos da literatura progressista de sua época.

saído da ordem do dia há algum tempo (mas não tinham, é certo, desaparecido de todo⁷). Talvez com isso em vista é que Lukács manifesta em sua resposta a intenção de aproveitar alguma pausa em seu trabalho para “dizer algo novo” a respeito dessa obra, ao invés de simplesmente realizar uma colagem de trechos extraídos de seus textos mais antigos⁸. Afinal, Lukács sempre esteve atento ao teor histórico de sua própria crítica, aos sinais do tempo que ela carrega e que, porventura, poderiam descaracterizá-la para um leitor pouco avisado. Não por acaso, ele escrevia prefácios para as novas edições de seus livros, para as traduções, para os tomos de suas obras completas, apontando para o que ele considerava, em cada caso, superado ou equivocado, bem como para aquilo que, mesmo passado algum tempo, ainda poderia ser mantido sem a necessidade de muitos retoques. Esse procedimento parece particularmente acertado no caso de sua crítica literária. Muitas vezes seu caráter polêmico é bastante pronunciado. Que fique claro: isso não reduz em nada o seu valor, como se os problemas ali tratados equivalessem a meras questões de estratégia, e que, passado o calor da hora, só poderiam ser digeridos com alguma ajuda historiográfica. Contudo, é de um ganho imenso poder colocar a atividade crítica de Lukács em perspectiva, reinseri-la no contexto dos debates da época ou recuperar algo da motivação do autor ao escrever determinada obra. Muitas vezes, isso foi simplesmente soterrado por acontecimentos posteriores. Repetir, como um escavador, esse gesto, parece uma boa maneira de encarar à altura o trabalho desse intelectual marxista.

Nessa perspectiva, a possibilidade de se deparar com um tácito acerto de contas é, sem dúvidas, um dos pontos altos dessa tradução que ora apresento. Trata-se de um texto que, sem muito alarde, traz sínteses do percurso intelectual de Lukács; e, na medida em que podemos acompanhar essas inflexões, ao recuperar os comentários anteriores de nosso autor sobre essa obra, este prefácio nos permite depreender não só o sentido de *Guerra e paz* para um Lukács então calejado, como também nos dá a oportunidade de reler os textos mais antigos à luz dessa nova interpretação. O leitor verá que algumas considerações reaparecem, outras ganham novos

⁷ Veja-se por exemplo o trabalho de Helga Gallas, publicado em 1970, e que retoma a discussão sobre a liga dos escritores proletários-revolucionários, bem como alguns dos temas que foram relevantes nessa conjuntura, como o debate sobre o expressionismo. Sintomático de sua análise quanto à posição de Lukács é que uma das seções de seu livro se chama “O caso Tolstói”.

⁸ Cf. a carta de Lukács em resposta a Cases: http://realms.mtak.hu/16609/1/1962.11.03_000925726.pdf.

desdobramentos; outras são, por sua vez, em certa medida inéditas. A questão da historicidade, por exemplo, é desenvolvida a partir de uma linha argumentativa ligeiramente diferente, mais direta (até porque se trata de um texto mais curto) do que em *O romance histórico*. A relação com Homero torna-se ainda mais contundente, o que parece bastante adequado, já que, nos outros textos, Lukács não se dedicou exclusivamente a essa obra, que é aquela em que esse paralelo faz sentido.

Ao comentar então essa proximidade aparentemente inusitada, Lukács destaca um aspecto que, por sua vez, antes não havia merecido tanta atenção: a figuração sem afetação do cotidiano. A plasticidade com que Tolstói pinta a vida de seus personagens, a amplitude e o colorido do retrato da vida do povo; essa composição intrincada entre o destino individual e o acontecimento histórico, que se confundem sem que haja a necessidade de uma participação direta no teatro do “grande mundo” – tudo isso havia sido tematizado em *O romance histórico*. Mas a poesia do cotidiano, no qual se cruzam – poderíamos acrescentar: de maneira *quase* trágica – diferentes temporalidades; sua nota de grandiosidade, que se alimenta não de um sentimento de elevação, mas de experiências prosaicas, mundanas – muito significativamente, essa ideia como que paira na forma de uma sugestão em todo o prefácio e é propriamente desenvolvida ao final.

Essa é uma ideia significativa não (só) porque possui talvez uma força de atração imanente; antes, a constelação em que ela se inscreve e – então em um outro contexto, referente a obra de Lukács – a constelação que ela revela implicam coordenadas fundamentais também para a nossa experiência atual. Tolstói pôde representar o cotidiano como algo a um só tempo sublime e mundano em virtude da especificidade da matéria que ele elabora e, por outro lado, em virtude da posição que assume, enquanto escritor, diante dela. Nesse sentido, Lukács comenta de modo mais demorado no prefácio sobre a dualidade constitutiva da matéria trabalhada por Tolstói, “a irreconciliável dualidade das duas nações” (LUKÁCS, 2018, p. 233), que nosso autor denomina como os “de cima” e os “de baixo”. E ao observar essas duas nações, afirma Lukács, Tolstói o faz com o olhar do camponês explorado, o que tem implicações diversas para seus romances.

Tal compreensão sobre a dinâmica das obras de Tolstói remonta em certa medida a *O romance histórico* e ganha no prefácio a *Guerra e paz* um lugar central, a partir do qual Lukács pôde articular diversos aspectos desse romance. De uma ponta a outra, nessa malha de

correspondências, nota-se um fascínio pelo desenvolvimento histórico construído a partir de um impulso de baixo, arraigado não num ideal abstrato (e astuto) de sociabilidade como o do *citoyen* burguês, mas no “homem material do cotidiano” (LUKACS, 1985, p. 141). Uma expressão das massas, por assim dizer, como motor da história e da política, tema com que Lukács irá se ocupar intensamente em sua atividade teórica desse período – podemos aqui lembrar de sua *Ontologia*, mas também e principalmente de *Democratização hoje e amanhã*. O interessante é ver como esse improvável sentimento de mundo plebeu – afinal, esse escritor era nada mais, nada menos que um conde reacionário – pôde se transformar no princípio formal das obras literárias de Tolstói, garantindo o surgimento de uma epopeia moderna, de um romance homérico, em que podemos acompanhar em grande estilo a formação da Rússia moderna.

Referências Bibliográficas

BRENNER, K. *Theorie der Literaturgeschichte und Ästhetik bei Georg Lukács*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1990.

CASES, C. Brief an Lukács (22.10.62). Disponível em [«http://real-ms.mtak.hu/16608/1/1962.10.22_000925713.pdf»](http://real-ms.mtak.hu/16608/1/1962.10.22_000925713.pdf). Acesso em 05.03.2019.

EIDEN-OFFE, P. “Georg Lukács: auf den Weg zu einer Biografie des Intellektuellen im 20. Jahrhundert”. Em: Helle Panke (Hg.): *Die Russische Revolution als philosophisches Schlüsselereignis. Georg Lukács’ und Ernst Blochs politisch-philosophische Antworten auf Lenin(ismus) und die Oktoberrevolution*. Berlin: 2018.

LUKACS, G. *A teoria do romance*. São Paulo: Ed. 34, 2007.

_____. Brief an Cases (03.11.62). Disponível em: [«http://real-ms.mtak.hu/16609/1/1962.11.03_000925726.pdf»](http://real-ms.mtak.hu/16609/1/1962.11.03_000925726.pdf). Acesso em 05.03.2019.

_____. *Demokratisierung heute und morgen*.

_____. *O romance histórico*. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Russische Literatur – Russische Revolution*. Rowohlt, 2018.

GUERRA E PAZ

PREFÁCIO¹

Georg Lukács²

[1] Por muito tempo foi um costume geral – também partilhado pelo próprio Tolstói – enxergar em *Guerra e paz* uma obra homérica, até mesmo a verdadeira obra homérica de nosso tempo. Mas, tão evidente esse dito soa em sua generalidade imediata, como é pouco simples decifrar conceitualmente seu sentido social e estético. Pois, imediatamente, quanto ao conteúdo e à forma, quase nada pode ser constatado mesmo que de apenas analogicamente semelhante entre Homero e Tolstói. Quando, naquele tempo, aspiraram ao “homérico”, este adequou-se mais, de acordo com sua essência, à *Eneida* do que às epopeias homéricas; e, quando no século 18, desde Vico, desde os críticos ingleses, desde Herder e Goethe, a verdadeira compreensão sobre Homero despertava, há muito o romance em prosa tinha se tornado o gênero literário dominante. E devemos notar, adiantando o que explicaremos depois, que *Guerra e paz* é, em todas as suas qualidades significativas, um típico romance em prosa. Não só sua construção, sua técnica literária, seu modo de caracterização são tipicamente modernos, sem o mais leve traço de uma arcaização, como também, de modo evidente nesse contexto,

¹ Tradução de Paula Alves Martins de Araújo.

² Essa é uma versão revisada da tradução que realizei no contexto do meu trabalho de mestrado. Quando tomei contato com esse texto, o arquivo de Lukács ainda não havia sido digitalizado. Agradeço (muitíssimo) a Miklós Mesterházi e Mária Székely por ter tido acesso a ele. Agradeço também a imensa ajuda de minha orientadora, Betina Bischof, que revisou a tradução e sugeriu mudanças importantes. A paginação indicada segue a do texto datilografado original.

todos os momentos de seu conteúdo [*Gehalt*]. Apesar disso tudo, no caso desse romance – e, podemos dizer, somente dele em toda a literatura moderna –, a comparação com Homero atinge seu âmago, aquilo que é profundamente específico de sua existência enquanto singularidade artística [*Werkindividualität*]. Portanto, quando dizem que Tolstói seria em *Guerra e paz* o Homero de nossos dias, algo de essencial é dito e não uma mera comparação histórico-literária.

Não se deve evidentemente estender demais nenhuma comparação. De certa forma, os antigos viam Homero como a base comum, como a fonte primordial de toda e qualquer literatura posterior. Em nossa época, nenhum produto literário pode assumir tal lugar de proeminência. A muitos parece, entretanto como se *Guerra e paz* fosse um prelúdio gigantesco, um prólogo a todos os romances posteriores; como se fosse uma imagem inteiramente real, inteiramente natural de um período mais simples e originário no interior do nosso atual desenvolvimento da humanidade. Mas ele não é de nenhum modo simplesmente primitivo, ele antes contém [2] em si, em germe, todos os problemas com que nós nos debatemos. Porém, não se deve entender o que está em germe como algo pouco desenvolvido em sentido formal, como se aquilo que entre nós aparece em um desdobramento multifacetado só viesse a ser expresso aqui embrionariamente. Pelo contrário: cada figura é aqui mais rica e em si mais perfeita do que a possibilidade que temos de tornar manifesta a interioridade [*das für uns mögliche Sinnfälligwerden der Innerlichkeit*]. Apenas os problemas são os precursores socio-históricos dos nossos; sua solução artística possui, todavia, um arredondamento e uma plasticidade que nos é negada. Em toda sua perfeição realista, *Guerra e paz* está então diante de nós como um mito histórico de nossa própria pré-história, como algo que precisamente em sua perfeição submergiu irrecuperavelmente, e que, no entanto, supera e muito em furor de realidade tudo que existe agora. Precisamente isso parece, entretanto se aproximar do efeito antigo da épica homérica. Sua matéria era sim algo passado, já para o seu poeta, que dirá para os seus ouvintes ou leitores posteriores. Mas não um passado em geral, meramente interessante, senão que aquele passado particular, que cada um acredita possuir na própria juventude e do qual depois acredita sentir falta; de que se pode apropriar de fato a todo momento em uma tal arte, enquanto elo da humanidade. O “homérico” contribui, portanto, também artisticamente com algo essencial para a caracterização de *Guerra e paz*.

É notável, conquanto nem histórica nem esteticamente fortuito, que *Guerra e paz* (escrito em 1865-9) apareça no mundo literário quase ao mesmo tempo que o mais típico dos novos romances históricos, o *Salambô* de Flaubert (1862). Essa sincronia exterior é apropriada para esclarecer um pouco o que há de dessincronizado internamente – social e esteticamente – em ambas as célebres obras. Trata-se da forma estética da historicidade da existência humana, cuja figuração não depende primariamente de ponderações puramente artísticas, senão que do posicionamento socialmente determinado de cada período e, no seu interior, de cada escritor, quanto à historicidade de sua própria existência. Esta é objetiva, ontologicamente tão constitutiva de cada pessoa, de cada relação humana, como a sociabilidade, como – no campo que essas duas determinações delimitam – a sua subjetividade mais pessoal. Por isso, não pode existir uma figuração literária em que a [3] determinação sócio-histórica esteja completamente ausente; o “humano em geral” atemporal e fora do espaço é, em forma direta, uma quimera dos acadêmicos clássicos; em forma indireta, é, para muitos vanguardistas, uma “*condition humaine*” extremamente abstrata.

No entanto, para a figuração literária, não é de modo algum irrelevante se essas determinações são manejadas de maneira meramente espontânea ou com consciência alerta; não é irrelevante como é compreendida sua relação com o núcleo da personalidade do homem, com a substância de seu destino. Como em todo problema da arte, tal consciência inequívoca costuma surgir somente *post festum*, depois aliás – nem sempre imediatamente – torna-se tanto mais intensivamente efetiva. O período de florescimento da literatura grega já havia se encerrado, quando Aristóteles começou a falar do homem como “*ζoon politikon*”, não quanto ao aspecto estético, mas em nome de uma ontologia do ser social. É indiferente o quão efetiva essa sua constatação se tornou diretamente para a práxis poética; certamente, esse momento desponta no modo de figuração da vida burguesa mais pitoresca e plasticamente do que nunca antes. Com isso, no entanto, uma historicidade espontânea penetra também mais intensivamente do que nunca na práxis poética. *Moll Flanders*, de Defoe, oferece – de modo totalmente não programático – um *tableau* da acumulação primitiva na Inglaterra; e no *Tom Jones*, de Fielding, aparece como episódio até mesmo o levante jacobita de 1745, datando assim com precisão o momento histórico de todo o romance.

Contudo, somente com Walter Scott o histórico irrompe no mundo da figuração literária como uma determinação concreta inseparável do ser dos homens, para nunca mais desaparecer da literatura saudável e grandiosa. Por isso, seria parcial e falso enxergar como o grande feito de Walter Scott a fundação de um novo gênero, o romance histórico. Não existe um tal gênero; e, quando surgem obras escritas com essa pretensão literária, elas sinalizam que se tornou problemática a relação entre a personalidade humana e suas formas de existência, que são objetivamente irrevogáveis e sócio-históricas. Não: Walter Scott não descobriu o romance histórico enquanto gênero particular, mas, ao contrário, a historicidade no modo de figuração de qualquer literatura. O romance de Balzac, que se vincula à descoberta de Walter Scott interpretada dessa maneira, torna [4] assim consciente para a literatura a historicidade do social, do “*ζῷον πολιτικόν*”: desde então, todo romance verdadeiramente grandioso, todo drama autêntico é histórico em sua essência mais interior, até na mais recôndita psicologia dos personagens adentro. A grande crise mundial da Revolução Francesa e suas consequências alçaram a uma percepção geral a historicidade ontológica de cada existência humana; Walter Scott e Balzac são apenas os arautos literários desse aspecto recém-conquistado do mundo e de si mesmo do homem.

Apenas quando os acontecimentos históricos, ao menos para certas classes, para certas ideologias, levam a um estranhamento [*Entfremdung*] dos homens em relação a sua existência sócio-histórica presente, é que se forma na consciência um abismo entre história e presente. O presente aparece então como um modo de existência incriado, deplorável estética e eticamente, enquanto que a história – é indiferente se concebida como atrativa ou repulsiva – é transformada em algo estranho, em algo exótico. *Salambô*, de Flaubert, encarna pela primeira vez essa atmosfera [*Stimmung*] pós-1848 da burguesia e nesse aspecto quase nunca foi superado. As qualidades artísticas e estilísticas extraordinárias dessa obra não devem encobrir, no entanto, a constatação de que é uma proeza do estranhamento. O estranhamento do homem burguês do ser social de seu presente, que conduz nas ciências à separação precisamente delimitada entre economia, sociologia e história; que conduz à ruptura da visão unitária da sociedade, a qual predominou desde Maquiavel passando por Vico até Adam Smith e Hegel; transforma, na figuração literária, o presente que se formou historicamente e que é movido por uma dinâmica histórica em um *milieu* sociológico e estático, ao qual a história estranhada é contraposta contrastivamente enquanto algo exótico. O estranhamento rompe,

em ambos os domínios, a unidade objetivamente existente bem como a compreensibilidade do ser social, a qual só pode ser alcançada nessa unidade e através dela; no seu lugar, são postas estruturas conceituais fetichizadas, aparentemente independentes. A interioridade que assim surge, exageradamente subjetivada, atribui-se como parceiro um mundo exterior objetivadamente exagerado e, por esse motivo, desvanecido; sujeito e objeto ganham igualmente uma fisionomia unilateral, empobrecida, fetichizada.

[5] *Guerra e paz*, contrariamente, dá continuidade ao velho estilo desfetichizador de representação, que floresce com a Revolução Francesa. Essa ainda não é, todavia, uma façanha especificamente individual de Tolstói. No desenvolvimento russo, a catástrofe europeia de 1848 não desempenha um papel essencial. A linha fundamentalmente democrática da grande literatura russa, posta em movimento pela Revolução Francesa, e que se direciona para uma completa libertação do povo russo, para uma completa renovação de sua vida, desde Púchkin, continua linearmente até Tchekhov e Górkki, de modo independente da crise europeia, sendo por ela estorvada no máximo perifericamente. A despeito de toda sua grandeza ímpar de escritor, Tolstói também é um elo nesse desenvolvimento. Precisamente por isso, ele também está, da perspectiva da literatura mundial (não da filológica), sobre o solo do historicismo na literatura descoberto por Walter Scott. Pois, apenas para filólogos e sociólogos vulgares é que Walter Scott é apenas um tory honesto com certas habilidades narrativas. Críticos que olham mais profundamente, de Georges Sand até Chesterton, o veem precisamente como aquele que figura a grandeza e o valor intrínsecos do povo; como escritor, para quem a superioridade do baixo [*Unten*] frente ao alto [*Oben*] sempre esteve presente. Apenas porque ele faz desses Cedrics e Henry Smiths, dessas Jenny Deans e Rebeccas os vencedores morais da história, essa se torna nele mais do que interessante: grandiosa, despertando grandeza nos homens, bem como um tino para a grandeza e para o sentido da história. Goethe diz durante a leitura de *Rob Roy*: “Mas se vê o que é a história inglesa...”. Rob Roy era um *partisan* e ladrão de cavalos na fronteira inglês-escocesa. É certo que Walter Scott também era um tory, mas não era apenas tory, senão que um patriota inglês de entendimento genuíno, que se dedicou a compreender e consolidar o surgimento da Grã-Bretanha de seus dias a partir das viravoltas da vida popular, a partir das grandes lutas, oposições e catástrofes históricas no seu interior. Na medida em que Balzac e Púchkin dão continuidade – à maneira respectivamente francesa e russa – aos seus motivos e método, apareceu neles também uma espécie de equilíbrio histórico

e dinâmico entre alto e baixo, com uma supremacia moral e humana do baixo.

Esse equilíbrio decerto não tem o caráter de uma lei histórica. Manzoni – um dos romancistas mais poeticamente poderosos [6] dentre os que seguiram nos caminhos de Walter Scott – contrasta a vida do povo com os poderes do alto sob pressupostos espirituais e sentimentais totalmente diversos e, por isso, com consequências totalmente diversas: tudo o que vem do alto está ali apenas para atrapalhar o desenvolvimento natural e humano da vida do povo. Essa é uma generalização autêntica e literariamente profunda das experiências italianas entre a Renascença e o *Risorgimento*. Mas, também a história europeia de meados do século deixa que muitos democratas convictos vivenciem de tal maneira sociedade e história, que a relação entre baixo e alto perde o equilíbrio scotteano-balzaqueano. Essa oposição dos democratas desiludidos se mostra no afastamento da figuração literária de tudo o que se refere ao alto. Nessa concepção, apenas a vida do povo em sentido estrito é digna da eternização poética, ao passo que a linha geral da desilusão burguesa força na direção da criação de um romance histórico estranho ao presente, desconfiando simultaneamente tanto do alto quanto do baixo. Essa última tendência teve em *Salambô*, de Flaubert, sua expressão representativa, enquanto que aquela dos democratas desiludidos não conseguiu realizar nenhuma obra de significado duradouro (apenas para ilustrar a caracterização que é feita aqui, menciono Erckmann-Chartrian).

O desenvolvimento russo segue, como já dito, por outros caminhos que não os da Europa ocidental. Certamente, também há analogias com a desilusão ocidental depois de 1848; no centro da vida russa, entretanto, estava à época a luta pela libertação dos servos camponeses, cujo ponto ideológico central é formado por uma crítica democrática, progressista do liberalismo. Assim, enquanto ideólogos que lideram no Ocidente, como John Stuart Mill ou Tocqueville, procuram proteger o liberalismo contra perigos democráticos, os Bielínski, Tchenirchévski e Dobroliúbov tencionam uma democracia revolucionária que seja capaz de liquidar os poderes da reação tsarista de tal forma que ela arranque do liberalismo de conveniência a liderança ideológica. O próprio Tolstói estava longe de ser partidário da democracia revolucionária. Ainda assim, a crítica desta contra a reação e o liberalismo influenciou profundamente sua visão social e histórica, sobretudo na época em que surgiu *Guerra e paz*. Naturalmente, isso só foi possível porque desde a juventude ele estava repleto de um amor

espontâneo pelo povo [7], porque sua própria conduta de vida nos círculos da alta nobreza despertou nele, em medida crescente, uma desconfiança profunda contra o alto. Como quer que essas concepções tenham surgido em Tolstói, como quer que seu arranjo e suas correlações internas sejam forjados, elas mostram algo ao mesmo tempo típico e peculiar, mostram proporções, devido às quais ele pôde se integrar ao desenvolvimento acima esboçado, conquistando dentro dele, contudo, uma posição totalmente independente.

Principalmente: em Tolstói, a desconfiança profunda, que se avoluma até o ódio profético contra todo alto não significa – ao menos naquela época – nenhum pessimismo quanto ao desenvolvimento. Este se intensifica somente no seu período tardio; no entanto, vemos essa transição já em *Anna Karênina*. Certamente não se deve esperar de Tolstói, quanto a isso, nenhuma filosofia pensada até o limite sobre o homem, a sociedade e a história. Até onde ela está – do ponto de vista artístico, infelizmente – de fato presente, ela é um elemento que atrapalha. Todo leitor de *Guerra e paz* conhece o moroso debate histórico sobre o sentido das guerras napoleônicas; para a sorte da obra, elas constituem um apêndice totalmente inorgânico, o qual se pode tranquilamente apenas remover da leitura, quando não é o caso de se ocupar teoricamente com Tolstói. Mais preocupante, artisticamente, é a figuração do personagem Napoleão. Aqui, a modelagem cheia de ódio atua na direção de uma caricatura meramente distorcedora e simplificadora, enquanto o mesmo olhar sobre a elite russa sempre conduz a uma revelação literariamente grandiosa da essência nula das pessoas que a ela pertencem.

Assim, a fragilidade e a contraditoriedade da filosofia social de Tolstói prejudicam apenas em raros casos excepcionais a sua figuração humana. Tolstói encara seu mundo russo, como primeiramente disse Lênin, e com razão, com os olhos dos camponeses. Uma vez que esses são conduzidos, pelo seu ser social, a enxergar nas ações dos homens movidas pelo interesse próprio aquilo que redime a comunidade; e recusam terminantemente toda intromissão guiada por “nobres pontos de vistas” abstratos, o autor de *Guerra e paz* também julga imediatamente assim. Esse ponto de vista resulta em uma dicotomia das figuras: de um lado, estão as pessoas que de fato pertencem [8] às camadas inferiores, para as quais parece natural levar uma tal vida. Mas, para Tolstói, também pertencem aí os representantes da baixa, e até mesmo da alta nobreza que são humanamente íntegros, que não caíram no

carreirismo; sejam aqueles que levam a cabo, em um nível socialmente mais alto, um modo de vida semelhante, ou aqueles nos quais a busca pelo sentido que eles querem dar para sua vida empresta à própria existência privada tal prevalência diante das regras gerais da hierarquia estatal. Por mais que Tolstói recuse teoricamente a doutrina de Tchernischévski sobre o “egoísmo racional”, tão mais próximos do ideal ético dos democratas revolucionários estão os sentimentos e ações (por vezes até mesmo pensamentos) dessas figuras que se tornam desse modo positivas. Nesse sentimento de vida, está sempre contida implicitamente uma intenção quanto ao real bem comum, e a dialética da vida de homens como Andrei Bolkónski ou Pierre Bezúkhov incorpora essa contraditoriedade, em cada caso de forma individual. Por isso, contradiz apenas formal-logicamente essa concepção geral, quando Tolstói, que deixa (ao contrário de escritores como Erckmann-Chatrian) o grande movimento popular contra as invasões napoleônicas culminar – assim como Walter Scott – em uma figura historicamente significativa, em Kutúzov, caracteriza este personagem como alguém que, enquanto um homem velho, vivido, não tinha mais qualquer ambição pessoal. Na figura camponesa contrastante, que representa o modelo de vida para Tolstói à época, em Platon Karatáiev, a preocupação primária com a sorte pessoal se transforma diretamente em uma vida repleta de bondade e altruísmo. Nesse intervalo entre Kutúzov e Platon Karatáiev, há uma margem de manobra para que toda a vida cotidiana de uma época histórica aproveite, realize-se, consuma a própria vida através de alegrias e dores, através de autoconservação e falha, através de uniões e separações, e, com isso, na maioria das vezes sem sabê-lo, desempenhe o papel adequado a cada um no curso da história.

Por confusa que seja a concepção teórica de Tolstói, seu sentimento de vida se efetiva nesse romance com uma precisão infalível. Que tais pessoas possam conduzir tal vida decorre de sua [9] concepção de povo, que do ponto de vista conceitual é contraditória ao extremo. O povo em Tolstói é sempre estranho, muitas vezes é hostil ao aparato de dominação tsarista. Este aparece, então, encarnado em todos os seus aproveitadores parasitas, como um mundo do egoísmo verdadeiro, brutal, astuto e ainda assim tacanho, o qual representa de fato uma oposição brusca e excludente ao bem comum. Já aqui se desenham, então, os contornos de uma separação entre “duas nações”, ainda que de modo menos contundente do que no Tolstói tardio; tal como em Dickens, mas de uma maneira totalmente outra. Esses contornos se manifestam artisticamente como uma dualidade da maneira de figuração,

manifestam-se na pergunta de como as pessoas retratadas são caracterizadas, a partir de dentro ou de fora. A separação é muito nítida também em *Guerra e paz*, mas tem pouco a ver com pontos de vista abstratamente morais. Quando uma pessoa não pertence, em seus esforços mais íntimos, ao vazio mundo do alto, então as suas fraquezas mais desastrosas são interpretadas partindo do centro de sua personalidade, com profunda compreensão; se, pelo contrário, ela coaduna com o modo de vida da elite tsarista, então sua imagem se aproxima, sempre espontaneamente, do caricatural. Os critérios da autenticidade ou inautenticidade humana são deduzidos em *Guerra e paz* desse posicionamento quanto ao alto.

Trata-se, aparentemente, de um parâmetro moral até mesmo incomum, teoricamente não fundamentado. Na realidade, surge daí a articulação histórica decisiva da matéria descomunal, uma intensificação [Steigerung] ininterrupta da historicidade, invisível, mas que é poderosamente efetiva na figuração; uma convergência cada vez mais evidente do romance com o homérico, com o verdadeiramente epopeico. A imagem do começo (até a campanha russa de Napoleão), ampla e grandiosamente retratada, funda-se, de modo autenticamente romanesco, na dualidade acima mencionada. De início, esta repercute aqui de uma maneira que parece ter algum contato com o romance de desilusão europeu contemporâneo: no fracasso de todos os esforços de conduzir, dentro do mundo tsarista, uma vida cheia de sucesso e ainda assim interiormente cheia de sentido; assim, sobretudo, no estíolar de todos os sonhos juvenis de Andrei Bolkónski, na busca desesperadamente inútil de Pierre Bezúkhov. Mas essa inquietação que esvoaça sem objetivo domina também o modo de vida de figuras muito menos problemáticas, mesmo quando seus sonhos são mais simples [10], suas decepções mais extrínsecas e superficiais. Estendendo-se até o imediatamente histórico, essa situação se mostra no papel de Kutúzov. Também nessa etapa, então no dia anterior a Austerlitz e durante a própria batalha, ele é a voz do povo que exorta contra as ações sem sentido do mundo do alto. Essa voz, no entanto, deve ressoar sem ser escutada e o próprio Kutúzov deve se enrijecer, transformando-se de um conselheiro vivaz e racional em um cortesão que obedece mecanicamente.

Mas esse é apenas um dos lados da dualidade, apenas o aspecto atual do mundo de Tolstói. Do ponto de vista do conteúdo, é mais importante que a amplitude descomunal do cotidiano mal parece ser tocada por esse conflito irresolúvel. Pensemos, por exemplo, na vida provinciana dos Rostóv, na tão famosa (e com razão) caçada, nas

festividades de inverno, etc. etc. No entanto, mesmo essa poesia do mundo que não foi tocado pela “cultura” do tsarismo experiencia uma intensificação – sócio-histórica. Por grandiosa que seja a caçada mesma, sua beleza natural é ainda superada pela noite na morada do velho tio dos Rostóv, o qual pertence a uma camada ainda mais velha e, por isso, em si mais redonda e mais completa da vida russa. Contudo, o escritor Tolstói está, também aqui, muito longe de ser *laudator temporis acti*. Onde o tempo antigo galga o mundo do alto, seus resíduos que ainda estão disponíveis no presente não ficam sem traços grotescos, caricaturais, como no velho Bolkónski. Sua relação com o mundo do alto, sua visão de mundo esclarecida era menos problemática do que a de seu filho; menos problemática, no entanto, apenas subjetivamente, e não objetivamente como a do velho tio. Por isso, este permaneceu verdadeiramente harmônico mesmo no tempo mais recente, enquanto, naquele, os traços bizarros se tornam sempre e de novo dominantes. Mas o contraste de conteúdo, de acordo com a vida, atinge também a vida urbana. Mesmo ali pode haver, às vezes, expressões de fato vivas da convivência humana, nas quais, entretanto, a protocolaridade morta e mortificante da burocracia tsarista interfere sempre e de novo, até, finalmente, no outro polo do contraste, já aparecer o caráter maquinalmente mascarado desse mundo, como na sociedade da cortesã Anna Palovna Scherer que abre o romance.

[11] Mas a verdadeira oposição não é criada tão-somente por essa dualidade da matéria; antes, ela é criada sobretudo pelo olhar camponês que dela desabrocha, com o qual Tolstói observa ambos os mundos. Disso advém, já nessa altura, o homérico do romance de Tolstói. Trata-se nesse caso de uma sobriedade camponesa, de um realismo totalmente não patético mesmo para os atos subjetivamente “sublimes” das pessoas, seja essa subjetividade autêntica ou inautêntica. Schiller descreveu esse modo de expressão de Homero a propósito de seu comentário extremamente prosaico sobre a troca de armas, humanamente tão bonita, entre Glauco e Diomedes; e, ao mesmo tempo, ele contrapôs, com grande efeito, a essa sobriedade ingênua a comoção sentimental de Ariosto, em um episódio semelhante quanto ao conteúdo. Homero compadece a cegueira de Glauco, que troca uma armadura muito valiosa por uma inferior; Ariosto fala, ao contrário, lírica-pateticamente sobre a fidalguia dos antigos costumes dos cavaleiros. Essa sobriedade não tem, contudo, nem em Homero, nem em Tolstói, algo a ver com desilusão; de modo nenhum o humanamente autêntico nessas conversões é diminuído ou até destruído pelo comentário sóbrio. Nesse aspecto, Tolstói se diferencia de maneira tão clara dos seus

contemporâneos quanto Homero de Ariosto, em Schiller. O homérico é em Tolstói de novo algo camponês [das Bäuerliche] (no próprio Homero naturalmente não). Sobretudo o vínculo intimamente orgânico do vital e cotidiano aos mais sublimes pensamentos e sentimentos, a pujança de um a partir do outro e vice-versa, enquanto nos romances contemporâneos tudo o que é valoroso carrega o acento de uma elevação penosa, frequentemente até convulsa, do cotidiano prosaico e indigno. Por isso, neste caso, a vida deve ser, dizendo de maneira um pouco exagerada, idêntica à decepção. Naturalmente, existem decepções também em Tolstói. Os desejos que são dirigidos à vida fracassam, nele também, em sua amplitude e inexauribilidade; contudo, quando a conversa é sobre a vida real e não sobre o alto tsarista, esse fracasso pode significar algo melhor, mais gratificante do que aquilo a que se ambicionava. Em conformidade com as diferentes situações históricas, a oposição em Tolstói é, no entanto, apenas em sentido extremamente geral aquela entre ingênuo e sentimental; concretamente, trata-se de um lado da oposição entre a falta de raízes, [12] dilaceramento interno e decepção modernamente burguesas, e, de outro, da saudável força regeneradora da vida. Não só a temática histórica escolhida por ele, mas, ao mesmo tempo e principalmente o influxo de tendências contemporâneas, as tendências dos problemas da própria fase histórica é que colocam justamente a decepção no centro também da psicologia de Tolstói. Todavia, ao passo que entre seus contemporâneos ocidentais relevantes, por causa da mudança da estrutura social, por causa dos acontecimentos históricos que dela resultam, a decepção ganha um caráter determinado pela “eternidade”, fetichizado, “metafísico”, sendo o remate necessário de toda aspiração humana, para não dizer do desejo; no mundo de Tolstói ela nunca tem uma tal posição dominante. De fato, ela é objetivamente incontornável para todo aquele que aspira, no mundo do tsarismo, a uma vida ao mesmo tempo exteriormente bem-sucedida e interiormente cheia de sentido; quem, entretanto, possui raízes vitais no baixo, nesse caso o caminho conduz novamente à vida viva, ainda que através de conflitos e sofrimentos. Justamente a separação abrupta entre alto e baixo, em Tolstói, abre para suas figuras aquelas saídas de situações que, no Ocidente, incondicionalmente se tornariam becos sem saída trágicos ou tragicômicos; justamente o observar o alto com um olhar de baixo torna possível observar todos esses fatos trágicos e tragicômicos com olhos de camponês, com a sobriedade venerável e profundamente poética de um Homero renascido.

Já nesse ponto se torna visível uma linha clara de separação entre Tolstói e seus contemporâneos ocidentais. A representação do ataque napoleônico sobre a Rússia conduz, contudo, todo o mundo russo a uma nova fase de desenvolvimento, ainda mais profundamente diferente da do Ocidente: não é mais uma guerra que os monarcas conduzem por causa de deslocamentos de poder, aos quais os seus povos são indiferentes, mas defende-se a pátria, o próprio lar, os próprios conterrâneos. A grande arte de Tolstói se revela em como ele mostra, nessa guinada, ao mesmo tempo o que surge e o que permanece inalterado. Também aqui a polêmica que está figurando se dirige contra qualquer heroicização patética: as sociedades moscovita e petersburguense não mudaram seu tom – que o falar russo, e mais, o aprender russo se torne tema de diálogo é apenas uma nova moda que logo será abandonada, como inumeráveis outras [13] anteriores) – mas, seu conteúdo essencial permanece: a intriga por destaque, por posições mais elevadas; da mesma maneira, o estado-maior e o gabinete só mudaram as frases que utilizam, mudaram na superfície. Totalmente diferente embaixo: também aqui, a vida cotidiana permanece justamente como vida cotidiana; mas nela, sem que sua existência seja suspensa, está a disponibilidade do povo, não patética, de sacrifício. Novamente, Kutúzov é o ápice, a síntese de todos esses sentimentos em uma figura clara: agora, ele não é mais empurrado para um papel de cortesão totalmente desvalido. Por impotente que ele pareça também agora, na superfície imediata, para a burocracia palaciana e seus vigários nas forças armadas, de fato a guerra se torna objetivamente aquilo que o povo quer, a defesa da pátria mais efetiva na prática; aquilo para onde arrasta a própria compreensão de Kutúsóv: uma guerra de *partisans* em extensão gigantesca. Somente quando o restante do exército invasor francês é obrigado a deixar a Rússia é que Kutúzov decai na sua prévia insignificância decorativa.

Tolstói recusa para o cotidiano de seus personagens qualquer comoção [Pathetik]. Tão mais patética se torna toda sua existência com a guerra que irrompe no cotidiano: cada um é submetido a grandes provações e, na medida em que, ao superá-las, cresce, desenvolve-se para a própria essencialidade verdadeira, a própria vida pessoal e sua expansão interior se tornam um elemento e ao mesmo tempo um reflexo de uma autodeterminação e uma expansão vividas por todo o povo nas provações da guerra. O destino dos irmãos Bolkónski, Pierre Bezúkhov, Natacha Rostóva e de seu irmão muito mais primitivo, Nikolai, mostram bastante nitidamente essa tendência. Tolstói afasta da apresentação de tais trajetórias aprofundadas e interiorizadas não só todo heroísmo

patético, todo sentimentalismo “empático”, mas também, sobretudo, todo otimismo que rompa a lógica dos acontecimentos. Andrei Bolkónski morre em virtude de seus ferimentos, Platon Karatáiev é fuzilado, Pétia, o mais jovem dos Rostóv, tomba, etc., etc. Seu traçado poético vai, pelo contrário, na direção de que precisamente tais catástrofes, tais sobrecargas extremas dos seres individuais são o veículo adequado para trazer à ação, à visibilidade exterior o mais íntimo da alma, que adormecia escondido, até então, no cotidiano. Assim se depuram diante de nossos olhos Andrei Bolkónski, Pierre Bezúkhov [14] e Natacha Rostóva. Mas sua nova pureza não é nada além do tornar-se visível do núcleo de sua personalidade, até então encoberto e escondido. A transformação abrupta, mas que mantém, contudo, a continuidade da individualidade, cada uma aparece por isso como um caso único, no qual alcança expressão o despertar para a grandeza do povo russo, na guerra de *partisans* contra o invasor. E, novamente, como se mostrou antes, a grande figura histórica de Kutúzov é o centro que captura todos os raios luminosos dessa elevação e as reflete na distância.

O inimigo deixou o solo russo, mas o que acontece então de Leipzig até Waterloo não tem mais nenhum interesse para Tolstói (tudo isso seria para ele uma mera repetição da falta de sentido de Austerlitz, independente da vitória ou derrota). Quando Tolstói, então, interrompe aqui sua narração em sentido estrito dos acontecimentos, isso não significa uma conclusão total do romance, que ganhou um epílogo. A “filosofia da história” do grande escritor não tem nenhum significado para nós, pelos motivos já expostos. Tanto maior, por isso, o significado dos acordes finais que, vistos superficialmente, levam o romance a soar idilicamente. Eles nos mostram a nova realidade cotidiana dos protagonistas que continuaram vivos, dos casais Pierre Bezúkhov e Natacha Rostóva, Nikolai Rostóv e Maria Bolkónskaia. Essas cenas finais já não têm nenhuma ação imediata; elas sintetizam, à maneira de um epílogo, recordações da vida até então dos protagonistas e com isso revelam – intimamente, anímica-moralmente – as perspectivas de sua existência futura. Também aqui os paralelos de *Guerra e paz* com o romance moderno são extremamente notáveis e instrutivos. Quase ao mesmo tempo de sua finalização (1869), aparece a *Educação sentimental* de Flaubert, cujo arcabouço composicional apresenta uma semelhança surpreendente precisamente nessa questão. Pois Flaubert também deixa anos movimentados e repletos de crise se desdobrarem diante de nós e refletirem-se no destino de pessoas próximas, ele também termina sua narração em sentido estrito com

um grande acontecimento histórico, com a derrocada definitiva da revolução de 1848, com a tomada do poder por Napoleão III. A isso também sucede anos depois um epílogo, no qual os protagonistas sintetizam sua vida à maneira de uma recordação. Mas, para os heróis [15] de Flaubert, resta apenas a recordação como conteúdo da vida; poderíamos dizer: no epílogo termina a vida de fato vivida, o romance narrado e começa a “recherche du temps perdu”, enquanto a única realização essencial dos dias e anos vindouros. Mesmo uma menção tão fugaz ao epílogo de Flaubert é suficiente para trazer à luz o contraste preponderante com o de Tolstói. Certamente, essas cenas finais, também em Tolstói, estão repletas das incumbências de um cotidiano aparentemente imóvel, ao menos para todos os personagens com exceção de Pierre Bezúkhov. Ele retorna justamente de uma viagem a Petersburgo, e em seu relato aos amigos torna-se claro que começou uma nova fase no desenvolvimento da Rússia.

Marx diz certa vez que as guerras antinapoleônicas portam “o selo comum de uma regeneração que se irmana com reação”. Essa ambiguidade contraditória ganhou expressão da maneira mais visível na Prússia, onde o antagonismo entre os irredutíveis junkers e o grupo reformista Stein-Scharnhorst-Gneisenau vem a todo instante para o primeiro plano. O atraso social da Rússia permitiu, pelo contrário, que o momento da regeneração nacional, enquanto momento abrangente, estivesse subjacente a todas as ações de baixo [*des Unten*]; somente um decênio depois, no levante decabrista de 1825, chega-se a uma verdadeira luta entre tentativas de reação e regeneração social. Certamente, certas tendências preparatórias já se mostram, ainda que apenas de maneira episódica, na trajetória de Andrei Bolkónski e Pierre Bezúkhov. Ambos foram profundamente impactados pelo espírito da Revolução Francesa, por seu aparente arremate através de Napoleão. Bolkónski participa, por um tempo, das tentativas de reforma de Speránski; Bezúkhov é maçom, ele é até mesmo amigavelmente alertado, pouco antes da evacuação de Moscou pelo governador-geral Rostoptchin, de que ele teria se aproximado demais de alguns partidários restantes de Speránski (ele havia sido despachado nesse meio de tempo para a Sibéria) e que ele seria poupado apenas por causa de suas relações pessoais com a alta nobreza. Agora, Bezúkhov tenta reunir aqueles membros da alta sociedade que não concordavam com a reação clerical e militar, carola e despótica do período pós-guerra, e unificar seu pensamento na direção de uma resistência contra o sistema dominante. A forma dessas reuniões e sobretudo a [16] do relato sobre elas pode ser ainda tão respeitosa; mas o cunhado de Bezúkhov, Rostóv, que

antes fora um modesto oficial, presente nele, imediatamente, o perigo de uma revolução por vir e esclarece numa explosão espontânea de sentimentos que, se se chegasse a um embate, apesar de seu amor pessoal por Pierre, ele lutaria de arma na mão contra ele e contra seus companheiros. Naturalmente, a conversa familiar um pouco esquentada esmorece gradativamente, degrada-se a um episódio desagradável na posterior conversa privada entre os dois casais e, dependendo de onde, é interpretada do ponto de vista de uma psicologia cotidiana amena.

Isso é tudo. Acresce, no entanto, que o filho de quinze anos de Andrei Bolkónski estava por acaso presente nessa conversa; que ele escutava entusiasmado-absorto as explicações de Pierre; que ele, à noite, sonhando, viu Pierre (e sua figura se transformava em uma imagem onírica do pai desconhecido e endeusado), viu como eles foram atacados pelo tio Nikolai sob o comando do ministro de guerra Araktchéiev; que, ao acordar, jurou ao pai se tornar um herói como o Mucius Scaevola de Plutarco. E sem qualquer simbolismo torna-se palpável: desse cotidiano, do sonho dos melhores, da síntese de tudo o que foi vivido em tentativas e desapontamentos pessoais desde a Revolução Francesa, até a luta de libertação nacional e suas conseqüências, medrará um dia o grande prólogo para a cadeia das revoluções russas, o dia dos decembristas. Tolstói não é nenhum revolucionário, não é nenhum arauto de revoluções por vir. Mas esse epílogo inteiro à grande epopeia de guerra e paz, imerso em sobriedade bem-humorada, termina, contudo, com uma tal perspectiva que aparece tão real e inevitável enquanto uma terceira etapa, ainda mais elevada do desenvolvimento russo, quanto as guerras de defesa nacionais depois do pântano das guerras reacionárias de gabinete. Portanto, por próximo que esse epílogo esteja em sentido formal do de Flaubert, tanto maior é sua oposição nas visões de mundo, sua oposição imanentemente artística.

Também aí sobrevém um traço homérico de *Guerra e paz*, o qual no entanto expressa ao mesmo tempo sua contemporaneidade, o qual une esse encontro nos princípios humanos últimos com a extrema oposição em sentimento de mundo e [17] concepção artística. O que há de comum é uma afirmação da vida mundana, assim como ela é, sem uma separação abrupta e artificial entre elevado e baixo no homem; mas, de tal maneira que o elevado sempre irrompe das baixezas humanas, eleva-se sobre elas, sem jamais romper terminantemente os fios que o vinculam a elas. Essa visão puramente mundana, puramente humana da vida provê a base espiritual e artística para o homérico de *Guerra e paz*. Ela tem, porem,

por pressuposto certa primitividade das relações e atividades sociais: a barreira da natureza ainda recuou pouco; o trabalho, as atividades, as relações dos homens ainda não são amplamente diferenciadas; mas já o são a ponto de permitirem uma cultura espiritual e ética dos homens sobre uma base vital mais ampla, em relação à qual ainda não se delimitou nem se separou. Por isso é que a totalidade da vida humana, em ambos os casos, pode aparecer infinitamente rica e, apesar disso, redonda. Que isso ainda tenha sido possível para Tolstói em meados do século XIX é um golpe de sorte ímpar, que não pode ser repetido. A dança macabra mecanizada do mundo do alto do tsarismo mostra quão precário, quão único foi esse golpe de sorte; já *Anna Karênina* é um romance essencialmente mais moderno, ainda que com episódios singulares que mostram o crítico afundar-se, mas ainda não totalmente afundado do mundo antigo. Por isso, *Guerra e paz* é histórico de acordo com sua forma interna, o que Homero nunca é, apesar de que suas obras também figuram algo não mais presente. Por isso, para a *Iliada*, a profunda humanidade da cena entre Príamo e Aquiles era um final digno, enquanto o epílogo de Tolstói teve que terminar com uma perspectiva histórica concreta, não devessem as alegrias e sofrimentos de seus personagens valer como um desperdício, não devesse o otimismo terreno se desfazer a si moderna-desiludidamente. Precisamente aqui, onde a poesia moderna alcança a maior proximidade com o acabamento épico inicial jamais atingido, torna-se evidente, com extrema plasticidade, sua oposição, o especificamente moderno de *Guerra e paz*.

EMANCIPAÇÃO SOCIAL E LIVRE DESENVOLVIMENTO DE CADA UM^(a)

Lucien Sève^(b)

Desde a célebre confissão do escritor alemão Stephan Hermlin sobre sua duradoura e falsa leitura – que foi habitual nos “países socialistas” – de uma famosa frase do *Manifesto do Partido Comunista*¹,

^(a) Nota do tradutor: Título original « *Émancipation sociale et libre développement de chacun* », artigo publicado inicialmente em: *Cahiers d'histoire. Essais pour une histoire de l'émancipation humaine*, n° 80-81, 3^e-4^e trim. 2000, p. 111-124, e reunido com outros textos em: *Aliénation et émancipation*, La Dispute, Paris, 2012, p. 151-166. A tradução foi realizada por Iago de Macedo Mendes, doutorando na Universidade Paris-Nanterre.

^(b) Nota do tradutor: Filósofo, ex-membro do comitê central do Partido Comunista Francês e autor de vários livros desde a década de 60.

¹ Cf. Stephan Hermlin, *Crépuscule*, Les Presses d'aujourd'hui, Paris, 1980, p.28.

^(c) Nota do tradutor: Eis aqui a confissão publicada em prosa pelo poeta alemão: “Quando tinha 13 anos, li por acaso o *Manifesto Comunista*. Essa leitura teve consequências mais tarde. O que me seduziu foi, inicialmente, o grande estilo poético, e em seguida, o tom resolutivo do que é dito. O fato de tê-lo lido várias vezes durante os anos, duas dúzias com certeza, faz parte das consequências. [...] A célebre obra me levou aos escritos mais difíceis, mais volumosos da literatura marxista, mas eu sempre retornava a ela. Depois de um longo tempo percorrido, eu acreditava conhecê-la exatamente, até que, mais ou menos em meus cinquenta anos, eu fiz uma estranha descoberta. Dentre as frases que se tornaram evidentes desde muito tempo, havia uma que dizia: “a velha sociedade burguesa com suas

deleitamo-nos em ressaltar que Marx e Engels anunciaram o advento de uma sociedade sem classes, na qual “o livre desenvolvimento de cada um é a condição do livre desenvolvimento de todos” – nunca o inverso. E sublinhamos o quanto esta afirmação, ao contrário da infundável queixa de ter esquecido o homem singular em proveito da humanidade social, testemunha a preocupação com o *indivíduo* entre os fundadores do comunismo moderno. Preocupamo-nos, menos, aparentemente, em compreender como Marx e Engels puderam chegar a escrever isso em 1848, logo após terem atacado n’*A Ideologia Alemã* o individualismo de Stirner a partir da convicção de que “A essência humana” – como enuncia a sexta das *Teses sobre Feuerbach* – não é, de jeito nenhum, “intrínseca ao indivíduo tomado à parte”, mas consiste somente no “conjunto das relações sociais”. Consequentemente, não é o livre desenvolvimento *de todos*, dito de outra maneira, a emancipação *social*, que seria preciso considerar no bom materialismo histórico como condição do livre desenvolvimento de cada um, da emancipação *individual*? Estranho. É esta aparente estranheza que iremos nos esforçar para examinar e, talvez, dissipar.

* * *

Para melhor compreender a questão, é preciso, antes de tudo, voltar à reflexão realizada por Marx aos seus vinte e cinco anos sobre um conceito que a atualidade política alemã colocava no centro de acalorados debates: o conceito de emancipação, especificamente a dos judeus alemães, excluídos das funções públicas. Tantos estudos e exposições já foram consagrados à evolução teórico-política que conduz Marx do democratismo exigente em atividade na sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843) ao nascente comunismo dos *Manuscritos de 1844*, passando por *A*

classes e suas oposições de classes dá lugar a uma associação, na qual o livre desenvolvimento de todos é a condição do livre desenvolvimento de cada um.” Eu não sei quando comeci a ler essa frase deste modo. Eu a lia assim e ela significava isso para mim, pois ela correspondia então à minha concepção de mundo. Foi uma grande surpresa, talvez até um terror, quando, vários anos mais tarde, eu percebi que na realidade a frase queria dizer exatamente o contrário: “... na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição do livre desenvolvimento de todos.”

Questão Judaica (fim de 1843)², que podemos nos ater a um breve resumo.

Aos judeus que reivindicam sua emancipação política, Bruno Bauer responde: Mas ninguém é politicamente emancipado no atual Estado alemão! O que vocês reclamam, exige na verdade que este Estado cristão se emancipe ele mesmo do cristianismo e de toda religião, para tornar-se um Estado laico que reconhece a todos os direitos do cidadão. Ao que Marx opõe: se os judeus podem ser politicamente emancipados sem se emancipar eles mesmos radicalmente do judaísmo, é a prova de que “a emancipação política não é por si mesma a emancipação humana”³. Sem dúvida, a emancipação política “é um grande progresso”, mas ela é apenas uma emancipação “dentro da ordem mundial vigente até aqui”⁴, na qual “a constituição do Estado político”, pretensa encarnação do interesse geral, é, ao contrário, “a dissolução da sociedade civil nos indivíduos independentes”⁵ e onde todos os direitos reconhecidos como princípio são negados na prática – ordem *burguesa* dos dois lados, cuja religião é “a expressão entusiástica [*überschwänglicher*]”⁶. É preciso que o indivíduo concreto e o cidadão abstrato se reunifiquem num mundo onde os homens se reapropriarão de todos os seus poderes sociais: “somente então a emancipação humana estará plenamente realizada”⁷. Considerada com uma exigência radical, a emancipação política remete à superação total da ordem social existente, ao *comunismo*.

Emancipação como desalienação

Esse genial aprofundamento crítico da questão metamorfoseia o conceito clássico de emancipação. De início estendendo o alcance

² Cf. Karl Marx, *La Question juive*, éd. Bilingue, Aubier, 1971. [ed. bras.: *A questão Judaica*, Boitempo, São Paulo, 2010.] Encontra-se uma exposição condensada da evolução aqui evocada no verbete “émancipation” do *Dictionnaire critique du marxisme*, de Georges Labica e Gérard Besussan, PUF, Paris, 1983, 2ª edição, p. 382-384.

³ *La Question juive*, op. cit., p. 97. [ed. bras.: *A Questão Judaica*, op. cit., p. 46.]

⁴ *Ibid.*, p.79. [ed. bras.: *Ibid.*, p. 41.]

⁵ *Ibid.*, p. 119. [ed. bras.: *Ibid.*, p. 53.]

⁶ *Ibid.*, p. 83. [ed. bras.: *Ibid.*, p. 42.]

⁷ *Ibid.*, p.123. [ed. bras.: *Ibid.*, p. 54.]

dos terrenos religioso, político, jurídico até aquele, fundamental, da economia: não se pode emancipar verdadeiramente o cidadão sem emancipar o trabalhador – essa é a tese que conduz os *Manuscritos de 1844*. A emancipação só vai ao fundo das coisas ao se tornar emancipação *humana*, emancipação do homem por inteiro. Mas esta reconsideração quantitativa é acompanhada de uma reinterpretação qualitativa ainda mais essencial. No sentido tradicional, a emancipação (em alemão, *Emanzipation*) é a retirada de uma dominação [*mainmise*]⁽⁴⁾, como o diz etimologicamente a palavra latina *emancipatio* (de *manus* e *capere*⁸). Nessa acepção, emancipar os indivíduos muda a *relação deles* com a ordem das coisas existentes, *mas não essa ordem mesma*, que subsiste, depois como antes, na sua capacidade de dominação sobre os homens: o livramento (*Freimachung*) deles próprios não é uma libertação (*Befreiung*) para todos.

O conceito de emancipação que nasce da reflexão marxiana também é profundo de uma maneira diferente. Ele remete à reapropriação (*Wiederaneignung*) pelos homens de suas potências sociais, tornadas forças hostis que os dominam; por meio dela, eles próprios não apenas se retiram de uma dominação perene, mas *a suprimem para todos*. Uma tal forma de pensar a emancipação invoca assim uma concepção da *alienação*: a verdadeira emancipação não é a conquista sempre fragmentária e frágil de uma autonomia em uma sociedade alienada, mas a *desalienação* (o equivalente alemão direto desta palavra não existe⁹, Marx fala aqui de *Aufhebung der Entfremdung*, “supressão-superação da alienação”) em que acaba globalmente a inesgotável tutela do ser humano. A emancipação verdadeira é a *revolução* comunista. “[...]a apropriação da vida *humana* é, por isso, a superação positiva de toda a alienação [*die positive Aufhebung aller*

(4) Nota do tradutor: *Mainmise*, é uma palavra substantiva feminina composta por *main* (mão) e *mise* (posta), significa, literalmente, a ação de pôr a mão sobre algo. Ela é empregada para expressar uma dominação exclusiva e frequentemente abusiva.

⁸ No Direito romano, emancipar uma pessoa é livrá-la de uma *mancipatio*, uma dominação (*mainmise*), um poder de alguém sobre ela. [*manus* significa mão e *capere* significa agarrar].

⁹ O prefixo alemão para *des-* sendo *ent-*, concebemos que não podemos falar de *ententfremdung*.

Entfremdung”¹⁰, o deslocamento dos homens a uma condição de vida sem religião, Estado e, em última instância, propriedade privada, cuja supressão constituirá “o momento real, necessário [...] da emancipação e recuperação humanas [de si]”¹¹, “a completa emancipação”¹² de tudo o que é humano.

Mas ligar de forma igualmente estreita o sentido do conceito marxiano de emancipação ao de alienação é provavelmente suscitar a desconfiança de muitos, persuadidos pela fé da leitura althusseriana de Marx, hoje ainda indiscutível para alguns, de que alienação é a principal das categorias “humanista-especulativas”, estruturantes nas suas obras de juventude, que Marx teve de se desfazer radicalmente, por esta razão mesma, no curso de seu trabalho científico ulterior. Aos que se interrogam sobre esse ponto, nos permitimos afirmar que ele foi elucidado há muito tempo, remetendo-os aos estudos detalhados que o demonstram.¹³ Para se ater ao mais essencial, digamos que os *Manuscritos de 1844* apresentam um conceito ainda totalmente especulativo de alienação: os homens num determinado contexto social, por não serem concretamente compreendidos como produtos da história, veem-se transfigurados como em Feuerbach numa imaginária *natureza* abstrata ou “essência do homem”, espontaneamente inerente *aos indivíduos*, sobre os quais não sabemos muito porque eles se despojam na alienação religiosa, política, econômica, tampouco como eles poderão se reapropriar dela. Esse conceito imaturo de alienação é definitivamente abandonado por Marx e Engels a partir de 1845-46: “A essência humana”, compreendem então, não é na realidade nada além que o evolutivo “conjunto das relações sociais”. Mas, longe de desaparecer sem deixar rastros valiosos, ele é

¹⁰ Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, introduit, traduit et annoté par Franck Fischbach, Paris, Vrin, 2007, p. 146. [ed. bras.: *Cadernos de Paris e Manuscritos econômico-filosóficos*, Expressão Popular, São Paulo, 2015, p. 345.]

¹¹ *Ibid.*, p.156. [ed. bras.: *Ibid.*, p. 359.]

¹² *Ibid.*, p. 150. [ed. bras.: *Ibid.*, p. 350.]

¹³ Cf. entre outros Lucien Sève, “Analyses marxistes de l’aliénation [Análises Marxistas da alienação]”, in: *Alienation et émancipation*, op. cit., estudo cujo resultado geral foi resumido em Lucien Sève, *Commencer par les fins. La nouvelle question communiste*, Paris, La dispute, 1999. [ed. port.: *Começar pelos fins*, Campo das Letras, Porto, 2001.] Também Yvon Quiniou, *Figures de la déraison politique* [Figuras da desrazão política], Kimé, Paris, 1995, capítulo 6.

transmutado numa reelaboração fundamentalmente diferente em termos totalmente claros do materialismo histórico: a alienação é, doravante, o conjunto dos processos históricos pelos quais as *potências sociais* dos homens – suas capacidades coletivas de produzir, trocar, organizar, conhecer... – se desprendem deles nas sociedades de classes para tornarem-se *forças autônomas que os subjagam e os esmagam* – tais como, por exemplo, o capital e as leis do mercado, o Estado e as lógicas de poder, a ideologia e as evidências ilusórias...

Não há então um, mas, sucessivamente, *dois conceitos de alienação muito diferentes* em Marx – donde a longa confusão de vários debates conduzidos há algum tempo no desconhecimento deste dado crucial -, um que desaparece totalmente com a passagem ao ponto de vista do materialismo histórico – foi este que sublinhou muito justamente Althusser contra as alterações “humanistas” do marxismo -, outro que o substitui representando um papel *constante* de maneira explícita e implícita n’*O Capital* e até nos últimos capítulos do *Anti-Düring* de Engels – Esse que Althusser não viu de modo algum e que invalida largamente, em minha concepção, sua interpretação da totalidade do pensamento marxiano no sentido de um “anti-humanismo teórico”. Se o termo emancipação, muito pouco frequente em Marx após seus escritos de juventude, retorna com força no seu vocabulário à época da 1ª internacional – “A emancipação dos trabalhadores será a obra dos próprios trabalhadores”-, depois da Comuna de Paris, ele remete expressamente a esse processo de *reapropriação*, de *recuperação desalienante* pelos homens das potências sociais tornadas alheias (*fremde Mächte*), como dizem claramente algumas passagens-chaves de *A guerra civil na França*, em que Marx caracteriza o significado profundo da Comuna: “A Comuna – [isto é], a reabsorção [*Rücknahme*], pela sociedade, pelas próprias massas populares, do poder estatal como suas próprias forças vitais em vez de forças que a controlam e subjagam, constituindo sua própria força em vez da força organizada de sua opressão -, a forma política de sua emancipação social...”¹⁴ Sim, emancipação e desalienação, ou seja, comunismo, são mesmo categorias indissociáveis no pensamento mais elaborado de Marx.

¹⁴ Karl Marx, *La Guerre civile en France*, Paris, Éditions Sociales, 1968, p. 90. [ed. bras.: *A guerra civil na França*, Boitempo, São Paulo, 2011 p. 129].

Formação social e formas de individualidade

Resumamos. Os judeus alemães reivindicam sua emancipação política. Dessa forma, eles não compreendem que qualquer livramento particular e circunscrito só vale verdadeiramente se situado numa libertação humana universal e global, isto é, na passagem da sociedade burguesa para a sociedade comunista. Também não há emancipação individual que não pressuponha a emancipação social, única emancipação de classe capaz de desalienar a humanidade inteira. Certo. Mas então, *como compreender* a frase do *Manifesto* da qual partimos e cuja elucidação constitui todo o problema que se trata aqui de resolver: na sociedade sem classes do futuro, “o livre desenvolvimento de cada um é a condição do livre desenvolvimento de todos”? Não seria necessário concordar que se tal frase pôde ser tão duradouramente *lida inversamente* por tantos marxistas, há aparentemente, em relação a isso, *no marxismo mesmo*, as mais fortes razões para isso?

O exame crítico dessas pretensas “fortes razões” tem a natureza de fazer aparecer a que ponto a inteligência tradicional do “marxismo” foi – e, temo-o, é ainda muito frequente hoje – comprometida por um desconhecimento verdadeiramente fundamental de toda uma face do materialismo histórico, toda uma dimensão da meta *[visée]*^(c) comunista. É este desconhecimento que consiste em reduzir, sem mesmo se dar conta, a tão nova concepção que Marx produz do *social* sobre a dicotomia ordinária da “sociedade” e do “indivíduo”: ou nós temos um caso com o indivíduo, ou com a sociedade. Eis exatamente o tipo de dilema banal cujo pensamento formidavelmente dialético de Marx não podia se satisfazer. Numa passagem pouco destacada dos *Manuscritos de 1844*, ele escreve: “É sobretudo de evitar fixar de novo a ‘sociedade’ como abstração face ao indivíduo. O indivíduo *é* o ser *social*. A sua exteriorização de vida – mesmo que ela não apareça na forma imediata de uma exteriorização de vida *comunitária* [*gemeinschaftlichen*], levada a cabo simultaneamente com outros – é, por isso, uma exteriorização e confirmação da *vida social*. A vida individual e a vida genérica do homem não são *diversas*...”¹⁵ Evidente

(c) Nota do tradutor: *visée* é o substantivo do verbo *viser*, que significa visar, dirigir o olhar para um ponto determinado.

¹⁵ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844, op. cit.*, p. 148. [ed. bras.: *Cadernos*

que esse texto de 1844 traz as marcas de um pensamento ainda imaturo, especialmente o fato de que a vida individual e a vida social parecem aqui concebidas como momentos equivalentes de uma mesma totalidade. Dois anos mais tarde, *A Ideologia Alemã* será impiedosa para com esse desconhecimento do papel primordial das relações sociais objetivas, nas quais se movimenta em posição inevitavelmente *secundária* toda atividade individual: “Essa soma de forças de produção, capitais e formas sociais de intercâmbio, que cada indivíduo e cada geração encontram como algo dado, é o fundamento real [reale] daquilo que os filósofos representam como “substância” e “essência do homem...”¹⁶ Não existe então nenhuma equivalência entre as duas coisas. *Dissimétricas*, existência individual e formação social são, no entanto, momentos *em um sentido idêntico* de uma mesma totalidade humana, de maneira que – enunciado decisivo para nosso propósito – Marx pôde escrever em sua carta a Annenkov de dezembro 1846, que se encontra resumida toda *A Ideologia Alemã*: “A história social dos homens não é nada mais que a história de seu desenvolvimento individual...”¹⁷

Tocamos aqui em uma das visões teóricas das mais revolucionárias de Marx e das mais suscetíveis de desenvolvimentos antropológicos importantes: cada formação social comporta a título essencial suas próprias *formas históricas* de individualidade, dito de outra forma, suas próprias lógicas segundo as quais nós nos tornamos indivíduos em sociedade. A espécie animal tem por base o genoma específico que se encontra no *interior* de cada indivíduo, o qual coincide então espontaneamente com sua espécie; o gênero humano existe como formação social *exterior* aos indivíduos, os quais só se hominizam mediante a retomada biográfica, sempre inescotavelmente singular, dessa *humanitas* objetivada. Por conseguinte, a humanidade historicamente desenvolvida se apresenta sob uma dualidade fundamental de formas – formação social, formação individual –, mas em que cada uma *é a outra* sob modalidades muito diferentes. Chave da inteligibilidade das

de Paris & Manuscritos econômico-filosóficos, op. cit., p. 348.] O gênero humano existe enquanto formação social exterior aos indivíduos

¹⁶ Karl Marx e Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales, 1976, p.39. [ed. bras.: *A Ideologia Alemã*, Boitempo, São Paulo, 2007, p. 43.]

¹⁷ Karl Marx, Friedrich Engels, *Correspondance*, tome I, Éditions Sociales, Paris, 1971, p.448.

personalidades singulares. Isso vale para as figuras sociais as mais globais do ser-homem – assim, ser um proletário decorre de uma forma de individualidade pertencente somente às relações capitalistas, estruturalmente distinta da do servo ou da do escravo. Mas isso vale também para uma infinidade de outros traços de personalidade e biografias individuais, as quais portam no mais íntimo a marca de uma época histórica e de uma formação social determinadas – formação social que necessita em troca, frequentemente para seu próprio funcionamento, de individualidades e traços de individualidade *deste tipo*. Exatamente por isso, por exemplo, o capitalismo só pôde se desenvolver proletarizando massas de seres humanos pela violência, inicialmente estruturados como indivíduos pelas relações pré-capitalistas.

No curso de minha reflexão sobre as formas históricas de individualidade, tal como exposto em *Marxismo e teoria da personalidade*, um papel desencadeador foi exercido por uma análise extraordinariamente sugestiva, na minha opinião, que Marx desenvolveu da avareza, esta modalidade característica do entesouramento monetário na qual se expressa a lógica da acumulação mercantil. Acentuando a profunda diferença que existe entre o apetite limitado por natureza, mesmo sendo muito voraz, de bens concretos para o rico fruidor e a inextinguível bulimia de dinheiro para o avaro, Marx escreve: “O dinheiro não é apenas *um* objeto da mania de enriquecimento [*Bereicherungssucht*], mas sim *o* seu objeto. A mania de enriquecimento é por essência a *auri sacra fames* [a infernal sede de ouro]. A mania de enriquecimento enquanto tal, como uma forma particular de pulsão [*des Triebes*], isto é, diferente da obsessão por riqueza particular, p. ex., por roupas, armas, joias, mulheres, vinho etc., só é possível quando a riqueza universal, a riqueza enquanto tal, está individualizada em uma coisa particular [...]. O dinheiro, portanto, não é apenas o objeto, mas, ao mesmo tempo, a fonte da mania de enriquecimento. A ganância também é possível sem dinheiro; a mania de enriquecimento é o produto de um determinado desenvolvimento social, desenvolvimento que não é *natural*, por oposição ao *histórico*.”¹⁸ Tal análise não faz entrever num instante o mundo de pesquisas a empreender, no mesmo espírito, sobre as inumeráveis

¹⁸ Karl Marx, *Manuscripts de 1857-58 (Grundrisse)*, Paris, Éditions Sociales, 2011, p. 182 [ed. bras.: *Grundrisse*, Boitempo, São Paulo, 2011, p. 165-6.]

correspondências íntimas que existem entre estruturas econômicas ou políticas e estruturas psicológicas, lógicas históricas e lógicas biográficas, formações sociais e formações individuais? É todo um novo continente que se abre ao saber, e, entretanto, ainda muito pouco explorado rigorosamente, mesmo no momento em que nos registros os mais diversos, do romance à história, passando pela pesquisa sociológica, as “histórias de vida” estão tão em moda.

Não, Marx não nos propõe um “entendimento teórico do conjunto do movimento histórico” – segundo a formulação do *Manifesto* – no qual se encontraria rechaçada a consideração da individualidade humana. Ao contrário, ele nos deu o primeiro passo para compreender em que sentido “a história é a verdadeira história natural do homem”¹⁹, dito de outra maneira, a qual ponto de profundidade concordam essas duas faces discordantes do ser-homem: a realidade social e seu vir a ser, a existência individual e seu destino. Podemos agora medir tudo o que nos fez perder essas leituras do marxismo segundo as quais – que seja para felicita-lo ou para o deplorá-lo – o materialismo histórico só conheceria a materialidade objetual, relações sociais, lutas de classes, excluindo toda dimensão “psicológica” na qual “o indivíduo concreto” seria apenas a folha de figueira [de adão] utilizada para cobrir os rastros da ideologia burguesa. Nessa ótica, a frase do *Manifesto* que faz do livre desenvolvimento de cada um a condição do livre desenvolvimento de todos é, efetivamente, *ilegível*. Diante disso, como eu não repensaria com os sentimentos mais contrastados à RDA²⁰ dos anos setenta e oitenta – esta mesma onde Stefan Hermlin teve de descobrir a extensão de sua gafe? Não posso esquecer a importância e o interesse de vários trabalhos nesse país onde retomava vida a preocupação marxiana com o indivíduo, nem o calor da recepção e da leitura crítica que lá encontrou meu livro *Marxismo e teoria da personalidade*²¹, nem as apaixonantes trocas que

¹⁹ Manuscrits économique-philosophiques de 1844, op. cit., p. 167. [ed. bras.: Manuscritos econômico-filosóficos e Cadernos de Paris, op. cit., p. 377.]

²⁰ A ex-«Alemanha Oriental», do seu verdadeiro nome República Democrática Alemã.

²¹ Publicado em 1969, ele foi traduzido em Alemão desde 1972 e publicado pelo editor Marxistische Blätter, que o difundiu nas duas Alemanhas, com três edições sucessivas^(f).

^(f) Nota do tradutor: Traduzido em cerca de 20 línguas, há uma edição

tive em Paris e em Berlin-Leste a propósito das pistas antropológicas, biográficas, psicopedagógicas tão novas abertas pelas análises de Marx. Mas, ao mesmo tempo, poderia eu deixar de mencionar a obstinação oficial de conter o marxismo numa concepção tão peremptoriamente unilateral das relações entre socialidade e individualidade, em que a segunda perdia toda realidade específica para não ser mais que a sombra projetada da primeira? Consequentemente, o *Sachregister* (o índice de assuntos) da edição Dietz, em trinta e nove volumes (e alguns outros de complementos), das obras de Marx e de Engels – tomo final de oitocentas páginas publicado em 1989 sob o comando do Instituto do Marxismo-Leninismo, “próximo do Comitê central do Partido Socialista Unificado da Alemanha”, o partido no poder – não inclui o vocábulo “Indivíduo”, enquanto as indicações de Marx nesse assunto se contam *às centenas*, e remete o pesquisador ao artigo “*Mensch*” (Homem), cujas seis páginas não dão nenhum espaço ao que concerne especificamente ao ser humano individual! Mesmo a monumental rubrica “Comunismo”²² não consagra nenhuma de suas treze subdivisões ao indivíduo, ao mesmo tempo que Ernst Bloch, em plena fidelidade sobre esse ponto ao espírito e à letra da obra marxiana, concebia a sociedade sem classes como capaz de ser “mais individual que nenhuma outra anterior a ela”²³... Como não ver uma forte ligação entre esta inconcebível cegueira teórica quanto ao indivíduo e a derrocada final da RDA?

A obrigatória emergência histórica do indivíduo integral

Contra uma longa e ainda pesada tradição na forma de compreender e de apresentar “o marxismo”, da qual não saberíamos dizer o quanto ela confundiu o que queria valorizar, podemos então afirmar com toda segurança que, para Marx, formação social e formas de individualidade são as faces indissociáveis da humanidade em desenvolvimento e que, não obstante a dissimetria de seus papéis

portuguesa publicada pela editora Horizonte, Lisboa, 1979. Edição original: *Marxisme et théorie de la personnalité*, Éditions Sociales, Paris, 1969.

²² Uma palavra cujas ocorrências nas obras de Marx são incomparavelmente menos numerosas que estas do “indivíduo” – mas não seria decente que a rubrica “Comunismo” não fosse a mais majestosa desse índice.

²³ Ernst Bloch, *Experimentum mundi*, Payot, Paris, 1981, p. 187.

nesse desenvolvimento, há mesmo uma *identidade dos seus contrários*. Nos *Grundrisse*, Marx, por exemplo, chega a escrever que “as forças produtivas e as relações sociais [*gesellschaftlichen Beziehungen*]” são “dois lados diferentes do desenvolvimento do indivíduo social” ou a acrescentar, falando da “sociedade”: “*Isto é*, o próprio ser humano em suas relações sociais”²⁴. E insistimos nesse aspecto: se, de forma geral, a formação social em seu estado objetivo exerce, sempre nessa identidade de contrários, a função de termo fundamental, a própria estruturação individual dos sujeitos humanos é capaz de se provar decisiva em alguns aspectos. É precisamente o caso, pensam Marx e Engels desde a época d’*A Ideologia Alemã*, no que se refere à passagem para a sociedade sem classes. Essa passagem tem condições objetivas, principalmente “um desenvolvimento das trocas e das forças produtivas que devem chegar a uma tal universalidade que a propriedade privada e a divisão do trabalho se tornem por eles um entrave”. Mas se tal desenvolvimento cria uma necessidade geral da superação do capitalismo, ele não fornece por si próprio a possibilidade concreta. “A propriedade privada só pode ser superada sob a condição de um desenvolvimento omnilateral [*Allseitig*]^(*) dos indivíduos, pois universais são o intercâmbio e as forças produtivas que eles encontram dados e que só podem ser apropriados por indivíduos omnilateralmente desenvolvidos, isto é, feitos para o livre manejo [*Betätigung*] de suas vidas.” A sociedade comunista *não pode existir* sem indivíduos tornados universais, pois eles representam a sua condição específica. É por isso que ela é “[a] única sociedade na qual o desenvolvimento original e livre dos indivíduos [*der einigen, worin die originelle und freie Entwicklung der Individuen*] não é uma fraseologia.”²⁵

Evidentemente, é nessa frase de *A Ideologia alemã* que se encontra a premissa direta da frase do *Manifesto* da qual nós partimos, e seu comentário pertinente: do desabrochar sem entraves das capacidades de cada *indivíduo* depende o progresso viável de uma *coletividade* social sem classes. Não há nessa frase do *Manifesto*

²⁴ Manuscrits de 1857-58 (*Grundrisse*), op. cit., p. 662 e 668. [ed. bras.: *Grundrisse*, op. cit., p. 594.]

(*) Nota do tradutor: Preferiu-se utilizar omnilateral no lugar de universal para traduzir [*Allseitig*].

²⁵ *L’Idéologie allemande*, op. cit. p. 445. [ed. bras.: *A Ideologia Alemã*, op. cit., p. 423.]

nenhum desvio lírico de escrita, mas sim o estrito enunciado de uma exigência histórica: não há comunismo sem seres humanos do comunismo. Enunciado que abrange implicitamente outros, em particular este aqui: o papel da individualidade de massa na história não é, de jeito nenhum, uma constante histórica; rechaçada e esmagada, sem nunca poder ser anulada nas sociedades de classes, esse papel cresce até vir a ser primordial na superação do capitalismo. O comunismo é este modo de organização social em que o desenvolvimento dos homens se substitui à produção dos bens como razão de ser histórica e onde começa verdadeiramente “o desenvolvimento das forças humanas, considerado como um fim em si mesmo”.²⁶ O que é preciso compreender, precisa Marx nas *Teorias da Mais-valia*, é que “esse desenvolvimento das aptidões da espécie humana, embora se faça de início à custa da maioria dos indivíduos e de classes inteiras, por fim rompe esse antagonismo e coincide com o desenvolvimento do indivíduo singular, [ou seja, (ndt.)] que o desenvolvimento mais alto da individualidade só se conquista por meio de um processo histórico em que os indivíduos são sacrificados”²⁷.

Falar do “livre desenvolvimento de cada um” na sociedade sem classes é então pensar uma formidável inversão das relações históricas mais profundas, inversão que *A Ideologia alemã* já enunciava seu programa: “Na época presente, o domínio das relações materiais [*sachlichen Verhältnisse*] sobre os indivíduos, o esmagamento da individualidade pela casualidade [*Zufälligkeit*], atingiu sua forma mais aguda e universal e, com isso, designou aos indivíduos existentes uma missão bem determinada. Ele deu aos indivíduos a missão de, no lugar do domínio das relações dadas e da casualidade sobre os indivíduos, instaurar o domínio dos indivíduos sobre a casualidade e sobre as relações dadas.”²⁸ Aqui está o porquê do “livre desenvolvimento de cada um” ser a condição da emancipação geral. Ter desprezado esse imperativo crucial não seria a mais profunda razão que podemos encontrar para a derrocada

²⁶ Karl Marx, *Le capital*, Livre III, t. 3., Paris, Éditions sociales, 1960, p.199 [ed. bras.: O capital, Livro III, Tomo II, Nova Cultural, São Paulo, 1986, p. 273.]

²⁷ Karl Marx, *Théories sur la plus-value*, Paris, Éditions sociales, t.2, 1975, p.125-126. [ed. bras.: Teorias da mais-valia, tomo II, DIFEL, São Paulo, 1980, p. 549.]

²⁸ L’Idéologie allemande, op. cit. p. 444-445. [ed. bras.: A Ideologia Alemã, op. cit., p. 422]

final desse *socialismo não comunista* que dramaticamente nasceu da revolução russa sob Stalin?

Eis o que permite retomar com melhor conhecimento a questão da emancipação, tal como podemos pensá-la seguindo a lição de Marx. Assim como a própria humanidade historicamente desenvolvida, a emancipação humana é de dupla face: social e individual. E se a primeira – superação de todos os traços essenciais das sociedades de classes, estimulados aos seus extremos pelo capitalismo contemporâneo – é de maneira geral o fundamento necessário de todo o processo, a segunda não deixa de ser para cada um de seus estágios uma condição decisiva de suas superações mesmas. Entendendo por *emancipação individual*, no sentido forte, não apenas o simples *livramento* externo de alguns indivíduos em relação a uma *coação* ou limite persistente nela própria, mas sua complexa *desalienação* interna mediante a reapropriação por todos de seus haveres, saberes, poderes sociais autonomizados. Eu não posso adentrar aqui num inventário detalhado dos conteúdos e formas de tal desalienação: seu exame exigiria um livro inteiro e um apanhado de conjunto no mínimo um capítulo.²⁹ Mas evocar brevemente um dos seus aspectos tido por Marx como central ajudará a compreender a sua força. Um dos efeitos biográficos mais coercitivos do modo de produção capitalista é a subserviência da massa dos indivíduos à divisão do trabalho, que também divide o homem tanto pelos seus aspectos técnicos – isolamento frequente de toda a vida de trabalho numa função puramente parcelar – quanto sociais - subordinação da própria existência do trabalhador às piores lógicas exploradoras, de modo que sua vida pessoal se encontra espoliada de toda autonomia. Num mundo como esse, não se pode cogitar nenhuma espécie de “livre desenvolvimento” para a grande maioria. Mas essa condenação biográfica ao atrofiamento traz também uma condenação histórica do próprio sistema capitalista quando a irrupção da ciência na produção torna possíveis e *necessários* uma elevação até agora inimaginável da produtividade

²⁹ Na versão de origem deste texto, uma nota remetia aqui a algumas de minhas publicações sobre esse assunto, de *Marxismo e teoria da personalidade*, *op. cit.* ao capítulo “La personnalité en gestation [A personalidade em gestação]” na obra coletiva *Je. Sur l’individualité*, Éditions sociales, Paris, 1987. Eu desenvolvi o exame e a discussão dos imensos problemas que aqui estão em jogo em: *Penser avec Marx aujourd’hui*, tome 2: “L’homme?”, La Dispute, Paris, 2008.

real e um desenvolvimento sem precedente dos indivíduos. Chega a hora de uma desalienação maior em que os seres humanos, numa virada crucial, se submetem à divisão do trabalho com a finalidade de uma *recomposição* integral das suas próprias bases de existência hoje desmembradas. “Sim, a grande indústria, escreveu Marx, obriga a sociedade, sob pena de morte, a substituir o indivíduo fragmentado, porta-dor [*porte-douleur*] de uma função produtiva de detalhe, pelo indivíduo integral, que saiba suportar as exigências as mais diversificadas do trabalho e dá, em funções alternadas, livre curso à diversidade de suas capacidades naturais ou adquiridas.”³⁰

Ainda poderosamente prospectiva, a reflexão de Marx sobre a obrigatória emergência histórica do indivíduo integral não deixou de nos inspirar do ponto de vista teórico e prático. Várias páginas dos *Grundrisse*, em particular, incitam ao mais rico desenvolvimento da brevíssima indicação do *Manifesto*. O que se anunciou aos olhos de Marx – com a irrupção da ciência na produção, em sua época somente nascente, e conseqüentemente a extrema diminuição do tempo de trabalho socialmente necessário, que permite uma vertiginosa progressão da produtividade real – é uma forma social superior na qual, uma vez tal resultado atingido, “O *trabalho excedente da massa* deixa de ser condição para o desenvolvimento da riqueza geral, assim como o *não trabalho dos poucos* deixa de ser condição do desenvolvimento das forças gerais do cérebro humano. [...] [Dá-se] o livre desenvolvimento das individualidades e, em consequência, a redução do tempo de trabalho necessário não para pôr trabalho excedente, mas para a redução do trabalho necessário da sociedade como um todo a um mínimo, que corresponde então à formação

³⁰ Karl Marx, *Le capital*, livre Ier, traduction Joseph Roy, Éditions sociales, Paris 1948, tome 2, p. 166. (Reescrita em francês no ato de sua releitura da tradução do livro primeiro por Joseph Roy, essa frase não possui sua equivalente na versão alemã.)^(b)

^(b) Nota do tradutor: O trecho mais próximo na quarta edição alemã é este: “Ela torna uma questão de vida ou morte substituir a monstruosidade de uma miserável população trabalhadora em disponibilidade, mantida em reserva para as mutáveis necessidades de exploração do capital, pela disponibilidade absoluta do homem para as exigências variáveis do trabalho; o indivíduo-fragmento, o mero portador de uma função social de detalhe, pelo indivíduo totalmente desenvolvido, para o qual diferentes funções sociais são modos de atividade que se alternam.” *Capital*, livro I, tomo II, Abril Cultural, São Paulo, 1984, p.90.

artística, científica etc. dos indivíduos por meio do tempo liberado e dos meios criados para todos eles.”³¹ Livre desenvolvimento dos indivíduos sustentado por sua *emancipação interna* em relação a esta terrível dicotomia entre tempo de trabalho coagido e tempo livre atrofiado, no qual se interioriza biograficamente o reino social da divisão do trabalho alienado. Numa sociedade em desalienação, “é evidente por si só que o próprio tempo de trabalho imediato não pode permanecer na oposição abstrata ao tempo livre [...]. O tempo livre, que é tanto tempo de ócio quanto tempo para atividades mais elevadas, naturalmente transformou o seu possuidor em outro sujeito, e é inclusive como este outro sujeito que ele então ingressa no processo de produção imediato.” – dito de outro modo, como seu agente incomparavelmente mais produtivo.³² Esta emancipação individual na qual começa verdadeiramente “o reino da liberdade”, segundo uma fórmula do *Capital*³³, é, ainda mais diretamente, a condição da emancipação geral, porque “a riqueza real” da sociedade não é no fundo nada além que a “força produtiva desenvolvida de todos os indivíduos”³⁴.

A emancipação individual, fim e meio no presente

Algumas análises de orientação análoga foram desenvolvidas por Marx a propósito do Estado e da cidadania política ou da ideologia e da consciência social, esboçadas sobre o assunto das relações entre homem e mulher ou do ser humano com a natureza, que, todas juntas, dão um potente relevo ao tema do livre desenvolvimento do indivíduo integral e a medida da extensão do desconhecimento traído pela leitura invertida da famosa frase do *Manifesto*. Reestabelecer, numa leitura integral de Marx, esta circularidade dialética da história social e da biografia pessoal é, parece-me, de importância hoje capital para a recuperação de uma meta autenticamente *comunista* depois da derrocada de um socialismo

³¹ Manuscrits de 1857-58 (Grundrisse), op. cit., p. 661. [ed. bras.: Grundrisse, op. cit., p. 588.]

³² Ibid. p. 661 e 668 [ed. bras.: Ibid. p. 594.]

³³ Le capital, Livre III, t. 3., p. 199. [ed. bras.: O capital, livro III, tomo II, op. cit., p. 273.]

³⁴ Manuscrits de 1857-58 (Grundrisse), op. cit., p. 664. [ed. bras.: Grundrisse, op. cit., p. 591.]

caolho do lado da individualidade. E, para a retomada desta meta não apenas em pensamento, mas também *em ato*. Pois, em suma, se o livre desenvolvimento de cada um e de cada uma será no futuro a condição do livre desenvolvimento de todos, qual é a *condição dessa condição* – dito de outra forma *como*, concretamente, podemos liberar esse livre desenvolvimento? A esta questão, sabemos qual resposta foi dada massivamente pelo movimento comunista dos países capitalistas no século XX: uma vez conquistado revolucionariamente o poder do Estado pela classe trabalhadora e seus aliados, em seguida socializado o conjunto dos grandes meios de produção e de troca, e somente então, mas como uma coisa que vai além de si, que se operarão efetivamente as emancipações desejáveis do indivíduo. Crer possíveis essas desalienações na atual sociedade dominada pelo capital seria sonhar intensamente. Assim, os objetivos imediatos da emancipação individual – esses do feminismo, da juventude de Maio de 68, da horizontalidade militante... – foram geralmente recebidos pelo Partido Comunista Francês como ilusões, até mesmo como diversões, em face dos únicos sérios combates de classe. E, na medida que eram aceitos no princípio, eram remetidos à França socialista do futuro, isto é, às calendas gregas. Cegueira tão dramática para o combate político num país como a França tanto quanto para a direção de um Estado como a RDA, e que mostra qual o preço exorbitante com que se pagam as maiores despreocupações teóricas. Pois, na raiz dessas aberrações, existe efetivamente esse contrassenso mortal sobre o materialismo histórico que consiste em ver na individualidade humana nunca uma das duas faces da humanidade em desenvolvimento histórico, mas o puro epifenômeno de relações sociais impessoais. Por conseguinte, qual a importância de ler ao inverso uma frase do *Manifesto*?

Ora, o fato é que, no fundo, tudo isso importa em primeiro lugar – para o cidadão, para o político, e também para o historiador (fazemos suficientemente, no sentido evocado acima, a história da individualidade humana?). É claro, temos razão de estar em guarda contra a ilusão possível e real, do “mudar a vida imediatamente”, sem se investir no difícil revolucionamento das bases sociais objetivas da “vida” – o que leva a abandonar o objetivo das transformações substanciais pelas ilusórias emancipações totalmente formais, quando não é para se rebaixar ao simples arrivismo pessoal, como tanto vimos após 1968. Mas isso não torna

menos desastrosa a ilusão inversa, na qual nenhuma atenção verdadeira é voltada a tantas aspirações crescentes hoje de todos os lados que classificamos sob a contestável rubrica do *societal* – contestável, pois sob esse dobre enganador do social, na realidade, devem ser compreendidas cem formas novas ou renovadas de uma imensa reivindicação individual de massa: viver sua vida sem entraves. E se vemos crescer tão fortes tais aspirações, multiplicar as iniciativas mais ou menos espontâneas que elas sustentam, é provável que nesse ritmo se acumulem, nos movimentos profundos da individualidade, além dos da socialidade, o que Marx chamava “pressupostos objetivos” da superação do estado de coisas existente. Apesar dos limites, desigualdades e contradições internas frequentemente agudas que lhe imprimem as lógicas do capital, alguns processos de imenso alcance em rápido desdobramento como a instalação da ciência em todos os domínios da vida social, a generalização da passagem pelo ensino secundário completo e mesmo os estudos superiores, o alargamento dos horizontes e relações pelas mídias e a interatividade, a crise das autoridades, delegações e segregações alienantes de todas as ordens, a crescente confrontação pessoal à tomada de responsabilidade, à escolha ética, à exigência de solidariedade, e mais algumas, dão uma impulsão sem precedentes à afirmação em todas e todos da individualidade. Isto é um dado histórico determinante: a emancipação individual não é mais a distante recompensa de não se sabe qual revolução futura, ela é finalidade humana e meio de ação *no presente*. As inúmeras batalhas já conduzidas ou a serem travadas pelo livre desenvolvimento de cada um e de cada uma traçam hoje mesmo uma via essencial para a emancipação de todos.

PODER E MISÉRIA DO HOMEM CONTEMPORÂNEO¹

J. Chasin²

Agradecendo ao convite que me confere o privilégio de abrir o ciclo de atividades compreendidas pelo Projeto Jornada de Ideias, devo enfatizar que não venho para dar lições. Em verdade, me faço presente pelo ensejo de aprender, neste primeiro encontro que me é proporcionado pelos colegas e alunos desta Instituição. Friso que minhas palavras iniciais não são ditadas pela obrigação elementar da cerimônia ou gentileza, mas pela percepção de que, em nossos tempos, o espaço por excelência das reflexões mais necessárias é constituído, ao menos em potencial, pelas áreas acadêmicas voltadas ao estudo das dimensões teóricas e práticas da vida econômica. Venho, pois, muito interessadamente, me beneficiar do trabalho e da experiência de todos os senhores. Em retribuição tenho pouco a oferecer, mas está à vossa disposição minha estrita vivência intelectual no campo da filosofia, que ofereço em cumprimento a uma frase inspiradora de um tomista *sui generis*, pois teve de sustentar suas teses já envolto pelo turbilhão do iluminismo, que foi para o bem e para o mal o amanhecer do nosso próprio tempo. Falo de Christian Wolff, pensador do século XVIII – que ensinava que

¹ Conferência proferida na UMA – Faculdade de Ciências Gerenciais, Belo Horizonte, MG. em maio de 1997. Publicada parcialmente postumamente no jornal Estado de Minas em 7/10/2000.

² Falecido em dezembro de 1998, foi professor do departamento de Filosofia da UFMG e editor da Revista Ensaio.

"Não só o artesão, o mercador e o funcionário são servidores da humanidade: o filósofo também o é."

Atividade, pois, a serviço da humanidade, nessa visão otimista e generosa de uma época extremamente afirmativa, a filosofia é muitas vezes depreciada, não sem razão, pelos homens práticos, e outras tantas demasiadamente louvada pelos homens em geral como meio resolutivo dos dilemas humanos. Na atualidade, a tônica predominante é a do segundo tipo, espera-se tudo e acredita-se demais nos poderes da filosofia, tanto em sentido otimista quanto pessimista, ou seja, espera-se que ela produza respostas clarificadoras, ou então que nos assegure, categoricamente, que não há luz nem resoluções possíveis no caminho dos homens.

Tudo isso, crença ou descrença exageradas na filosofia é, a qualquer tempo, antes de tudo, um sintoma de crise. Não é diferente em nossos dias. Quem tem certa familiaridade com o curso geral da história do pensamento, nota com certa facilidade a sucessão e o entrecruzamento, ao longo de seus dois milênios e meio, de doutrinas otimistas e pessimistas. De fato, dos primórdios à atualidade, a filosofia tem garantido o céu e o inferno. O que já é alguma coisa, pois a pior das filosofias é aquela que não assegura coisa nenhuma, que é incapaz de afirmar ou de negar, que, desinteressada da vida, sucumbe em melancolia.

De qualquer modo, a grande dificuldade do tema proposto, ou melhor, sua efetiva intransponibilidade ou irresolubilidade, é que seu título sugere que estamos faceando a globalidade do desafio contemporâneo. Todavia, minha pretensão e arrogância não chegam a tanto. É claro que apenas arranharei esse complexo problemático, se é que chegarei a tanto.

Explico-me um pouco, usando mais uma vez palavras de um grande pensador, mais antigo ainda que o primeiro, pois é uma grande figura do renascimento, nossa aurora mais remota. Estou rememorando Francis Bacon, quando dá conta da dificuldade em apreender e transmitir algo que seja novo. Diz ele no *Novum Organum*:

"Não é, com efeito, empresa fácil transmitir e explicar o que pretendemos, porque as coisas novas são sempre compreendidas por analogia com as antigas."

Eis em suma o nosso desafio: a serviço da humanidade, ou em linguagem menos pretenciosa, não por isso menos verdadeira, a serviço de nós mesmos, temos de pensar o momento novo que nos toca viver, em si extremamente complexo, e ainda por cima

assoberbados pelo parasitismo do passado, seja no plano da realidade, seja no plano do pensamento.

Ressalto de passagem, para retomar mais adiante, que se trata antes de tudo de uma complexa contraditoriedade do *novo emergente*, que tendemos a associar mais com os dilemas do passado do que com as perspectivas de futuro, atitude que nos turva a visão até mesmo no plano mais próximo de nossas escolhas mais imediatas. Sem dúvida, estamos aturdidos diante da torrente de novidades que nos assalta a cada dia, desestabilizando nossos rumos e nossas convicções, deixando também em frangalhos nosso plano emocional e projetivo. Tudo ou quase tudo nos parece duvidoso, e a maior de todas as dúvidas é que parece que não há futuro.

Mas este arremate aflitivo do século, evidente em todos os planos, há de conduzir a inteligência, de algum modo e sob pressões cada vez mais amplas e agudas, ao enfrentamento de um complexo montante de desafios, que em teor e grau não conhece precedentes. É do que pode consistir, hoje, uma posição de manifesto otimismo ponderado, que antes expressa o peso do mal-estar contemporâneo do que confiança em algum mágico despertar das consciências.

O resumo das falências é simples de tracejar; árdua e complicada é a consecução efetiva de sua inteligibilidade, sendo a dificuldade maior o discernimento de rumos que possam sinalizar uma legítima reversão de expectativas.

Bastam duas pinceladas para esboçar o colosso dos impasses atuais: o *ocidente* universalizado e rebrilhante em sua pujança agora sem contraste reitera de forma ampliada sua grandeza, mas arrasta consigo a contra face de sua miséria estrutural, física e de espírito, enquanto o extinto *oriente* finda em convulsões sangrentas por consumir suas inviabilidades originárias.

Diante desse perfil, é inevitável que venha à mente a condenação fichteano da "época da pecaminosidade consumada", e também a denúncia mais recente do "futuro bloqueado", no diapasão sartreano da *subjetividade compulsiva*, que tinha por escopo nos sacudir contra nossa época e nunca, como foi assimilado por muitos, nos deixar apodrecer debaixo da própria pele. Em verdade, tais remissões, próprias e necessárias, já não bastam, mesmo porque nunca foram resolutivas. Dolorosas e sintomáticas enquanto diagnoses atiladas, e até certo ponto balizando a emergência e duração do problema, são insuficientes para configurar, no ocaso do novecentos, a radicalidade alcançada pelo drama imanente aos tempos da modernidade ou, mais precisamente, do capital. Hoje, a

denúncia da *culpa universal* feita pelo idealista alemão só pode ressoar como demasiado abstrata, eco genérico que se esvai pela inespecificidade, de maneira semelhante à *falta de perspectiva*, ao "futuro truncado" de Sartre, que se mostra restrito demais como síntese de uma compreensão que pretende sustentar a crítica e o grito necessário. A agudização sofrida pelo complexo problemático obriga que se admita e fale em *futuro ausente*, como a enervação que perpassa e parece esmagar a existência contemporânea.

Mas não é o fim dos tempos, é apenas um tempo de crises, no que estas têm de doloroso e de promissor; tanto quanto expressões de falências, as crises são enunciados e geratrizes de novas formas de existência. Elas vêm recebendo denominação variada e abundante. Desde algum tempo, é até mesmo lugar comum referir *crises* de toda espécie: social, política, econômica, moral ou dos costumes, cultural ou das mentalidades, da arte e da ciência, do direito e do meio ambiente, e assim por diante, envolvendo o conjunto dos aspectos que compõem a vida atual. Conjunto minado, que também é aludido, sinteticamente, como *a crise do nosso tempo*. Ou numa expressão mais antiga e rica de experiência e conteúdo, que afirma sem pudores 'o nosso fundo mal-estar-no-mundo', que também já foi referido por Husserl como *a crise da humanidade europeia*, hoje generalizada pela sua própria universalização.

Sem me afiliar aos termos desses pronunciamentos, mas exercendo o direito de refletir sobre o mesmo e grave problema, chamo atenção que – essa *crise*, que pode ter muitos nomes, não tem sido identificada e submetida a exame, ao menos com o devido peso, extensão e profundidade, em seu centro vital – agente e paciente – os homens, as individualidades humanas em seu infinito processo de auto constituição.

Digo isso exatamente porque estarmos sitiados no extremo oposto ao *humanare* renascentista, que foi o luminoso projeto originário da produção do homem moderno, do qual somos hoje, ao mesmo tempo – um momento fascinante de seu processo de efetivação e, dolorosamente, a mera figura degenerada da mesma potência ou prática. Quadro dramaticamente conflitante porque desenvolvido em estreitos e contraditórios suportes materiais, dessa já longa trajetória que, em nosso tempo, deságua numa enxurrada de luzes e sombras.

Mas, em verdade, o que estamos vivendo, o que se passa diante de nossos olhos, que tanto nos assusta quanto nos entusiasma?

Se não queremos ficar em tertúlias, se não nos satisfazemos simplesmente com abstrações, nem apenas com ditos técnicos, olhemos para o mundo real que habitamos, para facear a nós mesmos, mas em nossa configuração concreta de individualidades postas e expostas, moventes e movidas de uma história que está desembocando na universalização de um modo de ser e existir. É evidente que estou apontando para o processo irreversível da globalização. Somos, queiramos ou não, saibamos ou não, gostemos ou não, os homens desse processo, agentes e pacientes, beneficiários ou vítimas, somos e não podemos deixar de ser a humanidade presente no momento em que a lógica do capital cumpre sua lei mais essencial e imanente, cobrindo o planeta com sua face e com suas formas de vida, de um lado rebrilhante, doutro, para dizer o mínimo, inquietante.

Estando numa Faculdade de Economia, não vou me expor ao ridículo de tentar expor aos senhores o que seja a mundialização e a integração dos mercados. Nesse ponto, só posso aprender com os senhores. Por isso, e apenas com o propósito de explicitar minhas âncoras analíticas, preciso demarcar minha compreensão desse vasto complexo problemático.

A globalização como efeito da acumulação de capital principiou com a formação dos estados nacionais a partir das cidades-estados. Desde então, do renascimento aos dias atuais, desdobraram-se diversos estágios, a formação dos mercados nacionais, o alargamento do espaço de dominação por meio do colonialismo, na sequência tivemos o imperialismo econômico, e agora a expansão alcança a circunscrição de todo espaço planetário. Em todo esse itinerário atua a lógica intrínseca à acumulação ampliada, natureza e essência da ordem do capital, que tem a força de um fenômeno natural.

Desse modo a globalização não é uma política, nem a prática política tem força e capacidade para engendrar a globalização e, o que é ainda mais decisivo, as forças produtivas que, mais do que tudo subjazem a esse processo; assim, a política não é capaz de engendrar ou de se contrapor à globalização. Por isso a política, na transição para a globalização, ou se torna seu agente, esperto e inteligente ou brutal, ou então, por incompreensão ou interesse subalterno, econômico ou político, se manifesta como agente perturbador de curto fôlego.

Nesse sentido, e com a intenção de provocar, digo que o neoliberalismo e a globalização como ideologias estão mortos, vencidos em seus próprios berços originários, mas a globalização é

imperecível como lógica do capital. Quem procurar se excluir ou vier a ficar de fora por debilidades incontornáveis, fará o papel de aprendiz de feiticeiro, pois deixará de existir como expressão de humanidade civilizada, tenderá a regredir e degenerar, multiplicando no isolamento seus próprios problemas, ou seja, sofrerá a miséria do atraso, o que em nada é melhor do que sofrer as lepras da civilização.

Com o desenvolvimento sem paralelo das forças produtivas e sua irradiação planetária, não se realiza mais tão somente uma nova etapa da acumulação capitalista, mas, na vigência prolongada da ordem do capital e de suas contradições inerentes, insuprimíveis e radicalizadas, se manifesta uma nova forma de existência humana em todos os seus níveis e compartimentos.

A humanidade está às vésperas do domínio biológico do gênero e do planeta, ou seja, no limiar do domínio da vida.

Isso confirma a potência infinita do trabalho, cada vez mais humano por sua potência, abrangência e produtividade, diversidade de seus objetos e graus de eficiência, e também pela qualificação de sua subjetividade cognitiva e proponente.

Dolly, o clone, confirma a potência infinita do trabalho do homem social. A partir dessa revolução dá para estimar os limites estreitos, materiais e espirituais, do trabalho quando adstrito à condição de trabalho abstrato ou não qualificado: restrito em sua força produtiva e particularizado no estrangulamento da luta pela sobrevivência.

Diante da revolução tecnológica, ou seja, do desenvolvimento da potência do trabalho humano, a atual configuração social dos meios de produção, o estado e a política aparecem como anacronismos. Figuras, por assim dizer, historicamente esgotadas.

Em suma, o mundo e as formas de existência que se desenham à nossa frente parecem estar para além dos paradigmas do *burguês* e do *proletário*. Hoje é evidente, irreversivelmente, que o conhecimento impulsiona mais a criação de riqueza do que o lucro, que o saber tomou o lugar da propriedade como fator decisivo e dinâmico da produção e reprodução da base material da vida; vale dizer, a força motriz do espírito empreendedor, gestada pelo interesse ou egoísmo pessoal, que foi o ardil responsável pela mais fantástica produção de riqueza (e pobreza) dos últimos seiscentos anos da história humana, mostra, por fim, que engendrou a forma de superação da finitude de seu alcance, diante da amplitude sem fronteiras das possibilidades de realização do saber, um empreendimento por natureza supra

individual e cooperativo, ou seja, intrinsecamente social, cujo lucro inerente é a irradiação universal de benefícios. Está posto em evidência, não importa que em contexto dolorosamente contraditório, que a cooperação é superior à competição, não apenas como valor moral, porém, material e produtivamente. Assim, a humanidade principia ou pode começar a apreender de forma irreversível – embora derramando ainda muito sangue, e outro não tem sido nunca, infelizmente, a via de seu aprendizado no curso da história (ou, a vigor, até aqui de sua pré-história) que a força produtiva da cooperação, em todos os níveis da vida é mais digno e fundamental, mais produtivo e rentável do que a competição.

Essa lição ainda um tanto velada, – que o novo liberalismo não tem como apreender, porque está para além dos limites de sua racionalidade, e que a socialdemocracia também só é capaz de incorporar muito limitadamente, apenas na forma abstrata de princípio e proclamação éticas, porque está submersa no mesmo padrão estreito e superado de razão, – é intrinsecamente uma lição da lógica universal do trabalho, e só por esta pode ser intimamente compreendida e posta como o norte de uma proposta para a humanidade de um novo mundo. Donde a humanidade futura, se futuro houver, será posto pela possibilidade emergente das perspectivas da síntese do saber – a fusão entre o melhor e mais avançado do saber científico-tecnológico e o mais agudo e universal do saber humanista, ou seja, da aglutinação natural entre o saber do mundo e o saber de si. Hoje, o homem já está se tornando o demiurgo da natureza, falta se converter no demiurgo de si mesmo.

Numa palavra, *capacidade ilimitada de produção material*, domínio da vida de seu próprio gênero e do planeta, e *humanismo*, no sentido de capacidade da produção do humano. Em síntese, capacidade de produção da vida, inclusive da genuína vida consciente.

Em suma, globalização é apenas o nome corrente de uma fase específica de um processo histórico fundamental. Donde, exorcizar o termo é uma perfeita inutilidade ou, o que ainda pior, cega para a compreensão do que é mais importante, que ela é impulsionada pelo progresso científico-tecnológico, que elevou as forças produtivas a níveis sem paralelo – configurando a terceira revolução tecnológica, liderada pela informática, a bioengenharia e demais saberes de ponta. E que o desenvolvimento de força produtiva é o próprio desenvolvimento da essência humana, enquanto o único ser que se autoproduz.

Todavia, o processo de instauração da economia globalizada, tal como ocorreu nas etapas precedentes da história do capital, mas de

maneira especialmente aguda e profunda, é também um tempo gerador de enormes problemas e graves tensões. Esse é um dos aspectos mais evidentes e dolorosos do período de transição entre o momento da economia pré-globalizada e a face efetivada de sua globalização. Dores e comprometimentos que ferem de modo brutal a muitos, em especial a grande maioria dos segmentos sociais do trabalho assalariado, enquanto se dá a irradiação mundial, em escala diversa e combinada, das novas tecnologias e a plena configuração mundial dos mercados integrados.

De outra parte, o capital, sob suas frações menos desenvolvidas e dinâmicas, privado ou estatal, também é afetado e padece, mas isso, por certo, como Ricardo já sabia muito bem, não pode nem deve sensibilizar a muitos. Para o nosso tema esta é uma questão pouco relevante. Importa apenas anotar que o desaparecimento dessas frações do capital não diminui a força, nem perturba o rumo e a velocidade da globalização. Caducam mesmo por força desta que é impiedosa também com as expressões mais frágeis e menos autênticas de sua própria substância. Assim foi nas anteriores reconfigurações decisivas do sistema do capital, assim vem ocorrendo agora, e nada pode evitar esses efeitos, perenes alguns, outros talvez temporários, sob o império da lógica que os produz.

Todavia, tensões e comprometimentos dilacerantes, ainda que impotentes, geram reações, e estas poderiam ser elevadas a força política, na medida em que compreendam a lógica fundamental dos acontecimentos e não a pretendam simplesmente contrariar, mas tirar proveito das contradições políticas da marcha de sua complexa transição. Força política que seria posta a navegar no mar encrespado de correlações de força desfavoráveis, nas quais não poderia ser jamais hegemônica, mas bastante expressiva para deslocar um pouco o epicentro das decisões, de modo que as maiorias desfavorecidas fossem menos sacrificadas. É tudo que podem almejar, e não é pouco, uma vez reconhecida a dinâmica e a tendência irrefreável do momento.

Não é nada difícil alinhar os graves problemas gerados pelo inaudito desenvolvimento tecnológico atual, que só tende à aceleração, e que é a base propulsora da mundialização da economia. Não ignoro esses problemas nem minha reflexão é insensível aos mesmos, mas a minha obrigação, aqui, é destacar, dado o alvo da palestra, o fundo excepcionalmente positivo desse processo largamente contraditório.

Força produtiva é em substância capacidade humana de configuração de mundo e, retroativamente, por efeito dessa

efetivação, plataforma do próprio desenvolvimento humano: "O homem é o que faz e como faz", já dizia com toda razão um antigo filósofo alemão (A Ideologia Alemã), aí incluídas suas formas anímicas, ou seja, o complexo de suas manifestações sensoriais, afetivas e racionais. Que essa força, em condições sociais adversas ou incompatíveis, possa se converter em poder destrutivo também não escapou à sua acuidade. Todavia, o aspecto predominante da questão é que, irrecusavelmente, desenvolvimento de força produtiva é enriquecimento humano, base material da construção de sua autonomia e liberdade.

Pode parecer estranho falar em autonomia e liberdade humanas, exatamente quando a própria sobrevivência elementar do homem parece ameaçada. Todavia, por isso mesmo, é preciso grifar que a própria capacidade de intervenção social do homem que produz com máquinas a vapor é distinta e inferior à capacidade de intervenção do homem que produz por meio de artefatos elétricos. De sorte que é necessário compreender que a intervenção social da humanidade que tem por instrumentos a eletrônica e a biotecnologia implica e exige elevação e multivalência, antes de tudo espirituais, da individualidade humana, que nunca dantes foram consideradas. A expectativa emancipadora até aqui tem sido matrizada, basicamente, pelos estágios primários do desenvolvimento da capacitação humana de efetivação material e de realização de si mesmo, enquanto tal é lógica do passado, que não leva à inteligibilidade do presente nem muito menos ao horizonte possível de futuro. Por isso, paradoxalmente, se torna conservadora, inclusive reacionária, bloqueando as perspectivas transformadoras que às suas vistas se tornaram impossíveis.

Considere-se também que o desenvolvimento das forças produtivas, no grau alcançado, repercute sobre a sociedade política de duas maneiras desiguais e contraditórias:

1 - Põe em evidência mais do que nunca a fundamentabilidade e a natureza determinante da sociedade civil sobre a sociedade política. E tanto mais é assim quanto mais desenvolvida e civilizada for a sociedade civil, entendida esta sem mistificações como o patamar da vida vivida, da vida da produção material e da produção e desprodução do homem.

a) A emergência das organizações não governamentais, apesar dos defeitos, distorções e corrupções, próprias à sua infância ou irremediavelmente congênicas às mesmas, constitui uma manifestação, mesmo que pálida, disso que estou apontando, que não é uma novidade, mas que vem se tornando evidente como

nunca. Desimportância relativa da política que vem deixando perplexos todos aqueles que identificam na política o demiurgo da humanidade.

b) Outra manifestação desse fenômeno é a redução progressiva das soberanias nacionais por efeito da legalidade planetária das novas formas da cadeia produtiva. A política se encolhe e ajusta, sem alternativa, à mesma.

2 - De outro lado, mas à superfície, a política parece crescer em âmbito e potência, por sua manifesta presença nos arranjos necessários dadas as múltiplas contradições do período da transição globalizante. A política internacional se torna a arena da política econômica, onde "tudo" pode ser acertado, sempre que no sentido, é claro, da lógica da globalização. No ajuste ao novo padrão de acumulação o estado funciona como agente da globalização, é o instrumento de adaptação das sociedades e das economias ao novo ordenamento mundial, que requer sustentação e continuidade do processo, uniformização das condutas sociais – universalização dos modos de vida – formas do trabalho e do consumo.

Diante dessa força planetária chega a ser um engano patético invocar a "força constitutiva" da política, sempre um duplo engano: 1) porque ela nunca foi, nem poderia ter sido tal coisa; 2) exatamente porque a natureza da política é de outra índole, e se destina a cumprir outros papéis. Razão pela qual hoje são reiterados os lamentos que deploram a dissolução da "ética da solidariedade e da moralidade cidadã" – referidos como valores da modernidade, eco retardatário de certas ilusões heroicas do iluminismo. Anacronismo que chega a suspirar por "uma política ética pautada na solidariedade", apelo ou aspiração que até mesmo abandona o terreno político e transmigra para a esfera religiosa, caminho inverso inclusive dos neohegelianos de meados do século passado, que pretenderam superar a religião entroncando a política. O lastimável dessa ode é que converte a política e a ética num cântico da impotência.

Em suma, enquanto os homens fizerem do estado e da política sua idolatria suprema não haverá a menor chance para a emergência e o desenvolvimento de uma visão projetiva que tenha arrimo na potência humano-societária revelada pelo trabalho qualificado.

Deixando de lado perspectivas e voltando, simplesmente, ao presente, o diagnóstico provável é que o nível atual de desenvolvimento das forças produtivas, isto é, humanas, não se acomoda e, provavelmente, nunca poderá, a rigor, se acomodar com

a estrutura da sociedade civil oriunda do passado e com o estatuto e as funções supostas da sociedade política, também derivada de um nível anterior e inferior de desenvolvimento histórico. Ou seja, a capacidade humana alcançada para a produção de seu mundo próprio se mostra superior e mais potente do que a orgânica social em que os homens permanecem vivendo e agindo. Cabe dizer, dimensões diversas da obra dos homens estão desajustadas e estão colidindo. Em outros termos, estão em choque a capacidade humana de realização e a forma de sua organização ou convivência. Parte do humano se realiza e parte é negada ou destruída, seja na forma de supressão direta de parcela da própria humanidade, seja por aniquilação da potência autoprodutora da individualidade humano-societária, acentuando alienações antigas e criando novos redutores.

Numa palavra, os homens aguçaram ao máximo a capacidade de apropriação produtiva da natureza e estão no limiar do domínio da vida de seu gênero e de todo o planeta, o que dá feição própria a seu mundo, o que significa a explicitação suas forças vitais de efetuação de mundo, mas ainda não alcançaram o desenvolvimento das forças vitais necessárias à produção de si mesmos, que é sua forma mais elevada de produção. Sabem lidar e moldar os predicados do ser natural, mas não as categorias do ser social.

Sem rodeios, eis a grandeza e a miséria do homem contemporâneo. Foi capaz, até aqui, de criar as bases materiais da liberdade humana, mas se encontra destituído da condição de produtor de si mesmo. Nada obriga que isso venha a ser resgatado um dia, mas não resta dúvida que seria um grande e triste desperdício, que, no entanto, só seria notado talvez por alguma grande alma, que por ventura tivesse restado, uma vez que para o conjunto inteiro do cosmos, em sua mudez e cegueira naturais, esse fracasso seria inteiramente imperceptível.

Não trilho qualquer tipo de filosofia melancólica ou doutrina pessimista, por isso mesmo recuso otimismo pedestre e nutro a certeza de que, se chegamos até aqui, é bem provável que não desmentiremos o elã que demonstramos no passado, lamento apenas, estritamente do ponto de vista de indivíduo interessado, que esse autêntico futuro da humanidade seja uma coisa distante. Por certo não o verei, mas espero estar contribuindo para o seu advento ao tentar por em evidência, por meio do reconhecimento da grandeza do presente e da crítica à miséria contemporânea, de que ele é possível e desejável.

E aviso, para concluir, que as inscrições para o clube do otimismo ponderado estão permanentemente abertas.

A CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA EM LUKÁCS

Ivan Cotrim¹

Desde o iluminismo, vem se ampliando a discussão sobre a economia a partir especialmente das abordagens sobre o proceder intelectual. A preocupação com essa temática tem seu momento mais intenso com as análises de Marx. Ao adentrar a contemporaneidade, a sociedade burguesa, o capitalismo, foi consolidando uma preocupação com o conhecimento concreto dessa nova sociedade, particularmente com a marcante presença do patamar econômico na base mesma de seu surgimento. Os trabalhos de juventude e maturidade marxianos foram o ponto culminante da complexa trajetória dos estudos a respeito do fundamento econômico da sociedade. E, ao mesmo tempo que ele já explicitava uma crítica aos limites dessa ordem societária, expôs sua compreensão de que a ciência burguesa por excelência, desde o período revolucionário até seu retrocesso conservador, é a economia. Além disso, essa questão tem vital importância, pois, como Marx mostrou desde o início de sua produção revolucionária, a emancipação humana só poderia se efetivar com o desmonte da ordem econômica contemporânea, com a superação da categoria do valor e seus corolários.

Essa discussão foi objeto da atenção de Lukács em diversas obras. Aqui, o centro da análise recai sobre suas análises do papel

¹ Doutor em Ciência Política (PUC-SP); membro dos núcleos de pesquisa CEHAL (Centro de Estudos Históricos da América Latina) e NEHTIPO (Núcleo de Estudos de História: Trabalho, Ideologia e Poder) (PUC-SP).

ocupado pela economia em Hegel e Marx. Lukács destaca que, embora tenha se mantido conectado à produção teórica dos clássicos da economia política, como Smith e Ricardo, “o que interessa a Hegel não são as investigações originais no campo da economia (estas não eram sequer possíveis na Alemanha da época), senão a utilização dos resultados da ciência econômica mais desenvolvida para o conhecimento dos problemas sociais (Lukács, 1972, p. 318)”².

Lukács observa que, para a compreensão da originalidade de Hegel nessa questão e um melhor aproveitamento filosófico dos resultados da pesquisa econômica, “faria falta, pois, ter aclarado mais a história dessas influências recíprocas entre a filosofia e a economia na Idade Moderna e ainda em Platão e Aristóteles” (Lukács, 1972, p. 318)³. Com foco na orientação intelectual filosófica desse período, ele demonstra, para destaque da originalidade de Hegel, que, desde a Renascença, passando pela Ilustração, os parâmetros científicos decisivos resumiam-se na matemática, geometria e ciências naturais. Os pensadores de ponta do período moviam-se metodologicamente por essa orientação, mormente pela física, ainda que seu campo científico de atuação fosse voltado às ciências sociais. Lukács exalta o papel intelectual de Vico na inserção do “aspecto ativo” na filosofia, que se converte a partir daí numa nova orientação metodológica a produzir efeitos nos procedimentos intelectuais, nas ciências humanas e na filosofia. Essa nova orientação afeta tanto Fichte quanto Kant, e com eles emerge na Alemanha o idealismo subjetivo, enquanto que na Escócia dominará o empirismo moderno. Lukács aponta os limites nos quais se enreda este último, observando que nele

está por vezes contido um ontologismo ingênuo, isto é, uma valorização instintiva da realidade imediatamente dada, das coisas singulares e das relações de fácil percepção. Ora, dado que essa atitude diante da realidade, embora justa, é apenas periférica, é fácil que o empirista – quando se aventura a sair só um pouco do que lhe é familiar – termine por cair na armadilha das mais fantasiosas aventuras intelectuais (Lukács, 1979, p. 28).

² Cabe notar que, quando escreve *O Jovem Hegel*, Lukács não havia ainda se dado conta do caráter ontológico da produção filosófica de Marx e, portanto, permanece discutindo nos termos da filosofia, ainda que ele mesmo proceda ontologicamente.

³ A respeito dessas influências recíprocas, ver também Cotrim, 2011.

Nessa linha de orientação, vai se definindo um arco de sustentação ideológica geral na moralidade, no agir moral, que ocupará o “aspecto ativo”.

No idealismo subjetivo todo o interesse se concentra sobre aquele aspecto da prática humana que pode rotular-se moralidade em sentido estrito. Por esse motivo os conhecimentos econômicos de Kant e de Fichte não têm sido demasiado fecundos para sua metodologia (Lukács, 1972, p. 319).

Observe-se também que

Ainda no âmbito alemão, (...) Lessing aproximou-se dessa interpretação. Foi ele quem verteu para o alemão *System of Moral Philosophy* de Hutcheson em 1756, utilizando para *moral sense* a expressão *moralisches Gefühl*. Dessa forma, passou ao leitor alemão, por exemplo, Kant, uma noção de ética das sensações (Leidhold, 2000, p. 119),

o que nos permite também compreender o alcance, a importância e a difusão do seu pensamento.

Hegel combate o idealismo subjetivo opondo-lhe o idealismo objetivo sob a forma de uma atividade histórica e social do homem, o que lhe rende um interesse e compreensões distintas das de seus contendores. Lukács observa que a concepção smithiana sobre trabalho como categoria central da economia política desperta viva impressão em Hegel. Smith promoveu uma revolução na compreensão do significado do valor, conforme Marx já observara:

As mercadorias encerram o valor de certa quantidade de trabalho que trocamos pelo que supomos conter o valor de igual quantidade de trabalho... Todas as riquezas do mundo foram originalmente compradas não por ouro ou prata e sim pelo trabalho; e para seus possuidores, que procuram trocá-las por novos produtos, o valor é exatamente igual à quantidade de trabalho que elas os habilitam a comprar ou comandar (Marx, 1980, p. 73).

Lukács cita novamente Marx para indicar a importância dada por este à posição de Hegel sobre o trabalho:

A grandeza da *Fenomenologia* hegeliana... é, pois, que Hegel concebe como um processo a autoprodução do homem (...); que compreende, pois, a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo, o homem

verdadeiro – porque real – como resultado de seu *próprio trabalho* (Marx, apud Lukács, 1972, p. 320).

Desta forma é que se pode entender que Hegel tem sob mira a sociedade burguesa naquele período de Jena, sociedade burguesa progressista resultante das grandes revoluções burguesas, e com isso persegue a superação do idealismo subjetivo e suas contradições em Kant e Fichte, tendo o homem real total, em sua atividade social concreta, como referência.

Adolfo Sanchez Vasquez, centrando atenção na atividade vital do homem, aponta as observações de Hegel quanto à negatividade da divisão do trabalho que emerge no seio dessa sociedade, diferentemente dos economistas clássicos, nos quais só há registros positivos, quando tem em mira apenas a expansão da riqueza; para Hegel, “a divisão do trabalho (...) afeta negativamente o operário, já que degrada e obscurece sua consciência, diminui sua habilidade e torna casual e incontornável a conexão entre o trabalho e a massa incontornável de necessidades” (Vasquez, 1968, p. 68). Vasquez indica ainda que esse lado negativo observado por Hegel o é também por Marx, especialmente quando mostra o *cinismo* com que a economia clássica se refere a essa condição. Indica ainda que a crítica hegeliana é limitada, uma vez que desconhece a raiz de classe social dessa negatividade; “se a tivesse descoberto, deixaria de ser Hegel e passaria a ser Marx” (Vasquez, 1968, p. 69), ironiza ele.

A absorção das questões econômicas centradas no trabalho leva Hegel a destacar novo aspecto filosófico. Desponta aqui a importância da concepção do filósofo alemão sobre o papel histórico da ferramenta, com base na qual enfrenta a subjetividade filosófica de Kant e Fichte, indicando que há aí uma inversão que deve ser reparada, pois “O desejo tem que começar sempre pelo princípio” (Hegel, apud Lukács, 1972, p. 344). Assim, referindo-se à relação de senhor e servo, da qual Hegel se vale amplamente, Lukács observa que a satisfação do “senhor” “passa pelo trabalho do servo, enquanto que a detenção do senhor no gozo imediato, na satisfação imediata das necessidades, é estéril para o ulterior desenvolvimento da humanidade” (Lukács, 1972, p. 344). E completa sua compreensão afirmando: “O homem faz ferramenta porque é racional e esta é a primeira manifestação de sua *vontade*; esta vontade é ainda a vontade abstrata, o orgulho dos povos por sua ferramenta” (Hegel, apud Lukács, 1972, p. 321). Neste ponto se coloca a compreensão hegeliana da atividade do trabalho, assim explicada:

O trabalho é o fazer-se *coisa*-a-si-mesmo por este lado. A separação do Eu que é com impulsos é precisamente este fazer-se coisa. (O desejo tem que começar sempre pelo princípio, não consegue nunca separar de si o trabalho.) Porém o impulso é a unidade do Eu como feito coisa. A mera atividade é *pura* mediação, movimento; a mera satisfação do desejo, da cupidez, é pura aniquilação do objeto (Hegel, apud Lukács, 1972, p. 323).

Hegel vai patenteando sua concepção de trabalho como coisificação positiva, pela identidade de subjetividade e objetividade que implica essa atividade.

De todo modo, é muito verossímil que precisamente o estudo de Adam Smith tenha significado um ponto de inflexão no desenvolvimento de Hegel. Pois, o problema do *trabalho* como modo central da atividade do homem, como realização (...) da identidade de subjetividade e objetividade, como atividade que supera o morto da objetividade, como motor do desenvolvimento que faz do homem um produto de sua própria atividade, este problema em que se expressa o autêntico paralelismo da filosofia de Hegel com a economia clássica da Inglaterra, apareceu muito provavelmente pela primeira vez em Hegel no curso de seus estudos de Adam Smith (Lukács, 1972, p. 186).

Certamente Hegel sofre influências reais da produção smithiana, mas mantém-se teoricamente autônomo em relação a elas, por exemplo no tratamento da propriedade privada; Smith destaca a propriedade privada, indicando ser esta, no âmbito da economia política, um fato carente de necessidade; de modo geral, a economia política, que se sustenta nessa categoria, afirma que não há riqueza sem propriedade privada, mas não explica a necessidade social desta. Já Hegel afirma-a como posseção reconhecida, permanecendo, entretanto, nos limites intelectuais dos pensadores utilitaristas como Jeremy Bentham, e tendo o direito como matriz dessas concepções. Mesmo assim, Lukács afirma a visível elevação filosófica dos temas da economia em relação à obra de Smith, caudatária em geral que era, das suas concepções registradas na *Teoria dos Sentimentos Morais*.

Entretanto, é preciso explicitar que há, de fato, certa sujeição de Hegel às obras do economista inglês, o que impede formulações críticas sobre as contradições nela expressas. Como vimos, Hegel mantém-se num plano filosófico elevado em relação à Smith. Ele reconhece que a realidade socio-econômica tardia da Alemanha não pode ser referência crítica à economia smithiana, a despeito de suas contradições. Por outro lado, ao tratar das categorias gerais do

capital, arrima-se no comércio como o núcleo mais importante da atividade econômica, situação própria da economia alemã por sua ausência de indústria, de revolução industrial. Isso levou Hegel a fortes oscilações diante de categorias fundamentais do capital, como é o caso do valor:

O momento decisivo da clássica teoria do valor, a exploração do trabalhador na produção industrial, não foi nunca compreendido por Hegel. A isto se refere principalmente a crítica de Marx, (...) segundo a qual Hegel recolhe da economia clássica a descrição dos aspectos positivos do trabalho, e não a dos aspectos negativos (Lukács, 1972, p. 333),

conforme vimos já com Vasquez. De forma que, no caso da teoria do valor (valor trabalho) desenvolvida pelos clássicos, em particular Smith, esse oscilar entre subjetividade e objetividade afasta Hegel de uma compreensão adequada do significado da relação capital-trabalho.

A concepção de Hegel sobre a essencialidade humana, descartadas as contradições de classe, por não identificá-las, resulta em destacar, a despeito de seu idealismo, o aspecto ativo do homem, o trabalho, mostrando com isso a base a partir da qual a autoconstrução humana emerge, embora a coloque teleologicamente na direção do *espírito absoluto*, com base em seu idealismo filosófico, concepção essa que permeia toda sua reflexão teórica, delineando os limites a que se encontra cingido seu pensamento. Certamente o chão histórico alemão, seu reduzido dinamismo dos movimentos sociais, contribui decisivamente para o domínio do idealismo, e tal subsunção afasta-o da compreensão do significado da economia na determinação da sociabilidade humana.

Lukács esclarece o idealismo hegeliano indicando a repercussão deste em seu arcabouço intelectual:

Vimos já, com efeito, que o horizonte social e histórico do filósofo vai muito além da Alemanha, que sua filosofia da história deve, em seus traços essenciais, muito menos à situação social da Alemanha em sua época do que aos problemas econômicos e sociais surgidos em escala européia com a Revolução Francesa e a Revolução Industrial inglesa”. E em seguida completa sua assertiva esclarecendo que: “Estamos pensando ao dizer isso na adesão de Hegel (...) ao desenvolvimento pós-revolucionário da França, e especialmente em suas ilusões políticas e sociais ante o domínio napoleônico (Lukács, 1972, p. 362).

Essas limitações intelectuais afetam o conteúdo de sua produção filosófica e teórica; é o caso quando toma a sociedade civil como um corpo unitário, fazendo desaparecer as contradições entre população e estado, e a um tempo deixando ocultas as distinções de classes. Suas pesquisas sobre as populações das distintas nações apresentam-nas em dinamismo e transformação, porém, com base em sua perspectiva filosófica, ele não pode concluir que essa movimentação e suas contradições internas são o móbil da história humana. Lukács apresenta uma formulação sintética da crítica de Marx ao pensador prussiano: “Considerar a sociedade como um sujeito único é ademais considerá-la falsamente, especulativamente” (Marx, apud Lukács, 1972, p. 361). Certamente em Hegel isto pode ocorrer na medida em que entende o povo como encarnação do concreto desenvolvimento do espírito. Nesse sentido, confirmando a ausência de diferenças classistas na ideologia hegeliana, Lukács explica que: “a concepção hegeliana da história universal é uma série ininterrupta de grandes lutas nas quais a cabeça do progresso, a encarnação do estado evolutivo do espírito do mundo em cada momento passa de um povo para outro” (Lukács, 1972, p. 362). Neste ponto aparece a ascendência da realidade social e econômica alemã sobre seu pensamento. A impossibilidade democrática na Alemanha certamente atinge Hegel, que segue absorvido politicamente por ela, o que contraditoriamente dificulta a ele valer-se da realidade progressista dos países revolucionários de sua época, como é o caso da França e Inglaterra, e contrapô-la à Alemanha, embora reconhecendo as categorias sociais e históricas que os diferenciam. Por outro lado, as concepções religiosas, em particular o cristianismo, reforçam seu entendimento da divisão social por estamentos e afasta, ainda mais, a compreensão da divisão social em classes.

Assim, vai se confirmando a direção conservadora da posição hegeliana, reforçada por sua asserção sobre a insuperabilidade das diferenças de riqueza na organização social capitalista. Numa precisa síntese sobre o caráter conservador de Hegel Lukács expõe suas considerações dizendo: “Por mais violentamente que recuse a existência dos restos feudais na Alemanha, por mais resolutamente que reconheça a superioridade da França revolucionária, o povo segue sempre tendo na representação hegeliana um germânico caráter medíocre e pré-revolucionário”. E acrescenta: “O reflexo da ‘miséria alemã’ no pensamento de Hegel reduz aqui sua utopia napoleônica a mediocridade alemã” (Lukács, 1972, p. 376).

Confirmando as oscilações ideológicas de Hegel, Lukács destaca uma importante inovação, mostrando que em suas análises sobre a história da filosofia desponta pela primeira vez o intento de resolver as formas fetichizadas no dinamismo social, mas observa que,

enquanto Marx vê na forma mais simples de fetichismo (da mercadoria) a chave para a resolução das formas mais complicadas e fetichizadas da sociedade, Hegel segue o caminho inverso. (...) [as formas superiores de alienação] são para ele formas realmente superiores da 'alienação', formas puramente espirituais, (...) as quais se encontram mais próximas da reabsorção da 'alienação' pelo espírito, mais próximas da transformação da substância em sujeito, do que as formas de 'alienação' mais primitivas e originárias, mais próximas do processo econômico material (Lukács, 1972, p. 380).

Lukács vai demarcando a distância entre Hegel e Marx pelos caminhos da compreensão da alienação e fetichização societárias, e, embora estejamos muito longe, nestas notas, de dar conta das distinções de procedimento analítico filosófico e econômico entre ambos, vale, entretanto, não deixar escapar uma rápida menção sobre uma das distinções concepcionais no que tange principalmente a economia: enquanto para Marx o fetiche da mercadoria é responsável pela obnubilação da consciência humana diante da forma social do capital, Hegel trata a alienação num gradiente progressivo que a leva das formas primitivas mais próximas da vida material, incluída aí a economia, para formas cada vez mais puras (redundantemente alienadas) na direção do espírito, na direção da mais pura identificação (reabsorção) da vida humana ao espírito absoluto. Desta maneira, mesmo abordando os mais importantes temas filosóficos de seu período e sendo capaz de empreender suas análises sobre a base de um idealismo objetivo, Hegel, sob a égide dos arcos restritivos da história alemã, vai se encaminhando para um desfecho cada vez mais conservador, quando se tem em mente sua filosofia do estado moderno; ainda que o movimento da história esteja contemplado em sua filosofia, o fato dessa história mover-se no interior do seu sistema filosófico, orientado por método especulativo, foi impeditivo para a captação de contradições vitais do desenvolvimento humano.

Por outro lado, Lukács procura indicar diferenças de natureza nas concepções de Hegel e Marx, fato que permitiu a este último explicitar, através de uma relação com a realidade sem mediações gnoseológicas e/ou apriorísticas, um caminho adequado para a reprodução do concreto pela via do pensamento. A não observância

de suas patentes distinções respondeu a inúmeros equívocos, como, por exemplo, o fato de o próprio Lukács, antes de conhecer as determinações ontológicas do pensamento de Marx acolher um entendimento ilusório, vindo de Lenin, sobre essa questão. Ou seja, mesmo Lenin, cujo padrão intelectual dispensa comentários, não teve clareza da importância dos avanços empreendidos por Marx ao ter na economia, no capital, a referência incontornável e decisiva na orientação para captação do concreto, seja em filosofia, na arte, ou em qualquer área das ciências sociais. Lukács não declina em mostrar as considerações de Lenin das críticas endereçadas por Marx a Hegel nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, observando que:

Estes manuscritos fornecem as bases para uma grande quantidade de formulações ulteriores de Marx. E não apenas em questão de detalhes, mas no que diz respeito a toda a metodologia que se tornará típica em Marx, cuja forma mais madura foi assim indicada por Lênin: “Embora Marx não tenha deixado nenhuma Lógica (com letra maiúscula), deixou-nos a Lógica de *O Capital*. (...) Em *O Capital* foram aplicadas em uma única ciência a lógica, a dialética, e a teoria do conhecimento (...) do materialismo, que recolheu de Hegel o que nele havia de precioso e o desenvolveu ulteriormente” (Lukács, 2007, p. 181).

Tendo adquirido o domínio da ontologia, já num avançado momento de sua produção intelectual, Lukács reconhece o limite em que se encontram as análises gnosiológicas e afirma que todo problema gnosiológico encontra resolução na ontologia. Pondo essa temática como desafio, Chasin procura dar um passo adiante ponderando: “Se por método se entende uma arrumação operativa, *a priori*, da subjetividade, consubstanciada por um conjunto normativo de procedimentos, ditos científicos, com os quais o investigador deve levar a cabo seu trabalho, então não há método em Marx (Chasin, 2009, p. 89).

É necessário muito empenho para se compreender o pensamento marxiano e o caminho por ele indicado como o único adequado à reprodução intelectual de entificações reais ou ideais: a subordinação ao objeto, às suas determinações e articulações internas. Caminho que tem por base a fundamentação ontoprática do conhecimento, arrimada no reconhecimento da prioridade do ser, cuja existência objetiva precede e independe da consciência que o apreende. A análise marxiana toma como ponto de partida o objeto real, e busca apreendê-lo tal qual é em suas múltiplas determinações; de sorte que a cientificidade, ou a verdade do resultado alcançado, tem por critério exclusivamente o próprio

objeto, e não qualquer sorte de conceitos ou caminho analítico estabelecido anteriormente ao início da investigação. Vale lembrar com Marx que é a realidade objetiva que verifica a veracidade do pensar e não o inverso.

Movendo o foco de seu exame para Marx, Lukács observa que, embora tendo pouca produção exclusivamente filosófica, o pensador alemão sempre procedeu de forma ontológica em suas análises, na busca de compreensão do ser social, desde sua produção intelectual de juventude. Assim, ao distinguir o ser social da maneira de apanhá-lo pelo pensamento, Marx afirma a prioridade do ser em relação ao pensar, como ser-precisamente-assim, objetivamente posto. Posição essa encontrada já nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, como dissemos, onde afirmara ser a relação entre objetividades uma relação primária entre todos os tipos de ser:

Um ser que não tem nenhum objeto fora de si não é um ser objetivo. Um ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro, não tem nenhum ser como seu objeto, ou seja, não se comporta objetivamente. Seu ser nada tem de objetivo. Um ser não objetivo é um não-ser (Lukács, 1979, p. 36).

Por outro lado, ele observa que a ontologia demanda uma priorização categorial dentro do universo ativo do ser social, o que afasta as formalizações idealistas ou materialistas vulgares, lembrando que tanto Marx como Engels expressaram essa condição: “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência” e “Os homens devem primeiro de tudo comer, beber, ter um teto e vestir-se antes de se ocupar de política, de arte, de ciência, de religião etc.” (Marx e Engels, respectivamente, *apud* Lukács, 1979, p. 41). Desta forma, para ambos o conjunto das relações de produção é a base real das formas de consciência historicamente constituídas. Nessa linha de exposição Lukács deixa explícito que a análise de Marx nos conduz ao ser social desde sua produção originária, numa unidade de complexidade e processualidade, apresentando-o como uma totalidade dinâmica. Sua apreensão pela consciência demanda o acompanhamento e a compreensão das relações objetivas e dinâmicas desse ser.

Buscando esclarecer também nesse âmbito o pensamento de Marx, Lukács observa que ele

Começa dizendo que “o real e o concreto” é sempre a população, “que é a base e o sujeito do ato social de produção como um todo”. A um exame mais atento, porém, revela-se que com essa justa colocação fez-se ainda muito pouco para o conhecimento real, concreto. (...) o conhecimento imediatamente direto de realidades imediatamente dadas desemboca sempre em meras representações (Lukács, 1979, p. 37).

Avançando em sua análise das questões do procedimento intelectual de Marx, Lukács destaca a economia como campo fundamental dos estudos do ser social, condição *sine qua non* para a compreensão e a captação do concreto pelo pensamento. Afirma Lukács, arrimado na *Introdução de 1957 de Contribuição à Crítica da Economia Política*, que, na fase de formação da ciência econômica clássica, a trajetória das pesquisas permitiu, a partir da população ativa, que é a base e o sujeito da ação social, extrair algumas abstrações, como, por exemplo o valor, uma abstração simples, resultante dessa primeira etapa da pesquisa científica. Exposta num conjunto categorial abstrato, a ciência econômica burguesa afirmou-se como tal nesse quadro abstrato. Seus nexos, conexões, relações resultaram como produto dentro do mesmo arcabouço das abstrações. Mas a segunda etapa, que leva ao concreto, é o percurso oposto à primeira; agora, a viagem inversa leva a uma rica totalidade de determinações; aqui a dependência real do ser permite afastar as ilusões idealistas.

O pensador húngaro destaca que a compreensão de Marx sobre o procedimento intelectual dos economistas clássicos, bem como seus resultados, se tornam fundamentais, pois resta evidente com eles que “é a própria essência da totalidade econômica que prescreve o caminho para conhecê-la” (Lukács, 1979, p. 37). Essa segunda etapa só pode ser completada pela crítica da economia política, pois Smith e Ricardo apenas puderam criar sistemas econômicos formados, no mais das vezes, por nexos abstratos. Com base nessa nova compreensão, Marx pode refutar as concepções hegelianas que resultaram sempre nas formas idealistas e abstratas de captação do “concreto”.

Lukács repõe as formulações dessa crítica marxiana ao pensamento de Hegel, lembrando que Marx apontou a ilusão deste último em conceber o real como fruto do pensar e asseverou que o “método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto não é senão a maneira de proceder do pensamento para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado” (Marx, apud Lukács, 1979, p. 38), e que, portanto, não sendo fruto do

pensamento, o concreto só pode encontrar-se na própria realidade objetiva, à qual o pensamento deve se submeter; ademais, é no real e concreto que se encontra a possibilidade de verificação do pensar, conforme se pronunciara Marx. De sorte que, “se não se tem constantemente presente a dependência real ao ser”, é possível chegar a ilusões idealistas, como de fato ocorreu com Hegel.

Decerto temos que o “método da economia política – que Marx designa como uma ‘viagem de retorno’ – pressupõe uma cooperação permanente entre o procedimento histórico (genético) o procedimento abstrativo-sistematizante (que evidencia as leis e as tendências)”⁴.

E segue indicando que: “A economia política burguesa sempre sofreu do dualismo produzido pela rígida separação desses dois procedimentos” (Lukács, 1979, p. 39). O resultado foi a manifestação de uma economia empírica alienada dos processos históricos globais, tendo noutro pólo o aparecimento da economia utilitarista, marginalista, ambas incapazes de reproduzir relações reais; ao contrário, permaneceram num universo de abstrações desconexas impossibilitadas de elevar-se ao concreto. Porém, com relação aos economistas clássicos, ele destaca o caso de Ricardo, em que se revela uma ontologia, ainda que ingênua, na medida em que percebe o caráter fundante das categorias autênticas e suas relações, ao tratar suas análises econômicas a partir do valor trabalho. “A grandeza dos fundadores da economia política reside, antes de tudo, no fato de terem visto esse caráter fundante das categorias autênticas e de terem começado a instituir entre elas as relações adequadas” (Lukács, 1979, p. 40). Por outro lado, buscando dar evidência e importância ao papel da economia na totalidade social, Lukács recorda indicações nas quais Marx mostra que mesmo um pensador do elevado padrão de Ricardo, guiado por singular senso de realidade, capaz que foi de iluminar relações econômicas até então obscuras, perde em alguns momentos o rumo da concreção e retira conclusões contraditórias, por exemplo, a complexa relação de valor e taxa de lucro. Tal é o problema que envolve esse fundamento do econômico na base das relações societárias desde as formas mais antigas da sociabilidade humana. O papel de Lukács em reintroduzir constantemente a economia na sua ontologia reflete sua competência singular na compreensão da espontânea hierarquização

⁴ Neste ponto Lukács tende a uma aproximação indevida entre Marx e Hegel; sobre isso, ver Chasin, 2009, especialmente “Da teoria das abstrações à crítica de Lukács”.

das categorias sociais historicamente desenvolvidas. Lukács critica a incessante quebra da totalidade social nas análises dos mais diversos ângulos da realidade, tais como artísticos, filosóficos, sociais em geral, que afastam o “complicado campo da economia” do conjunto das relações societárias em foco.

O filósofo húngaro observa que “Com efeito, o caminho que Marx percorreu – do abstrato até a totalidade concreta finalmente tornada totalmente visível – não pode partir de uma abstração qualquer”. Aqui, certamente, ele se refere às *abstrações razoáveis*, e o “ponto de partida, ao contrário, deve ser uma categoria objetivamente central no plano ontológico”. E continua: “Não é por acaso que Marx, em *O Capital*, examinou como categoria central, como ‘elemento’ primário, o valor” (Lukács, 1979, p. 46).

No âmbito das atividades humanas, o dinheiro é uma categoria que deriva diretamente do valor como manifesta expressão de uma necessidade social. O dinheiro irrompe na sociedade como fato incompreendido, envolto em mistério, e vai substituindo, nos processos de troca, meios naturais por expressões mais distantes do natural. Por exemplo, substitui o gado como meio de troca, e segue na direção cada vez mais puramente social.

Certamente a gênese do valor exposta por Marx, com o que ele explica seu próprio método, afasta qualquer dedução lógica ou indução histórica singular. De importância vital se coloca o valor quando se destaca a inextrincável presença ontológica do trabalho, posto que aí o trabalho se apresenta alienado de sua especificidade expressando-se de forma social pura, ou pura atividade indiferenciada.

Referindo-se ao Livro I de *O Capital*, Lukács destaca que

Marx lida decerto com uma abstração, mas evidentemente extraída do mundo real. A composição do livro consiste, precisamente, em introduzir continuamente novos elementos e tendências ontológicas no mundo reproduzido inicialmente sobre a base dessa abstração; consiste em revelar cientificamente as novas categorias, tendências e conexões surgidas desse modo, até o momento que temos diante de nós, e compreendemos, a totalidade da economia enquanto motor primário do ser social (Lukács, 1979, p. 57).

Por sua precisão teórica no trato dessas questões, Lukács destacou um ângulo essencial da produção de Marx que mantém presente em sua análise a interação entre realidade econômica e extra-econômica, procedimento ontológico adequado para a

compreensão de fenômenos que, sem isso, permaneceriam insolúveis. “Tão somente quando se leva em conta essas contínuas interações entre o econômico, rigidamente submetido a leis, e as relações, forças etc., heterogêneas com relação a esse nível, ou seja, o extra-econômico, é que a estrutura de *O Capital* se torna compreensível” (Lukács, 1979, p. 45).

O econômico e o extra-econômico encontram-se em reciprocidade constante, por exemplo: a força de trabalho revela um caráter *sui generis* quando se toma o conjunto extra-econômico que a envolve historicamente: a fase da acumulação primitiva como cadeia de atos de violência que tornam possível a criação da categoria força de trabalho pela separação entre meios de produção e trabalhadores, formando as classes do capital e de miseráveis assalariados, pobres que trabalham, essa obra de arte da história moderna; a sua conversão em mercadoria; a realização da lei do valor no momento de sua compra e venda; os custos de sua reprodução em radical diferença com o de outras mercadorias por conter um elemento histórico-moral; a duração das jornadas de trabalho e a existência de lutas entre o direito de comprador e vendedor coletivos, ou seja, luta entre antinomias do direito de cada classe, etc.

Lukács reafirma a importância das condições extra-econômicas na relação produção-distribuição, condições sem as quais a análise econômica se manteria vulgar e economicista. Marx teve que romper com a avalanche economicista vulgar e com a autonomização abstrata da distribuição, que vinha sendo tratada apenas como distribuição dos produtos, como independente da produção. Frente a isso, diz Marx:

Contudo, antes de ser distribuição dos produtos, ela é: 1º distribuição dos instrumentos de produção e, 2º distribuição dos membros da sociedade pelos diferentes gêneros de produção (...). A distribuição dos produtos é manifestamente resultado dessa distribuição que, incluída no próprio processo de produção, lhe determina a estrutura (Marx, 1977, p. 214).

O momento extra-econômico da distribuição, o dos membros da sociedade, percorre a história e liga-se ao poder político, vide as batalhas em que vencedores impõem-se aos vencidos etc. Mas isso não exclui certa herança de condições anteriores (habilidades econômicas, capacidades etc.). Mas a reafirmação da prioridade ontológica da produção tem que existir até em sociedades que vivem do saque, pois é preciso existir algo a ser saqueado.

Os fatos extra-econômicos mantêm-se em todo devir histórico antes e depois do capitalismo: a violência na história é exemplo típico das condições para realização do capital, como por exemplo a passagem da produção de ovelhas, na Inglaterra de origem feudal, para a produção da lã como matéria-prima para a indústria, ou então a coação constante na extração de mais-valia, que faz dessa possibilidade uma realidade.

Lukács observa, nesse sentido, que Marx, indo além dos “objetivismos abstratos”, apresenta as categorias econômicas em inter-relação com as formas sociais (extra-econômicas). Lembra a crítica de Marx a Sismondi, que ataca moralmente a Ricardo por este defender a produção pela produção:

A produção pela produção nada mais quer dizer que desenvolvimento das forças produtivas humanas, isto é, *desenvolvimento da natureza humana como finalidade para si* (...). Não se compreende que esse desenvolvimento da espécie *homem*, embora se processasse inicialmente em detrimento das capacidades da maioria dos indivíduos humanos e de todas as classes humanas, termina por destruir esse antagonismo e coincidir com o desenvolvimento do indivíduo singular; não se compreende, portanto, que o mais alto desenvolvimento da individualidade só é obtido através de um processo histórico no qual os indivíduos são sacrificados (Marx, apud Lukács, 1979, p. 55).

Diante dessa compreensão exposta por Marx, Lukács indica a importância da constante subversão extra-econômica das relações de distribuição, que abre portas para a consolidação do sistema capitalista. Além disso, a compreensão das relações entre econômico e extra-econômico exige clareza sobre o papel predominante da produção no centro das relações econômicas em geral, respeitando essa intermediação inextrincável da distribuição.

Por outro lado, Lukács afirma que Marx parte do valor como elemento primário⁵, como vimos. Indica que escolha da categoria valor é muito fecunda, pois tudo o que dele deriva, as conexões etc., iluminam o *caráter social da produção*, que é o que há de mais importante na estrutura ser social. O valor é a categoria central da economia, e também um fato ontológico decisivo, pois nele aparece a base elementar do ser social, que é o trabalho. Ou seja, o trabalho como princípio ativo do ser social remonta às condições materiais

⁵ Não é demais observar que, na redação de *O Capital*, Marx toma a mercadoria como ponto de partida de sua exposição, tendo já pesquisado e apreendido o fenômeno do valor que subjaz às categorias do capital.

desse ser em seu metabolismo natural, a insuperabilidade e superação crescente dessa base na direção de uma sociabilidade pura. Nesse sentido o valor, desde sua encarnação material, como ouro e prata, ou expresso em suas outras múltiplas formas, papel moeda, meio de pagamento, crédito, moeda escritural, etc., expõe-se como uma sociabilidade pura: um puro tempo de trabalho, uma pura atividade no tempo. A incidência do valor na essência da sociabilidade do capital, que aparece pela primeira vez na ontologia marxiana, reafirma a insuperável necessidade de se considerar as mediações econômicas em todas as análises do ser social.

Avançando em sua exposição analítica de *O Capital*, Lukács expõe contradições que se mostram no processo social de abstratividade e metamorfoseamento. Na análise marxiana da mercadoria, por exemplo, ele revela a inseparabilidade e contradição entre valor de uso e valor de troca, expondo esse ponto fundamental no qual Marx revela seu procedimento inovador quanto ao trato com as abstrações. O faz ao demonstrar a metamorfose do trabalho, cada vez mais explicitada, na relação entre valor de uso e valor de troca, uma conversão do trabalho concreto em abstrato, que culmina com o trabalho socialmente necessário.

A categoria trabalho socialmente necessário se afirma no mundo moderno, ao lado do trabalho abstrato, portanto uma abstração real de coisas reais, independentemente da consciência que se tenha desse fato. Recuando no tempo, cita as dezenas de milhões de artesãos que se arruinaram no século XIX ao experimentarem os efeitos dessa abstração, o trabalho socialmente necessário, sem ter consciência de que tudo se dava no interior do processo social tecnológico em dinâmica.

Lukács mostra essas modificações na direção do puramente social também em outras categorias econômicas, como a mais-valia absoluta, que contém ainda componentes naturais (força física humana), enquanto a mais-valia relativa depende da produtividade tecnológica, que reduz o valor da força de trabalho e pode crescer mesmo com aumento salarial. Aqui, diante do processo de produção da mais-valia relativa, o homem já não é mais determinante – o próprio *homem é desantropomorfizado*.

Isso mostra como as categorias econômicas originárias vão superando os vínculos naturais e assumindo, nesse processo, o caráter ontológico cada vez mais predominantemente social.

Com isso, novamente se revela o ponto essencial do novo método: o tipo e o sentido das abstrações, dos experimentos ideais, são

determinados não a partir de pontos de vista gnosiológicos ou metodológicos (e menos ainda lógicos), mas a partir da própria coisa, ou seja, da essência ontológica da matéria dada (Lukács, 1979, p. 57).

Por outro lado é um progresso ontológico esse constante desenvolvimento categorial realizador de si mesmo, independente de juízos de valor subjetivos, pois, seja ele aprovado ou não, trata-se de um afastamento intenso das barreiras naturais; comenta Lukács, adiante, a incompreensão generalizada de que o desenvolvimento da espécie homem, embora se faça em detrimento da maioria, e das classes, termina por destruir os antagonismos e coincidir com o desenvolvimento das individualidades – sem negligenciar que o mais elevado desenvolvimento da individualidade é um processo de sacrifício de indivíduos.

Marx, diz ele, integra sempre, no quadro de desenvolvimento das forças produtivas, o quadro objetivo dos efeitos exercidos por ele sobre os homens. Esse procedimento intelectual de destacar o caráter contraditório do desenvolvimento humano, já que se dá em detrimento muitas vezes de inteiras classes de homens, lhe permite descobrir que a essência ontológica do desenvolvimento do ser social reside no progresso econômico, que envolve o destino do gênero humano. Além disso, desvela o fato de que *as contradições* são formas fenomênicas ontologicamente necessárias e objetivas desse progresso.

Conforme Lukács, a obra de Marx se desenvolve fundada na perspectiva ontológica com a qual articula as categorias econômicas e numa corajosa generalização filosófica que mantém sua produção intelectual em evidente proximidade com a vida humana.

Sobre o Livro I de *O Capital*, propriamente, Lukács observa que a lei da circulação, a lei do valor está na base do conjunto de abstrações de que se compõe, do processo no qual todas as mercadorias são comparadas, igualadas e vendidas por seu valor. Tais condições, não custa reafirmar, permitem verificar que esse livro se apresenta como reprodução da realidade e não experimento abstrato. Marx introduz, a partir dessa primeira abstração, elementos e tendências ontológicas que revelam cientificamente novas categorias, tendências, conexões, até o momento em que temos diante de nós a totalidade da economia como motor do ser social. Lukács demonstra que Marx avança na produção de *O Capital* diluindo as abstrações do Livro I nos seguintes e, embora exponha novas abstrações, as dilui igualmente.

Lukács observa também que Marx tem sempre em mente a totalidade social; mesmo que a captação seja sempre de situações específicas ou fatos individuais, seu interesse é visivelmente a compreensão dos processos, por exemplo: embora tendo a mercadoria no centro da análise, ele opera com leis abstratizantes que valem para todas as mercadorias. Assim, evidencia que a venda individual – M-D – não é acompanhada imediatamente da compra individual – D-M – diferenciando o ato individual do processo global – M-D...D-M. Além disso, essa formulação responde à definição do próprio Marx de que o Livro I expressa necessariamente uma exposição abstrata (e portanto formal) dos fenômenos⁶.

Quando se alcança o Livro II, diz Lukács, vemos uma aproximação com o real que o leva a ir superando as abstrações. Marx prossegue da direção do processo global de reprodução do capital, avançando na concreção de sua efetivação econômica, superando as abstrações anteriores e apresentando os processos dessa realização, agora na circulação, numa unidade tríplice com três níveis cada, tratados por ciclos: ciclo do capital-dinheiro, ciclo do capital-produtivo e ciclo do capital-mercadoria. Trata-se de três processos reais de reprodução do capital: capital monetário, capital industrial e capital comercial. Desta concreção parcial, derivaram problemas que serão concretizados no Livro III.

Focando no processo de reprodução, Lukács destaca que Marx escolhe um ponto de partida, a *reprodução simples*, e colhe conhecimentos tais que lhe permitem passar para a reprodução ampliada. Voltando ao plano da superação das abstrações no Livro II, Lukács diz que ao lado dos ciclos, os esquemas de reprodução de Marx expressam as proporções da sociedade capitalista e o seu processo como uma relação na qual o modo do ser específico é um processo ininterrupto, considerando que desde que haja acumulação, a reprodução simples já é parte dela, pois em si mesma ela é fator de acumulação. A partir daí, são expostos os esquemas de reprodução, a proporção do capital subdividida em indústria de meios de produção e de meios de consumo, por valores distintos, pois se diferenciam por suas distintas naturezas, cada qual

⁶ Observe-se que Lukács tece duas críticas pontuais; a economia burguesa opera com generalizações pseudo-teóricas ao reduzir o processo de circulação a D-D' como ponto de partida e síntese da acumulação de capital; e critica também a concepção stalinista que se limitava a tratar *O Capital* como teoria apenas do valor, reduzindo o valor de uso e de troca apenas a valor.

produzindo para o outro, tanto no início do processo quanto no final; no final para realizar o valor, no início para produzi-lo. Operação observável, agora, mais facilmente, na prática cotidiana normal do capital, sem negligenciar a reprodução, igualmente, da mais-valia.

Contudo, com a “*intentio recta* ontologicamente verdadeira”, que está na base de sua ciência econômica e da consequente e corajosa generalização filosófica, Marx considera sempre a inseparabilidade de valor de uso e valor de troca. Coisa pouco percebida por múltiplos analistas, em especial aqueles que tiveram em Stalin alguma referência sobre o capital.

No Livro III, o processo de produção e reprodução do capital é examinado em seu conjunto. Trata-se da produção global do capital, em que a figura da taxa de lucro já revela uma dissolução intensa das abstrações do Livro I. Mantêm-se valor e mais-valia, bem como a lei do valor, que aqui explicita os seus desvios acompanhados das suas compensações, que se encontram nas diferentes apropriações da mais valia através da taxa média de lucro.

Lukács vai indicando que, no Livro III, as modificações categoriais, expostas na produção global, contam com: crescente avanço das forças produtivas, consequente redução do valor dos produtos, migração do capital de um para outro ramo, tudo refletindo o funcionamento avançado do capital, e a superação maior a cada vez das barreiras naturais impostas à crescente sociabilização humana.

A relação do livro III com o Livro I implica nessa dissolução das abstrações iniciadas neste último, e concretizadas naquele; por exemplo, a taxa de lucro vai se metamorfosear em taxa média de lucro, através de uma complexa rede de mediações. Inicia pela diferenciação da taxa de lucro em relação à taxa de mais valia, pois enquanto esta se relaciona com a força de trabalho, que é o capital variável, a primeira inclui a relação com o capital constante. Então dirá Lukács que o surgimento da taxa de lucro e da taxa média de lucro não resulta de qualquer lei mecânica, nem resulta da atividade direta dos homens. Os atos singulares da produção e da circulação que realizam orientam-se sempre para o aumento do lucro, porém todos os capitais particulares o fazem migrando sempre para os segmentos econômicos em que se registra uma elevação dos preços, disto resulta a formação de uma mediação entre as taxas de lucro e, portanto, a formação de uma taxa *média* de lucro.

Por outro lado, o desenvolvimento das forças produtivas que se manifesta em determinados pontos ou segmentos econômicos faz emergir nesses pontos superlucros como resultado desse dinamismo, uma redução do valor das mercadorias que podem, agora, ser vendidas acima do valor e abaixo do preço das dos demais ramos. Um novo movimento de migração de capital de um para outro ramo, quebra a possibilidade de se coagularem monopólios. É essa migração de capital que contribui também, via desenvolvimento das forças produtivas, na formação da taxa média de lucro.

Com o contínuo desenvolvimento das forças produtivas, restabelece-se a concorrência e uma contínua queda dessa mesma taxa, ou seja, deparamo-nos, como diz Lukács, com uma lei que emerge dessa complexidade: a lei tendencial à queda da taxa de lucro. A esse respeito, Lukács observa:

1) Essa lei de tendência é forma fenomênica necessária de uma lei na totalidade concreta do ser social. A lei tem caráter tendencial, pois é resultado de movimento contraditório amplamente mediado pelas contra-tendências a essa mesma lei.

2) A LTQTL resulta de posições teleológicas individuais, posições conscientes, mas seu conteúdo, direção etc., produzem o oposto do que era esperado objetiva e subjetivamente. Vale indicar que Lukács faz referência aqui ao fenômeno histórico no qual os homens fazem sua própria história, mas os resultados são diversos e até opostos aos objetivos visados pelos inelimináveis atos de vontade dos homens individuais.

3) Por fim diz ele que, contudo, há, no contraditório movimento geral, um progresso objetivo, pois a LTQTL pressupõe alteração no valor dos produtos, redução no tempo de trabalho socialmente necessário, crescente domínio sobre as forças naturais e aumento na capacidade de fazer, que não estão computados nas posições teleológicas individuais.

Continuando no trato do Livro III, Lukács aborda a distribuição da mais-valia, quando esta é convertida em lucro, e observa que nos Livros I e II Marx manteve a existência de operários e capitalistas ainda abstratas, mas essa abstração sofre dissolução em sua análise, pois, a distribuição do valor novo, a prioridade ontológica da mais-valia, envolve os vários segmentos do capital, mesmo os que não proporcionam mais-valia ou valor novo como é o caso dos campos das finanças, comércio, estado etc.

São essas concreções operadas por Marx que permitem passar da economia em sentido estrito para a articulação social da sociedade. Ainda no Livro III, observa Lukács que Marx integra o capital comercial e monetário à economia em seu conjunto quebrando a noção vulgar que as separa do capital em geral. A gênese histórica dessas formas de capital é muito importante para compreender sua função no radical sistema de produção social do capital. Elas são apresentadas como subordinadas à produção industrial, pois sempre apareceram como formas autônomas e funções econômicas diversas.

Lukács procura encerrar sua abordagem sobre os Livros I, II e III mostrando a necessidade de se completar as explicações iniciadas na Introdução de 1857, escrita antes dos três livros, pois é nela que Marx expõe as relações ou categorias mais gerais e fundamentais da economia. Trata-se das relações entre produção, consumo e distribuição, troca, circulação. Marx parte do mais complexo nessa esfera das categorias fundamentais, produção e consumo, mantém a prioridade ontológica da primeira, reafirmando a peculiaridade de cada uma delas na totalidade do sistema. Focando na produção, Marx mostra como essa categoria afeta não só objetivamente, mas também subjetivamente o indivíduo do consumo. No momento em que as categorias do ser social assumem constituição independente da natureza é que a propensão ao consumo, sempre mediada e modificada pelo objeto, revela seu caráter essencialmente social.

Portanto, só quando o objeto é modificado pela produção é que surge nova relação, que se expande posteriormente para a produtividade espiritual. Lukács procura consolidar essa questão citando Marx: “O objeto de arte, tal como qualquer outro produto, cria um público capaz de compreender a arte e apreciar a beleza. Portanto, a produção não cria apenas um objeto para o sujeito, mas também um sujeito para o objeto” (Marx, apud Lukács, 1979, p. 69).

Observa em seguida Lukács que esse nexo produção-consumo implica, por outro lado, que a produção se realiza no consumo, pois sem ele a produção torna-se inútil. Assim, “o consumo cria a propensão para a produção; cria também o objeto que atua na produção como determinante da finalidade”, ou seja, “o consumo *põe idealmente* o objeto da produção como imagem interior, como necessidade, como propensão e como fim” (Marx, apud Lukács, 1979, p. 69-70), atinando sempre para a predominância do momento da produção, a produção como prioridade.

Assim o núcleo das relações essenciais do capital, do ser social, é a produção, que não pode ter existência independente, mas mediada

pela circulação, troca e consumo. Visto dessa forma, é fundamental que se agregue que

a produção determina o objeto, o modo de consumo e a propensão a esse. (...) Diz Marx: “Em primeiro lugar, o objeto não é um objeto em geral, mas um objeto determinado, que deve ser consumido de certa maneira, esta por sua vez mediada pela própria produção. A fome é a fome, mas a fome que se satisfaz com carne cozida, que se come com faca e garfo, é uma fome muito distinta da que devora carne crua com unhas e dentes. A produção não produz, pois, unicamente o objeto do consumo, mas também o modo de consumir, ou seja, não só objetiva, mas também objetivamente” (Lukács, 1979, p. 68).

De forma que o papel do extra-econômico não pode ser reduzido em nenhum momento, pois a interação das categorias sócio-econômicas implica na necessária intervenção extra-econômica. “Por exemplo, tratando da renda em trabalho, Marx observa que sua essência, a mais-valia ‘só pode ser extraída (...) através da coação extra-econômica” (Lukács, 1979, p. 75).

Acrescenta ainda que “somente quando o caráter predominante da produção no processo de surgimento e modificação da distribuição é colocado de modo claro é que se torna possível compreender corretamente a relação entre o econômico e extra-econômico” (Lukács, 1979, p. 72).

Mas mesmo assim, ainda que focado no extra-econômico, “é o econômico que decide em última instância” (Lukács, 1979, p. 73).

Bibliografia

Chasin, José. Marx - Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica. São Paulo: Boitempo, 2009.

Cotrim, Ivan. Karl Marx – A determinação ontonegativa originária do valor. São Paulo: Alameda, 2011.

Leidhold, Wolfgang. “Francis Hutcheson: ser humano, moral e política”. In Kreimendahl, Lothar (org.). Filósofos do século XVIII. Col. História da Filosofia nº 6. São Leopoldo: Unisinos, 2000.

Lukács, Georg. El Joven Hegel y los Problemas de la Sociedad Capitalista. Barcelona-México: Grijalbo, 1972.

_____. O jovem Marx. Sua evolução filosófica de 1841 a 1844. In O jovem Marx e outros escritos de filosofia. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

_____ Ontologia do Ser Social – Os princípios ontológicos fundamentais de Marx. São Paulo: LECH, 1979.

Marx, Karl. Contribuição à crítica da economia política. São Paulo: L. M. Fontes, 1977.

_____ Teorias da Mais-Valia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

Vasquez, Adolfo Sánchez. Filosofia da Práxis. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

A “RELIGIOSIDADE” DE LUKÁCS E SUAS CONSEQUÊNCIAS

Sergio Lessa

Georg Lukács, ao longo de sua trajetória marxista, teve seus fundamentos teóricos e ideológicos questionados à exaustão. Talvez não se encontre no século 20 outro pensador tão amplamente questionado. Os questionamentos foram de qualidade e motivações as mais variadas. Dos anticomunistas de plantão (desde um Adorno e Kadarkay até um Leszek Kolakowski), passando pelos seus críticos de estatura e honestidade intelectuais reconhecidas, como Jaspers ou Bloch, por aqueles que, no interior ou próximos ao marxismo, se opuseram ao fundamental de sua compreensão e interpretação de Marx (Sartre em sua fase marxista, Isaac Deutscher, Merleau-Ponty, Brecht etc.) e, ainda, pelos ideólogos stalinistas como Rudas, Deborin, Revai, Horváth: os questionamentos vieram de todos os quadrantes. Em várias ocasiões foram acompanhados por ameaças de morte: em 1918, quando perseguido pelo governo contrarrevolucionário após a derrota da República Soviética Húngara; depois, já em Moscou, quando ficou preso de 29 de junho a 26 de agosto de 1941 na Lubianka (Sziklay, 1993:6), a famosa prisão política de Stalin e seu filho Janossy foi aprisionado num campo de concentração; após a derrota da Revolta Húngara de 1956, quando ficou prisioneiro dos soviéticos na Romênia e, por fim, quando do “caso Lukács”, no final dos anos de 1950, na Hungria.¹

¹ Há uma considerável biografia sobre as polêmicas que envolveram a atividade intelectual de Lukács após sua transição ao marxismo. De Oldrini, *Lukács e os problemas do marxismo do século XX* (2017) é a obra mais completa e

No conjunto desses questionamentos, há um tema que reaparece seguidamente: o seu marxismo teria um caráter religioso. Apenas isso, segundo essas teses, explicaria o “apego” “irracional” do filósofo húngaro à União Soviética e sua lealdade a Stalin – e, curiosamente, para os stalinistas, uma simétrica religiosidade, a que se expressaria em seu “apego” a Hegel, seria a fonte dos “desvios ideológicos idealistas” do filósofo húngaro.

Bem pesadas as coisas, as tentativas de explicar por meio de uma pretensa religiosidade o marxismo de Lukács já possuem quase um século: data dos anos de 1920 a tantas vezes rememorada inspiração de Thomas Mann em Lukács ao criar o personagem Naphta, um jesuíta, em *A Montanha Mágica*. Apesar de tantas repetições, não deixa de ser curioso que tais tentativas continuem aparecendo mesmo após o falecimento de Lukács. Fosse a tese verdadeira, fosse ela de fato capaz de explicar o que denominam de “paradoxo Lukács” (um pensador de sua estatura apoiar a URSS), não bastaria ter sido apresentada apenas uma vez e, então, a questão estaria encerrada? O fato de precisar ser repetidamente “defendida” não é já um indício da debilidade de tal tese para se compreender o marxismo de Lukács?

Há que se reconhecer, para fazer justiça que a tese, ainda que repetitivamente apresentada, não é um mero e simples eterno retorno; ela vai recebendo, aqui e ali, adendos. E sua função também não é, sempre, exatamente a mesma. De início, sua função é explicar a adesão de Lukács à ordem soviética; mais tarde serve, além disso, também para “explicar” a “misteriosa” decisão de Lukács de, ao final da vida, elaborar uma ontologia.

Em “Georg Lukács’s Cosmic Chutzpah”, Marshall Berman (1989) relembra o episódio em que tomou conhecimento do filósofo húngaro. Logo após a invasão da Hungria pelas tropas soviéticas em 1956, ele encontrara um amigo comunista a defender a União Soviética. Ao Bergman lhe perguntar como seria possível defender a URSS após os eventos da Hungria, o amigo comunista recorreu ao texto de *História e Consciência de Classe*, “O que é o

abrangente hoje disponível sobre esse tópico. De Mészáros, *El pensamiento y la obra de G. Lukács* (1981) traz “Dados biográficos” com um compêndio dos episódios mais importantes. Textos originais dessas polêmicas podem ser encontrados em Boella (org.). *Intellectualni e consciência di classe. Il dibattito su Lukács 1923-24* (1977), Lukács (2015), e em *Georg Lukács und der Revisionismus – einne Sammlung von Aufsätzen*, uma coletânea sem organizador publicada em 1960 pela Aufbau-Verlag, Berlin.

marxismo ortodoxo?”). O equívoco de Lukács, nesse texto, ao afirmar que mesmo se o marxismo levasse a uma interpretação completamente equivocada do mundo, ainda assim o método de Marx permaneceria válido e correto (o equívoco de tomar o método por critério da verdade e, não mais, a relação da teoria ao mundo real²), possibilita a Berman uma curiosa associação de ideias. Compara o Lukács dos anos de 1920 a Kierkegaard e Dostoiévsky e alcança a conclusão de que “O que é o marxismo ortodoxo?” (o mais famoso ensaio de “História e Consciência de Classe”) nada mais seria que um “*credo quia absurdum* marxista: o comunismo produzira, finalmente, seu ‘Santo Agostinho?’” (1989:138-9) Berman, na sequência, relembra a rapidez da virada ao marxismo por parte de Lukács: “De fato, foi uma conversão religiosa (...) um segundo nascimento. Parece que ocorreu de modo abrupto, nos últimos dias de 1918. De acordo com um dos seus amigos íntimos, aconteceu entre um domingo e o próximo, como Saul se tornando Paulo” (1989:140).

O fato de essa virada ter sido precedida por uma profunda crise intelectual e ideológica no período logo anterior à Primeira Grande Guerra e ser também reflexo do impacto da Revolução Russa sobre o pensador húngaro, nada disso é considerado por Berman. Apenas com este “colocar entre parênteses” da realidade pode a mudança de patamar na concepção de mundo de Lukács ser apresentada como uma conversão. Apenas graças a esta desconsideração para com a realidade pode Berman prosseguir: esse caráter religioso é o que explicaria a “devoção” de Lukács ao comunismo; “esse perseguidor por toda a vida da ortodoxia, terminou como um autêntico herói herético.” (1989:140)

Em Berman já encontramos vários dos elementos comuns nas explicações do apoio de Lukács à URSS e a Stalin como resultante de sua religiosidade, qual seja, que seu abandono do campo filosófico burguês teria sido, de fato, uma decadência em direção ao misticismo e à religiosidade; que a virada ao marxismo teria sido instantânea, teria sido uma “conversão”; que a partir de então Lukács teria conhecido uma “queda” de um elevado patamar teórico a uma miserável e irracional visão de mundo³.

² Acerca desse equívoco, cf. Lessa, 1999 e 2013.

³ Não por acaso, o título da conferência com que Agnes Heller fechou o encontro *The Legacy of Georg Lukács: An International Conference in Budapest* (27-29 de abril de 2017, Budapeste) foi “Before the Fall: On Lukács’ Soul and Form” (“Antes da queda: sobre ‘A alma e as formas’, de Lukács”). A biografia de Lukács

Esse mesmo viés vai estar presente em vários outros ensaios e estudos. Entre nós, o autor mais conhecido é Michael Löwy (1988); no exterior são mais mencionados Lee Congdon (1983) e Mary Gluk (1985). Contudo, o conjunto de textos que merece um exame um pouco mais detalhado, tanto pelo peso dos autores, quanto pela forma como apresenta os argumentos, é a coletânea organizada por Agnes Heller, *Lukács Reappraised* (1983). A coletânea se esforça por ser a última palavra nesse debate e investe todas as suas fichas na fixação definitiva do seu caráter religioso, portanto irracionalista, teológico, medieval... em uma palavra: stalinista, do marxismo de Lukács.

Em sua contribuição para a coletânea, num texto intitulado “Lukács Later Philosophy” (1983), Heller argui que Lukács foi existencialmente corroído pelo paradoxo de apoiar a URSS ao mesmo tempo que desenvolvia um marxismo mais próximo aos “Manuscritos econômico-filosóficos” de 1844, de Marx. Após muitas ansiedades e frustrações, esse estado de coisa teria consolidado no filósofo húngaro uma concepção de mundo cuja fragmentação apenas poderia se manter pelo cimento dado por sua religiosidade: “Lukács acreditava em seu Deus, e ao mesmo tempo, reconhecia todo horror do ‘mundo criado por Deus’ e confrontava esse mundo existente com um ideal que seria mensurável com seu Deus”. (Heller, 1983b:178).

Nessa crença, o lugar do absoluto seria ocupado pela “proclamação de Karl Marx e, a partir desta proclamação, o reino da liberdade está aberto a nós” (Heller, 1983b:188). A *Ontologia* de Lukács não passaria da afirmação, agora com ares metafísicos, do absoluto proclamado por Marx. A *Ontologia*, esse gigantesco (no tamanho, no conteúdo e no significado) texto póstumo de Lukács recebe de Heller, nesse artigo, um único parágrafo: não passaria do último, senil e desesperado esforço de Lukács para se agarrar ao absoluto de sua “opção existencial” pela URSS.

O que faltou a Heller fazer em seu texto para a mencionada coletânea, foi assumido por Gáspár Tamás: “demonstrar” a religiosidade de Lukács a partir do próprio texto da *Ontologia*. O texto de Gaspar Tamás, “Lukács’ Ontology: a metacritical letter”, foi avaliado importante o suficiente para que o próprio Ferenc Féher o traduzisse do húngaro. Não é, em definitivo, um texto

por Kadarkay (1991), *Georg Lukács: Life, Thought, and Politics*, exsuda a mesma concepção: um grande intelectual perde seu brilho ao tornar-se marxista.

considerado secundário por Heller e Féher – e, contudo, é um texto pífio.

Tamás inicia pela constatação de que no mundo ocidental a filosofia se tornou kantiana. E já que toda filosofia se tornou kantiana, não ser kantiano seria o maior defeito de Lukács! Segundo ele, Lukács teria cometido o maior equívoco – um equívoco que o encaminhou definitivamente a uma (lembremos Heller) “quedá” – ao se furtrar à tarefa central de toda filosofia de nossos dias, qual seja, a de, “a partir do imperativo categórico” kantiano, buscar uma “legislação genérica”. Fazer o que, segundo ele, fez Lukács, isto é, “descreve[r]” a generalização enquanto uma objetividade e, a partir de então, “infer[ir desta objetividade] regras de ‘escolha’ justa” (Tamás, 1983:155), significaria nada menos que ignorar todo avanço filosófico contemporâneo.

Com a palavra, o obscuro autor húngaro:

Para resgatar a possibilidade da descrição da objetividade, Lukács transforma sua escolha em lei (esquema prático) pelo *reconhecimento* do último enquanto lei (esquema ontológico). O *substratum* deste reconhecimento, desta transformação de prática em teoria, escolha em conhecimento, é o Ser. (1983: 155).

Ou seja, Tamás argumenta que o Ser (com letra maiúscula) é uma categoria fundada gnosiologicamente pela “escolha” e “reconhecimento” do sujeito, e não, como postula Lukács, que o ser existe independentemente de ser conhecido pelo sujeito. Colocadas as coisas nesse patamar kantiano, Tamás pode “interpretar” os escritos póstumos de Lukács como deseja – e, claro, como serve aos propósitos anticomunistas de Heller e Féher. Sem mais, nos introduz na mais pura gnosiologia: o ser em Lukács é a resultante da sua “escolha”, da sua “voluntária opção” (1983:155), já que para o filósofo húngaro o ser nada mais seria do que “aquilo que suporta as conclusões que podem ser delineadas do âmbito dos ‘valores genéricos’ (*gattungsmässige Werte*) – em outras palavras, delineadas a partir da própria escolha de Lukács, da sua opção voluntária” (1983:155).

Prossegue: o “Ser” de escolha lukacsiana cumpriria ao mesmo tempo o papel de ponto de partida e de ponto de chegada na *Ontologia*; é o ponto de apoio de uma perspectiva que se autoconfirmaria ao final do raciocínio e sua *Ontologia* nada mais faria que comprovar a veracidade de sua suposição prévia acerca do ser. O pressuposto suporta a demonstração, a qual, por sua vez, legítima

o próprio pressuposto: os manuscritos póstumos de Lukács nada mais seriam do que a prova circular da verdade soviética pelo pressuposto de que o modelo soviético seria a verdade. Um argumento circular, nada mais, nada menos.

Por esta argumentação, a longa e rica trajetória do gênero humano, que Lukács persegue por vezes mesmo em detalhes, de uma genericidade em-si que sempre é a base para uma genericidade para-si, ambas articulando-se como determinações de reflexão no decurso humano predominantemente determinado pelo desenvolvimento das forças produtivas (Lukács, 2018: 77, 411-12; 2018b: 78, 129; Lessa, 2015), converte-se numa objetividade revolucionária fundada pela crença revolucionária.

Em suas palavras, o “único tópico-matéria é a objetividade no nível progressivo do ‘Ser-genérico’ (*Gattungsmässigkeit*). É fácil descobrir o que o último significa: a instituição ou organização revolucionária resultante da objetivação da fé revolucionária” (1983:155).

Nada mais, nada menos, do que a mentalidade medieval, para a qual a ordem cosmológica é a prova da existência de Deus e, esta mesma existência, o fundamento da ordem do cosmos. Se, na Idade Média, essa circularidade fundamentava a religião de Roma, em Lukács não iria além de “deduzir o credo comunista” (1983:157); “o que foi projetado pela filosofia medieval em Deus como objetividade e como verdade eterna é reincorporado em Lukács por um ídolo, como uma imanência não transcendental” (1983:158), ou seja, pela ordem soviética.

Bem pesadas as coisas, segundo Tamás, ao Lukács não se filiar à revolução copernicana operada na filosofia por Kant, não teria o filósofo húngaro como escapar da concepção teleológico-medieval da existência. Lukács teria incorrido no “mais extremado tipo de realismo conceitual, que é ainda agravado pela negação de toda transcendência: isto elimina todo critério sistemático” (1983:158-9).

Se o verdadeiro Ser é o ser-genérico, e a singularidade é uma objetividade de segunda classe, deduz Tamás que, para Lukács, o indivíduo necessariamente é um Ser de “segunda qualidade”, uma esfera portadora de menos ser que a generalidade: “uma vez mais, afirma Tamás, [tal como no stalinismo] a objetivação devorou o indivíduo, desta vez sob a *aegeis* da filosofia da história. Nada senão

instituição hipostasiada adquire uma existência específica” (1983:158)⁴.

Pela transformação da *Ontologia* em uma moderna variação das concepções teleológicas da história, com a “descoberta” do seu caráter pré-crítico (isto é, não kantiano), da laicizada religiosidade da sua categoria da substância, Tamás construiu as bases que precisava para expor o argumento mais absurdo do seu texto: haveria em Lukács uma proximidade de fundo entre sua ontologia e aquela de Santo Anselmo! Em ambos se manifestaria uma insuperável “circularidade”: o “Ser” é, ao mesmo tempo, fundante do existente e uma decorrência teórica necessária da objetividade. Ou seja, a justificativa ontológica do existente seria o “Ser”, e a consciência humana reconheceria a inevitabilidade da existência do “Ser” a partir do existente.

Em Lukács, tal como em Santo Anselmo, “A Fé em si-mesma é parte do pensamento recursivo; o credo não é um fato original, mas uma proposição inferida. O caráter circular desta idéia se intensificou na moderna (lukacsiana) ontologia, que busca deduzir o credo comunista” (Tamas, 1983:157).

Com isto, Tamás procurou imputar a Lukács a concepção da universalidade característica dos realistas medievais. Haveria a hipostasia da universalidade em Lukács, com o que ele se converteria num ideólogo do stalinismo. Este é, no fundo, o único argumento de Tamás contra Lukács. E, ao expô-lo, Tamás contribuiu com mais um elemento necessário (a hipostasia do universal) para dar corpo à interpretação de que a *Ontologia* de Lukács não possuiria maior interesse para o debate contemporâneo: ela seria apenas um malsucedido retorno à ontologia tradicional, em especial, ao realismo medieval.

⁴ Que, na *Ontologia*, o universal tenha “devorado” o indivíduo é uma brutal e evidente falsidade. Hoje, depois dos textos de Oldrini, Tertulian e, entre nós, Gilmaisa Costa, entre outros estudos, está mais do que estabelecido o papel ativo e fundamental do indivíduo na reprodução social. O fato de Lukács demonstrar a falsidade do individualismo burguês (como, por exemplo, em Kant), que fixa o indivíduo em uma natureza (essência) eterna e imutável, lhe permite apreender o ser humano como demiurgo de sua história, demiurgo inclusive de sua essência. O que, por sua vez, funda o reconhecimento de um papel do indivíduo muito mais ativo e fundamental na história do que as concepções liberais ou modernas jamais puderam fazer. Se este nosso texto fosse escrito duas décadas atrás, teríamos de demonstrar isso com muito mais argumentos. Hoje, graças aos acúmulos já realizados, basta esta breve nota.

A “religiosidade” do jovem marxista Lukács (Berman) teria perpassado, pela mediação de seu apego ao absoluto (Tamás), por toda a sua obra, e a *Ontologia* seria apenas o coroamento senil (Heller) desta trajetória, a sua forma mais acabada: Lukács seria o metafísico religioso do século XX! Se estaria mais próximo a Anselmo ou Agostinho, agora, para nós, isso não tem maior importância. Mas seria recomendável que Berman e Tamás entrassem em acordo: evidentemente o filósofo húngaro não poderia ser um Anselmo e um Agostinho simultaneamente!

Com alguns adendos significativos, vários desses argumentos são encontráveis em um texto de István Eörsi, “Das Recht des letzten Wortes” (“O direito à última palavra”) (1981, 1999, 2017); curiosamente, dos textos que descartam o marxismo de Lukács por religioso, o único que foi publicado – e publicado duas vezes – no Brasil. Ainda que não de todo original, o texto e os elementos que agrega à postulação da existência de um núcleo religioso na *Ontologia* de Lukács têm sua relevância porque Eörsi, tal como Agnes Heller e Ferenc Feller, fazia parte daquele grupo de estudantes próximos a Lukács conhecido por Escola de Budapeste. Além disso, acompanhou os últimos dias de Lukács e participou das últimas atividades intelectuais do filósofo húngaro. Tal como a quase totalidade desse grupo, Eörsi se tornou não apenas um ideólogo a serviço da burguesia, mas acima de tudo um anticomunista.

Talvez seja útil lembrar, ainda que brevemente, o que foi a Escola de Budapeste. Ao final da Segunda Grande Guerra, o exército soviético, no combate aos nazistas e seus aliados, ocupou a Europa Oriental: Polônia, Alemanha do Leste, Tchecoslováquia, Bulgária, Romênia e Hungria. Tais países, então, passaram a contar com governos “soviéticos” sem que tenham conhecido nada similar a uma revolução. A situação não é idêntica em todos esses países; papel importante nessa diferenciação desempenha o grau de desenvolvimento da resistência aos nazistas, de desenvolvimento das forças guerrilheiras que se forjaram nessa resistência, e o grau de amadurecimento da esquerda, em particular dos Partidos Comunistas (Fejtő, 1971; Claudin, 2012). Situação bem diferente encontramos na Iugoslávia e na Albânia, países em que os exércitos guerrilheiros tomaram o poder, e na Grécia, em que apenas uma sangrenta intervenção militar inglesa, com o consentimento da URSS (Claudin, 2012: 454 e s.; Kousoulas, 1965), impediu os guerrilheiros de tomarem o poder.

A Hungria é, nesse aspecto, um dos países mais atrasados, não apenas econômica, mas também politicamente. Sua classe

dominante, por séculos, não foi outra coisa senão subordinada à Turquia ou à Áustria – e, enquanto classe dominante a serviço de uma classe dominante estrangeira, seu setor mais reacionário, de extrema direita, sempre foi muito forte. No contexto dos anos de 1930, sua adesão ao nazifascismo foi, digamos, algo natural.

Quando da chegada do Exército Soviético, a derrota do setor mais conservador da sociedade húngara foi avassaladora, mas não irrecuperável. Fundamentalmente, porque a carência de uma revolução tornava inviável a reconstrução do país sem uma aliança econômica, que logo se tornaria política, com setores das classes dominantes, mesmo com os seus setores mais reacionários. É nessa situação ambígua (um regime soviético que apenas pode se consolidar em aliança econômica e política com setores dos proprietários de terra, banqueiros e industriais) que Lukács retornou a Budapeste após a Segunda Grande Guerra.

Lukács, por sua vez, nesse momento também vivia uma situação, digamos, complicada. Sua posição favorável a Stalin o identificava como um comunista fiel seguidor de Moscou. Contudo, sua oposição ao stalinismo, suas críticas teóricas, filosóficas e políticas às concepções de fundo da linha oficial, às teorizações que embasavam os Planos Quinquenais, sua frontal oposição ao taticismo e voluntarismo práticos dos dirigentes comunistas etc., o tornavam um incômodo ao Partido Comunista Húngaro. Ao mesmo tempo, o fato de ser o maior intelectual húngaro de seu tempo, com prestígio internacional e que, comunista, tinha críticas sérias ao stalinismo, angariava simpatias e velada admiração entre setores mais esclarecidos das classes dominantes húngaras e, ainda, também entre as forças de esquerda que faziam oposição à URSS. Essa situação em nada contribuía para melhorar a situação de Lukács junto ao Partido Comunista da Hungria, já que nosso filósofo não contava com o apoio de nenhuma força política e social significativa. Para o Partido Comunista, tinha simpatias demais entre os burgueses; entre os burgueses, era stalinista demais para ser confiável. O pior dos mundos possíveis.

Foi nesse contexto que Lukács, em fevereiro de 1971, cinco meses antes de seu falecimento, publicou no *Times Literary Supplement*, então um prestigioso semanário, a carta apresentando ao mundo a Escola de Budapeste (Lukács, 1971). Nela, ele declara ser seu “dever fundamental” apresentar ao mundo “os principais trabalhos da Escola de Budapeste de Marxismo”. Sua finalidade era preservar e proteger seus discípulos da perseguição por parte do Partido Comunista, principalmente após sua morte (que ele sabia próxima).

Nessa carta, ele cita nominalmente Agnes Heller (apresentada como o “membro mais produtivo”), György Markus, M. Vadja e F. Féher.

Isso tem sua importância para dimensionarmos, ao menos no plano da moral, a postura de Eörsi no seu texto “O direito à última palavra”. Em que pese a solidariedade que Lukács empresta a seus alunos, nada similar pode ser encontrado da parte de Eörsi – bem como da parte dos demais membros da Escola de Budapeste.

Eörsi, desde o início de seu texto, tem o cuidado de deixar claro que não há qualquer solidariedade ou compromisso de sua parte para com as ideias de Lukács. Apenas “por simpatia e pena ao Lukács moribundo” (2017:24) foi que se dispôs a colher as entrevistas e organizá-las para a publicação do que ficou conhecido como “*Pensamento Vivido*”. Para não deixar dúvidas, sua condenação à posição pró-soviética de Lukács é colocada nesses termos:

Por que, após seu regresso à Hungria, mesmo no estreito círculo dirigente dos comunistas húngaros, que não conheciam pessoalmente a União Soviética, ele agiu como se nada soubesse dos terríveis grilhões da existência física e espiritual, da atmosfera de medo geral, dos campos de concentração que funcionavam como excelentes campos de extermínio, ou seja, da orientação stalinista do desenvolvimento soviético? A sequência da entrevista à *New Left Review* [julho/agosto de 1971] responde a esta pergunta: “Sempre fui da opinião que, mesmo na pior forma de socialismo, se pode viver melhor do que na melhor forma de capitalismo”. No número de maio de 1969 da revista *Neues Fórum*, diz a mesma coisa de maneira ainda mais direta: “Mas, mesmo o pior socialismo é sempre melhor do que o melhor capitalismo. Só aparentemente isto é um ‘paradoxo’”. Quem defende esta opinião não precisa de motivos históricos especiais ou de considerações morais para se tornar membro de um partido que dirige a construção desse adorado socialismo (2017:19-20).

Para Eörsi, tal como para os outros autores até aqui mencionados, toda a questão se resume a encontrar os motivos que levaram Lukács a apoiar Stalin e a URSS. Sua explicação segue, em parte, o padrão dos autores que já comentamos. Em parte, mas não inteiramente.

Principia por apontar o caráter afetivo da relação de Lukács com o Partido. Essa relação seria a manifestação “de uma necessidade humana profunda” (2017:19), tão intensamente enraizada na personalidade do pensador húngaro que este, nos vários confrontos com o partido, mimetiza o confronto que, na infância, tivera com sua mãe! (2017:26). “Essa necessidade íntima de Lukács – poder-se-ia dizer também religiosa” – é “consequência da sua origem e, por

outro, da sua posição intelectual” (2017:20). Filho de um banqueiro, teria de purgar a culpa de sua origem de classe. Eörsi relembra como é antiga a descoberta do papel da religiosidade em Lukács. Cita (uma vez mais!) o personagem Naphta de Thomas Mann, e então argumenta:

Mas quando essa pessoa fiel é, por acaso, um filósofo excepcionalmente talentoso que dispõe de uma fantástica energia intelectual, ele tem de pôr essa fidelidade numa perspectiva histórico-mundial e transpor o abismo entre realidade e perspectiva por meio da vontade e da fé – ou seja, por meio de virtudes religiosas (2017:22).

Por essa mediação afetiva teria se consolidado a visão de mundo do Lukács comunista:

Assim, quando reagiu aos terríveis golpes da história com o lema “Retorno a Marx!” e, além disso, começou, em algumas questões importantes, a especificar as tarefas subentendidas nessa palavra de ordem, quando, portanto, transferiu de repente a sua fidelidade, questionando o presente, para o passado (para Marx, para o período leniniano da revolução etc.) e para o futuro, desenvolveu uma concepção crítica que era coerente com sua vida e obra e conferia apenas uma, porém decisiva, tarefa à crença: a feliz suposição de que reformas ideológicas, político-econômicas e organizatórias pelo alto poderiam assegurar a passagem de um presente pouco marxiano a um futuro marxiano (2017:22-23).

A se crer em Eörsi, foi com essa estrutura afetivo-ideológica de seu confronto com uma realidade que não podia aceitar, que se desenvolveu, amadureceu e, por fim, terminou inacabado o projeto da redação de uma ética de base marxista que, como sabemos, resultou no manuscrito da *Ontologia*⁵. E essa falsificação teórica por Lukács de seu presente, na época da redação da *Ontologia*, foi ainda agravada por um fator físico: “Não era nem mesmo o câncer que se revelava fatal, mas o processo de esclerose que, avançando rapidamente, prejudicou demais suas forças físicas e sua capacidade de concentração” (2017:23).

Ao buscar na “psicologia profunda” da relação de Lukács com sua mãe a explicação de sua vinculação ao partido, ao buscar na consciência culpada do filho de banqueiro o elemento explicativo

⁵ Cf. o “Posfácio” de Frank Benseler à *Ontologia*, publicado na edição de 2018 do *Aparato Crítico* da edição pelo Coletivo Veredas dos *Prolegômenos* e da *Ontologia* (Lukács, 2018 e 2018a), (Benseler, 1986).

de sua adoração religiosa à URSS e a Stalin, ao mencionar Naphta ou a rapidez da “conversão” de Lukács ao marxismo no contexto da I Guerra Mundial – nisso Eörsi apenas repete o que já era, até então, frequente nesta literatura. Todavia, como confidente dos últimos dias de Lukács, Eörsi está em posição de oferecer um argumento que apenas uma pessoa assim próxima do filósofo húngaro poderia ofertar: a esclerose e seu impacto sobre os últimos esforços intelectuais do seu mestre. A sua contribuição mais importante à explicação de por que Lukács empregou seus últimos dias na redação de uma *Ontologia* se resume a isto: esta seria o esforço esclerosado e esgotado de uma mente que só podia pensar o mundo metafisicamente! Nada mais natural, portanto, que terminasse com uma inacabável (pela velhice e pela esclerose) metafísica (pela visão ontológica que tinha de seu mundo).

Por isso, para Eörsi,

Lukács constitui o exemplo intelectual mais interessante da esquizofrenia da inteligência comunista ao diferenciar qualitativamente os campos de extermínio stalinistas de outros. Os primeiros são considerados em parte uma necessidade histórico-mundial, em parte espinhas supérfluas no rosto jovem e saudável da totalidade (2017:29).

A religiosidade resulta em uma esquizofrenia que se agrava com a esclerose: ao final da vida, em *O pensamento vivido*, ao Lukács reafirmar sua trajetória político-intelectual, o que é um monumento de coerência e dedicação à humanidade converte-se, na pena de Eörsi, na degradação quase à demência do mais importante filósofo do século passado – o que explicaria não apenas seu “apego” ao mundo soviético, não apenas sua virada para a *Ontologia* desde os anos de 1930, mas, em especial, a redação dos *Prolegômenos* e da *Ontologia* nos últimos dez anos de sua vida. Lukács não passaria de uma marionete prisioneira nessa gaiola de ferro da racionalidade stalinista. Sua “atitude”, levada por suas “suas ilusões abomináveis”, “forneceu um fundamento ideológico para as manifestações mais desumanas e, tanto do ponto de vista político quanto moral, mais negativas da era de Stalin” (2017:29).

O que temos aqui senão a reafirmação, com outras palavras, de que a *Ontologia* nada mais seria que uma “metafísica stalinista”, na fórmula de Agnes Heller? Se não há menções a Agostinho ou Anselmo, em contraposição está assinalada a responsabilidade de Lukács com as “manifestações mais desumanas” da “era de Stalin”. Seria interessante poder perguntar a Eörsi se ele seria capaz de

enxergar alguma diferença entre seu antigo mestre e Andrei Vyshinsky (o Procurador-Geral nos Grandes Processos de Moscou) ou Beria (chefe da polícia secreta de Stalin).

Voltar a esta polêmica de uma perspectiva dada por algumas décadas de distanciamento nos possibilita não apenas delinear com maior clareza o esforço dos membros da Escola de Budapeste em repudiar Lukács; permite-nos também identificar a decadência moral daqueles que se acercavam de Lukács quando era vantajoso e lhes conferia prestígio e que, imediatamente após a sua morte, se converteram em anticomunistas na esperança de que alguma universidade do Ocidente alugassem suas penas. De todos eles, a mais bem-sucedida nessa empreitada foi Agnes Heller. Contudo, o texto “O direito à última palavra”, de Eörsi, talvez seja, de todos os textos, o mais pusilânime.

Eörsi não vacilou em acompanhar Lukács até o leito de morte para, imediatamente após, não apenas trair a intimidade e a confiança nele depositadas pelo filósofo húngaro, mas ainda denunciá-lo como legitimador das “manifestações mais desumanas e, tanto do ponto de vista político quanto moral, mais negativas da era de Stalin”. Se assim avaliava Lukács, por que não o disse enquanto Lukács vivia? Por que ficou ao lado de Lukács nos seus últimos momentos, sem se dar ao respeito de dizer a Lukács o que pensava dele? Tivesse-o feito, Lukács certamente teria rompido relações com Eörsi e, então, ele não poderia oferecer a tese da “religiosidade”, da “esclerose” e da “esquizofrenia” do último Lukács como moeda de troca na busca de um lugar nas instituições ideológicas burguesas. Eörsi, e nisso ele não está sozinho, procurou tirar proveito de sua convivência com Lukács tanto durante a vida do filósofo húngaro quanto após a sua morte. Quando Lukács vivo, ser seu discípulo trazia um prestígio que Eörsi não teria por si mesmo; com Lukács falecido, tripudiar sobre o mestre foi tudo o que lhe restou na busca de um lugar ao sol nas praias da ideologia burguesa. A história é cruel nesses casos: qual o texto de Eörsi que hoje é lido? O ostracismo é o destino inevitável a tais personalidades.

Hoje não vale mais a pena gastar tinta e papel para refutar essa linha de interpretação “religiosa” do Lukács marxista e de sua *Ontologia*. Depois dos textos de Mészáros, Tertulian, Oldrini e da produção em nosso país, essas teses já foram seguidamente refutadas nos aspectos os mais variados. O que gostaríamos de argumentar é um outro aspecto da questão: que tais teses, ao recusarem os textos últimos de Lukács por serem uma metafísica

religiosa, não apenas são uma brutal deformação de seu pensamento. Desta deformação resulta ainda, direta e imediatamente, a incapacidade de identificar os reais problemas teóricos que estão presentes no alinhamento político de Lukács a Stalin e à ordem soviética.

Ao se falsificar a totalidade do pensamento de Lukács, esses autores e essa via “religiosa” de interpretação resultam, imediatamente, na incapacidade de se investigar quais, de fato, os reais motivos ideológicos, teóricos e políticos que levaram Lukács ao equívoco de identificar a ordem soviética ao socialismo. Buscamos aqui salientar como a tese da religiosidade do marxismo de Lukács, ao jogar fora o bebê junto com a água do banho, nos impede de investigar a fundo eventuais problemas e tensões na estrutura categorial da própria Ontologia. Não é nossa finalidade, nem aqui caberia, demonstrar a incapacidade da tese da religiosidade para explicar a posição política de Lukács. Ao leitor interessado, há vários bons estudos acerca desta questão, não temos aqui espaço para nos debruçar sobre eles. Os mais importantes, e com posições acentuadamente distintas, são os capítulos de *Para além do capital* (Mészáros, 2002) que examinam a evolução de Lukács; o artigo de Nicolas Tertulian “Lukács e o stalinismo” (Tertulian, 1994) e a biografia intelectual de Lukács de Guido Oldrini (2017) *Lukács e os problemas do marxismo no século 20*. Fizemos um pequeno apanhado destas posições em “Lukács e a Ontologia: uma introdução” (2001).

Apenas para indicar a ordem de problemas e o volume de questões ainda à espera de serem sistematizados e que possuem uma evidente relação com as concepções políticas de Lukács, mencionaremos alguns dos aspectos da avaliação de Lukács acerca do capitalismo de seu tempo, em especial daquele após a II Guerra Mundial, os incorretamente denominados “30 anos dourados” dos países imperialistas⁶. Esperamos com isso, longe de resolver, ao menos apontar o horizonte de questões à espera de uma investigação digna do nome, investigação que a hipótese da “religiosidade” de Lukács interdita de modo absoluto.

II.

Os anos do Pós-Guerra foram marcados, entre outras coisas, pelo apogeu tanto do Estado de Bem-Estar nos países capitalistas

⁶ Sobre a falsidade do “dourado” dos “30 anos”, cf. Lessa, 2013.

centrais quanto pelo apogeu do stalinismo. Os reflexos políticos e ideológicos desses dois apogeus foram marcantes. De um lado, ganham ares de veracidade as teses de que o capitalismo estaria vivendo uma nova etapa de seu desenvolvimento na qual a distribuição de renda e a democratização estariam conduzindo, gradual mas seguramente, para uma sociedade sem classes e com justiça social. Sabemos o impacto que uma tal ilusão teve mesmo entre os marxistas, muitos dos quais se seduziram pela ideia de que um Estado Ampliado, representante tanto da burguesia quanto dos trabalhadores, estaria substituindo o antigo Estado Restrito, conhecido de Marx, que não passaria do comitê executor do conjunto dos negócios da classe dominante⁷.

Politicamente, talvez a maior novidade, na superfície dos fenômenos, tenha sido a intensa integração dos partidos e sindicatos dos trabalhadores ao Estado. Vários governos, como na Inglaterra e na Suécia, ficaram por muitos anos nas mãos desses partidos com o apoio e participação dos grandes sindicatos (Lessa, 2013: 109-135). Não foram poucos os que viam nessa “participação” dos sindicatos no Estado sinais de uma transição pacífica e democrática para o socialismo.

Não era verdade que o nível dos salários estava aumentando? As vitrinas das lojas não mostravam um vasto e sempre crescente estoque de novas mercadorias a preço que, com a ajuda dos créditos, as colocava ao alcance da renda da maior parte das pessoas? Não era verdade que a nova geração de crianças era maior, mais forte e mais pesada que a dos seus pais, graças à melhoria tanto na dieta quando no ambiente físico? Onde estavam as marchas contra a fome dos anos 30? (...) De fato, para a maior parte das pessoas, esse direto e vívido contraste entre os anos 30 e os anos 50 é o que era tão impressionante (Coates e Silburn, 1973:26-7).

Adicionem-se, ao mercado de consumo de massa e ao Estado “democratizado” pela participação dos trabalhadores, as políticas públicas: não eram estas razões suficientes para provar a possibilidade histórica da superação pacífica e gradual do capital? A “(...) pobreza que ainda existia era tida como um problema residual

⁷ Muito indicativo das ilusões no Estado em parcela da esquerda marxista naqueles anos foi o debate entre Ralph Miliband e N. Poulantzas na *New Left Review* (Miliband, 1970, 1973 e Poulantzas 1969 e 1976). Cf. também Codato, 2008 e Lessa, 2017. Entre nós, talvez o texto mais significativo tenha sido o de Carlos Nelson Coutinho, *A democracia como valor universal* (1980).

menor, concentrada principalmente entre os idosos”, e pequenos ajustes nas políticas públicas seriam suficientes para dar conta do problema. “Esta explicação plausível, baseada nas políticas econômicas e sociais do pós-guerra, parecia satisfazer a todos os comentadores, incluindo os da direita e os da esquerda.” A direita cantava os benefícios do capitalismo; a esquerda comunista e socialista, trabalhista e sindical, elogiava seu próprio governo e sua preocupação com os trabalhadores.

Tudo isso implicava, direta e imediatamente, o elogio do fordismo e do taylorismo. A nova forma de gerenciamento da força de trabalho nas linhas de montagens e nos escritórios não estava possibilitando a produção de mercadorias em série, gerando com isso um mercado de massa, o qual, por sua vez, era a base para o fim da pobreza e a democratização do Estado até que se alcançasse em socialismo?

Na década de 1990, Michael Harrington, em um olhar retrospectivo, escreveu:

O espírito conservador (*the conservative mood*) – que reapareceria nos anos de 1980 – havia encontrado sua grande expressão no pós-guerra dos anos de 1950. Muitos americanos, então, começaram a assumir que as recessões cíclicas características das economias capitalistas haviam sido erradicadas ou ao menos suprimidas nos Estados Unidos; que as crises econômicas e as desigualdades sociais que haviam prevalecido antes da Segunda Guerra Mundial, as quais as reformas de Franklin Roosevelt de modo algum haviam eliminado, agora estavam se tornando coisa do passado. Na verdade, estávamos vivendo dos benefícios do *boom* econômico do pós-guerra e, em parte como consequência, um espírito de autocongratulação varreu o país. Isto era particularmente perceptível entre intelectuais, alguns deles ex-radicais que logo se converteriam nos “novos conservadores”. Atitudes de complacência social predominariam nos anos da presidência de Dwight Eisenhower, alcançando até mesmo segmentos da comunidade liberal. Hoje parece mesmo cômico recordar que intelectuais liberais de primeira linha escreveram solenes ensaios baseados na certeza de que havíamos resolvido nossos problemas sociais e que, portanto, poderíamos nos voltar a questões “mais elevadas”, de caráter espiritual. Os intelectuais, sendo breve, foram cativados, como frequentemente ocorre, pelo *Zeitgeist*, a mais traiçoeira das ilusões. Mary MacCarthy, por exemplo, pôde escrever algo tão absurdo quanto isto: “As barreiras de classe desaparecem ou tendem a se tornar porosas; o trabalhador da fábrica é um trabalhador aristocrata em comparação com o *clerk* de classe média (...). A América (...) de vastas desigualdades e contrastes dramáticos está rapidamente deixando de existir” (Howe, 1993:ix-x).

A falsidade dessa interpretação do que ocorria no mundo capitalista desenvolvido é hoje facilmente percebida. Que o Estado de Bem-Estar foi um estágio preparatório da crise estrutural que, nessa medida e sentido, abriu caminho ao neoliberalismo tanto do ponto de vista econômico (pelo aumento da produtividade via fordismo/taylorismo), quanto do ponto de vista político (aliança da aristocracia operária, com seus partidos e sindicatos, ao grande capital e ao Estado burguês) e ideológico (as teses de que a revolução proletária seria desnecessária, pois o capitalismo já estava em via de se transformar, pacífica e democraticamente, em socialismo) –, este fato é hoje difícil de ser questionado. Como já tratamos desse fenômeno em *Capital e Estado de Bem-estar* (Lessa, 2013), podemos remeter a ele o leitor interessado em mais detalhes e mediações desse processo.

Na esfera soviética, um processo similar tinha lugar. Tenhamos em mente o seu incrível sucesso no desenvolvimento das condições de vida e das forças produtivas pela ordem que saiu da Revolução de 1917. Em menos de uma geração, conduziu a Rússia, de um dos países mais atrasados do mundo, à segunda potência mundial. O padrão de vida da população melhorou indiscutivelmente e em uma escala que nenhum país capitalista foi capaz em um espaço de tempo tão curto. As elogiadas políticas públicas dos Estados de Bem-Estar encontravam, no solo soviético, uma universalização e uma radicalidade que nem mesmo os países nórdicos conheciam.

Na base desse assombroso desenvolvimento econômico e social estava uma estrutura produtiva taylorizada e fordisticamente organizada em grau e intensidade que o mundo capitalista jamais experimentou. A planificação econômica decorrente da concentração da propriedade dos meios de produção no Estado possibilitava tanto criar plantas industriais gigantescas em uma escala inimaginável mesmo nos EUA, quanto exercer um controle sobre os trabalhadores muito maior que nos países ocidentais. Era então possível a imposição de um regime de trabalho ainda mais intensamente desumano, fordista/taylorista do que nos países capitalistas imperialistas.

Delinea-se, por esta evolução, um amplo campo de convergência entre os defensores da ordem soviética e os partidários do “socialismo democrático”. Em primeiro lugar, que a base produtiva do futuro da humanidade seria ordenada pelos princípios fordistas/tayloristas; em segundo lugar, que a economia continuaria a ser, no futuro, ordenada pelo mercado, que o trabalho continuaria

a ser assalariado, e ainda que o Estado seria a mediação inexorável na implantação do socialismo.

De um lado, os defensores do “socialismo democrático” (que estaria brotando nas democracias ocidentais), de outro, os defensores do “socialismo real”: foi da armadilha dessa dupla ilusão que Lukács ficou prisioneiro em sua avaliação do capitalismo do pós-guerra.

Na *Ontologia*, deve ser dito, não se encontra nenhum tratamento sistemático do capitalismo do pós-guerra. O que encontramos são várias passagens nas quais referências mais ou menos completas são feitas a essa questão. As passagens mais importantes estão nos capítulos da “Ideologia” e da “Alienação”, mas outras passagens, por vezes significativas, são encontradas por toda a *Ontologia*. Uma das mais extensas e articuladas é a seguinte:

Todavia, parece-nos que as novas tendências de desenvolvimento do capitalismo se deixam conceber sem dificuldade com a ajuda do método marxiano. Cremos que se pode o mais simplesmente assim caracterizar a diferença qualitativa entre o capitalismo da época de Marx e o de hoje: na época da atividade de Marx, a grande indústria capitalista inclui antes de tudo a produção dos meios de produção, aos quais pertencem, naturalmente, minas, eletricidade etc. Para a indústria dos meios de consumo, de fato era incluída na grande indústria mecanizada capitalista a produção das matérias-primas importantes (têxteis, indústria moageira, indústria açucareira etc.); sua elaboração posterior, ligada ao consumo imediato permanece, em contraste, ainda amplamente relegada ao artesanato, à pequena produção; o mesmo se refere aos assim denominados serviços. Do final do século 19 até hoje avança uma estupenda e rápida capitalistização e grande industrialização de todas estas esferas por si; da confecção, sapatos etc. até alimentos observa-se por todas as partes este movimento. A diferença emerge plasticamente, p. ex., quando se compara a carruagem como meio de transporte com o automóvel, a motocicleta etc. Por um lado, termina a possibilidade de pequenos negócios artesanais, por outro lado, com a motorização surge uma multiplicação do círculo de consumidores. Com isso vem uma mecanização dos equipamentos cotidianos dos consumidores; refrigeradores, máquinas de lavar etc. infiltram-se na maioria das casas, para não falar de fenômenos como rádio, televisão etc. O rápido desenvolvimento da indústria química – é suficiente pensar no plástico – fez desaparecer em amplas esferas a antiga pequena produção de todo ou parcialmente artesanal. E é igualmente um fato conhecido em geral que, p. ex., os hotéis se tornam um importante ramo do grande capitalismo, e não apenas ao turismo urbano, mas também de uma indústria de férias amplamente capitalizada. A forma mais típica do serviço não capitalista, a esfera dos empregados domésticos, está em geral em processo de desaparecimento. Também o terreno da cultura é

apanhado por este movimento. Naturalmente, havia impulsos disto no século 19. Mas a dimensão com que os jornais, revistas, editoras, comércio de arte etc. tornaram-se grande-capitalistas já indica uma mudança qualitativa da estrutura como um todo. Estas constatações são pensadas exclusivamente como reconhecimento dos estados de fato, não como juízo de valor, positivo ou negativo, como “crítica da cultura”. Porém, a dimensão com que jornais, revistas, editoras, comércio de arte etc. se tornaram grandes capitalistas já representa uma mudança qualitativa na estrutura como um todo (Lukács, 2018: 280; cf. tb. 2018a: 282-3).

Na base dessa penetração do grande capital na produção de bens de consumo de massa e de serviços estaria a crescente importância da mais-valia relativa na reprodução ampliada do capital, o que foi possibilitado pela passagem do capitalismo à sua fase imperialista (Lenin) e pelo aumento da produtividade pelo desenvolvimento tecnológico (fordismo). Esta nova situação mundial

cria um novo período na produção capitalista: “em lugar da subsumção formal, surge a subsumção real do trabalho ao capital” (...). Com isso, ao mesmo tempo, é claro que a imediatividade da reação revolucionária à exploração capitalista experimenta igualmente um enfraquecimento. Essa mudança como impacto da alteração categorial no processo de exploração se reflete também nos diversos movimentos revisionistas, de acordo com os quais o revolvimento revolucionário da sociedade não formaria uma parte orgânica do marxismo (...), mas uma adição a ele estranha (segundo Bernstein: simplesmente blanquista *i.e.*, da cidadania – *Citoyenhafte*). As tentativas de refutação do revisionismo pela preservação dos antigos fundamentos econômicos terminaram em um ecletismo que conferiu um caráter- “*citoyen*”, utópico-idealista, arbitrariamente manipulável, por isso, praticamente impotente, à regência da revolução no marxismo (Lukács, 2018:234).

Após considerações acerca de Rosa Luxemburgo e Lenin, aponta que,

Mesmo em Lenin falta, uma alusão que fosse, para esclarecer se sua diferenciação tão importante entre a consciência de classe tradeunionista e a política foi causada por uma mudança no ser social do capitalismo, se se refere especialmente a essa mudança ou se é do mesmo modo válida para todos os estágios do desenvolvimento (Lukács, 2018: 236-7).

Lukács prossegue comentando o aspecto não revolucionário da URSS sob Stálin, o retorno à “cidadania” típica da particularidade (*Partikularität*) burguesa etc. O que nos interessa, nessa passagem, é a afirmação de que a generalização do capital a todos os setores

econômicos, a “subsunção real” do trabalhador ao capital, é uma “mudança no ser social do capitalismo”. Sobre a qualidade, a dimensão e a profundidade desta mudança, Lukács não nos deixou nada mais claro. Podemos apenas inferir, com cuidado e precaução, a partir de passagens como esta:

Quanto mais a exploração capitalista deixa para trás, ao menos no patamar mais elevadamente desenvolvido, a forma originária direta de exploração (prolongamento das horas de trabalho, queda dos salários), convertendo uma subsunção formal na real subsunção do trabalho sob o capital, tanto mais intensamente obscurece na práxis do movimento dos trabalhadores a coincidência imediata da luta contra a exploração enquanto tal e da luta contra as consequências alienantes para os seres humanos. A mudança categorial da exploração separa nitidamente os dois momentos entre si. A evidentemente sempre necessária luta contra a alienação adquire, como consequência da mudança econômica, um caráter prevalecentemente (*vormiegend*) ideológico (Lukács, 2018: 255).

Dois detalhes a se chamar a atenção. Primeiro, a luta contra a alienação adquire um caráter “prevalecentemente ideológico”. O segundo: Lukács não emprega o termo “predominantemente”, o qual adquire na *Ontologia* um significado muito mais preciso que “prevalecente”, o de momento predominante.

Essas transformações teriam ocasionado o novo “ser social do capitalismo”, que por vezes Lukács denomina de “capitalismo de manipulação” (Lukács, 2018: 267). A reprodução do capital dependeria cada vez mais de uma crescente manipulação da vida cotidiana das pessoas. “(...) a manipulação na economia se tornou um fator decisivo da reprodução do capitalismo atual e, partindo deste centro, se propagou a todas as esferas da práxis social” (Lukács, 2018a:59).

Se, para Lukács, o caráter fordista/toyotista da produção se enraíza na própria produção e, por isso, tem um grau de “inevitabilidade”, já que decorreria necessariamente do patamar do desenvolvimento das forças produtivas (2018:691), a manipulação, ao contrário, seria um fenômeno da esfera da circulação. “A diferença essencial consiste em que a máquina figura na própria produção, subvertendo-a, enquanto a manipulação econômica é uma determinada categoria da circulação, *i.e.*, como diz Marx, da troca ‘considerada em sua totalidade’” (2018a:286).

A generalização do capital a toda a sociedade teria possibilitado à manipulação estender-se por todas as esferas da vida social, por

todos os complexos sociais. Como a manipulação pertence à esfera da circulação e não à da produção, e já que o capital não pode mais se reproduzir sem a sua mediação, então a “luta contra a alienação contemporânea” deixa de ser a luta contra o trabalho fordista/taylorizado e “adquire um caráter prevalecentemente ideológico”.

Deste complexo de questões emerge um campo de tensão no conjunto da *Ontologia* que está à espera de ser mais bem sistematizado. No conjunto da obra, o que encontramos é o predomínio do desenvolvimento das forças produtivas na criação do espaço de manobra aberto a todo ato humano, na criação do campo de possibilidades e necessidades no interior do qual as escolhas das alternativas e suas objetivações podem ter lugar. Uma, entre as muitas citações possíveis, em que este predomínio é afirmado:

Essa moldagem da personalidade, ao mesmo tempo objetiva e subjetiva (...) mostra-se já muito cedo nas, muitas vezes em si heterogêneas, formações de capacidade. Basta apontar sobre isso como, já em Homero, os perfis de personalidade diferenciados, por exemplo, em figuras como Hermes, Ares, Artemis, Hefesto etc. são projeções daqueles desenvolvimentos de personalidade produzidos pela divisão social de trabalho (Lukács, 2018a:511).

O desenvolvimento das relações mercantis destaca o destino do proprietário privado do destino da pólis e tem início a dissolução do mundo grego.

Continua Lukács:

uma alteração essencial na forma e conteúdo do ser-personalidade. Esses desenvolvimentos sociais resultam, assim, para a qualidade e operatividade da individualidade humana – promovendo ou inibindo, para o bem assim como para o mal – no único real espaço de manobra de possibilidade (Lukács, 2018a:511).

O desenvolvimento humano-genérico delinea o campo de possibilidades para o desenvolvimento das individualidades, para as escolhas das alternativas e para as objetivações. Isto é o que, em linhas gerais, predomina por toda a *Ontologia* (Lukács, 2018: 43-5, 54-6, 81; 2018a: 369-9, 724-5, 445, 471-2, 474-5704-5; Costa, 2012; Oldrini, 1995, 2002; Lessa, 1995).

O fato de se tornar “prevalecentemente ideológica” a luta contra a alienação – lembremos que a manipulação seria um fenômeno da esfera da circulação, e não da produção – possibilita que o indivíduo tenha um maior espaço de manobra para a ela resistir, desde que disposto a assumir determinados “riscos”.

Diz Lukács:

A manipulação exerce, com meios mais grosseiros ou mais refinados, de fato uma pressão sobre o indivíduo que tem por sua base, contudo, apenas uma sanção inter-humana, de modo algum econômica, de modo algum da sociedade como um todo. O ser humano singular pode se defender contra ela, portanto, com a condição que esteja inclinado a assumir sobre si determinadas consequências de suas ações, um certo risco (Lukács, 2018:287).

Em outra passagem:

O mundo fenomênico aqui descrito [o mundo contemporâneo – SL], ao contrário, intervém muito mais imediata e desigualmente na vida pessoal dos singulares; o esvaziamento, a alienação etc. são, por isso, em muitos casos, mais intimamente ligados aos traços de caráter individuais dos seres humanos singulares, dependem em muitos casos mesmo intimamente de – aqui possíveis – decisões, ações individuais etc. que do desenvolvimento geral das capacidades humanas que, usualmente, se realiza às costas das pessoas, inconsciente no sentido social (Lukács, 2018:622).

Ou, ainda:

Os problemas concretos que brotam dessa situação, do pluralismo ontológico da alienação, podem ser tratados de acordo com seu significado apenas na ética. Trata-se, aqui, de um dos maiores obstáculos para o autêntico tornar-se-humano, para o tornar-se personalidade do ser humano. É por isso que a ontologia do ser social pode, aqui, apenas constatar o problema de que a necessidade de ultrapassar a própria alienação para si mesmo pela via subjetiva não representa, em nenhuma circunstância, um subjetivismo, uma contraposição entre personalidade e sociabilidade (Lukács, 2018a: 552-3).

O novo “ser social do capitalismo”, aquele que “depende decisivamente da manipulação para se reproduzir”, seria o solo ontológico para a maior possibilidade de resistência individual à alienação no capitalismo contemporâneo do que no passado.

Além disso, a eficácia da manipulação no mundo ocidental seria, segundo Lukács, amplificada pelo fato de não contar, no socialismo soviético, com uma contrapartida clara e distinta (Lukács, 2018a:285). Ao tratar das deformações do socialismo na URSS, Lukács repete com frequência o abandono de Marx e sua substituição por Stalin. No plano da teoria econômica, Lukács argumenta que esta substituição resultou em concepções voluntaristas que impossibilitariam o desenvolvimento adequado das forças produtivas. Exemplo desse voluntarismo seria a restrição por Stalin do valor às relações econômicas internacionais e às trocas individuais, como se na produção em geral o valor de troca não mais jogasse qualquer papel.

Escreve Lukács:

O quanto pouco as fundamentações teóricas remetem a Marx, mostram as considerações de Stalin no ano de 1952. Ele quer tomar posição contra o subjetivismo de alguns economistas e se refere, para isso, à lei do valor de Marx. Como ele supõe que esta apenas está ligada, em sentido imediato, ao intercâmbio de mercadorias, ele limita sua validade aos “produtos destinados ao consumo”. A parte decisiva da produção no socialismo deve, por isso, ser planejada independentemente da lei do valor. Nos meios de produção, por não serem mercadoria, segundo Stalin objetivamente não existiria nenhum valor. Fala-se sobre isso apenas no interesse do cálculo e do comércio exterior. Assim se mostra a ultrapassagem stalinista do subjetivismo na economia (2018a:284).

A postulação de Lukács é precisamente a inversa. Ao final do capítulo dedicado a Marx, comenta que, na sociabilidade em que regeria “de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades”, isto é, no comunismo, passaria a predominar na economia os pressupostos verdadeiramente humanos.

Prossegue Lukács:

Com isso cessa de existir a estrutura de troca de mercadorias, a operatividade da lei do valor para os seres humanos singulares enquanto consumidores. É, contudo, óbvio que na própria produção, pelo aumento das forças produtivas, o tempo de trabalho socialmente necessário e, com ele, a lei do valor tem de permanecer em validade como regulador da produção (Lukács, 2018:689).

Que a concepção de Stalin era voluntarista, nenhuma dúvida. Contudo, postular que este voluntarismo seria superado pelo reconhecimento de que, no comunismo, a “lei do valor deve

permanecer em validade como regulador da produção” possui muito em comum com a concepção stalinista: a postulação da manutenção da mercadoria nas trocas individuais (Stalin) não é idêntica à postulação da mercadoria como critério da produção em geral (Lukács), mas ambas as teses têm em comum a postulação da permanência no comunismo da mercadoria, portanto do mercado e tudo o que vem com ele (o Estado, a família monogâmica, a exploração do homem pelo homem etc.).

Algo similar pode ser encontrado na crítica à divisão social do trabalho. Uma das críticas mais comuns que os sindicalistas burgueses faziam, então, à União Soviética é que as condições de trabalho de seus operários eram muitas vezes piores que as condições nos países capitalistas avançados. O que não era inteiramente falso. Não apenas pela prioridade dada ao desenvolvimento da produção, mas também pelo fato de que, com a economia estatizada, o fordismo e o taylorismo puderam ser elevados a um nível desconhecido no mundo ocidental, como já mencionamos. O parcelamento das atividades produtivas em movimentos mecânicos e repetitivos, a produção em massa de produtos idênticos, alcançou, na URSS, um nível desconhecido no mundo capitalista. Some-se a isso o total controle dos sindicatos pelo Estado (algo que, com outras mediações, também se tornou uma realidade sob o Estado de Bem-Estar e se mantém no neoliberalismo).

Por isso, a forma da produção, a forma da organização das linhas de produção, a lógica da administração da força de trabalho, a técnica de aumentar a produtividade pela repetição milimétrica do mesmo movimento etc. eram bastante semelhantes na URSS e nos países capitalistas mais avançados – com a diferença, quando havia alguma, de que essa alienação tendia a ser mais intensa no mundo soviético que nos países capitalistas imperialistas.

É nesse contexto, ao comentar os impasses que enxergava no socialismo soviético, que ganha significado a seguinte passagem da *Ontologia*:

Nós encontramos, por isso, nesse socialismo que busca seu próprio caminho, duas, entre si heterogêneas, alienações, aquelas que surgiram do próprio solo consequente da manipulação brutal e aquelas que se elevam dos efeitos do estado geral das forças produtivas presentes em toda sociedade razoavelmente industrial com uma dada inevitabilidade, caso as contratendências não sejam suficientemente intensas. Isto faz extremamente complicado o problema da ultrapassagem (Lukács, 2018a:691).

Há duas ordens de alienação, portanto. Aquelas que surgem da “manipulação brutal” – que seriam, portanto, superadas com a superação da manipulação – e aquelas alienações “que se elevam dos efeitos do estado geral das forças produtivas presentes em toda sociedade razoavelmente industrial com uma dada inevitabilidade”. Como a manipulação, como mencionamos, para Lukács se refere à esfera do consumo e não à da produção, as alienações que dela brotariam seriam superáveis, enquanto aquelas alienações que brotam do solo da produção ocorreriam com uma “dada inevitabilidade”. Por isso, em outra passagem, diz Lukács que não se trataria, no futuro, de um “desmantelamento da complicada e diferenciada divisão de trabalho etc.” (Lukács, 2018a:637).

Os inultrapassáveis problemas que surgem para uma crítica revolucionária do capital por postulações dessa ordem, nem é preciso que nos estendamos a apontar. Mais importante, agora, é assinalar a contradição no interior da própria estrutura categorial da *Ontologia*. Em não poucas passagens, Lukács argumenta que a técnica não é uma potência autônoma e independente das relações de produção (uma posição que o filósofo húngaro já defendia na década de 1920, quando de sua polêmica contra Bukharin, para quem a técnica seria o momento predominante no desenvolvimento social), mas, pelo contrário, parte integrante das relações de produção (Lukács, 2018:609-10, 2018a: 120-1, 128, 211, 213, 251, 275-6).

Não menos gerador de tensões no conjunto da estrutura categorial da *Ontologia* é a postulação da permanência no socialismo de complexos sociais essencialmente similares aos dos países capitalistas. A afirmação da manutenção no comunismo de traços tão decisivos da ordem burguesa – acima de tudo, pois ontologicamente fundantes, o trabalho assalariado, a divisão social de trabalho em sua etapa fordista e o valor de troca – resulta na transferência da essência da transição à esfera da ideologia. Deste modo, o fenômeno da manipulação, tal como entendido por Lukács, cumpre o papel de justificar a permanência do capitalismo e a resistência dos trabalhadores desses países para com a transição ao socialismo. Por outro lado, na crítica ao stalinismo, a manipulação cumpre um papel similar: o de centrar a solução dos problemas das “deformações do socialismo” na esfera ideológica e na perda do Marx original, deixando intocada a esfera da produção.

Do ponto de vista da concepção política mais geral de Lukács, isso faz sentido. Se, na URSS, a transição na esfera econômica já

teria se completado, faltando apenas realizar-se nas esferas ideológicas e na organização política, as deformações do socialismo soviético apenas poderiam ter suas raízes nas esferas ideológicas, portanto fora da esfera da produção, fora da esfera do trabalho. Daqui que o fenômeno da manipulação jogasse um peso tão importante na reprodução dessas deformações e, também daqui, a possibilidade de o indivíduo, por sua decisão e postura individual, poder com sucesso se contrapor ao essencial dessa manipulação. *Mutatis mutandis*, no mundo ocidental, capitalista, os trabalhadores aderiam ao *American way of life*, e não ao “projeto socialista” pela manipulação advinda da necessidade de ordenação de um mercado de consumo de massa. Aos olhos de Lukács, o mundo não avançava mais rapidamente para o socialismo, tanto do lado soviético quanto do lado ocidental, devido ao peso ideológico da manipulação.

A questão decisiva, repetimos, estaria na esfera ideológica, e não na esfera da produção, no trabalho. Por isso Lukács pôde afirmar, na passagem citada, que a luta contra as alienações contemporâneas teria adquirido um caráter “prevalentemente ideológico” (Lukács, 2018:255) e, igualmente, que com essa transformação “do ser social” da ordem burguesa, teria surgido um “papel qualitativamente novo dos problemas ideológicos” (Lukács, 2018a:692). “É por isso que pode ser afirmado, diz Lukács (...), que aos fatores puramente ideológicos corresponde um papel qualitativamente de maior peso nas sublevações presentes do que era o caso nas precedentes” (Lukács, 2018a:720).

Um segundo complexo de tensões no interior do complexo categorial da *Ontologia* que brota da avaliação que Lukács fazia do mundo contemporâneo relaciona-se com a postulação do trabalho enquanto categoria fundante do ser social. Deixando de lado a questão de se a manipulação é, de fato, uma hipótese capaz de explicar o mundo contemporâneo, há outro conjunto de problemas ao longo de toda a *Ontologia* que poderia, talvez, ser assim sumariamente delineado:

o trabalho possui, para a especificidade do ser social, um fundamental significado fundante e que a tudo determina. Todo fenômeno social, por isso, pressupõe, direta ou mediadamente, eventualmente muito amplamente mediado, o trabalho com todas as suas consequências ontológicas (2018a:117).

Ou, ainda:

É impossível compreender o desenvolvimento da humanidade, de acordo com seu ser, se não se enxerga que no processo de trabalho, em sua preparação, em seus resultados, etc. já estavam contidas em germe as categorias mais importantes e mais elevadas mesmo de sua a mais autodesenvolvida, futura, existência (Lukács, 2018:231).

Não resta a dúvida que aqui Lukács se refere ao desdobramento da história da humanidade em seu todo, à totalidade das determinações ontológicas do ser social. Não há por que desconhecer que, entre esse nível de generalização e os fenômenos históricos concretos, interpõem-se todas as mediações cabíveis em cada caso concreto – o que, se não cancela essa determinabilidade ontológica mais geral de ser o trabalho a categoria fundante do mundo dos homens, certamente insere outros determinantes não menos decisivos para o processo concreto em questão. Se não há nenhum fenômeno social que não seja fundado pelo trabalho, não há também nenhuma existência social que seja redutível ao trabalho. Isto já foi discutido em outros textos (Lessa, 2016) e não é preciso que nos alonguemos.

Em se tratando da avaliação de Lukács do caráter socialista da ordem soviética, contudo, o que encontramos é uma dissociação entre o modo do trabalho, sua forma, suas categorias mais decisivas, e aquilo que Lukács entendia como “deformações” do socialismo. Ainda mais, o fato de o trabalho se manter fordista e assalariado não tinha, aos olhos do filósofo, nenhuma relação com tais deformações, no sentido preciso de que estas poderiam ser superadas sem que fosse necessária uma alteração substancial na estrutura produtiva e no modo de trabalho em sua base.

No caso do fenômeno soviético, são milhões de pessoas, em uma parte significativa do planeta, envolvidas num processo histórico que altera a fisionomia econômica e política, social e ideológica, de todo o mundo. Não é sequer imaginável descrever-se a história do século 20 deixando de lado o desenvolvimento e o desaparecimento da União Soviética. Em um fenômeno de tais proporções, é impossível o trabalho não ser seu momento fundante – ainda que com todas as devidas mediações e mesmo que uma dessas mediações decisivas tenha sido, como postula Lukács, os fenômenos da manipulação no Ocidente e sob o stalinismo.

Por isso tem cabimento a questão: como é possível, na estrutura categorial da *Ontologia*, que um fenômeno social tão prolongado no tempo e tão generalizado planeta afora, como a manipulação, não tenha seu fundamento, “direta ou indiretamente”, no próprio

trabalho? Como é possível não relacionar, como fundante, o trabalho assalariado – digamos, ao modo soviético, e o trabalho assalariado, ao modo capitalista – com os problemas fundamentais tanto das “deformações” do socialismo quanto das alienações nos países capitalistas desenvolvidos? Como pôde Lukács conceber que o padrão fordista/taylorista do trabalho abstrato não faria parte das determinações fundantes das alienações, tanto das alienações do lado soviético quanto das do lado capitalista?

Um estudo sério e aprofundado dessas e de muitas outras passagens nos possibilitaria delimitar melhor esse campo de tensões e descompassos que encontramos na *Ontologia*. Muito provisoriamente, o que parece ser a solução que Lukács propõe a esse conjunto de problemas não é, a rigor, uma solução – e talvez seja mesmo um aprofundamento dos problemas. O que ele faz, nesses momentos, é postular uma autonomia da individualidade ante a totalidade social, uma maior margem de manobra para as ações individuais, que introduz não poucas outras tensões na estrutura categorial mais geral dos seus manuscritos póstumos. Por um lado, por vezes o indivíduo é apresentado como capaz de, por sua decisão e ação individual, se contrapor com sucesso às manipulações contemporâneas; por outro lado, bem mais frequentemente, o espaço de manobra, a real independência relativa do indivíduo ante a totalidade social, é corretamente delimitado como sendo, por último, determinado pelo patamar de desenvolvimento humano-genérico, pela totalidade social.

Em uma passagem da primeira parte do capítulo “Alienação”, essa tensão se expressa claramente:

Agora, se se quer apreender corretamente, contra essa falange de preconceitos, a essência da alienação, deve-se também aqui recorrer às teorias do próprio Marx, que já foram repetidamente tratadas em nossas exposições até aqui. Sobre isso tem de ser, em suma, dito: primeiro, toda alienação é um fenômeno fundado social-economicamente; sem mudança decisiva da estrutura econômica nenhuma ação individual pode alterar algo de essencial nessa base. Segundo, toda alienação, a partir dessa base, é antes de tudo um fenômeno ideológico cujas consequências cercam de muitos lados e solidamente a vida de cada ser humano participante, que sua superação subjetiva apenas como ato do respectivo indivíduo participante pode ser realizada na prática.

Que toda alienação é um “fenômeno fundado social-economicamente” é a concepção predominante na estrutura

categorial da *Ontologia*. Por isso, “sem mudança decisiva da estrutura econômica nenhuma ação individual pode alterar algo de essencial nessa base”. Contudo, disso não se segue que “toda alienação, a partir dessa base, é antes de tudo um fenômeno ideológico”. A alienação do trabalho escravo, ou a alienação do trabalho proletário, são “antes de tudo” fenômenos da esfera produtiva e, apenas por isso, possuem reflexos tão generalizados e permanentes nas ideologias e nas concepções de mundo de suas respectivas sociedades. Convertidos, contudo, em fenômenos “antes de tudo” ideológicos, pode Lukács prosseguir, alterando seu horizonte de análise. Deixa o fenômeno da alienação enquanto tal e passa ao “momento subjetivo da alienação”.

Diz ele na sequência imediata da citação acima:

É, portanto, absolutamente possível que seres humanos singulares sejam capazes de enxergar através da essência da alienação teoricamente e, todavia, permaneçam alienados em seus modos de vida, até mesmo que, sob circunstâncias, se alienem ainda mais profundamente, pois cada momento subjetivo da alienação pode apenas ser ultrapassado através das posições na prática corretas do indivíduo participante, através das quais ele altera seu modo de reação aos fatos sociais, sua conduta para com seu próprio modo de vida, para com seus semelhantes.

Sem a “prática correta” do indivíduo, o “momento subjetivo” da alienação não pode “ser ultrapassado”. Disto segue-se, para Lukács, que “O ato individual, dirigido a si mesmo, é, portanto, o pressuposto inevitável para uma superação real (e não apenas verbal) de toda alienação em sua referencialidade ao ser social de cada ser humano singular” (Lukács, 2018a:551-2).

Sem “o ato individual, dirigido a si mesmo”, não pode ser superada nenhuma alienação no que se refere ao ser social “de cada ser humano singular”. Certamente, se as alienações não forem superadas no “ser social” de cada indivíduo, não há superação sociogenérica possível das alienações. Não há dúvidas quanto a este aspecto: uma transformação social desta ordem deve estar também presente no “ser social de cada ser humano singular” (com todas as mediações devidas). Contudo, “postular que o ato individual dirigido a si mesmo” de cada ser humano tenha este poder e este alcance no combate às alienações contemporâneas é algo que confronta parte ponderável da estrutura categorial da *Ontologia* tomada em seu conjunto: a prioridade ontológica da totalidade ante as partes, o momento predominante da economia para com o

desenvolvimento histórico, o ato fundante do ser social no trabalho etc. etc.

A continuidade do texto parece indicar que Lukács intui que há, nestas formulações, problemas. Diz ele, como justificativa:

(...) como já foi igualmente antes enfatizado, há, no ser social, apenas alienações concretas. A alienação é uma abstração científica, claro, indispensável à teoria, portanto uma razoável. Com isso está claro que todas as formas de alienação que são operantes em um período, por último são fundadas na mesma estrutura econômica da sociedade. Sua ultrapassagem objetiva, portanto, pode – não, deve – ser realizada através da transição a uma nova formação ou através de um novo, estruturalmente diferente, período da mesma formação. Por isso não é, certamente, nenhum acaso que em toda crítica radical, revolucionária de uma condição da sociedade que busque um real revolvimento ou, ao menos, uma reforma exaustiva, são existentes tendências a reduzir a uma raiz social comum os diferentes modos de alienação, para extirpá-los com essa raiz comum (Lukács, 2018a:551-2).

Se há “apenas alienações concretas”, se a alienação em geral seria uma “abstração científica”, então o fetichismo da mercadoria, por exemplo, não seria uma determinação ontológica da totalidade das relações burguesas, mas sim uma determinação concretamente presente apenas nos atos singulares dos indivíduos concretos, historicamente determinados. No contexto da *Ontologia*, esta postulação seria equivalente a dizer que o trabalho abstrato seria uma “abstração científica”, pois nos atos singulares dos indivíduos concretos encontramos apenas o trabalho concreto. A relação entre o universal da alienação e o singular concreto dos atos singulares assume, nesta passagem, uma postulação contraditória com o que encontramos no conjunto da *Ontologia*.

Estes exemplos e suas exposições muito superficiais talvez bastem ao propósito deste artigo. Podemos, assim, passar à sua conclusão.

III.

Não é nosso objetivo, neste texto, repetimos, um tratamento sequer aproximadamente adequado das questões aqui apenas aludidas. O exame cuidadoso e detalhado, com a perseguição das mediações existentes, da maneira pela qual, segundo Lukács, a manipulação atua no interior do edifício categorial da *Ontologia*, em

especial no que se refere aos processos de alienação tanto sob Stalin quanto sob o capitalismo, ainda sequer se iniciou. Além dos textos de Mészáros sobre o tema, praticamente não temos mais nada. Há um vasto material a ser pesquisado – desde as inúmeras entrevistas, depoimentos, palestras, conferências e intervenções do filósofo húngaro nos anos de 1950-60, até o próprio texto da *Ontologia* e das *Notas para um ética*.

Esperamos, contudo, com isso chamar a atenção ao fato de que as teses de Heller, Berman, Tamás e Eörsi acerca da religiosidade como a explicação última do marxismo de Lukács – para além de falsearem o fundamental do seu pensamento e da sua obra – são uma crítica que impossibilita que se examinem mais de perto os reais problemas existentes em Lukács e impedem a identificação preliminar das verdadeiras questões.

Há críticas que, mesmo quando equivocadas, colaboram para o avanço da ciência e da filosofia. Há outras, contudo, que apenas cumprem a função conservadora e desumana de tentar velar as verdadeiras questões. Esse é o caso dos textos de Heller, Tamás, Berman e Eörsi. Eles, ao postularem ser Lukács um sacerdote da religião stalinista, pretendem jogar na lata do lixo, junto com seu autor, os complexos problemas acerca da reprodução do capital e acerca da transição ao comunismo que hoje nos confrontam. E, em se tratando do filósofo húngaro, pretendem que não passam de pura falsificação teórica as contribuições fundamentais que a recuperação de Marx por Lukács tem dado, e pode ainda dar, não apenas para a crítica do mundo atual, mas também para a elaboração de um programa de superação revolucionária da ordem do capital. Em poucas palavras, para colocar como central na transição a passagem do trabalho assalariado ao trabalho associado.

Que os equívocos da avaliação por Lukács do mundo em que vivia são sérios e comprometedores de suas posições políticas, é algo evidente. Contudo, que tais equívocos decorram, não de concepções teóricas e ideológicas que a história demonstrou serem equivocadas, mas de um apego religioso ao mundo soviético, não é apenas falso. É também uma falsidade que cumpre uma função ideológica muito específica: negar a possibilidade e a necessidade da revolução proletária que conduza a humanidade para além do capital.

Mais diretamente, em se tratando do pensamento do último Lukács, impossibilita que, pela apreensão de sua riqueza e radicalidade – e pela sua crítica –, desenvolvamos os instrumentos teóricos imprescindíveis à crítica das alienações que brotam do capital. Não é outra a função ideológica que cumprem as teses da

existência de um componente religioso no marxismo de Lukács: elas não se limitam a equívocos isolados de pesquisadores singulares; ao contrário, fazem parte do *main stream* do pensamento conservador contemporâneo e têm a finalidade expressa de enterrar ideologicamente – neste caso – um pensador revolucionário que não vacilou em proteger, quando vivo, boa parte destes mesmos teóricos que hoje o repudiam por religioso.

Teoricamente, tais teses não passam de aberrações; ideológica e politicamente, tais teses fazem parte do *Zeitgeist* contrarrevolucionário de nossos dias. Todavia, tais teses, quando difundidas ao modo de Heller e Eörsi, são também atos moralmente pusilânimes.

Bibliografia

Benseler, F. (1986) “Nachwort”, in Lukács, G. (1986a) Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Georg Lukács Werke, vols. 14, Luchterhand Verlag, Frankfurt.

Benseler, F. (2018) “Pós-fácio” in Aparato Crítico dos Prolegômenos e da Ontologia. Coletivo Veredas, Maceió.

Berman, M. (1989) “Georg Lukács’ Cosmic Chutzpah”, in Marcus, J., Zoltán, T. (orgs.). Georg Lukács – Theory, Culture and Politics, USA, Transaction Publishers.

Boella, L. (org) (1977). Bloch, E., Deorin, A., Révai, J., Rudas, L. Intellectuali e consciência di classe. Il dibattito su Lukács 1923-24, Feltrinelli Editori, Milão.

Claudin, F. (2012) A crise do movimento comunista. Ed. Expressão Popular, São Paulo.

Coates, K e Silburn, R. (1973) Poverty: the forgotten Englishmen. Pelican, Londres.

Codato, A. (2008) “Poulantzas, o Estado e a Revolução”. Revista Crítica Marxista, EDUNESP, São Paulo.

Congdon, L. (1983) The Young Lukács. The University of North Carolina Press, USA.

Costa, G. (2012) Indivíduo e sociedade – sobre a teoria da personalidade em Georg Lukács. Instituto Lukács, São Paulo.

Coutinho, C. N. (1980) A democracia como valor universal. Ed. Ciências Humanas, São Paulo.

Eörsi, I. (1981) “Das Recht des letzten Wortes”, in Lukács, G. *Gelebtes Denken: eine Autobiographie Im Dialog*. Suhrkamp Verlag, Berlin.

Eörsi, I. (1999) “O direito à última palavra”, in Lukács, G., *Pensamento Vivido*. Ed. Universidade Federal de Viçosa, Viçosa (MG), Brasil.

Eörsi, I. (2017). “O direito à última palavra”, in *Pensamento vivido*. Instituto Lukács, Maceió.

Fejtő, F (1971), *Historia de las democracias populares 1953-1970*. Martinez Roca, Barcelona.

Gluck, M. (1985) *Georg Lukács and his generation – 1900-1918*. Harvard University Press, USA.

Heller, A. (1983b) “Lukács Later Philosophy”, in Heller, A. (ed.) *Lukács Reappraised*. Nova York, Columbia University Press.

Heller, A. (ed.) (1983) *Lukács Reappraised*, Nova Iorque, Columbia University Press.

Howe, I. (1993) “Introduction”, in Harrington. M. (1993) *The other America – poverty in the United States*. Scribner Ed. Nova Iorque.

Kadarkay, A. (1991). *Georg Lukács: Life, Thought, and Politics*. Basil Blackwell, Oxford, Inglaterra.

Kousoulas, D. G. (1965) *Revolution and defeat. The story of the Greek Communist Party*. Oxford University Press, Londres.

Lessa, S. (1995) *Sociabilidade e Individuação*, Adufal, Maceió.

Lessa, S. (2001) “Lukács e a Ontologia: uma introdução”. *Revista Outubro (São Paulo)*, v.5.

Lessa, S. (2013) *Capital e Estado de Bem-Estar – o caráter de classe das políticas públicas*. Instituto Lukács, São Paulo.

Lessa, S. (2015) “Apresentação”, in Lukács, G. *Notas para uma ética/Versuche zu einer Ethik*. Instituto Lukács, Maceió.

Lessa, S. (2016) *Mundo dos Homens*. Coletivo Veredas, Maceió.

Lowy, M. (1998) *Evolução Política de Lukács*. Ed. Cortez, S. Paulo.

Lukács, G. (1971) “The development of a Budapest School”. *Times Literary Supplement*, 11 de junho de 1971.

Lukács, G. (2018). *Prolegômenos e Para a ontologia do ser social*. *Obras de Lukács*, vol. 13. Coletivo Veredas, Maceió.

Lukács, G. (2018a) Para Uma ontologia do ser social. Obras de Lukács, vol. 14. Coletivo Veredas, Maceió.

Mészáros, I. (1981) El pensamiento y la obra de G. Lukács. Editorial Fontamara, Barcelona.

Mészáros, I. (2002) Para além do capital. Boitempo, São Paulo.

Miliband, R. (1970) "The Capitalist State – reply to N. Poulantzas". New Left Review, n. 59, Londres.

Miliband, R. (1973) "Poulantzas and the Capitalist State". New Left Review, n.82, Londres.

Oldrini, G. (1995) "Lukács e o caminho marxista ao conceito de 'pessoa'". Revista Praxis, n. 3, Ed. Projeto Joaquim de Oliveira, Belo Horizonte.

Oldrini, G. (2002) "Em busca das raízes da ontologia. (marxista) de Lukács", in Pinassi, M. O. e Lessa, S. (orgs.). Lukács e a atualidade do marxismo. Boitempo, São Paulo.

Oldrini, G. (2017) Lukács e os problemas do marxismo no século 20. Coletivo Veredas, Maceió.

Poulantzas, N. (1969) "The problem of the Capitalist State". New Left Review, n. 58, Londres.

Poulantzas, N. (1976) "The capitalist State: a reply to Miliband and Laclau". New Left Review, n. 95, Londres.

Revai, J. et alli (1960) Georg Lukács und der Revisionismus – einne Sammlung von Aufsätzen, Aufbau-Verlag, Berlin.

Sziklai, L. (1993). "György Lukács: a biography", in Hungarian Studies on György Lukács, Vol. I, Budapest, Akadémiai Kiadó.

Tamas, G. (1983). "Lukács' Ontology: a metacritical letter", in Heller, A. (ed.) (1983) Lukács Reappraised, Nova York, Columbia University Press.

Tertulian, N. (1994). "Lukács e o stalinismo". Revista Praxis n. 2, Projeto Joaquim de Oliveira, Belo Horizonte, Brasil. (pode ser baixado em www.verinotio.org).

VV.AA. (1960) Georg Lukács und der Revisionismus – einne Sammlung von Aufsätzen. Aufbau-Verlag, Berlin.

LUKÁCS: ASPECTOS INTRODUTÓRIOS A UMA ONTOLOGIA MATERIALISTA¹

Bruno Gonçalves da Paixão²

Introdução

O título deste despretenso trabalho introdutório muito provavelmente não deve ter passado totalmente despercebido para quem é da filosofia. Mais especificamente para quem estuda no campo da metafísica. Ler ontologia materialista se não causar

¹ Texto levemente modificado do originalmente publicado nos anais do XXII Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea, organizado pelo PPGFil da UNIOESTE, como produto do minicurso: Marxismo, Dialética e Ontologia, coordenado pelo Professor Dr. Jadir Antunes. Optamos por uma nova publicação tendo em vista dois pontos: o primeiro diz respeito ao público alvo. Enquanto que nos anais o texto ficaria restrito a um leitor próprio de uma área (Filosofia), pensamos que no *Annário Lukács*, o alcance, além de ser mais amplo (tendo leitores de várias áreas do conhecimento), chegaria a um público de não especialistas acadêmicos, àqueles da militância marxista. Em segundo lugar, e não menos importante, diz respeito à mudança em alguns pontos da redação. Nada que altere o sentido original do texto, mas que alinhe o mesmo às mudanças mais significativas: a troca de todas as citações referentes à Ontologia de Lukács, que quando publicadas nos anais do Simpósio, eram versões preliminares, logo, não publicadas (do final de 2017) da mais recente tradução feita por Sergio Lessa (publicadas no segundo semestre de 2018). Talvez não seja nem preciso argumentar o quanto um texto revisado e publicado se sobrepõe (em qualidade e precisão categorial) a outro em processo de tradução.

² Doutorando em Filosofia pelo PPGFil da Universidade Estadual do Oeste do Paraná-UNIOESTE. E-mail: brunog.paixao@gmail.com

espanto, talvez, no mínimo, seja comparado a tão obstinada procura daquela personagem - o promotor Paravant³ - de T. Mann, que se dedicou a provar a quadratura do círculo.

A estranheza, diga-se de passagem, não é sem motivo. Ao longo da história da filosofia, a ontologia foi identificada sempre com a metafísica. Com uma tendência a procurar as “origens de tudo”, foi sempre impelida a achar, em última instância, um ser suprassensível para montar o quebra-cabeça causal (do gerado sempre tem um gerador), não raramente, mudando o que tem que ser mudado, por uma redução ontológica. Não por acaso, a ontologia caiu nas graças da Igreja Católica, que encontra nos seus fundamentos elementos para “a prova da existência de Deus”. Isso porque, um dos atributos do ser na metafísica é, por exemplo, o princípio do não gerado e do imutável. Sem muita ginástica, grandes pensadores do medievo (mesmo que separados por séculos) chegaram à conclusão que o verdadeiro ser é Deus (judaico/cristão). Em Santo Agostinho temos: “Deus, a essência suprema, isto é, aquele que é sumamente e por isso é imutável” (2006, p. 1083). Em Santo T. de Aquino aparece “(...) a existência do primeiro ser, que é exclusivamente ser: este ser é a causa primeira, isto é, Deus” (1988, p. 30). Disso, obtemos uma equação muito simples entre duas categorias importantes, porém, hipostasiadas em larga medida, que é o desdobramento do fenômeno a partir da essência numa forma rígida. Deus é o ser primeiro, a essência *mundi*, eterna e que gera tudo, e esse tudo, porque não é o ser verdadeiro, se torna o mundo fenomênico, visto como mutável, passageiro e aparente, dos simples mortais e pecadores, em suma, do mundo corruptível. Mas, admitamos, a ontologia não é filha dos cristãos. E ela não se resume a provar a existência de um deus tal qual nos catequisaram.

Para podermos entrar de vez no que entendemos como ontologia materialista, teremos que, antes, retornar ao seu surgimento, à sua base fundadora com vistas a possibilitar ao final uma diferenciação entre o que chamamos de ontologia tradicional/metafísica e a materialista. Nesse sentido, dois autores merecem uma atenção maior, são eles: Parmênides e Platão. Antes de qualquer coisa, nunca é demais lembrar ao leitor que não somos especialistas nos autores supracitados, e, nesse sentido, passaremos ao largo das polêmicas próprias dos exegetas e pesquisadores especializados em ambos. A intenção aqui é mais modesta do que o

³ Uma das personagens do romance *A Montanha Mágica*. Sobre a “quadratura do círculo”, ver página 526 da obra.

tema sugere. Queremos apenas tocar na relação intrincada dos caracteres mais gerais entre fundante/fundado, essência/aparência e ser/não-ser.

Parmênides e Platão

Parmênides de Eléia (cerca de 530-460 A.C) é considerado o primeiro filósofo a tratar do problema do ser num poema intitulado *Sobre a Natureza*. Ou seja, pode-se dizer que foi o primeiro a fazer o que ficou conhecido como ontologia⁴. Ou, como bem coloca, em outros termos, Marques, “podemos também falar do percurso que o próprio poema executa, caminho poético de Parmênides que inaugura a filosofia enquanto busca pelo ser na palavra que se quer justa e verdadeira” (1997, p. 17). Em suma, não é exagero algum falar que, no que diz respeito à ontologia tradicional, “tudo começa com Parmênides” (WOLFF, 1996, p. 179).

O que se tem da “obra” de Parmênides são “apenas” fragmentos que aparecem citados por alguns filósofos/médicos como Simplicio e Sexto Empírico. Não obstante a precariedade documental para um estudo aprofundado de sua obra, o poema *Sobre a Natureza* influenciou não de maneira pífia a história da filosofia.

O poema relata a viagem do eleata “rumo à região da luz e do inteligível” por meio de um carro de rodas fulgurantes, puxado por éguas, dirigidas por duas moças que, próximas ao destino, deixam-se identificar enquanto musas, as filhas do Sol. Essas não só o guiaram da noite ao portal do dia, mas também “com brandas palavras, persuadiram habilmente a que a tranca aferrolhada depressa removesse das portas” (PARMÊNIDES, 1973, p. 147). Transposto os umbrais, ele é recebido pela deusa Justiça, que lhe revela:

Ó jovem, companheiro de aurigas imortais [...] não foi mau destino perflustrar essa via (pois ela está fora da senda dos homens), mas lei divina e justiça; é preciso que de tudo te instruas, no âmago inabalável

⁴ Cabe aqui, desde já, um esclarecimento. Devemos ao Prof. Dr. Jadir Antunes, através do texto, *Notas Sobre o Poema de Parmênides*, grande parte de nossa interpretação sobre o filósofo eleata. Como as notas não foram publicadas, optamos por não citá-las diretamente, mas com certeza o autor das mesmas não deixará de perceber o quanto esse texto é devedor das ideias ventiladas nas notas. Essas podem ser encontradas na página: <https://jadirantunes.wordpress.com/mestrado/>

da verdade bem redonda, e de opiniões de mortais em que não a fé verdadeira. No entanto também isso aprenderás, como as aparências deviam validamente ser [...] (PARMÊNIDES, 1973, p. 147).

O caminho feito por Parmênides é a via que leva à verdade. Não é fortuito que esse trajeto saia da noite rumo ao dia, ele deixa “as moradas da Noite, para a luz” (PARMÊNIDES, 1973, p. 147) numa sugestiva alusão à dicotomia entre a ignorância (Noite) e o conhecimento (Luz), entre esse último e as opiniões dos mortais. Em suma, entre a verdade e o mundo das aparências. Não raro, porém também não sem polêmica, esse poema é entendido a partir de uma divisão em duas partes, precedido por um preâmbulo⁵: a primeira fala sobre a verdade, o lócus do verdadeiro ser, da essência, e a segunda trata da opinião, o mundo do não-ser, do fenômeno etc. Nessa última estrofe é anunciada essa separação e, em fragmento seguinte, a verdade é identificada ao ser, e este ao pensamento. Assim continua a deusa:

Pois bem, eu te direi [...] os únicos caminhos de inquérito que são a pensar: o primeiro, que é e portanto que não é não ser, de Persuasão é o caminho (pois à verdade acompanha); o outro, que não é e portanto que é preciso não ser, este então, eu te digo, é atalho de todo incrível; pois nem conhecerias o que não é [...] nem o dirias... pois o mesmo é pensar e portanto ser (PARMÊNIDES, 1973, p. 148).

Essa passagem é fundamental para o propósito desse texto. Nela a deusa revela a Parmênides que dos dois caminhos, um diz respeito ao que *é*, ao verdadeiro existente, enquanto que o outro *não é*, ou seja, não é existente, pois esse trajeto não é passível de ser crível. Em outros termos, pode-se retirar do excerto o seguinte princípio: o que *é*, *é*, e não pode deixar de ser (imutável), e o que *não é*, não pode ser. Mas talvez a relação mais importante é a que expõe outro traço da ontologia parmenídica, a saber, a identificação entre o pensar e o ser. Essa relação de identidade tem uma especial importância, pois dela poderíamos inferir que essa similaridade do existente ao pensamento possui um caráter fundante. Ou seja, o que existe é fruto do pensamento, enquanto que o que possui caráter do não existente é o mundo sensível que está fora do pensamento.

Dessa relação de identidade entre ser e pensamento, depreende-se algumas qualidades do ser que são características de uma ontologia tradicional/metafísica. O ser de Parmênides é ingênito e

⁵ O preâmbulo é a parte na qual Parmênides narra sua viagem.

imperecível “pois é todo inteiro, inabalável e sem fim” (PARMÊNIDES, 1973, p. 149). Em outras palavras, o ser não é gerado por nada e se ele não nasce de algo, ele também não morre; é imperecível e contínuo. O ser de Parmênides é eterno. Já o não ser, por ser gerado, morre; é descontínuo, efêmero e finito. “Se nasceu, não é [...] Assim geração é extinta e fora de inquérito perecimento” (PARMÊNIDES, 1973, p. 149). Além do mais, o ser é imóvel, enquanto o não-ser é fugaz. O primeiro é “imóvel [...] é sem princípio e sem pausa [...] é não carente; não sendo, de tudo careceria” (PARMÊNIDES, 1973, p. 149). Ou seja, o ser de Parmênides é autossuficiente, basta-se a si mesmo, enquanto o não-ser é todo carente, pois precisa, por exemplo, de uma causa geradora. Toda essa caracterização do ser para o eleata é o pensar. Nas suas próprias palavras, “o mesmo é pensar [...] pois nem era ou será outro fora do que é, pois Moira o encadeou a ser inteiro e imóvel [...] é todo inviolado [...]” (PARMÊNIDES, 1973, p. 149). Aqui, a razão (essência) é morada do que é verdadeiro, enquanto o mundo sensível (fenômeno) vai ser encarado como o caminho do não verdadeiro, do vazio, do aparente⁶. Nesse sentido, argumenta Souza:

A afirmação de que o pensamento é sempre pensamento sobre o ser não recebe nenhuma justificativa no poema, mas é antes um princípio. E, a partir deste princípio, justifica-se a exclusão do não-ser do pensamento e do discurso e a escolha do ser como única via possível de verdade e conhecimento. Sendo pressuposta esta íntima relação

⁶ Parece-me que essa relação não deve ser muito exagerada. Mesmo abordando didaticamente de forma a tornar visível a diferenciação entre a essência e o fenômeno, entendemos que o fato do segundo ser caracterizado como não-ser, não o exclui do momento necessário para o conhecimento. Tanto é que no excerto já explorado, parcialmente, por nós na pag. 03, quando a deusa vai dizer que ele precisa se instruir de tudo e fala da verdade mais profunda, diz também que é preciso conhecer as “opiniões de mortais em que não há fé verdadeira. [...] também isso aprenderás, como as aparências deviam validamente ser [...]” (PARMÊNIDES, 1973, p. 147). O que queremos dizer em síntese é: nessa relação de identidade entre o pensar e o ser, e o mundo físico com o não-ser, não queremos exagerar a ponto de imputar a Parmênides a ideia de uma não realidade física, mas apenas mostrar que existe uma relação valorativa na qual o acento dado ao campo do ser (pensamento) é o “momento predominante” da relação do conhecer. Sobre o debate acerca disso, vale a pena conferir o texto (um prefácio) de Jean Beaufret, que aparece na coletânea da Abril Cultural sobre os pré-socráticos, a partir da pag. 160 (1973). E também um artigo do Giovanni Casertano, intitulado *A Cidade, o Verdadeiro e o Falso em Parmênides* (2017).

entre pensamento e ser, tem origem uma concepção de não-ser absolutamente impensável e inefável [...] O não-ser aparece, no poema, como o contrário do ser, a total inexistência, o nada [...] (1998, p. 29).

As características do ser de Parmênides, fundadas ontologicamente no pensamento, na *ratio*, ao possuírem as qualidades de ingênita, imutável e eterna, dão base à nascente ontologia de cunho metafísico, na qual o ser verdadeiro é o suprassensível e o não-ser faz parte do mundo sensível, que escapa pelo tempo em sua fugacidade e imediatez, cuja aparência é enganadora, desvirtuadora do caminho do verdadeiro ser, pois é fundada pela opinião dos “mortais que nada sabem [...] pois o imediato em seus peitos dirige errante pensamento; e são levados como surdos e cegos [...] indecisas massas, para os quais ser e não-ser é reputado o mesmo [...]” (PARMENIDES, 173, p. 148). Assim, a embrionária ontologia opera um corte, mesmo que interpretado meramente como questão de método, entre essência e fenômeno.

Outro grande filósofo que recorrerá a algumas teses de Parmênides, sofisticando-as a partir de uma crítica dialética, é Platão (por volta de 428-7/348-7 a.C). Este é responsável pelo já famoso parricídio de Parmênides⁷, no qual para salvar a teoria do pai, uma personagem, o *Estrangeiro de Eléia*, precisa matá-lo. Mata-o para ressuscitá-lo. Mas em que consiste esse parricídio? De chofre, poderíamos resumir na seguinte tese: “o não-ser é”. Nas palavras da própria personagem: “para defender-nos, teremos de necessariamente discutir a tese de nosso pai Parmênides e demonstrar, pela força de nossos argumentos que, em certo sentido, o não-ser é” (PLATÃO, 1991, p. 263).

Essa tese de Platão, sem dúvida já é um salto qualitativo em relação ao “imobilismo” parmenídico, dando movimento à relação do ser e do não-ser, pressupondo assim, diferentemente de Parmênides, o não-ser como partícipe, em certo sentido, desse movimento. A passagem onde o *Estrangeiro de Eléia* expressa admiração e espanto com o aceite, até aquele momento, da tese do seu pai, traduz essa suprassunção em relação à tese de Parmênides:

⁷ O parricídio de Parmênides aparece nos *Diálogos*, intitulado de *O Sofista*. O estrangeiro, que é de Eléia, mesmo rincão de Parmênides, também é retratado como um dos seus discípulos. Por isso, ao contradizer a famosa tese do seu mestre em que o “Ser é e não pode deixar de ser”, é dramaticamente aludida à ideia do assassinato do pai.

“Por Zeus! Deixar-nos-emos, assim, tão facilmente, convencer de que o movimento, a vida, a alma, o pensamento, não têm, realmente, lugar no seio do ser absoluto; que ele nem vive nem pensa e que, solene e sagrado, desprovido de inteligência, permanece estático sem poder movimentar-se?” (PLATÃO, 1991, p. 280). E arremata admiravelmente com a afirmação de que “Temos, pois, de conceder o ser ao que é movido e ao movimento” (PLATÃO, 1991, p. 281), visto que,

o movimento é o mesmo, e não o mesmo: é necessário convir nesse ponto sem nos afligirmos, pois, quando dizemos o mesmo e não o mesmo, não nos referimos às mesmas relações. Quando afirmamos que ele é o mesmo é porque, em si mesmo, ele participa do mesmo, e quando dizemos que ele não é o mesmo, é em consequência de sua comunidade com "o outro", comunidade esta que o separa do "mesmo" e o torna não-mesmo, e sim outro; de sorte que, neste caso, temos o direito de chamá-lo "não-o-mesmo" (PLATÃO, 1991, p. 300).

Com esse caráter de movimento atribuído ao ser, Platão chega ao não-ser como também existente. E ele o faz pela tese da alteridade. Ou seja, o não-ser é em relação a um outro, à diferença, e não à negação do ser. A título de exemplo: se dissermos que João *é* homem e logo depois que também José *é* homem, chegaríamos à conclusão que eles *são*. Mas se colocarmos em outros termos e afirmarmos que João *não é* José, logo José *não é* João, portanto temos que eles não são a mesma pessoa, mas não deixam de ser homens. Em outros termos, o não-é, segundo Platão, não teria simplesmente um caráter negativo-contraditório, mas apenas seria reconhecido enquanto sendo uma diferença. Assim, o filósofo grego concebe tal ideia: “Quando falamos no não-ser isso não significa, ao que parece, qualquer coisa contrária ao ser, mas apenas outra coisa qualquer que não o ser” (PLATÃO, 1991, p. 303). E em outros termos temos: “Não podemos, pois, admitir que a negação signifique contrariedade, mas apenas admitiremos nela alguma coisa de diferente. Eis o que significa o "não" que colocamos como prefixo dos nomes que seguem a negação, ou ainda das coisas designadas por esses nomes” (PLATÃO, 1991, p. 303).

No entanto, ao que nos interessa no presente texto, o “avanço” para por aí. Mesmo que por uma via mais sofisticada à de Parmênides, Platão também vai conceber certa hierarquização em relação ao ser, criando assim um mundo suprassensível (modelo/essência) inatingível aos mortais, e outro lócus desses últimos, como cópias fenomênicas do primeiro. Tal qual

Parmênides, a estrutura ontológica da realidade inteligível seria “sempre da mesma maneira, não gerado e imperecível” (PLATÃO *apud* REALE, 1993, p. 172-173) enquanto que a realidade sensível seria uma “cópia ou imagem sensível do modelo inteligível. É gerada e está em movimento contínuo” (REALE, p. 1993, p. 173). Tanto é que como pressuposto para a discussão nos diálogos do *Timeu*, Platão, dando voz à personagem que dá nome ao livro, adverte que:

Na minha opinião, temos primeiro que distinguir o seguinte: o que é aquilo que é sempre [*to on aei*] e não devém, e o que é aquilo que devém [*to gignomenon*], sem nunca ser? Um pode ser apreendido pelo pensamento com o auxílio da razão, pois é imutável. Ao invés, o segundo é objecto da opinião acompanhada da irracionalidade dos sentidos e, porque devém e se corrompe, não pode ser nunca (PLATÃO, 2011, p. 93-94).

O excerto do *Timeu*, do ponto de vista de sua estrutura metafísica, em nada perde para a divisão parmenídica. Para Lopes, “trata-se da célebre diferença entre o que pertence ao inteligível e o que diz respeito ao sensível – um dos pilares do platonismo” (2011, p. 32). Sem exagerarmos, poderíamos dizer que a referida distinção proposta por Lopes, enquanto base do platonismo, também se aplica para toda a ontologia metafísica. Não é à toa que o apreender pelo pensamento através da razão é passível apenas ao que é e nunca muda. Já o que é mutável, ao contrário, pertence à “irracionalidade dos sentidos”, é passível apenas da opinião. Em outras palavras, existe uma espécie de identidade entre o elemento epistêmico/gnosiológico com o ontológico. Nesse mesmo sentido vai argumentar Lopes que,

A esta distinção surge associada uma outra, de carácter epistemológico, que tem que ver com a forma como cada um desses níveis ontológicos pode ser apreendido: se o que é cabe ao pensamento e à razão, já o que pertence ao nível do devir destina-se apenas a ser captado pelos sentidos. [...] Toda esta argumentação em torno da distinção entre o sensível e o inteligível faria adivinhar a célebre oposição platónica entre opinião (*doxa*) e saber (*epistêmê*), estando a primeira destinada ao que devém e a segunda ao que é sempre [...] (2011, p. 32).

A partir desses níveis do ser, Platão vai classificar três grandes dimensões ontológicas: a primeira seria o plano das ideias; a segunda, a dos seres matemáticos e, por último, o campo do mundo sensível. Essa estrutura hierárquica, como afirmamos acima, ocorre devido ao fato de que existe uma dependência ontológica rígida e

inquebrável entre uma esfera e outra. Ou seja, do mundo das Ideias ao mundo físico existe um caráter determinante, sempre do nível superior ao inferior. Isso é importante porque essa estrutura não permite que a dimensão sensível, de qualquer forma que seja, possa atingir ou chegar à esfera superior das Ideias. São campos que em sua estrutura genérica, as mais gerais, são pensados de uma forma que inferiorizam a realidade sensível. Nesse sentido, a realidade superior e fundante do mundo dos homens, seria um campo suprassensível.

Esse caráter, que é um traço fundamental da ontologia metafísica de Platão, tem como diferencial o entendimento do mundo sensível como possuidor de um *quantum* de ser. Em outros termos, no mundo do inteligível o ser teria o status do verdadeiro e do absoluto, enquanto que no mundo sensível, o ser possuiria existência atravessada pelo ser e pelo não-ser. Isso porque, de alguma forma, o ser do mundo sensível tem como modelo o ser verdadeiro e ao mesmo tempo, ao contrário do seu arquétipo, é um mundo da transitoriedade e da multiplicidade fenomênica. Assim, de certa forma esquematicamente, mas não sem razão, divide Reale esses dois campos: “1) Ser inteligível e eterno; Idéias, seres matemáticos (ser em sentido pleno); 2) Ser que nasce, morre, vem-a-ser (ser em sentido apenas parcial e não pleno)” (1993, p. 162).

Mas ora! Se existe uma dimensão ontológica que é gerada e outra que abriga o ser por excelência, que por sua vez é ingênita e inerte (não pode gerar nada), como se pode deduzir que o mundo físico foi gerado? Afinal, se algo foi gerado, alguém o gerou. Platão resolve esse dilema com a inclusão de um *medium* não menos do mundo suprassensível: o Demiurgo. Assim chega a isso Timeu: “Ora, tudo aquilo que devém é inevitável que devenida por alguma causa, pois é impossível que alguma coisa devenida sem o contributo duma causa. Deste modo, o demiurgo põe os olhos no que é imutável e que utiliza como arquétipo, quando dá a forma e as propriedades ao que cria” (PLATÃO, 2011, p. 94). Nesse exato sentido, o primeiro plano ontológico, o famoso mundo das Ideias de Platão, é o modelo do que há de mais belo para onde o Demiurgo vai olhar e se inspirar para construir o plano ontológico inferior do mundo e dos homens. Nas próprias palavras da personagem sobre a criação do mundo:

aquele que o fabricou produziu-o a partir de qual dos dois arquétipos: daquele que é imutável e inalterável ou do que devém. Ora, se o mundo é belo e o demiurgo é bom, é evidente que pôs os olhos no que é eterno; se fosse ao contrário – o que nem é correcto supor –, teria posto os olhos no que devém. Portanto, é evidente para todos que pôs

os olhos no que é eterno, pois o mundo é a mais bela das coisas devenientes e o demiurgo é a mais perfeita das causas. Deste modo, o que deveio foi fabricado pelo demiurgo que pôs os olhos no que é imutável e apreensível pela razão e pelo pensamento (PLATÃO, 2011, p. 95-96).

O excerto acima é um tanto claro sobre essa estrutura mais geral da relação fundante/fundado, ou, em outros termos, da hierarquia ontológica na cosmologia platônica no que concerne ao arquétipo que é imutável e eterno – e ao mundo gerado – que é uma imagem, cópia do patamar ontológico verdadeiro. Nas palavras de *Timeu*, “Assim sendo, de acordo com estes pressupostos, é absolutamente inevitável que este mundo seja uma imagem de algo” (PLATÃO, 2011, p. 96). E, ao continuar sua abordagem sobre a imagem, este diz: “Em relação aos que se reportam ao que é copiado do arquétipo, por se tratar de uma cópia, estabelecem com essa cópia uma relação de verossimilhança e analogia; conforme o ser está para o devir, assim a verdade está para a crença” (PLATÃO, 2011, p. 96), pois “é que o arquétipo é ser para toda a eternidade, enquanto que a representação foi, é e será continuamente e para todo o sempre deveniente” (PLATÃO, 2011, p. 111).

Em suma, mudando o que tem de ser mudado, temos uma estrutura geral que nos possibilita identificar as características mais gerais de uma ontologia tradicional/metafísica tanto em Platão quanto em Parmênides. Em ambos existe uma valoração entre duas grandes dimensões: a do mundo suprassensível e a do sensível. Esse aspecto valorativo atribui ao mundo *meta-físico* a qualidade de ser o lócus do que é verdadeiro, essencial e perfeito. Neste o ser seria ingênito, imutável e eterno. Já no mundo do aquém o oposto é o motor, ou seja, é o campo da opinião (*doxa*), do falso, do fenomênico, da aparência e da imperfeição. Este nasce, assim é gerado, é passageiro e finito. Existe em toda ontologia metafísica tradicional uma relação de causalidade (causa e efeito), e em todas elas a causa primeira sempre será um ser suprassensível. O Uno (Parmênides e Zenão), o Demiurgo (Platão), o Motor Imóvel (Aristóteles), o Deus judaico-cristão (Agostinho/Aquino), e o Deus da lógica (Hegel)⁸, para ficarmos numa espécie de amostragem de

⁸ Para visualizarmos em Hegel, vale aqui uma passagem do caráter lógico-ontológico do que em princípio precede o concreto em sua filosofia: “quando um concreto é tornado início, falta a prova da qual precisa a ligação das determinações contidas no concreto” (HEGEL, 2016, p. 80), [nesse sentido – BGP] “na expressão do absoluto ou do eterno ou de Deus (e *Deus* certamente teria o direito

alguns dos mais expressivos pensadores da tradição filosófica ocidental. Em resumo, um ser não material sempre é colocado ora como princípio, ora como criador, do mundo e dos homens.

Lukács: um convite à aterrissagem da ontologia

No começo desse texto falamos da possível estranheza que a ligação entre as palavras ontologia e materialismo poderiam gerar frente aos estudiosos/pesquisadores do campo da metafísica. Contudo, sejamos justos. A relação entre ontologia e materialismo causou e causa uma inquietação também no seio do marxismo. Quem sabe uma até mais alvoroçada do que no primeiro campo de estudos. Talvez nenhuma imagem primaveril, por mais bela que possa ser e por maior alcance que possa ter seu caráter poético de renovação, consiga exprimir o efeito de uma tese lançada já nas primeiras linhas da obra tardia do filósofo húngaro György Lukács (1885-1971). Exatamente na abertura da chamada parte histórica, no tomo I, de sua *Ontologia do Ser Social*, ele dispara essa categórica afirmação: “Ninguém se ocupou tão abrangentemente do ser social quanto Marx” (LUKÁCS, I, 2018, p. 325)⁹.

Essa afirmação, que cai – para parafrasear uma expressão do próprio Marx – como um “raio em dia de céu sereno” na fortaleza da vulgata marxista, se interpretada à luz das ontologias acima delineadas em seus contornos mais gerais, deveria realmente ser alvo de uma crítica mordaz. O próprio Lukács sabia disso, como podemos notar quando ele abre os *Prolegômenos para a ontologia do ser social* com a seguinte observação: “Nenhuma surpresa – menos ainda para o autor destas linhas – que a tentativa do pensamento filosófico do mundo se basear no ser depare-se com resistências de muitos lados” (I, 2018, p. 7). Ou seja, o filósofo magiar sabia que a tese de sua maturidade tardia seria recebida com as mais duras relutâncias.

mais incontestável de que o início se fizesse com ele) [...] se [...] *reside* algo mais do que no ser puro, então o que nisso *reside* deve primeiramente surgir no saber como saber pensante” (HEGEL, 2016, p. 80).

⁹ Para facilitar a procura do leitor, na obra de Lukács, pelas citações que utilizamos aqui, recorreremos ao uso dos algarismos I e II para distinguir em qual dos dois tomos da *Ontologia* encontrá-las. Isso valerá também para os *Prolegômenos*, que diferentemente da tradução da Boitempo que os publicou em separado, na nova tradução de Sergio Lessa, publicada pelo coletivo editorial Veredas, optou por seguir a edição alemã de Frank Benseler, trazendo-a no tomo I (Vol. 13).

Provavelmente, nesse caso, o exemplo não vinha da casa ao lado. Em outras palavras, o próprio Lukács, em tempos anteriores, foi um duro crítico da ontologia¹⁰, como bem aponta Oldrini,

Pela palavra “ontologia” Lukács mesmo, por muito tempo, experimenta desconfiança e suspeita. Como a palavra que pertence à velha metafísica, como a palavra que carrega a conotação moderna conferida por Heidegger, essa tem de fato [...] para ele, apenas uma validade negativa; significa, na melhor das hipóteses, “antropologia pura”, sociologia “mistificada ontologicamente”, pseudo-objetividade ([...] ensaio de 1848, sobre o Heidegger *redivivus*) [...] E ainda o seu conhecido ensaio sobre o “realismo crítico” [...] considera o termo “essência ontológica” apenas “um termo da moda”, possuindo desenvolvimento e significado apenas em relação à instância da “eterna universal *‘condition humaine’*” (2017, p. 282).

Não obstante a isso, o uso da “bela palavra ontologia” (LUKÁCS, 1971, p. 15) não será por muito tempo negligenciado pelo filósofo magiar. Após o término de sua monumental *Estética*, por volta de 1960, o projeto de Lukács era iniciar os trabalhos em torno de sua *Ética* (TERTULIAN, 1986, 1996; OLDRINI 2014, 2017), “pelo qual ele vinha recolhendo grande quantidade de materiais preliminares desde o final dos anos de 1940” (OLDRINI, 2017, p. 278). Mas sem espaço de tempo entre um projeto e outro, ele começa a empreitada da *Ética*, porém, percebe que a ela deveria ser escrito um capítulo “introdutório de caráter ontológico”, ou melhor, como ele mesmo confessa em carta de 21 de maio de 1962, que “necessitaria ainda prosseguir adiante em direção de uma concreta ontologia do ser social” (LUKÁCS *apud* OLDRINI, 2017, p. 278). Quando rumo para essa direção, o filósofo húngaro não mais terá tempo de retornar ao projeto inicial (escrever uma *Ética marxista*¹¹). A necessária introdução consome os últimos anos de

¹⁰ Importante ressaltar aqui, de passagem, que Lukács teve uma vida teórico-política muito complexa e que não parte de início de uma formação marxista. Geralmente divide-se o desenvolvimento teórico de Lukács em três períodos: 1) o pré-marxista; 2) o proto-marxista e 3) Maturidade: virada dos anos 30 (período moscovita) e maturidade tardia (*Estética* e *Ontologia*). Sobre isso, ver especialmente Oldrini (2017). Sobre o segundo e terceiro período, vale uma olhada ainda em Coutinho e Netto (2008).

¹¹ Vale a informação que, mesmo não escrevendo seu projeto inicial de uma *Ética marxista*, Lukács deixou várias notas sobre a temática. Essas notas foram publicadas pela primeira vez no Brasil somente em 2014, pelo Instituto Lukács, e foram traduzidas por um dos principais estudiosos da *Ontologia Lukácsiana* no

sua vida, mas se transforma na mais original e radical tentativa de retorno à obra de Marx, com vista a tirá-la da paralisia, do esquematismo e da redução ao determinismo econômico da vulgata materialista. Assim, no mesmo sentido que atribuiu uma ontologia a Marx, assevera – no capítulo *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx* – que “Deva o marxismo hoje novamente se tornar uma força viva no desenvolvimento da filosofia, tem de em todas as questões retornar ao Marx enquanto tal (...)” (LUKÁCS, I, 2018, p. 577).

Os aspectos gerais do Ser

Essa incursão introdutória foi necessária por dois motivos: 1) mostrar que a tese de uma ontologia materialista não é uma teoria que passa sem problemas dentro do próprio marxismo¹², diria até que, talvez, o Lukács da ontologia viva à margem dos estudos dominantes no marxismo hoje (muito pelo preconceito em relação à palavra ontologia); 2) A ontologia lukacsiana, por mais que lance mão de teses de Aristóteles, Hegel e Hartmann, é fincada na letra de Marx. Ela parte desse último e atribui ao mesmo todos os fundamentos que vão ser desenvolvidos em sua obra tardia. Mas, talvez o leitor, não sem razão, já esteja impaciente querendo saber do que se trata essa ontologia materialista. Antes de passarmos de fato ao problema que nos interessa, vale ressaltar que abordaremos especificamente em larga medida um dos capítulos da chamada parte teórica, que abre o livro II, intitulado: *O Trabalho*. Talvez desnecessário seja dizer que aqui e ali possam aparecer referências aos outros capítulos (Reprodução; Ideologia e Alienação), assim como ao tomo I, incluso os *Prolegômenos*. No entanto, antes mesmo de passarmos ao Trabalho, vamos explorar primeiro e sinteticamente os aspectos gerais do ser.

De saída devemos esclarecer que Lukács reconhece três grandes esferas do ser. A primeira seria a do ser inorgânico (processos químicos e físicos), a segunda a do mundo orgânico (das plantas aos animais superiores [ex. chipanzés]), e, por último e o que nos

país, Sérgio Lessa, com o título de *Notas Para uma Ética*. Para um entendimento melhor sobre as principais questões que envolvem a Ética em Lukács, sugiro a leitura da apresentação do livro, feita pelo próprio tradutor.

¹² Isso vale até mesmo dentro do campo dos lukaesianos. Há aqueles que não assumem essa última obra de Lukács como marxista. Esses defendem o Lukács de *História e Consciência de Classe*. Livro esse que o próprio autor “renegou”. Ver prefácio de 1967 do livro em questão e também *Pensamento Vivido* (2017).

interessa, a esfera do ser social. Isso é importante porque essas três grandes esferas possuem uma entrelaçabilidade ontológica, ou seja, a de que a inferior se constitui enquanto base da superior. Em outros termos, a esfera mais desenvolvida, a do ser social, traz em suas características elementos importantíssimos da esfera inorgânica e orgânica. Afinal, nascemos e morremos. Esse é um traço irreversível da esfera biológica, por exemplo, no ser social. Nesse sentido, aqui já emerge uma diferenciação substancial da ontologia lukacsiana em relação à “velha” metafísica. O ser social tem como base ontológica dois grandes campos do ser, que se desenvolveram naturalmente desde os minutos iniciais do surgimento do universo. Vale, sobre isso, a explicação de Lessa sobre o materialismo de Lukács:

O pressuposto de Lukács é que o desenvolvimento do ser inorgânico é a história do universo. Essa história tem como características ontológicas decisivas o fato de ser composta apenas por processos físicos e químicos; e, ainda, pelo fato de esses processos inorgânicos terem dado origem a elementos e compostos químicos que evoluem, de um estágio primeiro em que eram muito mais homogêneos e, suas interações, mais simples, para outro em que se estabeleceu a atual diferença entre a matéria e a energia, em que todos os elementos da tabela periódica estão formados, em que a matéria inorgânica se estabilizou (relativamente) no patamar em que hoje a conhecemos. Desse processo evolutivo do inorgânico resultam interações muito mais complexas, tanto entre os átomos e moléculas, quanto entre as diferentes formas de energia e de matéria, do que as que havia no passado. Do simples ao complexo – mas, ainda, mantendo sua determinação ontológica essencial: apenas processos químicos e físicos (2014, p. 11).

Outro ponto importante, e que de certa forma torna menos obscura essa discussão toda em torno da ontologia, é que, segundo Lukács, para começarmos a refletir sobre o caráter ontológico de algo, devemos partir de uma questão muito simples: a constatação ontológica da existência imediata da vida cotidiana. Porém, essa existência instantânea, vista em sua imediatez, cumpre paradoxalmente um papel em que tanto revela quanto esconde as verdadeiras conexões motoras das manifestações da essência e fenômenos (ambos reais) sociais. Nas palavras do próprio autor:

Por um lado, uma consideração ontológica acerca do ser social é impossível sem buscar seu primeiro ponto de partida nos fatos mais simples da vida cotidiana dos seres humanos. Para demonstrar este estado de fato nas condições as mais primitivas, tem de ser lembrada a frequentemente esquecida trivialidade de que apenas uma lebre

existente pode ser caçada, apenas uma cereja existente pode ser colhida, etc. Todos os pensamentos, cujos pressupostos e conclusões percam este fundamento último, em sua totalidade (*Ganzheit*), em seus resultados finais, devem se dissolver subjetivamente a si próprios. Ao que se opõe, por outro lado, que – igualmente como decorrência de um fato fundamental do ser humano, a saber, que nunca somos capazes de agir com pleno conhecimento de todos os componentes e consequências de nossas decisões – o ser real se mostra, com frequência, de um modo distorcido também na vida cotidiana. [...] Deve-se, portanto, de fato, partir da imediatividade da vida cotidiana, ao mesmo tempo, todavia, deve-se ir ainda além para poder apreender o ser como autêntico em-si (LUKÁCS, I, 2018, p. 9 e 10).

Esse trecho dos Prolegômenos está tratando, dentre outras coisas importantes, da relação entre essência e aparência. A essa correlação, o fato “trivial”, ou seja, a constatação ontológica é partir do que existe. Exemplo: Quero fazer um machado (primitivo), preciso reconhecer a existência de uma pedra, uma madeira e um cipó. Feita essa constatação ontológica, nada me permite dizer ainda que a pedra que o homem primitivo tem próximo a ele serve para realizar seu objetivo. Esse mesmo homem terá que conhecer as propriedades do objeto em-si. Isso porque existem pedras e pedras, ou seja, umas podem servir para cortar, outras por serem quebradiças não serviriam para um machado, já outras seriam mais duras do que o necessário impedindo assim o processo de afiação do machado, etc. Em outros termos, quando reconhecemos a existência de um objeto, a aparência dele pode nos levar também ao erro do seu ser em-si. Mas, talvez o mais importante aqui seja que o ser em-si da pedra poderá (não importa o tempo que leve/levou) ser reconhecido.

Ora, essa relação entre o conteúdo essencial e o aparente é sem dúvidas um dos traços desenvolvidos pelos filósofos que tratamos na primeira parte desse texto. Nesse sentido, Lukács, partindo de Marx, não estaria apenas dando seguimento à mesma ontologia metafísica? A diferença, ao mesmo tempo que simples, é abissal. Lá, o conhecimento, o pensamento, ou o mundo do suprassensível era o lócus do verdadeiro ser, da realidade. Em Lukács, o inverso é verdadeiro. Ou seja, na ontologia materialista é o ser sensível do mundo empírico, objetivo que constitui o primeiro impulso para o conhecimento autêntico do ser. Aqui não existe um reconhecimento dicotômico no qual o plano do eterno, imóvel e imutável seria a essência verdadeira enquanto que a dimensão fenomênica do mundo empírico, por sua vez, seria o passageiro e falso. O plano metafísico é simplesmente apagado *in limine*. Toda relação

ontológica se movimenta no mundo sensível. Em outras palavras, o mundo objetivo, em última instância, é que rege o mundo subjetivo¹³.

Ainda sobre a passagem acima, outro ponto deve ser destacado: o de que a ontologia materialista vai continuar operando com categorias desenvolvidas desde Parmênides (essência/aparência). Isso porque é reconhecida por Lukács (antes já por Marx) a importância das mesmas para o desvelamento da realidade. Marx já chamava atenção a isso quando argumentava no *Capital* que “toda ciência seria supérflua se a forma de manifestação [a aparência] e a essência das coisas coincidissem imediatamente” (MARX, 1961, Livro III, p. 870). Nesse mesmo sentido, em *Salário, Preço e Lucro*, diz: “As verdades científicas serão sempre paradoxais se julgadas pela experiência de todos os dias, a qual somente capta a aparência enganadora das coisas” (2002, p. 51). O último excerto de Lukács se conecta sobremaneira com essas esparsas passagens do filósofo alemão. Reconhecer a existência de alguma coisa não é conhecer todas as propriedades dessa coisa. Daí porque falamos que a constatação ontológica é um primeiro impulso para o conhecimento cada vez maior do objeto em questão. Isso inclusive vale para o desvelamento da mística tese metafísica de uma criação do universo com base no plano do suprassensível, onde, na verdade, com o desenvolvimento da ciência, fora comprovado que a origem do universo não passou de processos químicos e físicos (elementos materiais).

Não obstante a tudo isso, vale um último esforço com o objetivo de tirar o máximo de consequências do último excerto de Lukács. Quando esse filósofo chama a atenção para a constatação trivial de que só se pode caçar uma lebre caso ela exista, ele parece ter em mente também uma crítica às filosofias (aos filósofos) que defendem uma espécie de teoria da representação. Ou seja, uma crítica à tese de que a realidade seria uma representação da minha mente (uma atualização da metafísica tradicional?). Assim Lukács sarcasticamente vai exemplificar a questão:

Os automóveis na rua podem ser, gnosiologicamente, muito facilmente professados meras impressões dos sentidos, ideias, etc. Apesar disso: se eu passar à frente de um carro, não se produz uma

¹³ Essa relação entre objetivo e subjetivo não deve ser entendida como algo dicotômico. Existe aí uma relação dialética que numa análise concreta do fato em si se pode perceber uma inversão determinante na relação.

colisão entre minha ideação de um carro e minha ideação de mim mesmo, mas sim meu ser como homem vivo é colocado ontologicamente em perigo por um carro existente (I, 2018, p. 11).

Assim, parece-nos que a diferenciação geral de uma ontologia materialista – pela constatação simples de que a existência é objetiva, de que seu lócus é o plano sensível, concreto – possibilita-nos passar à categoria fundante de um ser específico: o ser social. E, como se trata de uma abordagem ontológica, não temos como contornar o “fenômeno originário” dessa nova esfera do ser.

A categoria fundante do ser social: o trabalho

Uma das características gerais de toda a ontologia é buscar entender a gênese de determinadas coisas: do universo, dos astros, dos planetas, dos homens, do capitalismo, etc. Não será diferente com a ontologia lukacsiana. Porém, o autor em questão, mesmo deixando clara a importância dos outros dois patamares do ser (inorgânico e orgânico) para a compreensão do ser social, voltará sua ontologia, em especial, para essa última esfera (social). Nesse sentido Lukács vai investigar a categoria fundante do ser social, e, a partir dela, não de forma determinativa, jogar luz num processo ininterrupto de humanização do homem. Assim abre o primeiro capítulo do livro II de sua ontologia: “Se se deseja expor as categorias específicas do ser social, seu brotar a partir das suas formas de ser precedentes, sua combinabilidade com elas, sua fundabilidade nelas, esta tentativa deve se iniciar com a análise do trabalho.” (LUKÁCS, II, 2018, p. 7). Por ventura, não estaria o leitor se perguntando: “Ora, se nessa ontologia algo também funda um ser, Lukács não estaria incorrendo no mesmo caráter metafísico que, por exemplo, Platão, que tem o seu demiurgo?” Essa é uma dúvida extremamente válida. Por isso vamos pelo menos tentar dissipá-la de pronto. Primeiro temos que entender o que é o trabalho e, para isso, vamos buscar em Marx – assim como Lukács o fez – sua conceitualização:

o trabalho é um processo em que participa o homem e a natureza, processo em que o ser humano, com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza. [...] Põe em movimento as forças naturais do seu corpo [...] a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhes forma útil à vida humana. Atuando assim sobre a natureza externa e modificando-a, ao mesmo tempo modifica a sua própria natureza. [...] Pressupomos o

trabalho em sua forma exclusivamente humana. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colmeia. Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha, é que ele figura na sua mente sua construção antes de transformá-la em realidade (MARX, 2006, p. 211).

Essa tese marxiana, transcrita apenas em parte, é de suma importância para Lukács desenvolver sua ontologia. É daí que o filósofo magiar vai detectar a constatação ontológica de Marx a partir do trabalho. Assim, o trabalho deve ser entendido enquanto intercâmbio entre o homem (sociedade) e a natureza. Quando Lukács identifica o trabalho enquanto categoria fundante do ser social, ele o faz porque essa categoria é a única que ainda possibilita uma clara ligação entre as três esferas do ser, a natureza (inorgânica e orgânica) e a do ser social (atividade e produto do trabalho). Segundo Lukács, “Apenas o trabalho tem sua essência ontológica em um pronunciado caráter de transição” (II, 2018, p. 9). O autor continua dizendo que essa inter-relação “antes de tudo assinala a transição, no ser humano que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social.” (LUKÁCS, II, 2018, p. 10). Só o trabalho tem esse caráter limite, enquanto todas as outras categorias já possuem, mesmo que primitivamente, uma especificidade de ser puramente social. Mas é no trabalho que “estão contidas *in nuce* todas as determinações que [...] constituem a essência do novo no ser social.” (LUKÁCS, II, 2018, p. 10). Por isso, o autor é categórico ao dizer que “O trabalho pode ser considerado, portanto, como fenômeno originário, como modelo do ser social” e que diante disso “parece metodologicamente vantajoso começar por sua análise” (LUKÁCS, II, 2018, p. 10).

Nesse sentido, começar pelo trabalho é o mesmo que começar pela categoria mais simples do ser social – assim como Marx começa pela mercadoria, como a categoria mais simples e abstrata da produção capitalista, “pois a célula econômica da sociedade burguesa é a forma mercadoria” (MARX, 2006, 16)¹⁴. No entanto,

¹⁴ Lukács chama atenção para isso quando, no capítulo da Reprodução, ao falar que a divisão do trabalho em sua dinâmica própria propicia o surgimento de categorias mais sociais, exemplifica a relação da troca de mercadorias, afirmando que desse ponto “Marx inicia a análise da reprodução social” (...). E continua: “Com razão, já que ele investiga a economia do capitalismo, uma formação que já se tornou preponderantemente social e, por isso, a relação mercantil constitui o ponto de partida ontologicamente favorável para a exposição, igualmente a como, em nossas considerações, o trabalho para o ser social em geral” (LUKÁCS,

ao tratar abstratamente do trabalho não se desconsidera que ele faz parte de um complexo. O trabalho, tal qual Marx aponta no excerto acima, traz uma série de componentes inerentes ao seu *modus operandi*. Tal complexo carrega em seu bojo categorias que sintetizam processos ideados e objetivados, assim como reflexivos, tornando-se um compósito intrincado onde os componentes cognitivos e corporais andam juntos. Trocando em miúdos, o trabalho não é apenas uma atividade puramente mecânica, uma ação cega, tampouco sua realização é somente um produto externo criado pelo homem, uma vez que existe também, ao mesmo tempo, uma retroação subjetiva no homem que trabalha, transformando-o internamente. Existe, nessa dimensão do trabalho como modelo da práxis social, uma inexorável relação de ideação, pesquisa, valoração, transformação e autotransformação. É a partir desse complexo – que analisaremos a seguir – que tal categoria fundante se diferencia dos fenômenos originários da ontologia metafísica. Através do trabalho, ou seja, de uma práxis criadora operada e regulada por um ser sensível e ativo – o ser social – que este se funda. Em outros termos, o ser social é autofundado¹⁵. Ele é o seu próprio demiurgo, ou seja, a história é devolvida ao fazer-se do homem, tirando qualquer ser metafísico (deus/ motor imóvel/espírito absoluto) da gênese criadora. Lukács, com sua ontologia, retira o acento de gênese de um ser místico, e devolve ao homem o processo gerador dele mesmo e do seu próprio mundo.

Para explicarmos o complexo do trabalho enquanto modelo da nova esfera do ser, devemos revisitar a citação de Marx acima, especificamente a observação do autor sobre a diferenciação entre a atividade transformadora de um animal em relação à do homem. O trabalho exclusivamente humano só o é porque nele está contido uma operação teleológica, isto é, o homem, antes de executar uma atividade laboral, primeiro projeta a ação em sua cabeça antes de

II, 2018, p. 122).

¹⁵ Deve-se atentar para o fato de que, quando se fala de uma categoria ontologicamente fundante, não concerne à temporalidade da categoria, não se diz respeito a quem veio antes ou depois. Caso fosse o princípio de temporalidade e não o caráter ontológico, segundo a essência, que regesse a tese da fundabilidade do ser, o Trabalho cairia na mesma armadilha da metafísica. Sobre isso Lukács alerta que: “deve estar sempre claro que com essa consideração isolada do trabalho aqui submetida é realizada uma abstração; a socialidade, a primeira divisão de trabalho, a linguagem etc. surgem, de fato, do trabalho, contudo não em uma sucessão temporal claramente determinável, mas, segundo a essência, simultaneamente.” (II, 2018, p. 10).

realiza-la. Essa ideação é voltada para a execução de alguma finalidade. Ou seja, começa a surgir cristalinamente um processo em que a atividade criadora material só tem sentido se precedida por uma atividade da consciência. Exatamente aqui, segundo Lukács, o homem se diferencia do ser meramente biológico. A atividade da aranha, para ficarmos no exemplo de Marx, não ultrapassa o seu caráter de ser biológico, ou seja, cria aquela teia de forma esplendorosa e perfeita, porém, só cria isso. Em resumo, do trabalho humano, que surge primitivamente voltado para as necessidades imediatas, nasce – a partir de um processo ininterrupto, ascendente e contraditório, de socialização – o mundo antigo, o medievo e o capitalismo. Do trabalho da aranha surge apenas a sua teia perfeita. Se do abacateiro só dá abacate, da práxis humana, dá-se a ciência, o direito, a política, o Estado, a religião e etc. Desnecessário dizer que esse é um processo de centenas de milhares de anos, com muitos becos sem saída e não mecanicamente dado. Por isso, após citar a mesma passagem de Marx, por nós transcrita acima (a última citação direta anteriormente feita no texto), Lukács vai dizer que,

Com isso é enunciada a categoria ontológica central do trabalho: através do trabalho é realizada uma posição teleológica no interior do ser material como o nascimento de uma nova objetividade. Assim o trabalho se torna o modelo de toda práxis social, na medida em que nesta – mesmo se através de mediações muito extensas – sempre são realizadas posições teleológicas, por último, materiais (II, 2018, p. 12).

O acento dado à teleologia no interior do trabalho, enquanto categoria importante para o devir humano do homem, é devedor de Marx. Porém, a teleologia é uma categoria filha da história da filosofia. Lukács reconhece que Aristóteles e Hegel foram os primeiros a enxergar no trabalho o seu caráter teleológico. O grande problema, e aqui não utilizamos apenas uma figura de linguagem, é que ambos dilataram o entendimento da teleologia tanto para a história quanto para a natureza. Enquanto Lukács, com base em Marx, circunscreve o pôr teleológico à práxis social, Aristóteles e Hegel, ampliam-na para além da atividade humana. Ora, disso aflora outro ponto de contraste entre as duas grandes concepções ontológicas que queremos “demarcar”. Isso porque, se a teleologia pressupõe uma consciência que projeta algo com vista a alguma finalidade, temos que, na ontologia lukasciana, essa consciência tem nome e endereço, é o homem. Já na ontologia metafísica, se ela espalha para além da atividade humana, qual é a consciência que realiza sua finalidade no universo e na história? O motor-imóvel

(deus) ou o espírito universal (deus lógico de Hegel)? Ou ainda, o Uno (imóvel, imutável, eterno de Parmênides), e/ou o Demiurgo (Deus-artífice de Platão)? Assim, Lukács, após reconhecer a importância e limites da abordagem teleológica em Aristóteles e Hegel, vai dizer que “o problema ontológico verdadeiro emerge em que o tipo de posição teleológica – mesmo em Aristóteles e Hegel – não permanece limitado ao trabalho (ou, em um sentido ampliado, contudo legítimo, à práxis humana em geral), ao contrário, é elevada a uma categoria cosmológica geral” (II, 2018, p. 13). Essa ampliação da teleologia resulta em que “fossem corretas as diferentes teorias idealistas ou religiosas de um domínio geral da teleologia [...] Cada pedra, cada mosca, seria igualmente uma realização do “trabalho” de Deus, do espírito do mundo etc., tal como as realizações [...] nas posições teleológicas dos seres humanos”¹⁶ (LUKÁCS, II, 2018, p. 26).

Junto à teleologia no trabalho, Lukács vai recuperar outra categoria cara à ontologia tradicional que é a causalidade (relação de causa e efeito). No entanto, o filósofo húngaro vai chamar atenção para o fato de que essas duas categorias sempre foram vistas como antípodas pela história da filosofia, impossibilitando assim visualizar uma ação com vistas a um fim em conexão com uma categoria que tem como princípio, segundo o próprio Lukács, o automovimento. Segundo o autor em questão: “[...] para ser preciso, a causalidade é um princípio de automovimento autoposto que preserva este seu caráter mesmo quando uma série causal tem seu ponto de partida em um ato de consciência” (LUKÁCS, II, 2018, p. 13), enquanto que a teleologia “por sua essência, é uma categoria posta: todo

¹⁶ Vale aqui uma passagem de Lukács à margem, pois ela traz uma analogia interessante para visualizarmos que a ontologia metafísica tradicional, seja filosófica ou religiosa, quando dilata o conceito de teleologia abrindo espaço para uma consciência criadora (deus), tem, em larga medida, o trabalho como modelo. Assim comenta Lukács: “(Já aqui é visível que todas as formas idealistas ou religiosas de teleologia da natureza, da natureza como criação de Deus, são projeções metafísicas deste mesmo modelo real. Na história da criação do Velho Testamento, este modelo é tão nitidamente visível que o Deus, não apenas — tal como o sujeito humano do trabalho — verifica continuamente o realizado, como também, tal como o ser humano que trabalha, tão logo após o trabalho se permite um descanso. Em outros mitos da criação, mesmo que possam imediatamente receber uma forma já filosófica, pode-se reconhecer do mesmo modo sem dificuldade o modelo humano-terreno de trabalho; pense-se ainda uma vez no religio do mundo, em que Deus deu corda.)” (II, 2018, p. 18).

processo teleológico implica uma posição de finalidade e com isso uma consciência que põe fins” (LUKÁCS, II, 2018, p. 13).

A relação pretendida de unitariedade dada a essas duas categorias heterogêneas formam as peças imprescindíveis para a compreensão correta do complexo do trabalho. Isso porque, ao mesmo tempo em que o pôr do homem é relativizado pela necessidade de compreender um movimento da objetividade das cadeias causais, essa conexão com uma categoria que independe da ação humana, possibilita-o a um contínuo apreender do mundo objetivo. E isso se desdobra progressivamente em conhecimento cada vez mais apropriado para a realização do pôr teleológico. Visto por outro ângulo, seria o mesmo que dizer que não é possível realizar uma finalidade correta (de acordo com o projetado na consciência) sem interferir com relativo conhecimento num movimento do mundo natural totalmente “alheio” ao interesse do ponente. A causalidade se torna também nesse processo um meio propício à utilização com vistas a um fim.

Para exemplificarmos, tomemos a necessidade de um homem primitivo ter de construir um machado. Ora, se ele tem necessidade, ele o tem por alguma coisa. Nesse caso, o homem em questão precisa construir um machado para facilitar o corte de uma carne rija como a do javali. Antes de construir um machado, porém, esse homem tem que ter projetado em sua mente um instrumento que, caso ele consiga realizar o pôr corretamente, o chamará exatamente de machado. Nisso, temos que se ele apenas idear tal instrumento nunca haverá um machado no mundo. Ele precisa objetivar essa ideia. E para isso, ele precisa conhecer minimamente alguns objetos naturais do seu entorno. Nesse sentido, ele vai precisar conhecer as propriedades de algumas pedras, de algumas madeiras e de alguns cipós, assim como compreender que a pedra “x” serve para cortar, a madeira “y” poderá servir como um cabo que propicie melhor manuseio da pedra cortante, e que o cipó “z”, como algo maleável, será o elemento de ligação entre esses três objetos. Ora, é esse conhecimento dos meios que propiciará, no final, o resultado correto ou não da teleologia. Ou seja, é a objetividade o polo regente da relação, e não o que pensamos. É o mesmo que dizer, dentro da problemática do conhecimento, que “não cabe ao sujeito criar – teoricamente – o objeto, mas traduzir, sob a forma de conceitos, a realidade do próprio objeto” (TONET, 2013, p. 14). Isso por dois motivos: o primeiro é que a necessidade que queremos satisfazer é algo objetivo. E em segundo lugar, só podemos idear algo também que seja reflexo do objeto (mundo externo material), assim como só

podemos realizar a nossa intenção com o material encontrado na natureza. É a famosa tese marxiana de que a objetividade, em última instância, rege a subjetividade.

Porém, sem esse projeto em nossa cabeça (o caráter subjetivo), nunca transformaríamos uma pedra com um pedaço de madeira e um cipó, numa ferramenta humana. Mas, em que consiste o uso das cadeias causais no exemplo dado? Simplesmente no fato de que não existe um átomo sequer nas propriedades da pedra “x”, da madeira “y” e do cipó “z”, que seja naturalmente dado para ser transformado num machado. Noutras palavras, a existência dos objetos em questão não tem nenhuma relação com a necessidade de outro ser. Eles não estão ao alcance do homem primitivo por uma atividade consciente, eles estão lá por uma série de cadeias causais naturais. Não obstante, e aqui entra a conexidade entre causalidade e teleologia, quando esse homem primitivo “descobre” que tais objetos naturais possuem as propriedades para a sua finalidade, e assim o concretiza, a causalidade passa da mera naturalidade à posta. Afinal de contas, não existe um machado na natureza. A partir dessa relação, que faz parte da atividade do trabalho, temos um novo ser existente. Aquele machado que estava apenas na cabeça do homem primitivo, agora se torna um existente. Sobre toda essa relação, Lukács vai afirmar que,

A separação de ambos os atos, a saber, a posição da finalidade e a pesquisa dos meios é, para a compreensão do processo de trabalho, particularmente para o seu significado na ontologia do ser social, da maior importância. E precisamente aqui se mostra a inseparável combinabilidade de categorias em si opostas e, vistas abstratamente, mutuamente excludentes: causalidade e teleologia. [...] Natureza e trabalho, meio e propósito resultam, portanto, deste modo em algo em si homogêneo: o processo de trabalho e, ao final, o produto do trabalho (II, 2018, p. 18, 20).

Dessa relação no interior do complexo do trabalho (que está longe de esgotar esse complexo), o homem tende a conhecer cada vez mais o seu entorno e ao mesmo tempo se depara com necessidades que o obriga sempre a estar produzindo o novo. Disso emerge, por um lado, uma tendência à universalização do conhecimento e ao mesmo tempo, e exatamente por isso, um domínio cada vez maior da consciência sobre os instintos. Cada novo ser existente no mundo produzido pelo homem é uma abertura para um campo cada vez maior de possibilidades. Assim, o machado de pedra que foi idealizado para facilitar o corte de uma

carne de caça rija poderá ser usado para cortar madeiras, assim como se transformar em uma arma de defesa ou propícia ao assassinato. Isso quer dizer, com base na ontologia de Lukács, que o homem não tem total controle sobre o ideado objetivado. Isso porque também ele não tem total conhecimento de tudo.

Desse não conhecimento de tudo, e isso vale tanto para o homem primitivo quanto para o homem de hoje, em um dos seus aspectos, faz brotar, por exemplo, criações mágicas que dominam o universo. O raio que queima um galho, que cai do misterioso céu, que para nós (excetuando os religiosos) possui explicação incontroversa, para o homem primitivo poderia ser visto com um poder de um ser metafísico. O fogo que se inicia com o raio, que num primeiro momento vai trazer temor ao ser dominado ainda pelo nosso ancestral, não vai ficar preso apenas às suas propriedades materiais (de afugentar animais pelo calor, de esquentar o homem ou grupos de homens, de assar carnes de caça etc.), ele vai também atribuir para aquele homem uma projeção suprassensível de sua origem e de seu poder. Assim, Lukács vai argumentar nos *Prolegômenos* que,

quanto menos os seres humanos em um patamar de desenvolvimento são capazes de compreender o ser real, tanto maior deve se tornar o papel os [sic] complexos de representação (*Vorstellungskomplex*) que eles constroem imediatamente a partir das suas experiências com o ser e, neste, projetam analogicamente um ser para eles ainda objetiva e realmente inapreensível. Como o trabalho (e a linguagem que surge simultaneamente com ele) constitui a menor parte da vida então previsível, não pode nos surpreender quando nessas projeções – assumidas como ser – desempenhem o papel decisivo. Já representações (*Vorstellungen*) mágicas são projeções, ainda que muito amplamente impessoais, dos momentos mais importantes do trabalho. Quando o patamar mais elevado, a religião, surge, essa situação das coisas experimenta uma intensificação personificadora. O momento comum é, com isso, que o acontecimento essencial no mundo não parece como um acontecimento fundado em si mesmo, mas como produto de uma (transcendente) atividade posta (LUKÁCS, I, 2018, p. 17).

O que toda essa construção de uma ontologia do ser social baseada na práxis do próprio ser social traz de mais importante para o pensamento filosófico da contemporaneidade talvez seja a devolução ao homem de todo o seu processo criativo enquanto uma nova esfera do ser. Isso quer dizer que, do machado ao reator atômico, da magia/religião à matemática, física, química, à arte, até

processos horrendos como a escravidão, holocausto e guerras, nada foi feito senão pela atividade do homem. A ontologia materialista se diferencia da ontologia tradicional/metafísica (sem, contudo, enterrá-la), pelo simples fato de que é a relação dialética entre consciência e objetivação, o pensar, pesquisar e o fazer, seja frente a uma matéria natural, ou seja frente a uma matéria social, num processo longo, de malhas mediativas as mais complexas e variadas, que o ser social se constrói e se autoconstrói ininterruptamente, seja pelo trabalho (o mundo produtivo), seja pelas dimensões as mais espiritualizadas possíveis (Valorações, Ética, Filosofia, etc.). Afinal, para essas últimas vale lembrar que elas, enquanto categorias puramente sociais (possuem autonomia em relação ao intercâmbio com a natureza), são *Daseinformen*, *Existenzbestimmungen*, ou seja, formas de ser, determinações da existência.

Conclusão

A título de considerações finais queremos apenas lembrar ao leitor que, em nenhum momento o texto que tem como objetivo fazer distinções entre a ontologia tradicional/metafísica e a ontologia materialista pretende criar uma relação valorativa entre as ontologias (ex. pior e melhor). A intenção foi apenas mostrar que a recuperação por conta de Lukács não só da “bela palavra ontologia”, mas da necessidade de recuperá-la enquanto delineamentos metodológicos e alçá-la à sua real posição, à sua autenticidade frente ao mundo regido, preponderantemente pelo neo-positivismo e pela teoria do conhecimento. Lukács procura um *tertium datur*, entre o empirismo e o gnosiologismo. Recuperar a ontologia nos “moldes” do materialismo não é renegar a ontologia tradicional, mas sim, reconhecê-la, mesmo que enquanto mistificadora (não de forma intencional), como fonte primeira em busca do que somos. Criticá-la é trazê-la ao debate, no qual cada vez mais o irracionalismo ganha terreno com seu discurso de que a verdade não existe. A ontologia materialista é esse recuperar da necessidade de procurarmos conhecer sempre, a partir do par dialético essência (não mais imutável e imóvel) e fenômeno (não mais puramente determinado, nem não-verdadeiro), a realidade. É o compromisso com a verdade com vistas sempre a construções de relações sociais cada vez mais humanizadas. Para isso, um primeiro passo é devolver ao homem o seu caráter de autoconstrutor do seu próprio mundo, como único ente responsável por isso, pela transformação de sociedades alienantes. Quando esses descobrirem que os males da humanidade

não são nem oriundos e nem solucionáveis por deuses, mas sim pela própria humanidade, a trilha da transformação será percorrida não mais por caminhos imaginários, mas sim por rotas autoconstruídas.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Metafísica: Ensaio introdutório*. Texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2005, v. 1.

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Tradução de J. Dias Pereira. 2º ed. – Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica: 1. A doutrina do ser*. Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsine. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016 – (Coleção Pensamento Humano).

LESSA, Sérgio. *Mundo dos Homens: trabalho e ser social*. 3º ed. São Paulo-SP: Instituto Lukács, 2012.

_____. Apresentação. In: *Notas para uma ética*. Versuche zu einer ethik: edição bilíngue; tradução Sérgio Lessa. São Paulo: Instituto Lukács, 2015.

LOPES, Rodolfo. *Introdução*. In: *Timeu-Críticas*. Coimbra: CECH, 2011.

LUKÁCS, Georg. *Notas para uma ética*. Versuche zu einer ethik: edição bilíngue; tradução Sérgio Lessa. São Paulo: Instituto Lukács, 2015.

_____. *Para uma ontologia do ser social*. (Vol. 14). Edição bilíngue; tradução de Sérgio Lessa e revisão de Mariana Andrade. Maceió: Coletivo Veredas, 2018.

_____. *Prolegômenos e para a ontologia do ser social*. (Vol. 13). Edição bilíngue; tradução de Sérgio Lessa e revisão de Mariana Andrade. Maceió: Coletivo Veredas, 2018.

HOLTZ, H. KOFLER, L. ABENDROTH, W. *Conversaciones com Lukács*. MADRID: Alianza Editorial, 1971.

MARQUES, Marcelo Pimenta. *A presença de Dike em Parmênides*. In: *Revista Kléos*. N. 01. 17-31, 1997.

OLDRINI, Guido. *Em Busca das Raízes da Ontologia (Marxista) de Lukács*. In: *Anuário Lukács*. Costa, G, Alcântara, N. (orgs). São Paulo: Instituto Lukács, 2014.

_____. *György Lukács e os problemas do marxismo do século XX*. Tradução de Mariana Andrade. Maceió: Editora Veredas, 2017.

PARMÊNIDES. *Sobre a Natureza*. In. Os pré-socráticos. Tradução de José Cavalcante de Souza... [et al.]. – São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).

PLATÃO. *O Sofista*. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. — 5. ed. — São Paulo : Nova Cultural, 1991. — (Os pensadores).

_____. *Timeu-Crítias*. Tradução do grego, introdução, notas e índices: Rodolfo Lopes. Coimbra: CECH, 2011.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: Platão*. (vol. 1). São Paulo: Loyola, 1993.

SOUZA, Eliane Christina de. *Platão e Parmênides: notas sobre o "parricídio"*. In. Letras Clássicas. N. 02. p. 27-38. São Paulo, 1998.

TERTULIAN, Nicolas. *Lukács: La Rinascita dell'ontologia*. Roma: Editori Riuniti, 1986.

_____. *Uma apresentação a Ontologia do Ser Social de Lukács*. Tradução de Ivo Tonet. In. Crítica Marxista. N. 03. p. 54-69.

TOMÁS DE AQUINO, Sto. *O Ente e a Essência*. Tradução de Luiz João Braúna... [et al.]. – São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os Pensadores).

TONET, Ivo. *Método científico: uma abordagem ontológica*. São Paulo: Instituto Lukács, 2013.

WOLFF, Francis. *Dois destinos possíveis da Ontologia*. In. Revista Analytica. Vol. 01, N. 03. 179-225. Rio de Janeiro, 1996.

A “POLÍTICA SOCIALISTA” E O PENSAMENTO DE MÉSZÁROS

Rafael João M. de Albuquerque

Introdução

Recentemente, no Brasil, vimos a discussão sobre a “política” ganhar novos elementos.

Nas últimas eleições, mais uma vez, “direita” e “esquerda” pareciam se enfrentar e disputar um projeto de desenvolvimento social com uma suposta dicotomia entre propostas “capitalistas” ou “socialistas”. Circulando pelos debates do combate eleitoral, a categoria da “política socialista”, consciente e inconscientemente, foi revolvida, defendida, combatida, etc. A partir da discussão em torno do seu significado, se desenvolveu uma tensão social aguda, mesmo quando não era chamada por esse nome. Para muitos que defendem, e para praticamente todos que atacam, a dita “política socialista” corresponde a uma determinada forma de política que está diretamente vinculada a do Partido dos Trabalhadores (PT) – ou a de algum partido que pretenda substituir, para melhor, o lugar que ele ocupou/ocupa no cenário político.

Na atual conjuntura nacional, o fato de a categoria da “política socialista” aparecer como diretamente vinculada à política do PT é motivo suficiente para criar uma tensão ao ponto de gerar repulsa a esta ideia, por vezes indignação, e até ódio e ignorância, culminando

num desprezo por qualquer acúmulo de conhecimento a respeito desta perspectiva.

Neste contexto conturbado e confuso, um suposto “salvador da Pátria”, depois de pular de um partido para outro durante sua carreira política como vereador e deputado e vincular-se ao Partido Social Liberal (PSL)¹, ganhou as eleições presidenciais sustentado em um discurso afiado contra o PT (que encontra eco na opinião pública) e tudo o que ele representa, ou *o que parece representar...* como o comunismo e a “política socialista”, pois percebeu que a “onda esquerdista” tinha enfraquecido no país.

Este “herói brasileiro” prometeu, entre outras investidas em nome da chamada “direita capitalista”, fazer modificações significativas nos seus quatro anos de governo, retirando toda cor de um possível “socialismo” da política e do Estado, – prometendo um curso de desenvolvimento social nunca antes visto no país, mesmo que o próprio Bolsonaro seja apenas um ponto de inflexão, como ele mesmo se denominou. Entre essas e outras fantasias, quem permanecer consciente, não se surpreenderá ao ver a continuidade da operação cotidiana da mesma velha política e do mesmo velho Estado, ainda que de uma outra cor desbotada; também tampouco se assustará ao ver o agravamento dos problemas sociais.

Cotidianamente, junto com a degradação do conteúdo de “política socialista” ao ser associada ao PT e perspectivas análogas, vemos também ela ser inseparavelmente vinculada ao Estado. Como se, num resumo vulgar, a “política socialista” fosse definida por um projeto político de governo em que uma das principais características é a *forte dependência do Estado* para desenvolver econômica e socialmente o país; e, assim, realizar o “socialismo” e sua perspectiva “mais humanista” de sociedade. Estes são pontos da discussão em que os dois lados adversários parecem concordar – uns defendem esta ideia, outros atacam-na; mas “política socialista” é entendida, nestes pontos, de maneira semelhante por ambos.

Será que “política socialista” está mesmo relacionada desta maneira ao Estado? Será que ela é apenas “o outro lado da moeda” da mesma velha política em geral? Será que todas as perspectivas teóricas a compreendem assim? Na verdade, não. Esta compreensão nos parece extremamente distante da concepção de “política socialista” fundada por Marx e Engels. Entre outros autores que, na

¹ Passando pelos partidos PDC, PPR, PPB, PTB, PFL, PP, PSC e finalmente o PSL.

continuidade do pensamento marxiano, contribuíram na análise desta categoria, nós a abordaremos a partir do pensamento de István Mészáros em sua obra *Para Além do Capital*.

Este autor analisou esta categoria de uma forma completamente diferente, o campo da sua discussão é inteiramente outro, muito além do âmbito político eleitoral; e as conclusões são radicalmente diferentes destas outras. Neste artigo, nos aproximamos de quatro características fundamentais para a caracterização da política como “política socialista” na concepção de Mészáros.

A necessidade social do fenecimento do Estado

É explícita, em seu *Para Além do Capital*, a concepção de Mészáros a respeito do fenecimento do Estado. Esta discussão está, de fato, dissolvida em todas as partes da sua obra, ainda que tenha um capítulo específico sobre esta questão, o capítulo 13 – “Como poderia o Estado fenecer?”. Partindo de ideias elaboradas por Marx sobre o Estado e a política em geral, Mészáros traz grandes contribuições para pensar a “política socialista”.

Se formos a algumas obras de Marx e Engels em que esta temática é tratada, veremos que a necessidade social do fenecimento do Estado não é um determinismo aprioristicamente constituído ou um determinismo mecânico qualquer na teoria destes autores. Pelo contrário, a afirmação de uma necessidade social – como o é a do fenecimento do Estado –, na concepção marxiana, pressupõe uma imprescindível análise da realidade objetiva como sua fundamentação. Diante desta análise das tendências da realidade objetiva em desenvolvimento, a necessidade social do fenecimento do Estado – para resolver os males sociais do sistema do capital como um todo – decorre da caracterização da própria natureza do Estado. Chega-se a esta determinada caracterização da natureza do Estado através de uma investigação histórico-científica, não de uma elaboração teórica apriorística. Exemplo disto é o texto do estudo de Engels sobre *a origem* da família, da propriedade privada e *do Estado*.

Como conclusão do seu estudo, Engels afirma a historicidade do Estado enquanto uma criação humana correspondente a determinadas necessidades sociais do nível e do modo de desenvolvimento econômico-social alcançado. Uma das características fundamentais da formação social alcançada que exigiu a necessidade social da emergência do Estado, como parte de sua própria formação, foi a existência do antagonismo interno entre

explorador e explorado (relação tratada por ele como a relação de senhor de escravo e escravo, na primeira forma histórica de escravidão), que por sua vez fundamentava toda a sociedade². O autor argumenta que

² Embora Engels não trate disto na *Origem da família, do Estado e da propriedade privada*, a sociedade escravista não foi a única a surgir da dissolução das comunidades igualitárias. Na verdade, considerando a cronologia histórica, as sociedades de modo de produção asiático se desenvolveram primeiro. Hobsbawm observa que há uma evolução dos pontos de vista de Marx e Engels sobre a periodização e a evolução histórica das diferentes formas de propriedade. Um primeiro momento desta evolução é representado pela *Ideologia Alemã*, que possui uma análise das formas distintas de propriedade que, para Hobsbawm, foi “a base das partes históricas do Manifesto Comunista”. Segundo este autor, “Seu fundamento histórico é estreito, limitando-se à antiguidade clássica (principalmente romana), Europa central e ocidental. Reconhece apenas três formas de sociedades de classe: a sociedade escravista da antiguidade, o feudalismo e a sociedade burguesa. Parece sugerir as duas primeiras como vias *alternativas* a partir da sociedade comunal primitiva” (HOBSBAWM, 2011, p. 33-34). Já um segundo momento pode ser representado pelas *Formen* – que também aparece no Prefácio da Crítica da Economia Política. Hobsbawm argumenta que “A etapa do pensamento de Marx representada pelas *Formen* é consideravelmente mais sofisticada e elaborada, baseando-se em estudos históricos muito mais amplos e variados, não confinados apenas à Europa. A principal inovação no quadro dos períodos históricos é o sistema ‘asiático’ ou ‘oriental’, incorporado ao famoso Prefácio da Crítica da Economia Política” (HOBSBAWM, 2011, p. 34). Assim, “falando de modo genérico, pode-se considerar agora três ou quatro vias alternativas de desenvolvimento a partir do sistema comunal primitivo, cada qual representando uma forma de divisão social do trabalho já existente ou implícita nela – a *oriental*, a *antiga*, a *germânica* (embora Marx não a limite, naturalmente, a um só povo) e uma forma *Eslava*, um pouco obscura, que não será discutida ulteriormente mas tem afinidades com a *oriental*” (HOBSBAWM, 2011, p. 34). Neste sentido, Hobsbawm faz uma observação interessante sobre o texto de Engels (*Origem da família, do Estado e da propriedade privada*): “a sociedade pré-classista compreende uma grande e complexa época histórica em si mesma, com sua própria história, suas leis de desenvolvimento e suas próprias variedades de organização econômico-social, que Marx tende a chamar, agora, coletivamente, ‘formação ou tipo arcaico’. Isto, parece claro. Inclui as quatro variantes básicas do comunalismo primitivo, como são apresentadas nas *Formen*. Provavelmente, inclui também o ‘modo asiático’ (que vimos ser a mais primitiva das formações econômico-sociais desenvolvidas), e pode explicar porque este modo desaparece do trabalho sistemático de Engels sobre o tema no Anti-Dühring e na Origem da família” (HOBSBAWM, 2011, p. 51).

a organização gentílica tinha crescido a partir de uma sociedade que *não conhecia antagonismos internos* e também era adequada apenas para uma sociedade nesses moldes. Não possuía outros meios coercitivos além da opinião pública. Acabava de surgir, no entanto, uma sociedade que, em virtude do conjunto de suas condições econômicas, havia sido obrigada a dividir-se em homens livres e escravos, em exploradores ricos e explorados pobres, uma sociedade em que *os referidos antagonismos não só não podiam ser conciliados, como também tinha de ser levados a seus limites extremos*.

Uma sociedade desse tipo não podia subsistir senão em meio a uma luta aberta e permanente dessas classes entre si ou sob a dominação de um terceiro poder que, aparentemente situado acima das classes em luta, reprimitesse esses conflitos abertos e só permitisse que a luta de classes se travasse no campo econômico, numa forma dita legal. A organização gentílica já havia chegado ao fim de sua existência. Foi destruída pela divisão do trabalho que dividiu a sociedade em classes. Foi substituída pelo Estado (ENGELS, 2009, p. 208, grifos nossos).

Sua argumentação caminha, portanto, no sentido de que, com algumas diferenças, o Estado emergiu das ruínas da organização gentílica, exemplificada nas três principais formas: a ateniense, a romana e a germânica (cf. p. 208-209). Ainda que várias caracterizações precisem de uma atualização à luz das descobertas científicas mais recentes, e à luz da complexidade das primeiras formas de sociedades de classes, é fundamental observarmos que Engels compreendeu, a partir do estudo disponível à sua época, que a existência do Estado tem relação direta com as determinações de uma sociedade agora dividida em classes. E que o Estado

não é, portanto, de modo algum, um poder que é imposto de fora à sociedade e tão pouco é “a realidade da ideia ética”, nem a “imagem e a realidade da razão”, como afirma Hegel. É antes um produto da sociedade, quando essa chega a um determinado grau de desenvolvimento. É o reconhecimento de que *essa sociedade está enredada numa irremediável contradição com ela própria*, que está dividida em *oposições inconciliáveis* de que ela não é capaz de se livrar. Mas para que essas oposições, classes com interesses econômicos em conflito não se devorem e não consumam a sociedade numa luta estéril, tornou-se necessário um poder situado aparentemente acima da sociedade, chamado a amortecer o choque e a mantê-lo dentro dos limites da “ordem”. Esse poder, surgido da sociedade, mas que se coloca acima dela e que se aliena cada vez mais dela, é o Estado (ENGELS, 2009, p. 209-210, grifos nossos).

Desta maneira, o Estado não existiu sempre, em todas as formações sociais de nossa história. Engels argumenta com base nesta investigação que “houve sociedades que passaram sem ele, que

não tinham a menor ideia do Estado ou de seu poder”. Foi através de um complexo processo histórico que “num determinado estágio de desenvolvimento econômico que estava necessariamente ligado à divisão da sociedade em classes, o Estado, em virtude dessa divisão, tornou-se uma necessidade” (ENGELS, 2009, p. 213-214, grifos nossos).

De acordo com a análise histórica desta questão, “a escravidão é a primeira forma de exploração, própria do mundo antigo. Sucedem-na a servidão na Idade Média e o trabalho assalariado nos tempos mais recentes”³. Assim, Engels as classifica como “as três grandes formas de escravidão, características das três grandes épocas da civilização, mantendo-se sempre a existência paralela da escravidão, primeiro abertamente e, agora, de forma velada” (ENGELS, 2009, p. 216). Dessa maneira, é característica da natureza do Estado o fato de ele ser “o resumo da sociedade civilizada, sendo, sem exceção, em todos os períodos que podem servir como modelo, o Estado da classe dominante e, de qualquer modo, essencialmente máquina destinada a reprimir a classe oprimida e explorada” (ENGELS, 2009, p. 217).

³ Ver nota anterior. Depois de citar este mesmo trecho, na apresentação das *Formen*, Hobsbawm argumenta em nota de rodapé que “fica evidente, por este texto, que nenhuma tentativa é feita aqui para incluir o que Marx chamava ‘modo asiático’ em qualquer dos três indicados”. Para Hobsbawm, este modo de produção asiático é “omitido como se pertencente à pré-história da ‘civilização’” (HOBSBAWM, 2011, p. 51). Ainda assim, cabe outro comentário muito importante: esta discussão não significa que “sejamos obrigados a aceitar a classificação de épocas históricas de Marx, tal como foram apresentadas no Prefácio ou nas *Formen*”. Na verdade, “a lista, e boa parte das discussões subjacentes a ela, nas *Formen*, são o resultado da observação e não de dedução teórica. A teoria geral do materialismo histórico requer apenas a existência de uma sucessão de modos de produção, e não a existência de modos específicos, nem que haja uma ordem pré-determinada para esta sucessão. A partir do material histórico disponível, Marx distinguiu um certo número de formações econômico-sociais sucessivas. Mas, ainda que tivesse havido equívoco em suas observações, ou se estas fossem baseadas em informações parciais e, portanto, enganadoras, a teoria geral do materialismo histórico não teria sido afetada. Concorde-se, de um modo geral, que as observações de Marx e Engels sobre época pré-capitalistas baseiam-se em estudos bem menos profundos do que a descrição e análise do capitalismo feitas por Marx. Este concentrou suas energias no estudo do capitalismo, dedicando-se ao resto da história em graus diversos de detalhes, principalmente na medida em que o levava às origens e ao desenvolvimento do capitalismo” (HOBSBAWM, 2011, p. 22-23).

Na citação seguinte, contida na *Ideologia Alemã*, texto escrito em conjunto com Marx, é clara a relação necessária entre o Estado e as determinações sociais da reprodução das sociedades cindidas em classes sociais e também nos apresenta uma amostra das suas concepções sobre a natureza do Estado. Neste texto, eles afirmam que

com a divisão do trabalho está dada ao mesmo tempo, a contradição entre o interesse de cada um dos indivíduos ou de cada uma das famílias e o interesse comunitário [*gemeinschaftlichen*] de todos os indivíduos que mantêm intercâmbio uns com os outros; e a verdade é que esse interesse comunitário de modo algum existe meramente na representação, como “universal”, mas antes de mais nada na realidade, como dependência recíproca dos indivíduos entre os quais o trabalho está dividido. E é precisamente por essa contradição do interesse particular e do interesse comunitário que o interesse comunitário assume uma organização [*Gestaltung*] autônoma como *Estado*, separado dos interesses reais dos indivíduos e do todo, e ao mesmo tempo como comunidade ilusória, mas sempre sobre a base real [*realen Basis*] dos laços existentes em todos os conglomerados de famílias e tribais – como de carne e sangue, de língua, de divisão do trabalho numa escala maior, e demais interesses –, e, especialmente, como mais tarde desenvolveremos, das classes desde logo condicionadas pela divisão do trabalho e que se diferenciam em todas essas massas de homens, e das quais uma domina todas as outras. [...] Precisamente porque os indivíduos procuram *apenas* o seu interesse particular, o qual para eles não coincide com o seu interesse comunitário – a verdade é que o geral é a forma ilusória da existência na comunidade –, este é feito valer como um interesse que lhes é “alienado” [*fremdes*] e “independente” deles, como um interesse “geral” que é também ele, por sua vez, particular e peculiar, ou eles próprios têm de se mover nesta discórdia, como na democracia. Por outro lado, também a luta *prática* desses interesses particulares, que *realmente* se opõem constantemente aos interesses comunitários e aos interesses comunitários ilusórios, torna necessários a intervenção e o refreamento *prático* pelo interesse “geral” ilusório como Estado” (MARX; ENGELS, 2009, p. 47-48).

Outro exemplo encontramos no texto intitulado *Glosas Críticas*, de Karl Marx. Quando ele, em debate com Arnold Ruge, questiona como a burguesia, o governo e a imprensa ingleses (a Inglaterra como exemplo de um Estado de caráter político altamente desenvolvido) concebem o *pauperismo*, a resposta é que, mesmo quando a questão do pauperismo é considerada uma responsabilidade política, os partidos *Tory* e *Whig* jogam um contra o outro a causa deste. Marx então afirma, revelando sua concepção sobre a essência do Estado, a política em geral e os males sociais expressos no pauperismo: “nenhum dos partidos encontra a causa

[do pauperismo] na *política em geral*” (MARX, 2010, p. 48, grifos nossos). Ou seja, em sua concepção, há de se buscar a *causa do pauperismo na política em geral*.

A concepção política criticada por Marx não consegue enxergar que o pauperismo, e o seu aumento progressivo, é a necessária consequência da indústria moderna sob o comando do capital⁴. O fundamento da crítica de Marx também serve para o exemplo francês: nem Napoleão, nem a Convenção, grandes expressões francesas de agudo intelecto político, conseguiram resolver a questão da mendicância. Para Marx, o Estado não pode comportar-se de outra forma devido a sua própria natureza⁵. O fundamento dos males sociais, na concepção marxista, se apoia sob a mesma base que fundamenta a existência do Estado e a organização da sociedade. Portanto, é preciso ter em mente que a questão central é procurar o “fundamento do mal na essência do Estado” (MARX, 2010, p. 58-59).

A descrição da natureza do Estado no *Glosas Críticas* tem por argumentação o fato de que

Ele repousa sobre a contradição entre vida pública e privada, sobre a *contradição entre os interesses gerais e os interesses particulares*. Por isso, a administração deve limitar-se a uma atividade formal e negativa, uma vez que exatamente lá onde começa a vida civil e o seu trabalho, cessa o seu poder. [...]. Com efeito, essa dilaceração, essa infâmia, essa escravidão da sociedade civil é o fundamento natural em que se apoia o Estado moderno, assim como a sociedade civil da escravidão era o fundamento no qual se apoiava o Estado antigo. *A existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis*. O Estado antigo e a escravidão antiga – francas antíteses clássicas – não estavam fundidos entre si mais estreitamente do que o Estado moderno e o moderno mundo de traficantes – hipócritas antíteses cristãs. Se o Estado moderno quisesse acabar com a impotência de sua administração, teria que acabar com a atual vida privada. Se ele quisesse eliminar a vida privada, *deveria eliminar a si mesmo, uma vez que ele só existe como antítese dela*. Mas nenhum ser vivo acredita que os defeitos de sua existência tenham a sua raiz no

⁴ (cf. MARX, 2010, p. 53-54).

⁵ “Pode o Estado comportar-se de outra forma? O Estado jamais encontrará no ‘Estado e na organização da sociedade’ o fundamento dos males sociais, como o ‘prussiano’ [Arnold Ruge] exige do seu rei. Onde há partidos políticos, cada um encontra o fundamento de qualquer mal no fato de que não ele, mas o seu partido adversário, acha-se ao leme do Estado. Até os políticos radicais e revolucionários já não procuram o fundamento do mal na essência do Estado, mas numa determinada forma de Estado, no lugar da qual eles querem colocar uma outra forma de Estado” (MARX, 2010, p. 58-59).

princípio de sua vida, na essência de sua vida, mas, ao contrário, em circunstâncias externas à sua vida. O suicídio é contra a natureza. Por isso, o Estado não pode acreditar na impotência interior da sua administração, isto é, de si mesmo. Ele pode descobrir apenas defeitos formais, casuais, da mesma e tentar remediá-los” (MARX, 2010, 60-61, grifos nossos).

Pensamos que, nestas três obras mencionadas acima em longas passagens, podemos ter uma ideia mais ou menos aproximada da caracterização da natureza do Estado em Marx e Engels e sua necessária relação com uma sociedade antagonicamente estruturada em classes sociais. Consequentemente, podemos afirmar que: dado o caráter antagonico da própria sociedade, da própria base econômico-social, que é reproduzida e perpetuada exatamente como tal pela estrutura política, uma das conclusões em relação ao Estado e a resolução dos males sociais é a necessidade do fenecimento deste – se se quer resolver os males sociais –, uma vez que a existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis.

No caminho desta elaboração filosófica sobre o desenvolvimento histórico do Estado, sobre a relação entre Estado e a reprodução da sociedade, Estado e economia (assim, no tempo moderno, entre Estado e capital), Mészáros afirma que *a relação-capital, o trabalho alienado e o Estado moderno* – em quaisquer formas metamorfoseadas que possam se expressar historicamente – correspondem a três dimensões fundamentais do sistema que são “materialmente constituídos e ligados um ao outro”, e não são constituídos e ligados “simplesmente em uma base legal/política” (MÉSZÁROS, 2009, p. 600). A questão é bem mais complexa que isto, pois “o Estado moderno altamente burocratizado, com toda a complexidade do seu maquinário legal e político, surge da absoluta necessidade material da ordem sociometabólica do capital”. E, além disso, “depois, por sua vez – na forma de uma reciprocidade dialética – torna-se uma precondição essencial para a subsequente articulação de todo o conjunto” (MÉSZÁROS, 2009, p. 108).

Neste sentido, Mészáros entende que, para Marx, “a ‘ação espontânea das leis naturais do capital e da propriedade da terra’ só será superada pela ‘ação espontânea das leis da economia social do trabalho livre e associado’ depois de um longo processo de desenvolvimento de novas condições”. Desta maneira, também no assunto relativo ao “fenecimento do Estado”, a questão em jogo é a criação das “novas condições”: ou seja, “a transcendência e a superação da ‘ação espontânea da lei natural do capital’”, realizando

o “desenvolvimento, que se arrasta por um longo tempo, de uma *nova espontaneidade*, ‘a ação espontânea das leis da economia social’, como o modo radicalmente reestruturado do novo sociometabolismo”. A tarefa se trata de uma “regeneração geral da humanidade”, um “trabalho de regeneração”, em “fases diferentes” de um “trabalho progressivo no tempo”. Tal processo revolucionário socialista deve gerar “uma nova espontaneidade”, ou seja, “uma forma de intercâmbio social e modo de atividade de vida que se torna uma ‘segunda natureza’ para os produtores associados” (MÉSZÁROS, 2009, p. 575).

Assim, é importante estarmos atentos ao movimento complexo entre estas três dimensões fundamentais do sistema do capital (relação-capital – trabalho alienado – Estado moderno), pois o “fencimento do Estado” exige para a sua realização o “fencimento do capital”, o processo em que o capital vai deixando de ser o regulador do processo sociometabólico. Desta maneira, Mészáros argumenta que o sistema do capital é constituído por um círculo vicioso que, por um lado, prende o trabalho à dependência estrutural que constitui o modo como o processo de trabalho é realizado, e, por outro, também subordina os trabalhadores quanto à tomada de decisão política, que é realizada por um poder estatal, um poder separado dos produtores. Este círculo vicioso “apenas pode ser quebrado se os produtores progressivamente cessarem de reproduzir a supremacia material do capital. Isto eles só podem fazer desafiando radicalmente a divisão estrutural hierárquica do trabalho” (MÉSZÁROS, 2009, p. 602). Assim,

A crítica necessária do poder do Estado, com o objetivo de reduzi-lo e ao final superá-lo, só tem sentido se for praticamente implementado, em seu ambiente sociometabólico/material-reprodutivo. Pois o “fencimento” do Estado implica não apenas o “fencimento” do capital (como o controlador objetivado e reificado da ordem social-reprodutiva), mas também a autotranscendência do trabalho da condição de subordinado aos imperativos materiais do capital imposta pelo sistema prevalente da divisão estrutural/hierárquica de trabalho e poder estatal. (MÉSZÁROS, 2009, p. 602).

Mas devemos sempre lembrar que a relação entre relação-capital, trabalho alienado e Estado moderno é uma relação de autossustentação recíproca. Estas três dimensões fundamentais do sistema do capital são inseparáveis. Devido a esta determinação, os três só poderiam ser superados simultaneamente “como resultado de uma transformação estrutural radical de todo o sociometabolismo” (MÉSZÁROS, 2009, p. 576). Assim, o

“fenecimento do capital” não faz nenhum sentido se juntamente com ele não “fenecer o Estado”⁶.

Dessa forma, como o Estado não eliminará a si mesmo na busca do fundamento dos males sociais e não fenecerá por si próprio; o trabalho, como antagonista do capital, tem uma grande dificuldade na sua tarefa, pois, como complemento ao fato de que “o único

⁶ Exemplo histórico rico desta reciprocidade dialética entre Estado, capital e trabalho alienado é a experiência soviética, ou o sistema pós-capitalista soviético. Segundo Mészáros, é fundamental ter sempre em mente que o fortalecimento perverso do Estado pós-capitalista não é um fato que se sustenta em si mesmo, prova da inata natureza humana sedenta por poder, ou uma questão de “direção política”. Na verdade, o fortalecimento do Estado tem sua causa inseparável na permanência do capital na experiência soviética e, conseqüentemente, na relação do capital com o trabalho numa dependência estrutural, nas circunstâncias históricas específicas em que a experiência soviética emergiu e em que o desenvolvimento do capital global se encontrava. Para Mészáros, “nem o capital, nem o trabalho, nem sequer o Estado podem ser simplesmente *abolidos*, mesmo pela mais radical intervenção jurídica. Não é, portanto, de modo algum acidental que a experiência histórica tenha produzido abundantes exemplos de *fortalecimento* do Estado pós-revolucionário, sem dar sequer o menor passo na direção de seu ‘fenecimento’. O trabalho pós-revolucionário, no seu modo imediatamente viável de existência, tanto em antigas sociedades capitalistas avançadas como em países subdesenvolvidos, permanece diretamente atado à substância do capital, isto é, à sua existência material como a determinação estrutural vigente do processo de trabalho, e não à sua forma historicamente contingente de personificação jurídica. A substância do capital, como poder determinante do processo sociometabólico, materialmente encastoadado, incorrigivelmente hierárquico e orientado-para-a-expansão, permanece o mesmo enquanto este sistema – tanto em suas formas capitalistas como nas pós-capitalistas – puder exercer com sucesso as funções controladoras do trabalho historicamente alienadas” (MÉSZÁROS, 2009, p. 600). A questão, portanto, do *fortalecimento do Estado* é devido a natureza interna das relações de produção criadas na experiência soviética, ou seja, “na seqüência da ‘expropriação dos expropriadores’ e da instituição de um novo, mas igualmente separado, pessoal de controle, a autoridade do último deve ser politicamente estabelecida e imposta, na ausência de um direito jurídico anterior para controlar as práticas produtivas e distributivas com base na posse da propriedade privada. Desse modo, o *fortalecimento* do Estado pós-revolucionário não ocorre simplesmente em relação ao mundo *exterior* – o qual, após a derrota das forças intervencionistas na Rússia, era de fato incapaz de exercer um impacto importante no curso dos acontecimentos *internos* –, mas sobre e contra a *força de trabalho*. E tendo em vista a máxima extração politicamente regulada do trabalho excedente, esse fortalecimento se transforma numa perversa necessidade estrutural, e não numa ‘degeneração burocrática’ facilmente corrigível a ser retificada no plano político graças a uma nova ‘revolução política’ (MÉSZÁROS, 2009, p. 601).

objetivo viável de sua luta transformadora ser o poder sociometabólico do capital”, esse objetivo fundamental de alterar radicalmente o controle sob a reprodução do metabolismo social “não pode ser alcançado sem a conquista do controle da esfera política” (MÉSZÁROS, 2009, p. 847).

A ideia da necessidade de conquista do poder político como parte do processo revolucionário pode ser vista na passagem em que Marx e Engels, diante da caracterização referida da natureza do Estado, argumentam que: daqui, desta própria natureza, resulta não só que “todas as lutas no seio do Estado, a luta entre a democracia, a aristocracia e a monarquia, a luta pelo direito de voto, etc., etc., não são mais do que as formas ilusórias em que são travadas as lutas reais das diferentes classes entre si”, mas também resulta no fato de que “todas as classes que aspiram ao domínio, mesmo quando o seu domínio, como é o caso com o proletariado, condiciona a superação de toda velha forma da sociedade e da dominação em geral, têm primeiro de conquistar o poder político”. A conquista do poder político está relacionada com a necessidade de “por sua vez representarem o seu interesse como o interesse geral, coisa que no primeiro momento são obrigadas a fazer” (MARX; ENGELS, 2009, p. 47-48). No *Glosas Críticas*, Marx formula de outra forma a determinada importância da esfera política na revolução, dizendo que “a revolução em geral – a derrocada do poder existente e a dissolução das velhas relações – é um ato político. Por isso, o socialismo não pode efetivar-se sem revolução. Ele tem necessidade desse ato político na medida em que tem necessidade da destruição e da dissolução” (MARX, 2010, p. 78).

A revolução socialista parece estar num beco-sem-saída, entre a necessidade da *conquista do poder político* e a necessidade do *fenecimento do Estado* (para levar adiante a revolução radical da estrutura da reprodução do metabolismo social). Mas que tipo de conquista é esta, levada a frente pelos revolucionários socialistas? Que tipo de *política* seria levada a cabo pelos socialistas na transição revolucionária para equacionar este problema social complexo entre os três elementos acima e caminhar no sentido da emancipação humana? Esta é uma investigação complexa e bastante necessária para enfrentarmos as questões do possível futuro – que diz respeito às investigações sobre a *política pós-revolucionária*⁷. Entretanto, aqui,

⁷ Mézáros, no *Para Além do Capital*, desenvolve ideias fundamentais sobre esta questão. Inclusive, é um ponto muito problemático na teoria marxista, pois, para o autor, “a questão do poder político em sociedades pós-revolucionárias é e continua a ser uma das mais desprezadas da teoria marxista” (MÉSZÁROS, 2009,

conforme já apontamos, iremos apenas nos aproximar de quatro características da “política socialista” em Mészáros, que contribuem para refletir sobre estas questões profundas.

A “política socialista”

A “política socialista”, ao nosso ver, precisa ser compreendida como *parte* da “política em geral”, que possui suas diferenças fundamentais, mas reserva ao fundo as características que são imanentes à essência da categoria da política em si. Começamos por dizer que a caracterização da natureza do Estado de Marx está estreitamente ligada à sua concepção da política em geral. E algumas passagens acima já sugerem esta relação, mas convém destacá-la um pouco mais, além de observarmos alguns limites e potencialidades.

Mészáros resgata o quanto Marx foi enfático na sua argumentação contra os limites da ação política. Ele entende que, no processo de sua formação, Marx desenvolve uma concepção de política que desde o começo “foi articulada na forma de uma tríplice negação, visando colocar em perspectiva as potencialidades e limitações do modo político de ação” (MÉSZÁROS, 2009, p. 563). Desta maneira, um caráter fundamental, portanto, que não podemos perder de vista em nenhum momento, é que a *definição predominantemente negativa da política* permaneceu sempre um tema central de sua obra.

Esta negação era tríplice, pois tinha como objetos: 1) a vacuidade da ação política na Alemanha: pelo fato de, na época, a Alemanha ser um país subdesenvolvido, havia a “vacuidade de uma ação política sob os limites de um capitalismo semifeudal”. Sendo caracterizado como “um mundo situado, em termos do calendário político francês, bem antes de 1789”; 2) A filosofia de Hegel, ápice do pensamento racional burguês: a qual “elevou ao nível de ‘ciência’ as ilusões de produzir uma mudança muito necessária, enquanto permanecia de fato nos limites da matriz política anacrônica”; e 3) E, para além do mundo subdesenvolvido, semifeudal, tinha como objeto de negação até mesmo a política do mundo desenvolvido do seu tempo: “as limitações até mesmo da política francesa, mais avançada, que apesar de ser ‘contemporânea’ do presente, em termos estritamente políticos, era, todavia, desesperadamente inadequada para o imperativo de uma transformação social radical,

p. 1012). Para mais detalhes, conferir o capítulo 22 – “Poder político e dissidências nas sociedades pós-revolucionárias”.

sob as condições de um antagonismo social crescente” (MÉSZÁROS, 2009, p. 563).

Mészáros nos atenta para o fato de que, na análise desta tríplice negação, “as conclusões derivadas de suas avaliações [de Marx] fundem-se no imperativo de identificar os elementos constitutivos de um modo de ação social radicalmente diferente” (MÉSZÁROS, 2009, p. 563) em relação à ação política. Analisando seu próprio contexto na Alemanha, a lógica interna da avaliação crítica de Marx das limitações políticas deste país “impulsionou-o, desde sua primeira postura crítica e rejeição simples das restrições políticas locais, a um questionamento radical da natureza e dos limites inerentes à ação política propriamente dita”. Criticar a concepção filosófico-política de Hegel, para Marx, significava “apenas o preâmbulo de um modo muito diferente de [ação social]⁸ que se iniciava pela rejeição consciente das determinações mutiladoras da ação social pela necessária unidimensionalidade de toda política ‘propriamente dita’” (MÉSZÁROS, 2009, p. 564).

A questão, na verdade, é a ênfase na “ação social” (que deve conter dentro de si uma tarefa política), em detrimento da limitada “ação política”. Toda política “propriamente dita” possui

⁸ Aqui temos um problema de tradução. Na edição brasileira, temos “apenas o preâmbulo de um modo muito diferente de **ação política**, que se iniciava...”. No original, página 462, temos justamente o contrário, trata-se do termo “ação social”: “for Marx it was just a preamble to advocating a very diferente mode of **social action**” (MÉSZÁROS, 2010, p. 462, grifos nossos).

⁹ Uma passagem que pensamos expor a maior abrangência da categoria “social” em relação a da “política” para Marx é a seguinte, do *Glosas Críticas*: “a comunidade da qual o trabalhador está isolado é uma comunidade inteiramente diferente e de uma outra extensão que a comunidade política. Essa comunidade, da qual é separado pelo seu trabalho, é a própria vida, a vida física e espiritual, a moralidade humana. A essência humana é a verdadeira comunidade humana. E assim como o desesperado isolamento dela é *incomparavelmente mais universal, insuportável, pavoroso e contraditório do que o isolamento da comunidade política*, assim também a supressão desse isolamento e até uma reação parcial, uma revolta contra ele, é tanto mais infinita quanto *infinito é o homem em relação ao cidadão e a vida humana em relação à vida política*. Desse modo, por mais parcial que seja uma revolta industrial, ela encerra em si *uma alma universal*; e por mais universal que seja uma revolta política, ela esconde, sob as formas mais colossais, *um espírito estreito*” (MARX, 2010, p. 75-76). Um pouco mais a frente, continua: “Uma revolução social se situa do ponto de vista da totalidade porque – mesmo que aconteça apenas em um distrito industrial – ela é um protesto do homem contra a vida desumanizada, porque parte do ponto de vista do indivíduo singular real, porque a comunidade, contra cuja separação o indivíduo reage, é a verdadeira

inerentemente uma unidimensionalidade. A argumentação de Marx se relaciona com o fato de que o fundamento do mal social está na essência imanente do próprio Estado. Neste sentido, é imperativo sair do “ponto de vista político” para ser verdadeiramente crítico do Estado. Como podemos ver em suas *Glosas Críticas*, Marx enfatiza que quanto mais político um país for, menos estará disposto e será capaz de procurar, no princípio do Estado, o fundamento dos males sociais e assim compreender o princípio geral destes males sociais. Pois o intelecto que for político é político exatamente pelo fato de pensar dentro dos limites da política – e como o fundamento dos males sociais não está dentro do campo da política, quanto mais unilateral, agudo e perfeito é um intelecto político, menos é capaz de compreender os males sociais.

Desta maneira, uma questão fundamental que Marx coloca é que a categoria realmente abrangente é a “social”, em comparação com a categoria da “política”. Mészáros compreende que, na concepção de Marx, a política “dada a forma como se constitui, não pode evitar a substituição da autêntica universalidade da sociedade por sua própria parcialidade, impondo assim seus próprios interesses sobre os dos indivíduos sociais”. Desta forma, a política inevitavelmente apropria-se “para si própria, do poder de arbitrar os interesses parciais conflitantes em nome de sua universalidade usurpada” (MÉSZÁROS, 2009, p. 565). Além de uma maior abrangência da primeira categoria em relação à segunda, devemos entender que entre o “social” e o “político” há uma contradição inconciliável (cf. MÉSZÁROS, 2009, p. 565).

Nesta linha de raciocínio, Segundo Mészáros, o núcleo da concepção política de Marx consiste na asserção de que “a política usurpa o poder social de decisão que ela substitui”. Assim, ele entende que, para Marx, a política possuiria um caráter inerentemente negativo, inadequada para “as tarefas positivas que devem resultar da própria reestruturação do sociometabolismo” (MÉSZÁROS, 2009, p. 571). Em resumo, a política seria

comunidade do homem, é a essência humana. Ao contrário, a alma política de uma revolução consiste na tendência das classes politicamente privadas de influência a superar o seu isolamento do Estado e do poder. O seu ponto de vista é aquele do Estado, de uma totalidade abstrata, que subsiste apenas através da separação da vida real, que é impensável sem o antagonismo organizado entre a ideia geral e a existência individual do homem. Por isso, uma revolução com alma política organiza também, de acordo com a natureza limitada e discorde dessa alma, um círculo dirigente na sociedade às custas da sociedade” (MARX, 2010, p. 76-77, grifos nossos).

inapropriada para realizar as tarefas emancipatórias da revolução socialista devido às características inerentes à sua própria natureza: substitucionismo da autêntica universalidade da sociedade por sua própria parcialidade, apropriando-se, para si, “do poder de arbitrar os interesses parciais conflitantes em nome de sua universalidade usurpada” (MÉSZÁROS, 2009, p. 565). Sua importância, na tarefa da transição, é outra, como vimos anteriormente.

Então, para Mészáros, Marx teria conceituado, sob os fundamentos que elaborou, “o modo de superar a relação problemática entre política e sociedade sobrepondo conscientemente à revolução política sua dimensão social oculta” (MÉSZÁROS, 2009, p. 572). Uma expressão que representa isto é a continuação de uma das passagens – já citada – da *Glosas Críticas*, ao dizer que o socialismo tem necessidade do ato político pois tem necessidade da destruição e da dissolução, na medida em que precisa derrocar o poder existente e dissolver as velhas relações. Neste trecho, Marx conclui: “no entanto, logo que tenha início a sua atividade organizativa, logo que apareça o seu próprio objetivo, a sua alma, então o socialismo *se desembaraça do seu revestimento político*” (MARX, 2010, p. 78, grifos nossos).

Diante do que foi exposto, entendemos que, para compreender o significado de “política socialista” para Mészáros, e este ato de *se desembaraçar do revestimento político*, é fundamental ter em mente sua argumentação (partindo de Marx) a respeito dos limites da ação política; limites estes que são imanentes a sua própria forma de existência. Assim, concebê-la como uma categoria predominantemente negativa, que tem uma unidimensionalidade própria; compreender que, através da análise da própria base material da política e do Estado e sua constituição histórica, chegou-se à conclusão de que o fundamento dos males sociais está na própria essência do Estado; ter em vista o imperativo de sair do ponto de vista político para poder ser verdadeiramente crítico do Estado; a estreita relação entre política e voluntarismo; bem como o fato de que, justamente por conta da maneira como é constituída, a política substitui a autêntica universalidade da sociedade por sua própria parcialidade, impondo seus próprios interesses aos indivíduos sociais, se apropriando do poder de arbitrar os interesses parciais conflitantes em nome de sua universalidade usurpada. Além disso, não devemos perder de vista que, em sua concepção, há uma contradição inconciliável entre as categorias “política” e “social”.

Mas, daí, para a “política” “socialista” não ser uma autocontradição e o socialismo conseguir *se desembaraçar do*

revestimento político, na concepção meszariana, a “política socialista” trata-se de uma “política de transição” (*politics of transition*) (MÉSZÁROS, 2009, p. 571). E para ser uma política de período de transição, uma política socialista com verdadeira orientação e legitimação estratégicas em direção a uma sociedade emancipada, “deve se preocupar, em todos os passos, mesmo nos menores, com a tarefa de restituir *ao corpo social* os poderes usurpados” (MÉSZÁROS, 2009, p. 571, grifos nossos). Portanto, tem de ser necessariamente uma política “não-substitucionista”. E convém mencionar rapidamente que ser uma política não-substitucionista não implica apenas uma decisão subjetivamente fundada, nem basta ser teoricamente apontada com toda clareza para que se realize. Mézszáros destaca que implica a) toda uma ordem de mediações sociais necessárias; bem como b) a existência de forças sociais e materiais correspondentes. (cf. p. 565).

Na concepção meszariana, portanto, a “política socialista” trata-se de uma “política de transição” (*politics of transition*) (MÉSZÁROS, 2009, p. 571). Desta maneira, para ser uma política de transição, uma política socialista com verdadeira orientação e legitimação estratégicas em direção a uma sociedade emancipada, “deve se preocupar, em todos os passos, mesmo nos menores, com a tarefa de restituir ao corpo social os poderes usurpados” (MÉSZÁROS, 2009, p. 571). Se esta restituição do poder ao corpo social não acontecer, a política em questão “necessariamente reproduz, de uma nova forma, o ‘substitucionismo burocrático’ herdado”¹⁰ (MÉSZÁROS, 2009, p. 571).

¹⁰ Aqui também vemos o enorme peso histórico da experiência soviética, uma vez que esta reprodução do “substitucionismo burocrático” herdado pode afetar até mesmo um personagem histórico como Lenin. Mézszáros argumenta que “Se em março e abril de 1917 Lenin ainda defendia ‘um Estado *sem* exército mobilizado, *sem* uma polícia oposta às pessoas, *sem* funcionários acima do povo’, e propunha ‘organizar e armar todos os segmentos da população pobres e explorados para que estes *por si mesmos* tomassem diretamente em suas próprias mãos os órgãos do poder do Estado, para que *eles mesmos possam constituir* estes órgãos do poder do Estado’, uma mudança significativa tornou-se evidente na sua orientação após a tomada do poder. Os principais temas de *O Estado e a Revolução* passam mais e mais para os bastidores do seu pensamento. Referências positivas relativas à Comuna de Paris (como exemplo de envolvimento direto de ‘todos os segmentos da população pobres e explorados’, no exercício do poder) desapareceram de seus discursos e escritos; e o acento foi colocado na ‘necessidade de uma *autoridade central*, de ditadura e de uma vontade conjunta de assegurar que a vanguarda do proletariado cerrasse *suas fileiras*, desenvolvesse o

Neste sentido, Mészáros argumenta claramente que uma condição para ser uma “política socialista” é que a política em questão deve seguir o caminho aberto por Marx resumido na frase “do substitucionismo à restituição” (MÉSZÁROS, 2009, p. 571). Ainda em outra passagem, argumenta que o próprio Marx definiu o “significado da política socialista como a total restituição dos poderes de decisão usurpados à comunidade de produtores associados” (MÉSZÁROS, 2009, p. 585). Um dos exemplos que pode ilustrar a importância fundamental desta compreensão, é que, para Mészáros, “Marx lançou o núcleo sintetizador de todas as estratégias radicais que podem emergir sob as condições variáveis de desenvolvimento”. Ainda mais: a “validade desses contornos se estende a todo o período histórico que vai da dominação mundial do capital à sua crise estrutural e dissolução final, e ao estabelecimento positivo de uma sociedade verdadeiramente socialista em escala global” (MÉSZÁROS, 2009, p. 585).

Pelo exposto sobre o fundamento da política e do Estado, e, sobretudo, sobre a necessidade social do fenecimento do Estado, podemos dizer que a própria “política socialista” deverá atuar no processo de transição que levará a humanidade do sistema do metabolismo social controlado pelo capital para um sistema de metabolismo social controlado pelo conjunto da humanidade enquanto trabalhadores associados – caso este processo vier a ser concretizado. Isto significa, em resumo, o fim das classes sociais, do

Estado e o colocasse sobre nova base, enquanto *retinha firmemente as rédeas do poder*” (MÉSZÁROS, 2009, p. 1019-1020). É sintomático ver, portanto, que “em contraste com as intenções originais que afirmavam a identidade fundamental entre ‘*todo o povo armado*’ e o poder do Estado, aparece uma separação deste último em relação aos ‘trabalhadores’, pela qual o ‘*poder do Estado*’ está em organizar a produção em *larga escala*, em solos de *propriedade do Estado*, e em escala nacional em empresas de *propriedade do Estado*, está na distribuição da força de trabalho entre os vários ramos da economia e várias empresas, e está na distribuição entre os trabalhadores de grande quantidade de artigos de consumo *pertencentes ao Estado*”. Isto caracterizou, na concepção de Mészáros, uma nova forma (metamorfoseada) de estabelecer a dependência estrutural do capital com o trabalho, mas, continua o autor, “o fato de o relacionamento dos trabalhadores com o poder do Estado, manifestado como *distribuição central da força de trabalho*, ser um relacionamento de subordinação estrutural parece não ter sido problema para Lenin, que evitou a questão ao simplesmente descrever a nova forma de poder do Estado como ‘*poder estatal proletário*’. Assim, a contradição objetiva entre a ditadura do proletariado e o próprio proletariado desaparece do seu horizonte ao mesmo tempo em que vem à tona o poder centralizado do Estado que determina por si só a distribuição da força de trabalho” (MÉSZÁROS, 2009, p. 1020).

Estado, e, conseqüentemente, da própria política. Em síntese, para ser uma “política socialista”, neste processo transicional em que atua, deve “abolir a si própria” (MÉSZÁROS, 2009, p. 571).

Em outras palavras, ou ela abole a si própria no processo transicional; ou “transforma-se em autoperpetuação autoritária” (MÉSZÁROS, 2009, p. 571), devido a sua essência imanente da política enquanto tal, – obviamente contra qualquer princípio emancipatório. Portanto, “conservar a dimensão política sob uma autoridade separada, divorciada das funções reprodutivas materiais da força de trabalho significa manter a dependência e a subordinação estrutural do trabalho”. E isto significa “conseqüentemente impossibilitar a tomada de medidas subsequentes em direção a uma transformação socialista sustentável”. Para o autor, esta pode ser uma medida de análise crítica da experiência soviética, uma vez que o sistema do capital pós-capitalista; “em vez de ativar o poder de decisão autônomo dos produtores, *reforçou* a disjunção entre as funções do Estado e a força de trabalho sob seu controle, *impondo*, sob o pretexto de ‘planejamento’, as ordens de seu aparato político sobre os processos produtivos diretos” (MÉSZÁROS, 2009, p. 849-850).

Além disso, o que demonstra a grande complexidade da tarefa, é que não basta afirmar que a política precisa ser abolida, ou que a “política socialista” significa sua própria autoabolição, pois “sem uma identificação realista das mediações teóricas necessárias e forças materiais/sociais envolvidas em tal mudança transicional, o programa de abolir a política pela reorientação socialista da política está destinado a ser muito problemático” (MÉSZÁROS, 2009, p. 562). Este elemento da abolição da política é tão significativo que uma medida de avaliação da aproximação da finalidade desejada de emancipação humana, para Mészáros, é “o grau em que se poderiam descartar completamente os meios restritivos, de tal modo que ao fim os indivíduos sociais pudessem ser capazes de operar em relação direta uns com os outros, sem a intermediação mistificadora e restritiva do ‘manto da política’” (MÉSZÁROS, 2009, p. 572).

Mészáros enxerga que, em Marx, é inequívoco o princípio da abolição do “poder político propriamente dito”. Citando um trecho da *Miséria da Filosofia* do pensador alemão, ele traz a ideia de que

A organização dos elementos revolucionários como uma classe supõe a existência de todas as forças produtivas possíveis de serem desenvolvidas no seio da velha sociedade. Quer isto dizer que, depois da queda da velha sociedade, *haverá uma nova dominação de classe culminando em um novo poder político? Não.* A condição para a emancipação

da classe trabalhadora é a abolição de todas as classes, assim como a liberação do Terceiro Estado, da ordem burguesa, foi a abolição de todos os estados e de todas as ordens. A classe trabalhadora, no curso do seu desenvolvimento, substituirá a velha sociedade civil por uma associação que exclui as classes e seus antagonismos, e não haverá poder político propriamente dito, uma vez que o poder político é precisamente a expressão oficial do antagonismo da sociedade civil (MARX apud MÉSZÁROS, 2009, p. 1012, grifos nossos)¹¹.

Desta maneira, para Mészáros, as “definições originais de Marx concebiam poder político como manifestação direta do antagonismo de classe associado a seu contrário: a abolição do poder político propriamente dito numa sociedade socialista plenamente desenvolvida” (MÉSZÁROS, 2009, p. 1017), o que já dá a ideia de um processo histórico de transição revolucionária.

Então, podemos resumir da seguinte forma as quatro características importantes – e inteiramente articuladas uma à outra – para entender a “política socialista” que mencionamos acima: ela deve ser entendida como uma “nova” política na medida em que é 1) uma *política de transição*, que 2) restitui *ao corpo social* os poderes usurpados, o que demanda que ela caminhe do 3) *substitucionismo à restituição*; e, devido à própria natureza da política enquanto tal (que a dita “política socialista” nunca poderá superar, pois é uma forma particular da política em geral), a consequência histórica desta ação social revolucionária é que a “política socialista” *se realize necessariamente* como 4) *autoabolição*, em que no final do processo conduzido pelas transformações predominantemente econômicas – que alteram toda a forma de ser, de cima a baixo –, a “política socialista” signifique o fencimento da necessidade social de *toda política*. E, nesta medida, uma *abolição de si própria* não só enquanto

¹¹ A abolição da política propriamente dita tem estreita relação com a necessidade da abolição do próprio proletariado enquanto classe, para alcançar acúmulos significativos no processo emancipatório revolucionário. Na Sagrada Família, Marx defende que: “Quando o proletariado é vitorioso, isto não significa que se torna o pólo absoluto da sociedade, pois é vitorioso apenas ao abolir-se a si mesmo e a seu oposto. Então, o proletariado desaparece assim como o oposto que o determina, a propriedade privada” (MARX apud MÉSZÁROS, 2009, p. 1012). Mészáros, neste sentido aberto por Marx, argumenta que “O proletariado não pode ser verdadeiramente vitorioso sem que produza sua própria abolição. Do mesmo modo, não pode abolir totalmente o seu oposto sem, ao mesmo tempo, abolir-se a si mesmo, enquanto classe que necessita da nova política – a ditadura do proletariado – para que possa tomar e manter o poder” (MÉSZÁROS, 2009, p. 1013).

“nova” “política socialista”, mas enquanto “política em geral” da qual é parte. Este desaparecimento da *política enquanto tal*, ao contrário de um retrocesso na forma organizacional da sociedade, pressupõe a sua incompatibilidade com uma forma de organização da sociedade que se fundamenta sobre o trabalho de todos os indivíduos, que decidem o destino mais adequado das suas relações sociais de produção, reduzindo a necessidade do tempo de trabalho individual ao mínimo, criando tempo livre para viver. Ou seja, o fim da política enquanto tal, nestas condições de revolucionamento da reprodução social, representaria um enorme avanço na forma como os indivíduos vão se relacionar para resolver as questões problemáticas das suas existências.

Conclusão

A importância da investigação e da reflexão da “política socialista” no pensamento de Mészáros diz respeito a interesses práticos imediatos. Como podemos ver no exemplo brasileiro atual, vivemos tempos de intensas manifestações da crise da política em geral, – o que, por um lado, faz transparecer sua estreita limitação para resolver os males sociais e, por outro, ao mesmo tempo faz com que incessantemente brote o apelo desesperado por um maior envolvimento de todos na política, especialmente dos jovens, tateando no escuro por uma “renovação política”.

Crises de imigração, picos de criminalidade, crises ambientais, ondas de corrupção, e um longo etc., saltam aos nossos olhos, transpirando a total incapacidade do Estado em resolver os males sociais, o que contraditoriamente também provoca estímulos nas canetas e nos pulmões para defender o *fortalecimento do Estado*, o seu aperfeiçoamento político. Assim, enquanto os fenômenos sociais trazem à tona a total incapacidade do Estado e da política resolverem os problemas das nossas vidas, e trazem à tona a incapacidade de o intelecto político compreender o fundamento dos males sociais, há um apelo comum constante por se manter dentro da circularidade perversa do Estado e da política. Somente uma perspectiva marxiana pode sair do ponto de vista da política para enfrentar problemas tão complexos, buscando cientificamente o fundamento dos males que impedem a fruição emancipada da nossa existência.

Sintomaticamente, sem levar em consideração a crítica radical às experiências socialdemocrata e soviética, alguns apoiadores da própria perspectiva “socialista” da política (também chamada

“política de esquerda”) a enxergam e a difundem muitas vezes como uma “política” cuja característica principal é estar apoiada no Estado – na forma de um plano de governo estatizante, reforma agrária, programas de políticas assistencialistas, apoio e incentivo a movimentos sociais, e etc. – como um modo de realizar o desenvolvimento econômico e social.

Mészáros traz uma grande contribuição ao resgatar as ideias emancipatórias originais de Marx e Engels, colocando a “política socialista” ligada inerentemente à questão da política em geral e à própria natureza do Estado e seus limites inerentes, trazendo à tona uma compreensão de “política socialista” que, ao contrário destas perspectivas em formato de becos-sem-saída, busca os fundamentos dos males sociais na forma da existência antagônica de reproduzir a vida, apontando para uma perspectiva revolucionária de fenecimento do Estado e do fim da política em geral, observando os pontos de tensão para os próprios socialistas nesta sua tarefa, na forma de uma dura autocrítica. Sua investigação encontra-se voltada para a necessidade da superação do sistema de metabolismo social comandado pela relação-capital, como forma de enfrentar os problemas candentes da atualidade.

Diante de sua profunda postura autocrítica para com o movimento socialista, não há como compreender a concepção de “política socialista” de Mészáros sem ter contato com a sua crítica radical à experiência soviética. Nesta crítica, a categoria da política tem uma importância fundamental, sobretudo por conta do papel que o chamado “Estado Proletário” teve que desempenhar, com a sua forma política de extração do trabalho excedente. Assim, compreende-se que, tal como Marx, Mészáros não está preocupado com uma determinada *forma do Estado*, na qual ele tem a necessidade de colocar *uma outra forma do Estado*, ainda que seja um Estado pós-capitalista. Sua crítica é decididamente contra a *essência do Estado (capitalista ou pós-capitalista)*, contra a forma antagônica da reprodução da vida que necessita de uma determinada forma de Estado para sua reprodução.

Por fim, para este autor, levar à frente uma “política socialista” radical na busca emancipatória do “fenecimento do Estado” não é um mistério ou algo remoto, mas sim algo perfeitamente tangível e, além disso, é um processo que precisa ser iniciado ainda no presente através de um processo revolucionário, se desejarmos sobreviver por mais centenas de anos, visto que considerava estas questões a respeito da política socialista e do fenecimento do Estado como questões urgentes das nossas vidas. Resolver os problemas sociais

catastróficos que estamos testemunhando com intensidade pressupõe a superação do sistema do capital e o fenecimento do Estado – uma coisa está inerentemente ligada à outra. Não são etapas diferentes, em que o “fenecimento do Estado” e a as quatro características da “política socialista” mencionadas em nosso artigo seriam relegadas ao futuro longínquo no dito processo de transição, que poderíamos nos debruçar *apenas depois de termos resolvido os inúmeros e sérios problemas sociais*. Em sua concepção, iniciar o processo de resolução dos males sociais significa, também, iniciar concomitantemente o fenecimento do Estado e a superação do sistema do capital, através de uma política genuinamente socialista. Assim, Mézáros nos deixou o alerta de que, na estratégia transformadora, é preciso dar imediatamente os primeiros passos neste sentido como parte orgânica de tal estratégia ou “eles nunca serão dados” (MÉSZÁROS, 2009, p. 849). E enquanto estes passos não são dados, continuaremos a sofrer (não sabemos até quando!) as consequências desta forma de existência.

Referências Bibliográficas

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MARX, Karl. **Glosas críticas marginais ao artigo O Rei da Prússia e a Reforma Social. De um prussiano**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MÉSZÁROS, István. **Para além do capital: rumo a uma teoria da transição**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009.

_____, István. **Beyond Capital: toward a theory of transition**. New York: Monthly Review Press, 2010.

A POBREZA E SUA ADMINISTRAÇÃO (PALIATIVA) PELO ESTADO BURGUÊS

Fernando de Araújo Bizerra¹

Por que a pobreza persiste? Ao que se deve a existência - simultânea e contraditória - de ricos e pobres no mundo desde a Antiguidade até os tempos hodiernos? É possível, de fato, superar a pobreza? Caso sim, como? As respostas amealhadas em torno dessas indagações são envolvidas por dissensos. As compreensões sobre a pobreza dependem das matrizes teórico-metodológicas e político-ideológicas que orientam seus formuladores. Das proposições clássicas às fontes contemporâneas, numerosos estudos – alguns cuidadosos, outros reducionistas – visam oferecer esclarecimentos acerca da pobreza.

Uns teóricos proferem a pobreza como algo natural e inevitável. Para isso, tomam como parâmetro a ideia de “seleção natural” existente na sociedade, manifesta no fato de que alguns indivíduos, pelas suas características biológicas, se sobressaem em relação aos outros e, tão logo sobressaídos, superam a situação de pobreza. É também corriqueiro vê-la rotulada como “desajuste”, “patologia”, “disfunção”, “opção”, “incapacidade”, como consequência do déficit educacional, como resultado da assistência social em demasia etc, devendo o indivíduo (pobre) ser “refuncionalizado”. Veiculam-

¹ Assistente Social, mestre e doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da UFAL. Professor Assistente do Curso de Serviço Social da UFAL/Campus Arapiraca/Unidade Educacional de Palmeira dos Índios. Membro do Grupo de Pesquisa sobre Reprodução Social (FSSO/UFAL).

se, aos montes, as díades “normalidade-anomia”, “funcional-disfuncional”, “integração-desintegração”, “inclusão-exclusão”.

Outra explicação é-nos oferecida pelo economista e demógrafo britânico Thomas Malthus. Defensor dos mantras liberais, ele influenciou seus coetâneos, como David Ricardo, ao formular sua teoria populacional sob a base de um conjunto de cálculos matemáticos, visando projetar o crescimento populacional a curto e médio prazo. A hipótese da teoria malthusiana é clara: a Terra está superpovoada, daí a pobreza, a miséria, a indigência serem inevitáveis diante do aumento da natalidade. Solucionar essas realidades implicaria, por conseguinte, controlar as cifras populacionais. Malthus sustenta que, diante da ausência de um controle efetivo, a população cresce numa progressão geométrica (1, 2, 4, 8, 16, 32...); já os meios de subsistência teriam uma progressão aritmética (1, 2, 3, 4, 5, 6...). Chega-se, por conseguinte, à situação, segundo Malthus, em que se produzem riquezas em razão inferior ao aumento populacional. A consequência não pode ser outra a não ser uma massa de pobres avolumada em diversas regiões.

Há ainda aqueles pensadores filiados à perspectiva pós-moderna que, sem querermos homogeneizar seu universo plural, entendem a problemática em tela imputando-a a autopercepção, debitando-a a autoimagem cultivada por cada indivíduo. Nulificando as determinações estruturais e exaltando o vivencial em detrimento da objetividade, a ótica pós-moderna define a pobreza como uma realidade multidimensional, transitória, determinada pelas dimensões culturais e subjetivas.

No contrafluxo dessas leituras tão em voga nas Ciências Sociais, demonstrar-se-á, neste artigo, com base na obra de Marx e de autores marxistas aqui referenciados, que as causas explicativas da pobreza no capitalismo devem ser buscadas na dinâmica da acumulação capitalista. A pobreza é, pois, alicerçada no modo como se organiza a produção da riqueza com vistas a garantir a sua expropriação e seu acúmulo por parte de um microscópico quadro de pessoal que não pôs em movimento os meios de produção, mas os detém enquanto propriedade privada e está em condição de monopolizar a totalidade de bens produzidos.

Nosso percurso textual visa alcançar dois objetivos. O primeiro é oferecer ao leitor uma breve compreensão sobre a pobreza no modo de produção capitalista, evidenciando, na trilha aberta pelos achados marxianos, porque a pobreza convive contraditoriamente com a riqueza acumulada em pouquíssimas mãos e produzida a expensas da exploração da força de trabalho. Como segundo

objetivo, procura-se sinalizar as principais medidas forjadas pelo Estado de modo a administrar a pobreza ao longo das distintas fases do desenvolvimento capitalista, visando à manutenção da sociedade burguesa que quanto mais funciona mais impede o acesso da maioria de seus partícipes à riqueza social.

Pobreza em meio à riqueza: eis uma contradição da acumulação capitalista!

Antes de entrar *in medias res* é preciso “começar por constatar o primeiro pressuposto de toda a existência humana”: o de que os homens têm de estar em condições de viver para construírem sua história. Eles precisam, continuamente, suprir necessidades de autopreservação e de reprodução do tipo comer, beber, habitar, vestir-se e etc. Disto se segue que “o primeiro ato histórico” é a produção da vida material, “uma condição fundamental” que, assim como há uma escala milenar, deve ser realizada “dia a dia, hora a hora” (MARX e ENGELS, 2009, p. 40-41) sob quaisquer circunstâncias históricas.

Tal produção realiza-se através de uma atividade em tudo peculiar: o trabalho. Posto em prática de forma consciente, o trabalho é a transformação intencional da natureza levada a cabo pelos homens ante as condições de sua cotidianidade. É da lavra de Marx (1996, p. 297) a seguinte definição:

[...] o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências nela adormecidas e sujeita o jogo de suas forças a seu próprio domínio.

Apreendido assim, o trabalho, à distinção das atividades animais, é a transformação sempre *conscientemente orientada* da natureza. O homem, ele próprio pondo em movimento as forças naturais presentes em seu corpo, controla, medeia e regula sua interação com os elementos da natureza de modo a modificá-los

conforme sua finalidade² e transformá-los em objetos que supram uma multiplicidade de necessidades. O trabalho, neste preciso sentido, prescinde de forças externas aos domínios dos produtores diretos, sendo condicionado pelo nível de desenvolvimento das forças produtivas alcançado a cada época.

Ao transformar a matéria natural “externa a ele”, o homem não apenas a modifica segundo o que ela lhe permite. Durante o trabalho, ocorre outra modificação fundamental: modifica-se também a interioridade do sujeito. Este adquire novos conhecimentos, reafirma, corrige ou abandona conhecimentos já de seu domínio; desenvolve habilidades e sua sensibilidade, configurando-se, com a objetivação do ato de trabalho, mais ricamente constituído. O homem produz um objeto numa “forma útil para sua própria vida” e se (auto)produz no e pelo trabalho. O trabalho possibilita, concomitantemente, uma dupla transformação: a transformação dos elementos naturais e a transformação do indivíduo. Deveras, o trabalho é uma atividade exclusivamente presente no universo da sociabilidade humana que se constitui como o ponto de partida do devir-homem do homem.

Do trabalho resulta um produto que pelas suas propriedades específicas supre um variado elenco de necessidades criadas na dinâmica da reprodução social. A forma como os homens transformam a matéria natural em coisas úteis para sua vida se altera historicamente. Modificam-se, ao longo da história, as formas de produção material da vida em sociedade. Sob relações de produção (técnicas e sociais) específicas, estabelece-se um intercâmbio particular com a natureza. Para além das variações nas formas como isso ocorre, é fato incontestado que não há produção da riqueza sem o trabalho.

Na primeira organização social construída pela humanidade, que perdurou por anos e anos, os grupos nômades realizaram o trabalho de coleta pelas florestas e prados, extraindo da natureza os alimentos que encontravam à sua disposição, e caçaram animais de pequeno porte. Essas atividades, limitadas pelo que a natureza oferecia, eram pouco produtivas, não possibilitando o atendimento das

² Deve-se considerar que o trabalho é a atividade orientada a fim. O homem “não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural, realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem de subordinar sua vontade. E essa subordinação não é um ato isolado. Além do esforço dos órgãos que trabalham, é exigida a vontade orientada a um fim, que se manifesta como atenção durante todo o tempo de trabalho” (MARX, 1996, p. 298).

necessidades de todos os membros das tribos. Tais grupos precisavam migrar quase que diariamente em busca de alimentos, confeccionando instrumentos de trabalho bastante rudimentares, sendo deixados por onde passavam. As comunidades primitivas conviveram com a *escassez* resultante do pouco desenvolvimento das forças produtivas que acarretou uma *subprodução de valores de uso*.

Nos pequenos bandos, homens e mulheres eram igualmente necessários do ponto de vista da sobrevivência. Reinava, segundo Marx e Engels (2009, p. 45), “a divisão do trabalho, que originalmente nada era senão a divisão do trabalho no ato sexual, e depois a divisão espontânea ou ‘natural’ do trabalho em virtude da disposição natural (p. ex., a força física), de necessidades, acasos, etc. etc.”. No desenho dessa divisão particular, o homem dominava na floresta e a mulher encarregava-se das tarefas caseiras. Aquele possuía as armas e os utensílios necessários para caçar e pescar; essa detinha os instrumentos domésticos. Assim se relacionando, sem qualquer espécie de dominação de um sexo em relação ao outro, todos trabalhavam e também usufruíam igualmente do que o bando conseguia produzir em determinadas circunstâncias. Tudo produzido era imediatamente consumido. Inexistia a posse privada de bens.

Graças às experiências diárias, os nômades das comunidades primitivas através do trabalho puderam aperfeiçoar os instrumentos por eles manejados, adquiriram novos conhecimentos e desenvolveram suas habilidades de tal modo que, a certa altura, descobriram as sementes e começaram a domesticar os animais. Contígua à caça e à pesca desenvolveu-se a agricultura e a pecuária, possibilitando a produção de bens em quantidades maiores como também em maior variedade. À medida que a força de trabalho se tornou capaz de produzir mais do que o necessário para a mera sobrevivência cotidiana do indivíduo e para o autoconsumo imediato do bando, surgiu, doravante, um excedente econômico.

O excedente econômico introduziu na dinâmica da vida social um leque de efeitos. Com ele, estava posta a possibilidade de acumular os produtos do trabalho. O que excedia as demandas imediatas dos produtores era estocado e destinado à troca, passando de mãos em mãos e iniciando-se, embora de forma bastante embrionária, as primeiras transações mercantis. Além desse acúmulo, o excedente pôs a alternativa da exploração do homem pelo homem. Na disputa por territórios, aqueles indivíduos derrotados tornavam-se escravos dos vencedores. Uma vez escravizados, eram explorados e passavam a produzir de modo a

enriquecer os detentores dos meios de produção. A pouco e pouco, a sociedade encontra-se dividida entre os que produzem o conjunto dos bens mediante a exploração e os apropriadores dos bens excedentes. O que antes se realizava tendo como base a cooperação passa a assumir cada vez mais um caráter privado. Nesta contextualidade, instaura-se uma repartição, e mais precisamente uma repartição desigual, do trabalho e dos seus produtos que dele resulta.

O desenvolvimento das forças produtivas assentado sob a propriedade privada fez com que a cada modo de produção que se sucedesse a riqueza se mostrasse maior. A penúria extrema das comunidades primitivas deu lugar ao crescimento do volume de bens produzidos pelos escravos e, em seguida, pelos servos nas glebas. Os primeiros viam-se privados de tudo. Toda a riqueza produzida pelos escravos era expropriada pelos seus senhores. Os escravos trabalhavam nos vinhedos, olivais, nos serviços domésticos, artesanais, na construção de obras públicas e, em contrapartida, recebiam o mínimo para seu sustento. No caso dos servos, eles produziam, pelo sistema de corveia, para si e para os senhores feudais. Diferentemente dos escravos, os servos arrendavam uma porção de terra, lavravam-na e, ao trabalhar com seus meios de trabalho, eram donos de uma parcela da produção. Se, na sociedade escravocrata, os escravos não tiveram interesse pelo aumento da produtividade, no medievo, os servos despertaram tal interesse, tendo em vista que uma parte da produção, por menor que fosse, lhes pertencia.

A ampliação de riqueza provinda do excedente econômico não ofereceu as condições objetivas para suplantar a pobreza. A apropriação privada da produção serviu, quer no escravismo quer no feudalismo, como mediação para alargar a riqueza dos indivíduos da classe dominante, dos proprietários dos meios de produção fundamentais, e garantir a continuidade do processo produtivo. Somam-se a isso os desastres naturais e as catástrofes sociais que implicaram num quadro de carência generalizada de bens resultante da destruição dos produtores diretos ou dos meios de produção. Num quadro geral de *escassez*, registrava-se a insuficiência de bens para suprir as necessidades cotidianas de toda a humanidade.

Na sinótica constatação de Montaña (2012, p. 278-279, grifos do autor):

Numa *sociedade de escassez* ou *carências* (não de abundância), onde a produção é insuficiente para satisfazer as necessidades de toda a

população, a distribuição equitativa dos bens existentes faria com que toda a produção fosse consumida sem sobrar um excedente para promover o desenvolvimento das forças produtivas. A sociedade não cresceria produtivamente. Nas sociedades de escassez, portanto, a desigualdade de classes (a desigual distribuição da riqueza socialmente existente) é que permitiria o acúmulo de riqueza por parte de alguns e o empobrecimento por parte de outros, permitindo que o excedente acumulado nas mãos de uns possa ser investido no crescimento produtivo.

A pobreza engendrada no/pelo modo de produção capitalista distingue-se daquela cuja causa credita-se à *escassez*. É, de fato, nova a pobreza que se expande desde o último quartel do século XVIII. Pois, já ali ela crescia na razão direta em que se ampliava a capacidade cada vez maior de produzir riquezas. Da *subprodução de valores de uso* transitava-se para uma *superprodução*, possível graças ao revolucionamento operado na produção com a introdução das inovações maquinicas. Porém, ao passo que “a sociedade se revelava capaz de progressivamente produzir mais bens e serviços”, aumentava “o contingente de seus membros que, além de não terem acesso efetivo a tais bens e serviços, viam-se despossuídos das condições materiais de vida que dispunham anteriormente” (NETTO, 2011, p. 153). A contradição é real: a produção da riqueza na sociedade burguesa, ao mesmo tempo em que abre a possibilidade de erradicar a pobreza, por estar atrelada aos interesses econômicos de uma minoria bloqueia o acesso de milhões de pessoas aos bens socialmente produzidos nos quadros da ordem vigente.

O dinamismo alcançado pelo capitalismo demandou a implementação de tecnologias voltadas a potencializar o processo de trabalho realizado na grande indústria e tornou viável a eliminação efetiva dos empecilhos que ao longo dos tempos se impuseram ao desenvolvimento gigantesco das forças produtivas. Com a revolução industrial, generalizando-se e universalizando-se a economia mercantil, supera-se de uma vez por todas a *escassez* e tem-se a *superprodução de valores de uso*, marca inocultável da sociedade moderna. Desde então, desobstruiu-se o caminho para o avanço da produção capitalista, ampliando a capacidade de produção de bens identificável na *abundância* de mercadorias diversificadas que inundam o mercado.

A produção mercantil capitalista requer desde o seu nascedouro a existência de dois sujeitos distintos que se relacionam no mercado como compradores e vendedores. É preciso que haja possuidores de dinheiro (D) dispostos a investir na compra de mercadorias (M),

tais como meios de produção (capital constante) e força de trabalho (capital variável), e as empregar em diversos ramos da produção (P). É preciso, além disso, trabalhadores livres que, desprovidos das condições para a reprodução autônoma de suas vidas, são premiados a se tornarem assalariados. Expropriados³ das condições básicas de sobrevivência, esses trabalhadores, para subsistir, vendem por uma quantidade de horas prevista⁴ no contrato de trabalho a única coisa que lhes restou: a força de trabalho pertencente à sua corporalidade.

Ao vender a força de trabalho, o trabalhador aliena seu valor de uso para o possuidor de dinheiro e usufrui apenas do seu valor de troca mediante o salário fixado contratualmente. Acontece que seu valor de troca é sempre aquém do seu valor de uso. Com isso, os capitalistas obtêm um novo valor criado na esfera da produção, cristalizado nas mercadorias (M') e realizado na esfera da circulação quando elas escoam e eles reembolsam o dinheiro adiantado mais o excedente (D') oriundo da exploração da força de trabalho – excedente esse denominado de mais-valia. O trabalhador movimentando com suas mãos operosas os meios de produção, reproduz seu próprio equivalente e agrega ao produto um novo valor que pode variar, ser maior ou menor. O processo cíclico essencial do capital pode, de acordo com Marx (1996), ser assim resumido: $D - M - P - M' - D'$. O capitalista investe D para conseguir D'.

Após esse ciclo, e de modo a garantir a reprodução ampliada do capital, o capitalista não gasta todo seu lucro com despesas pessoais. A valorização do capital já existente implica a aplicação de parte de

³ Conforme Marx (1996a, p. 253), “a expropriação da base fundiária do produtor rural do camponês forma a base de todo o processo”. O processo de expropriação do campesinato das terras onde viviam e dos meios de trabalho ocorreu particularmente no final do século XV, seguido pelas primeiras décadas que compuseram o século XVI. Tal processo adquiriu “coloridos” diferentes, porém, foi na Inglaterra que ele atingiu sua forma “clássica” e, por isso, não é de se estranhar que ela tenha vivenciado de maneira pioneira e intensa o desenvolvimento capitalista.

⁴ Ao vender sua força de trabalho, o trabalhador cede “temporariamente ao capitalista o direito de dispor dela. Tanto é assim que, não sei se as leis inglesas o fazem, mas, desde logo, algumas leis de países do continente [europeu] fixam um tempo máximo durante o qual uma pessoa pode vender sua força de trabalho. Se lhe fosse permitido vendê-la sem limitação de tempo, teríamos imediatamente reestabelecida a escravatura. Semelhante venda – se o operário vendesse a sua força de trabalho por toda a vida, por exemplo – convertê-lo-ia imediatamente em escravo do patrão até o final de seus dias” (MARX, 2012, p. 110).

D' para fomentar em escala ampliável a continuidade da produção. Acumular capital sob o látigo da concorrência existente no mercado só é possível caso o D investido seja sempre superior em relação àquele dispendido anteriormente. O processo cíclico D – M – P – M' – D' reinicia-se, ampliando-se para garantir a acumulação de massas crescentes de capital mediante a expropriação da mais-valia.

O movimento expansionista do capital nos alvares da industrialização fez com que, no todo, as fábricas tivessem uma significativa demanda por força de trabalho. Contudo, no terreno da produção especificamente capitalista o aumento da produtividade do trabalho provoca uma mudança qualitativa na composição orgânica do capital: o acréscimo de capital constante e o decréscimo relativo de capital variável. Na reprodução ampliada do capital ocorre a tendente redução do emprego de força de trabalho disponível ante o investimento crescente em meios de produção vivificados pela ação do trabalhador.

O diminuto relativo da componente variável em comparação à constante, acelerado pelo crescimento do capital global, resulta na formação de uma *superpopulação relativa*⁵ que excede às necessidades médias de aproveitamento por parte do capital. Os seres humanos são, ao mesmo tempo, necessários e relativamente supérfluos para a autorreprodução desse sistema. O capital expande-se e, ao se expandir, concentra-se em poucas mãos impondo aos trabalhadores a ameaça do desemprego, porquanto nem todos encontram compradores para sua força de trabalho. Atraídos ou repelidos conforme o compasso da produção, há sempre trabalhadores integrando o exército industrial de reserva.

O volume desse exército oscila a depender do decréscimo do número de trabalhadores ocupados, provendo um amplo

⁵ A *superpopulação relativa* não é um todo homogêneo. Sua composição é multifacetada, aglutinando todos os trabalhadores inteiramente desocupados ou sem ocupação por tempo parcial. Em seu núcleo composto, Marx (1996a) identifica três formas assumidas continuamente pela superpopulação relativa: a *latente*, a *flutuante* e *estagnada*. A *latente* existe na área rural desde que o capitalismo penetra no campo, expulsando um grande número de trabalhadores rurais que vagueiam pelas cidades, aventurando-se na busca por emprego. A *flutuante* expressa-se nos desempregados temporários, quando o número de trabalhadores empregados nas fábricas, nas manufaturas, nas siderúrgicas, nas minas etc. sofre variações – por vezes cresce, por vezes diminui. Por fim, a *estagnada* reúne os trabalhadores em atividades irregulares, os quais, sem encontrar postos empregatícios fixos, migram entre uma ocupação e outra, mantendo um monumental reservatório de força de trabalho disponível.

contingente de força de trabalho à disposição para ser recrutado a qualquer hora e lançado nos pontos estratégicos da produção. Além disso, a existência contínua desse exército oferece aos patrões a possibilidade de tanto pressionar para baixo os salários dos trabalhadores ao aumentar a concorrência entre eles, quanto manter uma alta rotatividade de força de trabalho e fragilizar a resistência desse material humano expressa nas lutas encabeçadas. Quando a expansão do capital imprime alterações na sua composição orgânica, o “sobretabalho da parte ocupada da classe trabalhadora engrossa as fileiras de sua reserva, enquanto, inversamente, a maior pressão que a última exerce sobre a primeira obriga-a ao sobretabalho e à submissão aos ditames do capital” (MARX, 1996a, p. 266).

À energia da acumulação capitalista, os trabalhadores são impactos não apenas pelo desemprego. Tendo em vista que a produção elevada da riqueza não tem como prioridade o atendimento das necessidades humanas, um largo espectro de trabalhadores, alijados dos meios de sobrevivência, tem seu cotidiano acometido pela pobreza, daí a pauperização de extensas camadas da população de canto a canto do planeta. Marx (1996a, p. 274) diz – e estamos em total acordo com ele – que

Quanto maiores a riqueza social, o capital em funcionamento, o volume e a energia de seu crescimento, portanto também a grandeza absoluta do proletariado e a força produtiva de seu trabalho, tanto maior o exército industrial de reserva. A força de trabalho disponível é desenvolvida pelas mesmas causas que a força expansiva do capital. A grandeza proporcional do exército industrial de reserva cresce, portanto, com as potências da riqueza. Mas quanto maior esse exército de reserva em relação ao exército ativo de trabalhadores, tanto mais maciça a superpopulação consolidada, cuja miséria está em razão inversa do suplício de seu trabalho. Quanto maior, finalmente, a camada lazarenta da classe trabalhadora e o exército industrial de reserva, tanto maior o pauperismo oficial. Essa é a lei absoluta geral, da acumulação capitalista.

Noutra passagem, o autor reitera essas linhas com alguns acréscimos:

[...] todos os métodos de produção da mais-valia são, simultaneamente, métodos da acumulação, e toda expansão da acumulação torna-se, reciprocamente, meio de desenvolver aqueles métodos. Segue, portanto, que, à medida que se acumula capital, a situação do trabalhador, qualquer que seja seu pagamento, alto ou baixo, tem de piorar. Finalmente, a lei que mantém a superpopulação relativa ou exército industrial de reserva sempre em equilíbrio com o volume e a

energia da acumulação prende o trabalhador mais firmemente ao capital do que as correntes de Hefáisto agrilhoaram Prometeu ao rochedo. Ela ocasiona uma acumulação de miséria correspondente à acumulação de capital. *A acumulação da riqueza num polo é, portanto, ao mesmo tempo, a acumulação de miséria*, tormento de trabalho, escravidão, ignorância, brutalização e degradação moral no polo oposto, isto é, *do lado da classe que produz seu próprio produto como capital* (MARX, 1996a, p. 274, grifos nossos).

A dinâmica expansionista do capital revela que “o próprio desenvolvimento capitalista, o aumento da riqueza socialmente produzida, não só não reduz a pobreza, como pelo contrário a produz e amplia: com mais desenvolvimento capitalista, maior pauperização” (SIQUEIRA, 2013, p. 164). Ao acumular-se riqueza, acumula-se em escala ascendente a pobreza, contradição essa reproduzida na trajetória plurissecular do modo de produção atual. Prova disso é que “Ainda se está por inventar ou descobrir uma sociedade capitalista – em qualquer quadrante e em qualquer período histórico – sem o fenômeno social da pobreza como contraparte necessária da riqueza socialmente produzida” (NETTO, 2007, p. 143).

Ao investigar a contradição pobreza e riqueza, Siqueira (2013, p. 164) conclui:

A maior riqueza produzida na sociedade comandada pelo capital não gera a sua maior distribuição, mas sua acumulação. Quanto maior a riqueza socialmente produzida, maior a acumulação dela por alguns poucos (que dela se apropriam mediante a exploração da mais-valia) e maior a pauperização da maioria (que a produzem, mas pouco lhes resta em relação à riqueza por eles produzida).

A formação da classe operária no imediato da primeira onda industrializante é emblemática das desigualdades derivadas do modo de produção vigente. Os anos oitocentos testemunharam uma produção extraordinária de riqueza e, contraditoriamente, péssimas condições de vida e de trabalho para a maioria da população narradas em livros, panfletos e folhetins daquela quadra histórica. O campo e os grandes centros urbanos europeus onde a produção industrial havia se instaurado protagonizaram o fluxo de muitos pobres. Os trabalhadores e suas famílias amontoavam-se nos vilarejos, em moradias improvisadas, privadas de ar, instalações sanitárias, água e eivadas de poeira. Com os baixos salários recebidos, alimentavam-se insuficientemente, vestiam-se mal.

Exerciam suas atividades no ritmo ditado pela precisão dos relógios industriais, em espaços insalubres, sem ventilação, dada a estrutura interna fabril. Os efeitos iam, um a um, avolumando-se: tinham suas energias exauridas prematuramente, adoeciam, envelheciam cedo, tornavam-se inaptos ao trabalho e morriam ainda na idade juvenil. Dos locais onde viviam àqueles onde trabalhavam, as cenas se sequenciavam pondo às claras uma pobreza sem precedentes.

A pobreza que vitima uma gama de sujeitos “diz respeito a uma pauperização da classe operária, ditada pelas necessidades do capital, que se põe historicamente permeada pelas lutas dos trabalhadores e pelas estratégias de dominação das classes dominantes para contê-las” (PIMENTEL, 2016, p. 3). Os trabalhadores se organizaram politicamente e escancararam os antagonismos, tensões e conflitos enraizados na sociedade. Despertaram a consciência de que “à medida que trabalham mais, produzem cada vez mais riqueza para a classe capitalista, e à proporção que a força produtiva do seu trabalho aumenta, sua função como forma de valorização do capital manifesta-se de modo cada vez mais precário para eles” (PIMENTEL, 2016, p. 5-6). Sua ascensão à cena política se expressa nas manifestações inglesas luddistas, passando pelas sublevações francesas de 1848, pela experiência da Comuna de Paris até as lutas hoje em dia empreendidas. O agitação da classe trabalhadora, ecoando sua insatisfação, possibilita-lhe, com avanços e recuos, garantias civilizatórias inscritas no ordenamento jurídico e garantidas pelo Estado.

Hodiernamente, apesar das inegáveis mudanças registradas nesse intervalo de mais de um século e meio desde a consolidação da revolução industrial, a pobreza continua crescendo. A pesquisa⁶ feita por especialistas de uma instituição federal de ensino da Suíça, sediada em Zurique, rastreou uma “super entidade” formada por 147 corporações transnacionais (em grande parte ligadas ao mundo das finanças, como é o caso dos bancos Barclays e Goldman Sachs, e do extrativismo mineral) que controla a economia mundial. Tais corporações detêm 40% da riqueza da economia global, avançando a tendência à concentração de riqueza. Só no ano de 2017, 82% da produção foi açambarcada por 1% da população mais rica. Diante desse quadro de monopolização da riqueza, o número de bilionários aumenta a cada dia em detrimento da miséria dos pobres habitantes nas áreas urbanas e nas zonas rurais.

⁶ Cf. <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0025995>.

O professor de sociologia e relator especial da Organização das Nações Unidas (ONU) sobre o direito à alimentação, Jean Ziegler, detecta entre os pobres um verdadeiro genocídio silencioso cometido pela sociedade atual. Nas últimas décadas, 1/6 da humanidade apresenta um quadro de subalimentação; 100 mil pessoas têm suas vidas ceifadas diariamente devido à fome. E, é bom que se diga, a fome não é causada pela insuficiência de víveres. A agricultura, “agora, poderia alimentar 12 bilhões de pessoas. Isso significa dar a cada indivíduo, diariamente, 2.600 calorias” (ZIEGLER, 2011, p.1). Produzem-se alimentos suficientes para saciar a fome do dobro da população mundial existente – 12 bilhões de pessoas – e, ao mesmo tempo, engrossam-se as estatísticas dos afligidos pela fome. Mulheres e homens de distintas idades apresentam carências energético-proteicas devido à subalimentação, cenário propício para a proliferação de problemas de saúde que vão de doenças infecciosas a deformações congênicas e sofrimento lancinante do corpo, invalidez definitiva, danos cerebrais, letargia, retardo mental e deficiências motoras.

Na União Europeia (UE)⁷, a avidez por concentrar riqueza resultou na existência de mais de 118 milhões de pessoas mergulhadas na pobreza conforme atesta o recenseamento correspondente ao ano de 2015. Esses milhões de pobres eram em sua maioria mulheres (24,4%), com exceção da Polônia e da Espanha, onde havia mais pobres do sexo masculino. Em termos de grupo etário, coube às pessoas com idade entre os 16 e os 24 anos, 30% da população, o maior risco de pobreza naquele ano.

A magnitude da pobreza também está estampada na América Latina, como atesta o relatório *Panorama Social de América Latina 2017* publicado pela Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL). Segundo esta fonte oficial, em 2014 28,5% dos latino-americanos estavam em situação de pobreza. No ano seguinte, essa porcentagem subiu para 29,8%. Em 2016, a população pobre era de 30,7%. Isso significa, em termos numéricos, que de 168 milhões de pobres, passou-se para 178 milhões, e depois de 365 dias, para 186 milhões. O patamar assumido pela pobreza na América Latina ratifica-a, em todos os países, como um dos

⁷ Os indicadores sobre a pobreza na UE tiveram como base as estatísticas da Eurostat disponíveis em: file:///C:/Users/PC/Downloads/Indicadores%20so bre%20a%20pobreza%20UE_PT%20Maio%202017_atualizacao.pdf.

problemas gravíssimos a ser enfrentado pelos governantes do continente.

Os Estados Unidos, malgrado ser um dos países mais ricos do mundo, abriga cerca de 41 milhões de pobres e 18,5 milhões de pessoas condicionadas à extrema pobreza. A pobreza é ampla e se aprofunda mediante as medidas orquestradas pelo atual governo, sob a liderança de Donald Trump, que dá continuidade à remoção da rede de proteção aos pobres endossada pelo braço repressivo do Estado. Intensifica-se a já conhecida política de “contenção repressiva” (WACQUANT, 2003), cujo desfecho redundante na vigilância, na punição e no aprisionamento⁸ dos pobres diante da corrosão dos benefícios de segurança social e da limitação do acesso à saúde, ambas condizentes com a “reforma” preparada pela ala mais reacionária do Partido Republicano e posta em prática desde 1996, quando fora votada.

No Brasil, riqueza e pobreza disputam a visão de quem frequenta as suas diversas regiões. De Norte à Sul, as diferenças raciais, étnicas, de gênero, entre outras, coexistem com aquelas entre ricos e pobres. Ao invés de declinar, os índices de pobreza elevaram-se em decorrência da queda da renda per capita e do aumento do desemprego. O levantamento do Grupo de Trabalho da Sociedade Civil para Agenda 2030 (GT SC A2030), compilado no assim chamado *Relatório Luz 2018*, denuncia que, no lapso temporal de três anos, a pobreza cresceu 20%. Em 2014, era 19%; em 2017, subiu e chegou à 39%. A pobreza acometeu 17 milhões de pessoas em 2015, 21,6 milhões em 2016 e cerca de 22 milhões em 2017.

Ano a ano, com grande frequência, “*a produção exponencial da riqueza* [é contrastada com a] *produção reiterada de pobreza*” (NETTO, 2007, p. 142, grifos do autor). Isso justifica porque, aqui e em toda parte, a sociedade do século XXI está saturada de pobres!

⁸ Os Estados Unidos veem-se diante do inchamento explosivo da sua população carcerária, abrigando cerca de 2,3 milhões de pessoas. Por lá, vigora o recurso maciço ao policiamento e aos mecanismos de punição severa destinada aos pobres. Para cada 100 mil habitantes, 743 estão privados de liberdade. E, não é de se estranhar, os negros são, segundo Wacquant (2003, p. 29), prioritariamente o público-alvo das prisões norte-americanas. O número de detentos negros multiplica-se a passos largos desde 1970.

A administração da pobreza pelo Estado burguês

A persistência da pobreza em escala planetária demanda medidas para amortecer seus efeitos. O Estado tem sido compelido a administrar a pobreza no capitalismo, principalmente diante das lutas dos trabalhadores, recorrendo, para tanto, a estratégias distintas. Ao longo do tempo, vê-se que não existe um receituário fixo seguido pelo Estado. Moldando sua ação em circunstâncias históricas alteráveis, o Estado mune-se de mecanismos diversos para operacionalizar com êxito a função de garantir o funcionamento da sociedade burguesa nas diversas fases do desenvolvimento capitalista.

O Estado não é dotado de neutralidade, como cogitam os apoletas da teoria liberal. Suas ações cotidianas dão mostras que ele é um órgão que visa proteger, custe o que custar, a classe possuidora da riqueza contra aqueles milhões que não a detém. Sob qualquer forma, o Estado existe e se afirma como um órgão de dominação de classe, um órgão de submissão de uma classe a sua antagônica. Vale dizer: ele é um Estado *de* classe. Independente do regime por ele assumido, o Estado, *essencialmente*, atua iluminado pelos interesses da classe que domina no âmbito econômico e, através dele, passa a dominar também na esfera da política. O Estado opera como um aparato indispensável aos detentores da propriedade privada, assegurando as relações mercantilistas, a exploração do trabalho e a expropriação da riqueza.

O Estado moderno, em sua modalidade específica, é uma exigência absoluta para manter o bom funcionamento do sistema do capital ao passo em que assegura as condições que possibilitam aos capitalistas, no decurso dos últimos séculos, a extração do trabalho excedente sob a forma de mais-valia. Desde sempre, a dominação do capital no âmbito da produção teve que ser acompanhada, *paralelamente*, pela edificação do Estado a ele correspondente, havendo uma reciprocidade dialética entre ambos.

O Estado capitalista não surge *ex post* ao capital, nem, por outro lado, é prévio a ele. Estado e capital surge inseparável e simultaneamente. Não se trata de estabelecer, tendo em vista a efetiva “correspondência” e a “homologia” entre eles, uma temporalidade movida pelo “antes” ou pelo “depois” (MÉSZÁROS, 2002, p. 119), como costumeiramente o é.

A formação do Estado moderno iniciou-se ainda na fase acumulação primitiva do capital, quando se teve a dominância do capital mercantil, e se consolidou com as revoluções burguesas

ocorridas entre o lapso temporal que estende do século XVII ao XIX – da Revolução Puritana às ondas de 1848. A ação revolucionária da burguesia expressou com lealdade a atmosfera da época: à tarefa de derruir as estruturas feudais que cerceavam o avanço dos grandes grupos mercantis e construir outra sociabilidade sustentada na tríade “liberdade, igualdade e fraternidade” somou-se, naquele arco histórico, a necessidade de derrubar os representantes tradicionais que ocupavam o poder e capturar o Estado porque teria em suas mãos o supremo poder coercitivo da sociedade e poderia usá-lo conforme seus fins.

Além de instituir a propriedade privada moderna, a burguesia transformou o Estado para exercer seu poder nele e por via dele. Intentando alcançar os fins políticos que lhe são particulares, essa classe, por meio de um processo revolucionário perpetrado em conjunto com as massas populares que se sublevaram contra o antigo regime, varreu os resquícios feudais, destronou a nobreza e estabeleceu seu poder.

Na visão de Mészáros (2002, p. 108), o Estado moderno,

[...] altamente burocratizado, com toda a complexidade do seu maquinário legal e político, surge da absoluta necessidade material da ordem sociometabólica do capital e depois, - por sua vez - na forma de uma reciprocidade dialética - torna-se uma pré-condição essencial para a subsequente articulação de todo o conjunto.

O que é reafirmado pouco mais à frente:

[O Estado] se afirma como pré-requisito indispensável para o funcionamento permanente do sistema do capital, em seu microcosmo e nas interações das unidades particulares de produção entre si, afetando intensamente tudo, desde os intercâmbios locais mais imediatos até os de nível mais mediado e abrangente (MÉSZÁROS, 2002, p. 109).

O Estado, ao ser esse pré-requisito, se expressa como um imperativo corretivo compatível com o sistema do capital, embora não elimine as contradições produzidas e perpetuadas pela sociabilidade moderna. Protege-a graças às múltiplas ações por ele realizadas nos limites da lógica capitalista e em clara sintonia com ela. O Estado enquanto “estrutura de comando político” não se confunde com a estrutura de comando do capital. O capital é, sublinha Mészáros (2002, p. 124), “seu próprio sistema de comando,

de que é parte integrante a dimensão política, ainda que de modo algum parte subordinada”.

Ao pôr em movimento suas distintas ações, o Estado é utilizado como guardião e defensor dos interesses da classe dos capitalistas - atributo que lhes é inalienável. E não poderia ser diferente. É-o para cumprir o papel de proteger o sistema sociometabólico vigente. O Estado como pré-requisito para o funcionamento irrefreável do capital atesta que, tendo em vista sua singularidade, este não pode funcionar, sob a base dos seus imperativos estruturais, sem uma “estrutura”⁹ de comando política” que atua até onde puder se ajustar aos seus últimos limites sociometabólicos. Em decorrência, dada a determinação recíproca entre eles, o Estado moderno, em todas as formas e configurações assumidas, em si é totalmente inconcebível sem o capital. Ao longo do tempo, um conecta-se dialeticamente ao outro.

Tendo sua existência hipotecada à existência de classes sociais antagonônicas, o Estado intervém parametrado pelo intelecto político, explicando os fenômenos sociais pelo viés politicista. Por certo que o “princípio da política é a vontade”, “quanto mais perfeito é o intelecto político [...] tanto mais é incapaz de descobrir a fonte dos males sociais” (MARX, 1995, p. 82). Nos moldes desse intelecto, os males sociais, incluindo-se a pobreza e seus efeitos deletérios, são atribuídos a inúmeras causas, exceto à apropriação privada da riqueza. Justificam-se os males sociais ora como falha administrativa e assistencial; ora como culpa dos indivíduos que são, “naturalmente” egoístas e avaros, devendo ser punidos pela situação de miséria; ora como resultante de leis naturais, estando, assim, para além do controle humano; ora lhes atribui aos recursos exíguos disponibilizados por uma forma específica de Estado; ora como herança da política de um partido adversário que está no poder; ora como uma “educação descuidada” expressa no desconhecimento dos trabalhadores quanto ao funcionamento do mercado, o que inevitavelmente os levaria à situação de miséria. Donde se depreende que o Estado jamais localiza na organização da sociedade o fundamento originário dos males sociais. Ao assim proceder, o

⁹ Mészáros (2002, p. 119) faz uma importante ressalva: “Na qualidade de estrutura totalizadora de comando político do capital [...], o Estado não pode ser reduzido ao status de superestrutura. Ou melhor, o Estado em si, como estrutura de comando abrangente, tem sua própria superestrutura – a que Marx se referiu apropriadamente como ‘superestrutura legal e política’ – exatamente como as estruturas reprodutivas materiais diretas têm suas próprias dimensões superestruturais”.

Estado oculta que pobreza e riqueza são polos antagônicos da acumulação capitalista, atuando por meio de medidas paliativas cujo foco é a administração das contradições enfeixadas pela reprodução ampliada do capital.

Que a pobreza é sinônimo de ameaça à ordem social, provam-no as ações repressivas postas em prática pelo Estado no arco histórico que se estende do século XVI ao século XIX. Durante a acumulação primitiva do capital, conforme Marx (1996), o Estado promulgou uma “legislação sanguinária” que, por via do açoite, disciplinava os trabalhadores de modo a enquadrá-los no sistema de trabalho assalariado recém instituído. Os trabalhadores desvinculados das glebas, e não absorvidos pela nascente manufatura, foram condenados a vagar pelas cidades, sozinhos ou em grupos, convertendo-se em massas de esmoleiros e vagabundos, uns por pré-disposição, outros por força das situações em curso. Em qualquer dos casos, aos sem pertences e sem pertencimento destinou-se um repertório sempre aperfeiçoável de métodos punitivos amoldados às necessidades postas pela autoexpansão do capital naquela fase particular. Marx (1996a, p. 356, grifo do autor) ressalta que os “ancestrais da atual classe trabalhadora foram imediatamente punidos pela transformação, que lhes foi imposta, em vagabundos e *paupers*”.

O Estado impôs legalmente essa punição, enfrentando a pobreza e a vagabundagem de amplas massas de trabalhadores como caso de polícia. Vale a pena rememorar que, em 1530, o monarca Henrique VIII assim se posicionou através de um decreto por ele sancionado:

Esmoleiros velhos e incapacitados para o trabalho recebem uma licença para mendigar. Em contraposição, açoitamento e encarceramento para vagabundos válidos. Eles devem ser amarrados atrás de um carro e açoitados até que o sangue corra de seu corpo, em seguida devem prestar juramento de retornarem a sua terra natal ou ao lugar onde moraram nos últimos 3 anos e “se porem ao trabalho” (*to put himself to labour*). Que cruel ironia! 27 Henrique VIII, o estatuto anterior é repetido mas agravado por novos adendos. Aquele que for apanhado pela segunda vez por vagabundagem deverá ser novamente açoitado e ter a metade da orelha cortada; na terceira reincidência, porém, o atingido, como criminoso grave e inimigo da comunidade, deverá ser executado (MARX, 1996a, p. 356, grifos do autor).

A coroa inglesa proclamou outras medidas disciplinatórias ensaiadas nos governos de Eduardo VI, da rainha Elisabeth, de Jaime I, de Jorge II. Esses governos foram marcados, cada um à sua maneira, por “leis grotescas e terroristas” que instituíam severos

castigos para os pobres não inseridos nos postos de trabalho. Analogamente, a repressão à pobreza vigorou em outros espaços geográficos, a exemplo da França, dos Países Baixos, da Holanda, das Províncias Unidas, etc. Pela letra da lei, o Estado aplicou penalidades para os trabalhadores aptos a trabalhar, mas que, por não conseguir compradores para sua força de trabalho, viviam à margem da pobreza. O controle estatal da pobreza incluía surras, mutilações, queimaduras, encarceramentos e, em situações específicas, a execução dos pobres transeuntes.

A repressão empregada pelo Estado mostrou-se, a certa altura, inadiável no sentido de estabelecer o imperativo do trabalho àqueles condicionados a vender sua força de trabalho; impor aos trabalhadores o exercício de qualquer tipo de ocupação; regular os salários, fixando remunerações cada vez mais vis; proibir a andança sem destino dos pobres válidos e, em geral, controlar as relações trabalhistas. A referida repressão amparou-se em legislações conhecidas como “código[s] coercitivo[s] do trabalho”, nos termos de Castel (2012), a saber: o *Statute of Labourers* (Estatuto dos Trabalhadores) de 1349, instituído na Grã-Bretanha; o Estatuto dos Artesãos, datado de 1563; as *Poor Law Act* (Leis dos Pobres) elisabetanas, estendidas de 1531 a 1601; a *Settlement Act* (Lei de Residência), instituída em 1662; e a *Poor Law Amendment Act* (Nova Lei dos Pobres) de 1834, que instituiu as *Workhouses* (Casas de Trabalho) e as Caixas dos Pobres, concedente de suplemento salarial semanal ou mensal.

Àqueles pobres comprovadamente inválidos para o trabalho, destinavam-se auxílios assistenciais mínimos. Surdos, cegos, deficientes em geral, viúvas, órfãos e indigentes eram elegidos como pobres “merecedores” de prestações monetárias destinadas a subsidiar sua sobrevivência e de sua prole. Tais sujeitos foram abrigados nos velhos palácios britânicos transformados em *Poor-houses* (Casas dos Pobres). Com o intuito de conter as tão temidas perambulância e vagabundagem, instituições assistiam alguns pobres na perspectiva de evitar a desordem social. Tais eram as condições para o pobre ter acesso à assistência pública: incapacidade para trabalhar, residir na comunidade local e ser natural daquele país.

Paralelamente à repressão estatal, em 1601 outras iniciativas foram postas em prática na tentativa de gestão administrativa da população relegada à pobreza, a ser atendida a partir da seguinte tipologia: “*pobres impotentes* (idosos, enfermos crônicos, cegos e doentes mentais), que deveriam ser alojados nas *Poor-houses* ou *Alms-houses* (asilos ou hospícios)” geridos por autoridades

municipais; “*pobres capazes para o trabalho*, ou *mendigos fortes*, que deveriam ser postos a trabalhar nas *Workhouses*”, exercendo trabalhos metodicamente ditados e entremeados por incessantes orações; e “os *capazes para o trabalho*, mas que se recusavam a fazê-lo (os corruptos), que deveriam ser encaminhados para reformatórios ou casas de correção” (PEREIRA, 2011, p. 64, grifos da autora) dos problemas moral-comportamentais.

As *Workhouses*, diante da pauperização da classe trabalhadora e das dificuldades de aplicabilidade do plano de gestão contido na *Poor Law* e no *Settlement Act*, imediatamente se expandiram com o aval do Estado, amparando os pobres privados de acolhida. O estudo de Engels (2010, p. 318) diagnosticou a seguinte rotina dos pobres reclusos nas *Workhouses*:

A alimentação é pior que a de um operário mal pago, enquanto o trabalho é mais penoso – caso contrário, os desempregados prefeririam a estada na casa à miserável existência fora dela. Quase nunca há carne, carne fresca nunca, geralmente se oferecem batatas, pão da pior qualidade e mingau de aveia (*porridge*), pouca ou nenhuma cerveja. Em geral, a comida das prisões é menos ruim, e é por isso que, com frequência, os internados das casas de trabalho intencionalmente cometem um delito para serem presos. De fato, as casas de trabalho são prisões: quem não realiza sua cota de trabalho, não recebe alimentação; quem quiser sair depende da permissão do diretor, que pode negá-la pela conduta do internado ou com base em seu juízo arbitrário; o tabaco está proibido, assim como a recepção de doações de parentes e amigos externos à casa; os internados são obrigados a usar uniforme e não dispõem de nenhuma proteção em face do arbítrio do diretor. Para que não se faça concorrência à indústria privada, os trabalhos realizados nas casas são especialmente inúteis: os homens quebram pedras, “tantas quanto um homem robusto pode quebrar num exaustivo dia de trabalho”; as mulheres, as crianças e os velhos desfiam cordames de navio.

A assistência aos pauperizados foi realizada também por grupos religiosos cristãos, e não por acaso. Há pouco lugar à dúvida, se é que exista alguma, de que a filantropia cristã objetivava, tão quanto a assistência realizada pelo Estado, minorar a pobreza, possibilitar a recuperação moral-comportamental dos pobres e, o que é imperioso, sujeitar os assistidos à sua condição de despossuídos dos meios de subsistência. A caridade religiosa trazia em seu bojo outras finalidades situadas para além do viés caritativo. O que estava em jogo, bem pesadas as coisas, era a manutenção da submissão dos trabalhadores ao domínio dos capitalistas. As ações inspiradas pela benemerência tinham como mecanismos de seletividade os

inquéritos sociais e as visitas domiciliares. Identificado o nível de pobreza, os filantropos realizavam a peritagem das reais necessidades dos solicitantes de ajuda e o monitoramento desta.

Os liberais, adversos a qualquer controle estatal no tocante aos assuntos sociais, logo movimentaram-se na crítica às medidas assistenciais prestadas pelo Estado aos pobres e desvalidos. Acastelavam que a assistência seria “a fonte principal da situação extrema do pauperismo”; a beneficência “representaria um estímulo público à miséria” (DUAYER e MEDEIROS, 2003, p. 241). Em tempos de capitalismo da livre concorrência, sob o predomínio das ideias liberais, o Estado deveria abster-se de medidas protetivas que motivassem a ociosidade, o conformismo, a preguiça, a vagabundagem e, enfim, a pobreza. Ao Estado caberia tão-somente assegurar a base legal para o mercado maximizar os benefícios dele provenientes, garantir a liberdade individual, salvaguardar a propriedade privada e instituir a defesa dos ricos em prejuízo dos pobres. Os liberais rechaçavam as Leis dos Pobres e o aparato institucional erguido para efetivá-las, atribuindo ao mercado o espaço privilegiado do bem-estar coletivo, no qual e pelo qual as necessidades sociais deveriam ser individualmente supridas sem a interferência do Estado. Isso, é óbvio, porque a concepção reinante era a de que o indivíduo deveria ser responsabilizado pela pobreza.

A partir de 1870, o capitalismo experimenta alterações no seu ordenamento econômico, político e social decorrentes da formação dos monopólios. As tendências de concentração e centralização, imanentes à reprodução ampliada do capital, resultaram, desde então, na constituição dos pools, dos cartéis, dos trustes, dos sindicatos e dos grandes monopólios que dominam a economia e concentram em seus núcleos um montante de capital. Monopolicamente estruturados, os grupos e as empresas estabelecem, entre si, os parâmetros em que se realizam os acordos de condições de vendas e os prazos de pagamento; repartem os mercados de venda; estabelecem a quantidade de produtos a serem fabricados e os preços destes produtos; e distribuem os lucros entre as diversas empresas.

A monopolização deflagrada na esfera da economia suscitou a reconfiguração da intervenção estatal. O Estado, mecanismo de intervenção extra-econômico por excelência, amplia o leque de suas funções de modo a contribuir com a ampliação dos lucros ansiados pelos capitalistas na idade dos monopólios. Assume funções econômicas diretas, indiretas e, ainda, estratégicas. Pode-se afirmar, e não sem razão, que, diferente da ação restrita sobre os processos

econômicos empreendida no capitalismo concorrencial, onde o Estado “ultrapassava a fronteira de garantidor da propriedade privada dos meios de produção burgueses somente em situações precisas – donde um intervencionismo emergencial, episódico, pontual”, no capitalismo monopolista, a intervenção estatal “incide na organização e na dinâmica econômica *desde dentro*, e de forma contínua e sistemática”. Verifica-se que a partir das demandas postas pela reprodução do capital social total, “O eixo da intervenção estatal na idade do monopólio é direcionado para garantir os superlucros dos monopólios – e, para tanto, como poder político e econômico, o Estado desempenha uma multiplicidade de funções” (NETTO, 2011a, p. 21).

É possível identificar um elemento “novo” na intervenção do Estado a serviço dos monopólios, assim apresentado pelas palavras de Netto (2011a, p. 26, grifos do autor):

[...] no capitalismo concorrencial, a intervenção estatal sobre as sequelas da exploração da força de trabalho respondia básica e coercitivamente às lutas das massas exploradas ou à necessidade de preservar o conjunto de relações pertinentes à propriedade privada burguesa como um todo – ou, ainda, à combinação desses vetores; no capitalismo monopolista, *a preservação e o controle contínuos* da força de trabalho, ocupada e excedente, *é uma função estatal de primeira ordem*: não está condicionada apenas àqueles dois vetores, mas às enormes dificuldades que a reprodução capitalista encontra na malha de óbices à valorização do capital no marco do monopólio.

O Estado toma para si, diante das exigências gestadas pela ordem econômica dos monopólios e da efervescência dos movimentos operários, a tarefa de não só preservar a força de trabalho, bem como de garanti-la determinado nível de consumo, favorecendo o escoamento das mercadorias. Esse é o solo para que surja a política social (concretizada, a cada conjuntura, em políticas sociais), estratégia estatal soldada pelo consenso. No cenário das lutas dos trabalhadores, o Estado, com o intento de alcançar legitimação, é permeável à incorporação de algumas de suas demandas, reconhecendo-as, institucionalizando-as e atendendo-as mediante a oferta de serviços sociais que demandam instituições e profissionais para operacionalizá-los. Os serviços sociais do tipo saúde, educação, habitação, assistência, lazer, previdência social etc., complementam a renda dos trabalhadores inseridos no mercado de trabalho e subsidiam a reprodução daqueles que não exercem nenhuma atividade ou que estão “incapacitados” para o trabalho por um

momento ou em permanência duradoura, vivendo à margem da pobreza.

Na sequência da Segunda Guerra Mundial, o Estado agiu em consonância com as exigências da produção em massa fordista e baseou-se nas proposituras de John Maynard Keynes. Para este arauto do liberalismo, cabe ao Estado, na tentativa de contrarrestar a tendência ao subconsumo que ronda pelo capitalismo, intervir na economia em duas frentes distintas, porém interconectadas: estimulando a produção e criando a demanda efetiva. O receituário keynesiano é vasto e previu a atuação estatal desde a redução de juros, crédito para aquisição de capital de giro, construção de obras de infraestrutura necessárias à produção em massa, passando pelas grandes encomendas à indústria bélica, com todo sua potência destrutiva e imensamente lucrativa, e pelo estímulo à expansão das políticas sociais.

Keynes atribui a pobreza à má distribuição. Como a totalidade da força de trabalho disponível não é absorvida pelo mercado, tem-se um *déficit* da demanda efetiva. Produz-se em larga escala, mas os trabalhadores não têm condições de consumir os produtos massificados. Resultado: o mercado fica abarrotado de mercadorias e cresce o número de pobres. Argumenta Montaña (2012, p. 276) que a pobreza é deslocada da “esfera econômica, do espaço da produção, da contradição entre capital e trabalho para a esfera política, no âmbito da distribuição, como uma questão entre cidadãos carentes e o Estado”.

O Estado, advoga o liberal Keynes, deve administrar a pobreza criando a demanda efetiva, responsabilizando-se pela organização dos investimentos, desencorajando os indivíduos a entesourar seu dinheiro e orientando-os sobre a propensão de consumir. A pobreza, na sua ótica analítica, só pode ser combatida caso se tenha um “processo de redistribuição” levado a feito mediante a ampliação do acesso da população aos bens e serviços ofertados pelas políticas sociais.

O Estado keynesiano combinou políticas fiscais, creditícias e monetárias; atuou ampliando mercados; preservou o maior poder aquisitivo dos trabalhadores, possibilitando o consumo dos milhões de mercadorias; e viabilizou salários indiretos a fim de amenizar os conflitos e as tensões sociais que acirravam a luta de classes. No contexto econômico expansionista dos “anos dourados”, a ação do Estado se consubstanciou principalmente, e não somente, na destinação de parte do fundo público para o financiamento de políticas sociais que contribuíram com a socialização dos custos da

reprodução da força de trabalho. Visando assegurar o pleno emprego e a manutenção de um padrão salarial que mantivesse o poder de compra dos trabalhadores, as práticas estatais intervencionistas pensadas por Keynes coadunaram-se com a extensão dos serviços sociais, dos benefícios pecuniários e da rede de seguridade voltada ao trabalho para subsidiar a sobrevivência dos trabalhadores, diminuindo momentaneamente a pobreza absoluta nos países que vivenciaram a experiência do Estado de Bem-Estar.

Deveria ser dispensável dizer, apesar de ser imprescindível fazê-lo, que a diminuição da pobreza absoluta nos Estados Unidos e nos países da Europa nórdica e da Europa Ocidental palcos da experiência de intervenção estatal keynesiana deu-se à custa da dinâmica atribuída a outros países. No Terceiro Mundo, impuseram-se rígidas disciplinas trabalhistas, com jornadas de trabalho intensificadas nos moldes fordistas. Os trabalhadores de países da “periferia” sustentaram os ônus da melhoria da qualidade de vida dos trabalhadores dos países centrais em que o keynesianismo vigorou. Aliou-se a isso a instalação, em meados de 1950, pelos países do Terceiro Mundo, das transnacionais e da sua contrapartida política (leia-se: as ditaduras) necessária para adaptar, sob o emprego da tortura, esses países às demandas por matéria-prima, mão-de-obra barata e energia. Diminuiu-se a pobreza em áreas geopoliticamente identificáveis, expandindo-a por tantos locais. Transferiu-se a maior quantidade possível de riquezas de determinadas nações para administrar a pobreza de outras, perenizando as contradições da acumulação capitalista.

A efetivação da intervenção do Estado em moldes keynesianos teve seus limites históricos. O capitalismo desde os idos dos anos 1970 até os dias de hoje ensaia uma nova fase do seu desenvolvimento, desenhada pela crise estrutural do capital (MÉSZÁROS, 2002). A crise atual afirma-se globalmente, não se confinando a um país, a uma região geográfica ou a um setor peculiar da economia, o que torna patente a gravidade desse quadro crítico caracterizador do dinamismo econômico mundial. Longevo e rastejante, ele promove perturbação nas diversas esferas sociais, desde as mais amplas àquelas relacionadas estritamente às individualidades. A economia, a política, a arte, a religião, a ciência, as profissões etc. têm sido impactadas pela crise e pelas medidas tomadas pelo capital na tentativa de eliminar todo óbice à circulação da riqueza e continuar angariando lucros que conservem a hegemonia das finanças.

Na bruma do quadro recessivo atual, deslança-se, enquanto resposta a ele, um conjunto de alterações na organização da produção, com a introdução dos métodos flexíveis de inspiração toyotista, na estrutura familiar, no perfil demográfico das populações, na composição das classes, na urbanização, na dinâmica sociocultural, no campo dos valores, na dimensão ídeo-teórica, no mercado de trabalho, no crescimento dos serviços e na intervenção do Estado, esta última incorporando e cumprindo a programática neoliberal que estimula sem amarras as atividades financeiras nutrizas do capital fictício.

O neoliberalismo – cujo ponto de partida pode ser rastreado entre os fundadores da Sociedade de Mont Pèlerin – surge como reação, teórica e política, ao Estado keynesiano e ao *New Deal*¹⁰ norte-americano. Desenvolve-se disseminando o argumento de que a crise resulta do poder demasiado dos sindicatos e dos gastos excessivos do Estado. Atualizando os postulados liberais clássicos, os neoliberais entronizam um Estado “forte” no sentido de frear o poder de influência dos sindicatos e controlar o dinheiro, eliminando os obstáculos econômicos porventura impostos às grandes corporações transnacionais e aos capitais especulativos; e, por outro lado, “parco” em relação aos gastos sociais e às intervenções voltadas à economia. A meta soberana do governo não pode ser outra senão a estabilidade monetária alcançada via disciplina orçamentária que garanta o livre jogo mercantil, zele a propriedade privada e a mantenha ações sociais emergenciais para o público não atendido pelo mercado.

Diante da ofensiva neoliberal, com sua conseqüente retração de investimentos públicos na área social, tem-se a imputação ao indivíduo da responsabilidade do seu destino pessoal. O pobre é aquele que, nas disputas do livre mercado, fracassou, não

¹⁰ Promovido pelo presidente dos Estados Unidos Franklin Delano Roosevelt, entre 1933 e 1937, o *New Deal* significou “um ‘novo acordo’ entre o governo e o congresso para a aprovação de leis e a criação de agências governamentais, com o fim de, mediante a intervenção estatal, implementar uma série de programas, dentre eles: controle sobre os bancos; construções de obras de infraestrutura (estradas, escolas, hospitais, aeroportos etc.), com o objetivo também de gerar empregos e aumentar o consumo; subsídios e crédito agrícola; criação da Previdência Social e estabelecimento de pensões e seguros-desemprego; constituição do salário mínimo; programas de ‘ajuda social’ do governo para famílias carentes; redução da jornada de trabalho; regulação de sindicatos e aprovação/manutenção de leis trabalhistas” (MONTAÑO e DURIGUETTO, 2010, p. 151).

consequindo concretizar seus propósitos privados. Reafirma-se o divórcio entre a pobreza e o modo de organizar a produção, justificando-a como resultado das escolhas do(s) sujeito(s) singular(es), como expressão das limitações de suas capacidades. Se assim é, a administração da pobreza assume, no ordenamento político-institucional do Estado neoliberal, os seguintes contornos:

As triagens, os critérios de elegibilidade enrijecidos, os laudos burocráticos, as visitas controladoras revelam a tendência das políticas sociais se restringirem aos segmentos mais pauperizados da classe trabalhadora, expelindo aqueles indivíduos que não se enquadram no seu desenho seletivo. A resposta neoliberal à pobreza dá-se mediante ações sociais esculpidas “numa lógica emergencial de *focalização, privatização e descentralização*” (SIQUEIRA, 2013, p. 79, grifos da autora);

Avançam, sob as condições históricas atuais, os processos de privatização e mercantilização dos serviços sociais. Transitando da esfera do direito para o circuito de compra e venda, tais serviços são explorados como nichos de lucratividade, desfrutando deles somente aqueles que têm condições financeiras de pagar (caro!) pelo seu consumo na órbita privada. Os pobres estão fora desse universo de consumidores.

O trato neoliberal dado à pobreza, conforme Mauriel (2009, p. 45), tem servido para regular o trabalho em tempos de crise, “de sorte que idosos, desabilitados, insanos e outros que não servem mais como força de trabalho produtiva socialmente necessária são relegados ao rol dos programas de alívio com tratamento propositadamente degradante e punitivo”, inibindo “que as massas trabalhadoras inseridas nos termos produtivos formais tenham cair no pauperismo e ter que depender de tais esquemas”;

A pobreza de largos segmentos populacionais tem sido enfrentada com base em programas de nutrição, com vistas a amenizar a fome e a desnutrição; empregos emergenciais; transferências em espécie que dinamizam a economia com a ampliação do consumo, desenvolvendo o mercado interno; e, por vezes, recurso ao microcrédito;

Atesta Netto (2013) que a repressão empregada pelo Estado tem configurado um verdadeiro “estado de guerra permanente” dirigido aos pobres. Há que se considerar a hipertrofia do aparato repressivo estatal destinado à punição da pobreza no capitalismo contemporâneo. O Estado neoliberal conjuga a retração de coberturas sociais protetivas com uma política de criminalização da população mantida em condições de vida miseráveis. O

enxugamento dos gastos com programas sociais para os pobres é contrastado com o montante de recursos investidos no sistema penal;

Na moldura neoliberal, as soluções “referentes à pobreza e à chamada exclusão social têm sido cada vez mais procuradas na sociedade e baseadas no recurso estratégico da solidariedade informal e voluntária, envolvendo a família, a vizinhança, os grupos de amigos” (PEREIRA, 2012, p. 42). Não é à toa que o “terceiro setor”, dito “não lucrativo”, “não governamental”, assim como o “novo assistencialismo” e a “nova filantropia” ganham espaço junto aos pobres descobertos pela assistência estatal ou privados do acesso ao mercado consumidor de serviços privados. A sociedade assiste-os por intermédio de “práticas voluntárias, filantrópicas e caritativas, de ajuda mútua ou autoajuda” (MONTAÑO, 2010, p. 197).

À guisa de indicações conclusivas

Do exposto até aqui extraem-se pelo menos duas importantes conclusões. Primeira: a pobreza persistente no modo de produção capitalista não deve ser vista sob o prisma daquelas visões desistoricizantes que fizemos menção nas palavras introdutórias desse estudo; ela não deve ser encarada como um fenômeno exógeno às relações de produção vigentes, mas, bem ao contrário, como uma manifestação da contradição elementar entre a socialização da produção e a apropriação privada dos meios de produção e dos produtos do trabalho. Querer extirpar a pobreza da sociedade mantendo a base material que a gera é, por esta razão fundamental, uma incoerência em termos. Não se elimina a pobreza deixando intacto o sistema de causalidades que a origina e, mais, a reproduz em níveis alarmantes.

A segunda conclusão, alvo de várias polêmicas e intensos debates, é decorrente dessa primeira: a pobreza, em hipótese alguma, não será superada pela intervenção estatal seja ela de que tipo for. E aqui é preciso demarcar que não se trata da incapacidade de um ou outro governante, nem tampouco da ineficiência de uma medida específica por ele implementada. Trata-se, marxianamente falando, dos limites objetivos da ação do Estado sobre os fenômenos produzidos pela dinâmica sócio-reprodutiva do capital. As medidas de administração da pobreza por parte do Estado são sempre paliativas. Dada essa paliatividade, tanto mais o Estado administra a pobreza, tanto mais a conserva, encobrendo os efeitos

sobrevindos da acumulação capitalista sobre a vida dos indivíduos que experienciam a pobreza.

Inexistem dúvidas de que é preciso envidar esforços no sentido de construir outra sociedade livre e radicalmente emancipada do capital, onde seja possível todos usufruírem daquilo que se constitui patrimônio do gênero humano, eliminando numa vez por todas a pobreza. Quem almeja a autêntica superação da pobreza deve pavimentar ações direcionadas a esse intento, por mais difíceis que sejam. Qualquer ação dirigida a outro horizonte culminará sempre na permanência da pobreza e nunca na sua superação. Portanto, e concluindo, a erradicação da pobreza não tem (e não terá) abrigo nos marcos do capitalismo. Este modo de produção não apenas não soluciona a pobreza, mas a *gera em escala crescente*.

Referências Bibliográficas

CASTEL, R. **As metamorfoses da questão social**: uma crônica do salário. Tradução Iraci D. Poleti. 10^a ed. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2012.

CEPAL. **Panorama Social de América Latina 2017**. Disponível em: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/42716/7/S1800002_es.pdf. Acesso em: 17 de setembro de 2018.

DUAYER, M.; MEDEIROS, J. L. Miséria brasileira e macrofilantropia: psicografando Marx. **Revista de Economia Contemporânea**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 237-262, jul./ dez. 2003.

GRUPO DE TRABALHO DA SOCIEDADE CIVIL PARA AGENDA 2030. **Relatório Luz da Agenda 2030 - Desenvolvimento Sustentável**. Síntese II. 2018. Disponível em: <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/brasilien/14577.pdf>. Acesso em: 27 de outubro de 2018.

ENGELS, F. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. Tradução B. A. Schumann; supervisão, apresentação e notas José Paulo Netto. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, K. Glosas Críticas Marginais ao artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social. De um prussiano”. **Rev. Práxis** nº 05, 1995, Belo Horizonte/ MG.

_____. **O Capital**. Vol. I. Tomo I. Coleção Os economistas. Tradução Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultura, 1996.

_____. **O Capital**. Vol. I. Tomo II. Coleção Os economistas. Tradução Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultura, 1996a.

_____. **Salário, Preço e Lucro**. 2ª Ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MAURIEL, A. P. O. Relações Internacionais, Política Social e Combate à Pobreza. **Em Pauta**. Revista da Faculdade de Serviço Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Volume 6, Número 23, p. 43-67, jul. de 2009.

MÉSZÁROS, I. **Para Além do Capital**. Tradução P. C. Castanheira e S. Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002.

MONTAÑO, C. **Terceiro setor e questão social: crítica ao padrão emergente de intervenção social**. 6ª ed. São Paulo: Cortez, 2010.

_____. Pobreza, “questão social” e seu enfrentamento. **Serviço Social e Sociedade**, São Paulo, n. 110, p. 270-287, abr./jun. 2012.

MONTAÑO, C.; DURIGUETTO, M. L. **Estado, Classe e Movimento social**. São Paulo: Cortez, 2010.

NETTO, J. P. Desigualdade, pobreza e Serviço Social. **Em Pauta**. Revista da Faculdade de Serviço Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Volume 19, p. 135-170, 2007.

_____. Apêndice à terceira edição: Cinco notas à propósito da “questão social”. NETTO, J. P. **Capitalismo monopolista e Serviço Social**. 8ª ed. São Paulo: Cortez, 2011.

_____. **Capitalismo monopolista e Serviço Social**. 8ª ed. São Paulo: Cortez, 2011a.

PEREIRA, P. A. P. **Política Social: temas e questões**. 3ª ed. São Paulo: Cortez, 2011.

_____. Estado, regulação social e controle democrático. BRAVO, M. I. D.; PEREIRA, P. A. P. (Orgs.). **Política social e democracia**. 5ª ed. São Paulo: Cortez; Rio de Janeiro: UERJ, 2012.

PIMENTEL, E. As bases ontológicas da “Questão Social”. **Boletim do Tempo Presente**, nº 11, de 01 de 2016, p. 1 – 12.

SIQUEIRA, L. **Pobreza e Serviço Social: diferentes concepções e compromissos políticos**. São Paulo: Cortez, 2013.

WACQUANT, L. **Punir os pobres**: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos. Tradução Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2003.

ZIEGLER, J. Genocídio silencioso: um sexto da humanidade não tem o que comer. **Diário Liberdade**. 2011. Disponível em: <<http://www.diarioliberalidade.org/mundo/laboral-economia/19878-genocidio-silencioso-um-sexto-da-humanidade-nao-tem-o-que-comer.html>>. Acesso em: 18 de setembro de 2018.

POSFÁCIO
POR QUE A BURGUESIA PRECISA DO
DESESPERO?
(1948)

Georg Lukács

A tradicional e habitual ideologia defensiva da burguesia é o idealizar: os crassos antagonismos, os berrantes horrores da sociedade capitalista devem ser trazidos, numa forma intelectual ou artística, ao desaparecimento. Isto faz, há mais de um século, há começar com a filosofia acadêmica, toda ciência e arte ajustadas à apologia. Esta orientação atingiu sua forma mais crassa nos filmes de Hollywood, mas frequentemente também a filosofia de cátedra não é outra coisa além de um filme-de-final-feliz, trazida numa forma conceitual.

Ao lado da realidade terrível das últimas décadas, o puro idealizar manifestou-se, no entanto, como demasiadamente fraco, ineficaz. Pelo menos para os círculos pensantes da *intelligentsia* burguesa; tornou-se impossível retirar, do olhar deles, os fatos perturbadores da vida social, fazê-los desaparecer, por meio de um retoque, através de meios tão simples.

Em que consiste, então, sob tais circunstâncias, a dificuldade para a ideologia apologética burguesa? É a pressão dos fatos no pensar. Aquele mundo, que a ideologia burguesa vulgar se esforça em representar como um todo harmônico, se apresenta para a humanidade como um caos terrível e sem sentido. O que se deseja

WOZU BRAUCHT DIE BOURGEOISIE DIE VERZWEIFLUNG? (1948)

Die traditionelle, gewöhnliche Verteidigungsideologie der Bourgeoisie ist das Idealisieren: die krassen Gegensätze, die schreienden Greulichkeiten der kapitalistischen Gesellschaft sollen in gedanklicher oder künstlerischer Form zum Verschwinden gebracht werden. Dies tut, seit mehr als einem Jahrhundert, angefangen bei der akademischen Philosophie, die ganze auf Apologetik eingestellte Wissenschaft und Kunst. Ihre krasseste Form erreichte diese Richtung in den Hollywoodfilmen, aber oft ist auch die Kathederphilosophie nichts anderes als Happy-End-Film, in begriffliche Form gebracht.

Neben der schrecklichen Wirklichkeit der letzten Jahrzehnte erwies sich jedoch das reine Idealisieren als zu schwach, als wirkungslos. Zumindest für die denkenden Kreise der bürgerlichen Intelligenz; ihrem Blick die aufwühlenden Tatsachen des gesellschaftlichen Lebens zu entziehen, sie mit so einfachen Mitteln wegzuretuschieren, war unmöglich geworden.

Worin besteht nun unter solchen Umständen die Schwierigkeit für die apologetische bürgerliche Ideologie? Es ist der Druck der Tatsachen auf das Denken. Jene Welt, welche die gewöhnliche bürgerliche Ideologie als ein harmonisches Ganzes darzustellen bestrebt ist, steht als schreckliches und sinnloses Chaos vor den Menschen. Was man ihnen mundgerecht zu machen wünscht, erweckt Mißbehagen in ihnen, ja, es befallen sie zuweilen sogar Stimmungen des beginnenden Widerspruchs, der beginnenden Revolte gegen gegen die imperialistische Welt. Es droht die Gefahr, daß der denkende Teil der Intelligenz sich dem Sozialismus anschließt.

tornar como facilmente digerível para eles, desperta neles descontentamento, sim, por vezes são até acometidos de impressões da incipiente contradição, da incipiente revolta contra o mundo imperialista. Há a ameaça do perigo de que a parte pensante da *intelligentsia* se adira ao socialismo.

Aqui se tornou necessária uma nova linha defensiva. Esta, a filosofia de Nietzsche forneceu no começo dos anos 1890, a de Spengler e de seus companheiros na Primeira Guerra Mundial, assim como o moderno existencialismo, a semântica, etc., depois da Segunda Guerra Mundial.

Seria superficial pensar que tenha sido a própria burguesia que produziu esta filosofia para sua própria proteção. Não. Aqui se trata de uma concepção de mundo que emerge espontaneamente, de um reflexo imediato da situação na qual vive a *intelligentsia* na era do imperialismo. Consideremos esta situação! O ponto de partida é a insatisfação com o mundo circundante e o descontentamento, a indignação, o desespero, o niilismo, a falta de perspectiva, que surgem desta insatisfação. Neste mundo distorcido, o indivíduo desesperado procura uma saída individual, no entanto, ele não a encontra. Ele não pode encontrá-la, pois questões sociais não podem ser resolvidas individualmente. Reflete-se nos seus pensamentos, conseqüentemente, um mundo vazio, desorientado, desumano e sem sentido. Daqui ele tira – num desespero cínico ou sincero – suas conseqüências.

Estas concepções de mundo parecem, então, numa primeira vista, expressar uma revolta ou, pelo menos, uma negação clara do mundo existente. Assim, para que tais concepções de mundo da burguesia imperialista são uteis? Como ela pode aproveitar-se delas para suas finalidades? Como ela pode influenciá-las?

A utilidade exprime-se, sobretudo, em que é impossível para esta indignação, enquanto tateia e procura a saída individualmente, movimentando-se em círculos, poder se direcionar para a transformação da sociedade. Já o primeiro clássico do pessimismo, Schopenhauer, recusou de antemão todos os esforços – inferiores, aos seus olhos – orientados em transformar a sociedade. E na sombra do mais elevado princípio da filosofia de Heidegger e Sartre: o nada, ao lado da “grandiosidade” do niilismo que abrange o mundo todo, reduz, aos olhos dos discípulos, toda reforma social “mesquinha” e “inferior” a uma completa insignificância. Decerto, quem se revolta deste modo, é, na vida, um filisteu passivo ou paciente.

Hier ist eine neue Verteidigungslinie notwendig geworden. Diese lieferte Nietzsches Philosophie bereits am Anfang der neunziger Jahre, die Spenglers und seiner Genossen im ersten Weltkrieg, ebenso der moderne Existentialismus, die Semantik usw. nach dem zweiten Weltkrieg.

Es wäre oberflächlich, zu denken, daß es die Bourgeoisie selbst gewesen sei, die diese Philosophie zu ihrem eigenen Schutz produziert habe. Nein. Hier handelt es sich um eine spontan entstehende Weltanschauung, um ein unmittelbares Spiegelbild der Lage, in welcher die Intelligenz im Zeitalter der Imperialismus lebt. Betrachten wir diese Lage! Der Ausgangspunkt ist die Unzufriedenheit mit der umgebenden Welt und das Mißbehagen, die Empörung, Verzweiflung, der Nihilismus, die Perspektivenlosigkeit, die aus dieser Unzufriedenheit entspringen. In dieser verzerrten Welt sucht das verzweifelte Individuum einen individuellen Ausweg, findet ihn jedoch nicht. Es kann ihn nicht finden, denn gesellschaftliche Fragen können individuell nicht gelöst werden. In seinen Gedanken spiegelt sich infolgedessen eine leere, ziellose, unmenschliche und sinnlose Welt. Hieraus zieht es – zynisch oder in ihrlicher Verzweiflung – seine Konsequenzen.

Diese Weltanschauungen scheinen daher auf den ersten Blick eine Revolte auszudrücken oder zumindest die entschiedene Ablehnung der existierenden Welt. Was nützen also derartige Weltanschauungen der imperialistischen Bourgeoisie? Wie kann sie sie zu ihren Zwecken ausnützen? Wie kann sie sie beeinflussen?

Der Nutzen äußert sich vor allem darin, daß diese Empörung, solange sie herumtappt und, sich im Kreise bewegend, den individuellen Ausweg sucht, sich unmöglich auf die Veränderung der Gesellschaft richten kann. Schon der erste Klassiker der Pessimismus, Schopenhauer, wies alle – in seine Augen minderwertigen – Bestrebungen im voraus zurück, die sich auf die Veränderung der Gesellschaft richteten. Und im Schatten des höchsten Prinzips der Heidegger-Sartreschen Philosophie: des Nichts, neben der “Erhabenheit” des die ganze Welt umpannenden Nihilismus schrumpft in den Augen der Jünger jede “kleinliche”, “minderwertige” gesellschaftliche Reform zu eine völligen Bedeutungslosigkeit zusammen. Freilich, wer auf diese Weise revoltiert, ist im Leben ein passiver und geduldiger Philister.

Também isto é para a burguesia imperialista uma conquista. Entretanto, a coisa segue adiante. O pessimismo se torna, rapidamente, complacência. Pessimismo e desespero aparecem como uma conduta “elegante” em relação ao otimismo “banal”, da mesma forma que o ficar de fora, o “ficar ofendido” em relação ao agir “superficial”. No meio da crise social, na beira do abismo, que ameaça devorar a sociedade burguesa, esta *intelligentsia* prossegue complacentemente sob a base espiritual do pessimismo e do desespero, sua vida de filisteu. E já que o imperialismo tolera esta conduta “revolucionária” e, na verdade, a apoia, surge daí uma antipatia aguda em relação à sociedade democrática emergente ou mesmo à emergente sociedade socialista, a qual demanda da humanidade um envolvimento ativo. Emerge a concepção de mundo, que para a “cultura” – quer dizer, para a conduta pessimista complacente – esta sociedade que a apoia seria mais favorável do que aquela progressista que exige um envolvimento ativo no trabalho da humanidade.

No entanto, isto também é apenas um ponto de passagem. O niilismo, a carência de perspectiva não quer e nem pode dar à ação humana uma medida concreta, uma direção determinada. A concepção de mundo, que arranca a conduta individual das relações da sociedade, considera as decisões individuais ou perfeitamente injustificáveis, ou procura as relações em falsas pistas, em desvios, lá, onde elas não podem ser encontradas. A procura por relações “cósmicas” é, naturalmente, uma estufa de credulidade e de superstição. Assim, as diferentes variedades de novas superstições entram em moda: o novo misticismo, yoga, astrologia. E aqui, a política imperialista vincula-se ativamente a estes modernos esforços da concepção de mundo. Isto se mostrou, mais claramente, na propaganda do fascismo. Esta recorreu à credulidade entorpecida na espera de um milagre, ao desespero disposto a tudo. Se a assim chamada concepção de mundo nacional-socialista pôde conquistar uma parte significativa da *intelligentsia*, foi apenas por Nietzsche e Spengler, Heidegger, Jaspers e Klages terem preparado este terreno da credulidade na *intelligentsia*, sobre o qual esta ideologia, apesar de sua inferioridade, pôde ser irresistivelmente eficaz, onde a passividade desesperada pôde virar uma atividade fundamentada na credulidade, uma obediência cega a todo comando do líder (*Führer*).

Auch dies ist für die imperialistische Bourgeoisie eine Errungenschaft. Die Sache geht jedoch weiter. Der Pessimismus wird bald zur Selbstgefälligkeit. Pessimismus und Verzweiflung erscheinen als ein "vornehmes" Verhalten dem "banalen" Optimismus gegenüber, ebenso das Beiseitestehen, das "Beleidigtsein" dem "oberflächlichen" Handeln gegenüber. Inmitten der gesellschaftlichen Krise, am Rande des Abgrunds, der die bürgerliche Gesellschaft zu verschlingen droht, setzt diese Intelligenz auf der seelischen Grundlage des Pessimismus und der Verzweiflung selbstgefällig ihr Philisterleben fort. Und da der Imperialismus dieses "revolutionäre" Verhalten duldet, ja unterstützt, entsteht eine scharfe Antipathie der entstehenden demokratischen oder gar sozialistischen Gesellschaft gegenüber, die von den Menschen eine aktive Teilnahme fordert. Es entsteht die Weltanschauung, daß für die "Kultur" – das heißt für das pessimistische selbstgefällige Verhalten – diese sie unterstützende Gesellschaft günstiger sei als die fortschrittliche, die eine aktive Teilnahme an der Arbeit der Menschheit fordert.

Auch dies ist jedoch nur ein Durchgangspunkt. Der Nihilismus, der Mangel an Perspektive will und kann nicht dem menschlichen Handeln ein konkretes Maß, eine entschiedene Richtung geben. Die Weltanschauung, die das individuelle Verhalten aus den Zusammenhängen der Gesellschaft reißt, betrachtet die individuellen Entscheidungen entweder als vollkommen unbegründbar oder sucht die Zusammenhänge auf fakscher "komischen" Zusammenhänge ist natürlich ein Treibhaus der Leichtgläubigkeit und des Aberglaubens. So kommen die verschiedenen Sorten des neuen Aberglaubens in Mode: die neue Mystik, Joga, Astrologie. Und hier, in diese modernen weltanscheulichen Bestrebungen, schaltet sich die imperialistische Politik aktiv ein. Am deutlichsten zeigte sich dies in der Propaganda des Faschismus. Diese wandte sich na die im Wundererwarten erstarrte Leichtgläubigkeit, an die zu allem bereite Verzweiflung. Wenn die sogenannte nationalsozialistische Weltanschauung einen bedeutenden Teil der Intelligenz gewinnen konnte, so nur deshalb, weil Nietzsche und Spengler, Heidegger, Jaspers und Klages diesen Boden der Leichtgläubigkeit in der Intelligenz vorbereitet hatten, auf dem diese Ideologie, trotz ihrer Minderwertigkeit, unwiderstehlich wirksam sein konnte, wo die verzweifelte Passivität in eine auf Leichtgläubigkeit fundierte Aktivität umschlagen konnte, in einen blinden Gehorsam gegenüber jedem Befehl des Führers.

Hitler foi derrubado. Mas as tentativas do imperialismo agressivo de novamente revitalizar o fascismo são mais vivas hoje do que nunca. Por isso não é surpreendente que, por parte da burguesia, não se empreendeu nada para liquidar ideologicamente essas concepções de mundo que precederam e prepararam o fascismo. Vemos, pelo contrário, que estas concepções de mundo se propagam tranquilamente em escala mundial, que elas gozam do completo apoio, pode-se dizer, de todas as nuances da burguesia. O êxito mundial do existencialismo comprova, a esse respeito, que na sociedade burguesa não houve nenhuma mudança essencial. E a política da “terceira via”, a qual os existencialistas em relação a *de Gaulle* perseguiram no começo, mostra claramente que o papel social, que se atribui ao novo niilismo, não se distingue essencialmente do velho.

Justamente esta situação demanda de nós conduzir a mais aguda luta contra estas concepções de mundo, mesmo que elas provisoriamente apareçam sem uma tendência reacionária declarada. Pois em nossos dias também se iniciou uma decisiva viragem no âmbito da concepção de mundo. A política do imperialismo conduz a humanidade repetidamente a novos abismos das guerras mundiais. Não é coincidência que a imediata, mas, desde o primeiro passo, reação paralisante da *intelligentsia* pensante a essa política é o niilismo, a falta de perspectiva. A política do povo trabalhador, pelo contrário, aponta igualmente aos povos e indivíduos a perspectiva da paz, do trabalho e emancipação. A consequência desta política da emergente nova ordem social também deve ser, evidentemente, dentro da *intelligentsia*, a conexão adequada com a realidade. O movimento popular não apela para a passividade, para a credulidade, para o desespero da humanidade, mas, pelo contrário, deseja que ela claramente se torne sóbria e consciente a respeito de sua própria condição, suas finalidades e esforços e em colocá-los em prática por meio da consciente ação na realidade. A realidade é, então, para a humanidade, não um caos estranho e hostil, mas sim um lar a ser construído.

As duas concepções de mundo estão em oposição irreconciliável uma em relação a outra. Tanto mais a falta de perspectiva, o niilismo, a ideologia do desespero das modernas concepções de mundo são úteis para a burguesia imperialista, tanto mais são prejudiciais para a concepção de mundo dos próprios povos que estão se libertando. É uma tarefa ideológica urgente liquidar radicalmente de maneira conceitual as concepções de mundo da burguesia. Não somente para aniquilar o exército de reserva ideológico, a quinta coluna do

Hitler wurde gestürzt. Aber die Versuche des aggressiven Imperialismus, den Faschismus neu zu beleben, sind heute lebendiger als je. Deshalb ist es nicht erstaunlich, daß seitens der Bourgeoisie nichts unternommen wurde, um jene Weltanschauungen ideologisch zu liquidieren, die dem Faschismus vorausgegangen waren, ihn vorbereitet hatten. Wir sehen, im Gegenteil, daß sie die volle Unterstützung, man kann sagen, aller Nuancen der Bourgeoisie genießen. Der Welterfolg des Existentialismus beweist, daß in dieser Hinsicht in der bürgerlichen Gesellschaft keine wesentliche Veränderung vor sich gegangen ist. Und die Politik des "dritten Weges", die die Existentialisten de Gaulle gegenüber anfangs verfolgten, zeigt deutlich, daß die gesellschaftliche Rolle, die man dem neuen Nihilismus zuweist, sich nicht wesentlich von der des alten unterscheidet.

Gerade diese Situation fordert von uns, den schärfsten Kampf gegen diese Weltanschauungen zu führen, selbst dann, wenn sie vorläufig ohne ausgesprochen reaktionäre Tendenzen auftreten. Denn in unseren Tagen ist auch auf weltanschaulichem Gebiet eine entscheidene Wendung eingetreten. Die Politik des Imperialismus führt die Menschheit wieder und wieder zu neuen Abgründen der Weltkriege. Es ist kein Zufall, daß die unmittelbare, aber bei dem ersten Schritt stehenbleibende Reaktion der denkenden Intelligenz auf diese Politik der Nihilismus, die Perspektivenlosigkeit ist. Die Politik des werktätigen Volkes hingegen weist den Völkern und Individuen gleichermaßen die Perspektive des Friedens, der Arbeit und Befreiung. Die Konsequenz dieser Politik der so entstehenden neuen gesellschaftlichen Ordnung muß selbstverständlich auch innerhalb der Intelligenz die gesunde weltanschauliche Verbindung mit der Wirklichkeit sein. Die Volksbewegung appelliert nicht an die Passivität, an die Leichtgläubigkeit, an die Verzweiflung der Menschen, sondern wünscht, im Gegenteil, daß sie sich nüchtern und bewußt über ihre eigene Lage, ihre Ziele und Bestrebungen klarwerden und diese auf dem Wege des bewußten Handelns in Wirklichkeit umsetzen. Die Wirklichkeit ist also für die Menschen nicht ein fremdes, feindliches Chaos, sondern ein zu errichtendes Heim.

Die beiden Weltanschauungen stehen in unversöhnlichem Gegensatz einander gegenüber. So nützlich die Perspektivenlosigkeit, der Nihilismus, die Verzweiflungsideologie der modernen Weltanschauungen für die imperialistische Bourgeoisie sind, so schädlich wirken sie auf die Weltanschauung der sich befreienden Völker. Es ist also eine dringende ideologische

fascismo que eventualmente está se formando, mas também para reconduzir a *intelligentsia* perdida no imperialismo, para lá onde ela pertence: do lado do novo mundo construído pelos trabalhadores e pelo campesinato.

1948.

* Tradução de Rafael Albuquerque. Orientação do processo de tradução e revisão de Irene Dietschi. Agradecemos a Talvanes Maceno pela colaboração, e pela ajuda na busca e identificação do texto para esta nossa primeira tradução. Agradecemos a Iago Macedo por nos trazer uma edição original da obra que contém este texto, de difícil acesso na internet; e por fazer a comparação da nossa tradução com a tradução francesa, a única que tivemos conhecimento na internet e que pode ser lida no blog *amisgeorglukacs*. Este texto do Lukács foi publicado pela primeira vez em 1951 na revista *Sinn und Form* e republicado na segunda edição melhorada da sua compilação intitulada *Mudança do Destino, Contribuições para uma nova Ideologia Alemã* (Berlim, Aufbau, 1956), obra que usamos para fazer esta tradução. Mesmo passado uma década depois da queda de Hitler, no prefácio desta segunda edição de 1956, o autor estava convencido de que a luta contra os resíduos espirituais e morais, políticos e culturais do hitlerismo ainda não tinha sido concluída. Intervir neste debate era sua intenção e, nestas linhas acima, encontramos uma pequena mas interessante reflexão sobre a relação do desespero e a concepção de mundo de extrema-direita. Nota do tradutor.

Aufgabe, die Weltanschauungen der Bourgeoisie gedankliche radikal zu liquidieren. Nicht nur deshalb, um die ideologische Reservearmee, die Fünfte Kolonne des eventuell eintretenden Faschismus zu vernichten, sondern auch deshalb, um die im Imperialismus irregegangene Intelligenz dorthin zurückzuführen, wohin sie gehört: an die Seite der die neue Welt aufbauenden Arbeiter- und Bauernschaft.

1948.

PRÓXIMO LANÇAMENTO:

A Destruição da Razão, Georg Lukács

LEIA TAMBÉM – LANÇAMENTOS 2019:

- **Mitos da Dominação Masculina (Coleção Fundamentos)**, Eleanor Burke Leacock
- **A impossibilidade da universalização da educação**, Talvanes Eugênio Maceno

LIVROS PUBLICADOS NA COLEÇÃO FUNDAMENTOS:

- **Introdução a uma estética Marxista**: Sobre a Particularidade como Categoria da Estética, Georg Lukács (lançamento).
- **Conversando com Lukács**, Georg Lukács, entrevista a: Leo Kofler, Wolfgang Abendroth e Hans Heinz Holz
- **Notas para uma ética** (Edição bilíngue), Georg Lukács
- **Pensamento Vivido**: autobiografia em diálogo, Georg Lukács

Somando-se a esta Coleção, este ano publicamos a obra **Mitos da Dominação Masculina**: Uma coletânea de artigos sobre as mulheres numa perspectiva transcultural, de Eleanor Burke Leacock

EDIÇÕES ANTERIORES

Anuário 2014

Gran Hotel “Abismo” – *György Lukács*

Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács – *Guido Oldrini*

Comunidad y cultura en el joven Lukács: a propósito del “Proyecto Dostoevski” – *Miguel Vieda*

A ideologia e sua determinação ontológica – *Ester Vaisman*

Breve nota sobre ontologia: críticas e proposições de Lukács acerca das relações entre ontologia e ciencias particulares – *Ronaldo Gaspar*

Trabalho e totalidade social: qual o momento predominante da reprodução social? – *Mariana Alves de Andrade*

Gênese, evolução e contexto da trajetória dos estudos estéticos de Georg Lukács – *Adéle Araujo; Deribaldo Santos e Ruth Gonçalves*

Lukács, trabalho e classes sociais – *Sergio Lessa*

Introdução de Guido Oldrini L’itinerario Giovanile di Lukács dalla cultura borghese al marxismo à seção primeira de Gyorg Lukács e i problemi del marxismo del novecento. Napoli: la città del sole – *Tradução de Gilmaisa Costa*

Anuário 2015

Estética orientada hacia el mundo como crítica de las formas de vida cosificadas: la estética tardía de György Lukács y su prehistoria – *Rüdiger Dannemann*

El para sí específico del arte y sus funciones – *Guido Oldrini*

Lukács y una lectura del carácter desfetichizador del arte (acerca de *el engaño de las cartas*, de Gottfried Keller) – *Martín Salinas*

De Marx a Goethe. Elementos sistemáticos para la gran estética – *Werner Jung*

El papel de la mimesis en la *Estética* de Lukács – *Hans Heinz Holz*

Marx e o problema da decadencia ideológica – *György Lukács*

O problema da individualidade no pensamento tardio de Lukács – *Ester Vaisman*

Trabajo e ideología en la obra de Lukács: categorías ontológicas del ser social – *Sergio Daniel Gianna*

Notas sobre influências teóricas, marxismo e ontologia de György Lukács – *Ricardo Lara*

Capitalismo e patriarcalismo: trabalho doméstico não remunerado – *Belmira Magalhães e Geice Silva*

Entrevista com István Mészáros (UFMG – 2013)

Anuário 2016

A Destruição da Razão, trinta anos depois – Nicolas Tertulian

Lukács e Heidegger: a ontologia do século XX diante de Hegel – Vitor Bartoletti Sartori

El concepto de personalidad en la teoría marxista de György Lukács – Francisco García Chicote

Nietzsche e sua moral profascista – Artur Bispo dos Santos Neto

Ontologia, emancipação e educação – Rafael Rossi

La reproducción en la sociabilidad humana: aspectos ontológicos centrales – Sergio Gianna e Gilmaisa Costa

Trabalho e linguagem na ontologia de Lukács – Mariana Andrade

Enajenación y camino a la subjetividad estética en la filosofía tardía de György Lukács – María Guadalupe Marando

Educação e trabalho no processo de reprodução do ser social – Rosilene Rangel

György Lukács e a categoria da reificação: crítica e autocrítica em “História e consciência de classe” – Henrique Wellen

Posfácio – possibilidade, lei e acaso: os físicos e seus incríveis ciclotrons – Sergio Lessa

Anuário 2017

Prólogo da obra “*Estética*” – *György Lukács*

A particularidade estética em Lukács – *Luciano Accioly Lemos
Moreira*

György Lukács. Ontología del ser social: el trabajo – *Antonino
Infranca e Miguel Vedda*

Trabalho e consciência – *Talvanes Eugênio Maceno*

**György Lukács e o desprendimento da religião em face da
magia** – *Ranieri Carli*

**Derrota do reformismo e abandono da crítica da economia
política** – *Maria Cristina Soares Paniago*

**Mulher e emancipação: uma abordagem ontológico-
materialista** – *Eddlene Pimentel e Gilmaisa Costa*

Vida cotidiana, ideologia e alienação em Lukács – *Norma
Alcântara*

Entrevista com István Mészáros – *J. Chasin; Ester Vaisman; Carlos
Eduardo Berriel; Narciso Rodrigues; Ivo Tonet e Sergio Lessa*

Anuário 2018

O marxismo na Europa após o fim da hegemonia neoliberal –
Matthias István Köbler

György Lukács: acerca da viragem ontológica de 1930 –
Marteano Ferreira de Lima

Lukács e a autêntica ontologia de Marx – *Fabiano Barbosa;*
Jackline Rabelo e Susana Jimenez

Lukács, ciência e ontologia – *Rafael Rossi*

Ontologia e linguagem – *Gilmaisa Macedo da Costa*

**Chasin e Mézáros: a propósito da assim chamada crise
estrutural –** *Elcemir Paço Cunha*

**Crise estrutural do capital e crise estrutural da política: uma
relação intrínseca –** *Edlene Pimentel*

**Ciência e tecnologia cativas do capital: da destruição
produtiva à produção destrutiva nos marcos da crise
estrutural –** *Helena Freres; Maria das Dores Mendes Segundo e*
Maurilene do Carmo

Racismo no Brasil: da resistência à negociação – *Uelber Barbosa*
Silva

**A reforma educacional no Brasil e a ascensão da
mercantilização do ensino: o capital dita as regras –** *Cezar*
Amário Honorato de Souza e Valdemarin Coelho Gomes

