UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JONAS MARCONDES SARUBI DE MEDEIROS

Crítica imanente como práxis:
apresentação e investigação no ensaio lukacsiano sobre a reificação

SÃO PAULO
2012

JONAS MARCONDES SARUBI DE MEDEIROS

Crítica imanente como práxis:

apresentação e investigação no ensaio lukacsiano sobre a reificação

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia

Linha de pesquisa: Ética, Filosofia Política e Teoria das Ciências Humanas

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Terra

SÃO PAULO

2012

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M488c Medeiros, Jonas Marcondes Sarubi de
 Crítica imanente como práxis: apresentação e
 investigação no ensaio lukacsiano sobre a reificação
 / Jonas Marcondes Sarubi de Medeiros ; orientador
 Ricardo Ribeiro Terra. - São Paulo, 2012.
 182 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de
concentração: Filosofia.

1. Alienação Social. 2. Dialética. 3.
Epistemologia. 4. Filosofia da História. 5.
Ideologia. I. Terra, Ricardo Ribeiro, orient. II.
Título.

Nome: MEDEIROS, Jonas Marcondes Sarubi de

Título: **Crítica imanente como práxis**: apresentação e investigação no ensaio lukacsiano sobre a reificação

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr.: _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

*Ao meu pai, Valdir Sarubbi,
com muitas saudades*

Agradecimentos

Início os agradecimentos com algumas instituições fundamentais que foram responsáveis por apoios materiais durante a pesquisa de mestrado:

fui bolsista do CNPq entre setembro de 2007 e agosto de 2008 na modalidade de Iniciação Científica, o que teve como resultado o Projeto de Pesquisa inicialmente apresentado no Departamento de Filosofia da USP para ingresso na pós-graduação; já durante o mestrado, minha pesquisa foi inicialmente financiada pelo CNPq, entre agosto de 2009 e fevereiro de 2010 e depois pela FAPESP, entre março de 2010 e julho de 2011;

não acredito que fosse possível desenvolver uma pesquisa como esta se eu não tivesse acesso à língua alemã; por isso, agradeço ao Instituto Goethe, onde fui bolsista em diferentes semestres desde quando comecei a estudar alemão lá, desde 2008;

pelo mesmo motivo, agradeço ao DAAD (Deutscher Akademischer Austausch Dienst – Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico) por me ter concedido bolsa de estudos para frequentar o Hochschulwinterkurs na Universität Duisburg-Essen; aproveito também para agradecer os amigos que lá encontrei, sem os quais o inverno alemão teria sido *unerträglich*: Caio Pereira, Elis Piera Rosa e Jessica Gillung;

ao Departamento de Filosofia da FFLCH/USP, que financiou a apresentação de diversos trabalhos em reuniões acadêmicas.

Com relação aos meus interlocutores – intelectuais, políticos, etc. – ao longo destes anos, só poderia começar com meu orientador, Ricardo Ribeiro Terra, em quem sempre encontrei um canal aberto de diálogo mas, acima de tudo, um exemplo de docente, acadêmico, pesquisador e orientador, sempre privilegiando a abertura de esferas coletivas de orientação, verdadeiros espaços de formação e espantosamente sem hierarquias, como seria de se supor em pleno meio acadêmico filosófico; por sua disposição e mesmo animação – às vezes superiores ao meu próprio ânimo! – com relação à pesquisa, sou imensamente agradecido;

aos professores que integraram a banca de qualificação e muito contribuíram para o desenvolvimento posterior da pesquisa: Ruy Fausto (FFLCH/USP) e Marcos Nobre (IFCH/Unicamp)

aos organizadores, mediadores, debatedores e outros participantes de eventos científicos e acadêmicos que eu participei e nos quais versões preliminares dos meus três capítulos foram apresentadas e discutidas;

às Funcionárias do Departamento de Filosofia: Geni Ferreira Lima, Maria Helena de Souza, Luciana Nóbrega e Verônica Ritter; com um agradecimento especial à Mariê Márcia Pedroso, salvadora de vidas;

aproveito para agradecer à profa. dra. Maria das Graças de Souza, por sempre ter me apoiado e acompanhado minha “migração” de RI para a Filosofia;

aos integrantes do Grupo de Filosofia Alemã do Departamento de Filosofia da USP, verdadeiro espaço de formação no qual fui aprendendo, ao longo dos cinco anos de convívio, aos poucos e a duras penas o que era filosofia, “análise estrutural de texto”, idealismo alemão, tradução rigorosa de textos filosóficos do alemão para o português e outros quetais; vale ressaltar que grande parte da dissertação foi lida e discutida no Grupo, por tudo isso agradeço a: Antonio Ianni Segatto, Bruno Costa Simões, Bruno Nadai, Diego Kosbiau Trevisan, Erinson Cardoso Otenio, Fernando Costa Mattos, Flamarion Caldeira Ramos, Flávio Azevedo Reis, João Geraldo Martins da Cunha, Luiz Sérgio Repa, Marisa Lopes, Maurício Cardoso Keinert, Raquel Andrade Weiss e Yara Frateschi; endereço agradecimentos especiais a: Francisco Prata Gaspar, Monique Hulshof, Nathalie Bressiani, Rurion Soares Melo e Ricardo Crissiuma, por todo interesse demonstrado no desenvolvimento de pesquisa e por terem sido valiosos interlocutores neste processo;

agradeço novamente a Ricardo Terra, por ter me convidado em 2008 a participar do Núcleo de Direito e Democracia do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (NDD/Cebrap), onde sou pesquisador associado; neste espaço de formação, aprendi qual pode ser o lugar e a contribuição da filosofia para além da “análise estrutural de texto” no interior de um consórcio interdisciplinar e onde espero continuar participando e desenvolvendo pesquisas teóricas e empíricas de caráter crítico; gostaria de agradecer a todos os colegas do núcleo, mas citando nominalmente: Adriano Januário, Angelo Vitória Cenci, Bianca Tavolari, Felipe Gonçalves Silva, Fernando Monteiro Rugitsky, Flávio Marques Prol, Joaquim Eloi Cirne de Toledo Jr. e Marta Rodrigues de Assis Machado; não poderia deixar de agradecer uma vez mais a Marcos Nobre, pelo apoio e confiança e também de deixar um agradecimento especial a Mariana Oliveira do Nascimento Teixeira, com quem tive a sorte de compartilhar Lukács como objeto de estudo;

agradeço a Mária Székely e Miklós Mesterházi, funcionários do Georg-Lukács-Archiv, da Academia Húngara de Ciências, localizado em Budapeste, mal tenho palavras por terem aberto o Arquivo para mim, além de terem gentilmente doado um raro exemplar alemão de *História e consciência de classe*, o que facilitou enormemente minha pesquisa; espero sinceramente que eles possam contornar as atuais dificuldades políticas na Hungria para continuar seu trabalho de preservação e divulgação do trabalho de Lukács, dificuldades estas que incluem perseguições fascistóides a intelectuais de esquerda, tais como Agnes Heller, ex-discípula de Lukács;

eu me sinto privilegiado de ter participado de uma geração de pessoas que, por alguma força do destino, foram reunidas no Bacharelado de Relações Internacionais da USP e no Centro Acadêmico Guimarães Rosa (Guima); tudo começou, de alguma forma, com vocês: formação em sentido amplo, sociologia crítica, extensão popular, amizades verdadeiras, enfim... São muitas as pessoas; agradeço a todos os companheiros da Veredas, da Terceira Margem, da Sete de Ouros, da Meio da Travessia e d'A Hora e a Vez; agradeço nominalmente à: Felipe Teixeira Gonçalves (Fatah), Sérgio Roberto Guedes Reis, Nádia Nakamura Vieira, Caio Ribeiro Mendonça Favaretto, Frederico Souza de Queiroz Assis e, por fim, a grande amiga Melina Rombach;

avanços fundamentais nos meus interesses temáticos e nas teses da minha pesquisa se devem às discussões travadas em muitos Grupos de Estudo que eu participei na graduação e na pós: agradeço a todos os participantes do GE Economia Política Internacional, do GE de Teorias do Imperialismo e da Dependência e, *last but not least*, do GE Marx, que eu faço questão de citar nominalmente: Thiago Donghia Badaró, Ricardo Streich, Danillo Zambelli (Barba), Danilo Barolo, Andreza Tonasso Galli (D) e Cristiana de Oliveira Gonzalez (Cris);

agradeço a todos os integrantes dos muitos projetos de Extensão Universitária que eu participei durante a graduação e no começo de meu mestrado, sem os quais minha “migração” da Filosofia para a Educação provavelmente não teria sido sequer imaginada: o pessoal do Escritório Piloto da Poli; os companheiros do projeto “A questão agrária e a política externa brasileira”, desenvolvido no Guima; não poderia deixar de citar nominalmente todos os amigos do ALFA/USP, com quem convivi intensamente no meu primeiro ano de mestrado: Ana Carolina Costa, André Lima, Bianca Coré, Bia Corrales, Caio Saravalle, Cinthia Torres Toledo, Denizart Fazio, Diana Pellegrini, Marcio Moretto Ribeiro e Solange Almeida; mas estes agradecimentos ficariam incompletos se eu não me referisse aos meus alunos na sala de alfabetização de EJA “São Remo 1”: Adeline da Silva Pereira, Adriana Pereira Santos, Edna

Nascimento da Silva, Fernando Isídeo dos Santos, José Raimundo de Jesus, Juarez Barbosa de Sá, Manoel Vieira dos Santos, Maria Aparecida de Brito, Maria do Socorro Quirino da Silva e Rogéria Estrela Dantas; foi com todos e cada um deles que eu comecei a aprender o que é e o que pode ser Educação Popular;

aproveito para agradecer minhas alunas na disciplina de Metodologia da Pesquisa Científica na graduação de Pedagogia na Faculdade Paschoal Dantas, com quem convivi nos dois últimos semestres do mestrado e também agradecimentos às professoras Dirce Encarnacion Tavares e Clarice Ramos, que confiaram em mim e me possibilitaram uma experiência interessantíssima que acabou por unir Ensino Superior e Educação Popular;

aos amigos com quem participei do trabalho de pesquisa para a LASA sobre as relações entre a USP e o MST: Luciana Piazzon Barbosa Lima (Lu), D, Thiago, Leonardo de Oliveira Fontes (Leo) e José Henrique Bortoluci (Zé); saibam que considero nossos longos meses de trabalho conjunto uma das coisas mais importantes que eu já fiz e participei nestes anos de vida, algo que plantou muitas sementes que ainda vamos colher ao longo dos anos, desde a sociologia crítica, passando pela gestão pública, até chegar na extensão popular;

ao Leo, também conhecido por Leozin, mesmo em Brasília, nunca deixou de ser o grande amigo que é, agradeço por ter aguentado o meu filosofês e ter se disposto a sempre me trazer de volta à realidade;

ao Zé, que eu prefiro chamar de Zequinha, amigo do peito, mesmo passando longas temporadas na gringa, acompanhou a pesquisa do começo ao fim, questionador e provocativo, sempre me impulsionando para frente;

Por fim, encerro com os agradecimentos aos meus familiares:

não poderia deixar de reservar algumas palavras à família da Antonia: à Mãina, por ter se disposto a ajudar em múltiplas ocasiões e de diversas maneiras; à Dona Aurora, que me recebeu em sua casa inúmeras vezes; e ao Antonio, por ter generosamente aberto o seu ateliê para acolher as obras do meu pai;

aos meus tios Floriano e Maria Alice, parceiros mais que generosos, para os quais tenho poucas palavras para tantos agradecimentos; aos meus primos Lucas e Clara, verdadeiros irmãos mais novos, mesmo que não tenhamos convivido o suficiente nestes quatro anos; ao meu primo João Pedro, verdadeiro irmão mais velho, por todo apoio, ainda por cima no fatídico dia da entrega do relatório de qualificação; à minha tia Mônica, pelo apoio, carinho e cumplicidade de educadora;

à minha mãe, que nem deve imaginar o quanto eu a admiro e sou grato pelos valores que ela me ensinou, muito maiores do que qualquer dificuldade financeira que a gente tenha enfrentando juntos no final do meu mestrado;

à Antonia, meu amor, eu teria que gastar o mesmo número de páginas da dissertação para expressar tudo o que você significou para mim nestes quatro anos (nosso namoro coincide com a duração do mestrado e aponta para muito mais além), companheira como nunca imaginei poder ter, esta dissertação, sem você, seria impossível em todos os níveis imagináveis e inimagináveis: intelectual, afetivo, humano...

Não posso investigar o pensar dos outros, referido ao mundo, se não penso. Mas, não penso autenticamente se os outros também não pensam. Simplesmente, não posso pensar pelos outros nem para os outros, nem sem os outros. A investigação do pensar do povo não pode ser feita sem o povo, mas com ele, como sujeito de seu pensar. E se seu pensar é mágico ou ingênuo, será pensando o seu pensar, na ação, que ele mesmo se superará. E a superação não se faz no ato de consumir ideias, mas no de produzi-las e de transformá-las na ação e na comunicação.

Paulo Freire, **Pedagogia do oprimido**

Resumo

MEDEIROS, Jonas Marcondes Sarubi de. **Crítica imanente como práxis**: apresentação e investigação no ensaio lukacsiano sobre a reificação. 2012. 182 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.

Esta pesquisa trata da originalidade do modo de apresentação do ensaio “Reificação e consciência do proletariado”, núcleo do livro *História e consciência de classe* de Georg Lukács. Por meio da análise estrutural do texto e da leitura de sociólogos e filósofos clássicos alemães, de comentadores e de tradutores, concluiu-se que cada uma das três seções do ensaio sobre a reificação porta um andamento específico. A 1ª seção, “O fenômeno da reificação”, localiza a gênese histórica do comportamento reificado, contemplativo, em processos de racionalização formal. Já a 2ª seção, “As antinomias do pensamento burguês”, objetiva estabelecer um comportamento prático, não-contemplativo, por meio de um estudo literário do idealismo alemão que se estrutura como uma apresentação propriamente dialética, na qual figuras se sucedem umas às outras, em meio a interversões e viradas em direção a novos princípios. Por fim, na 3ª seção, “O ponto de vista do proletariado”, a história da filosofia se transforma em filosofia da história; Lukács realiza um estudo histórico centrado na categoria de possibilidade objetiva, inspirado por um procedimento weberiano; trata-se da apresentação de um juízo de imputação causal da práxis – o comportamento prático, não-reificado – à situação de classe do proletariado, por meio de uma tipologia comparativa que aponta semelhanças estruturais e diferenças cruciais nos modos como cada uma das situações sociais que compõem o modo capitalista de produção vivenciam a reificação. Nas “Considerações finais”, busca-se, então, esboçar, em linhas muito gerais, um futuro programa de pesquisa que almeja a atualização do método dialético de Lukács, entendido aqui não como modo dialético de apresentação, mas exclusivamente como modo dialético de investigação.

Palavras-chave: Alienação Social; Dialética; Epistemologia; Filosofia da História; Ideologia.

Abstract

MEDEIROS, Jonas Marcondes Sarubi de. **Immanent Critique as Praxis**: Presentation and Research in Lukács' Reification Essay. 2012. 182 p. Thesis (Master Degree in Philosophy) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.

This research deals with the originality of the presentation of the Essay “Reification and the Consciousness of the Proletariat”, the core of Georg Lukács' *History and Class Consciousness*. Through structural analysis of text and reading of classical German sociologists and philosophers, commentators and translators, it was concluded that each of the three sections of the Reification Essay carries a specific pace/progress. The 1st section, “The Phenomenon of Reification”, locates the historical genesis of reified, contemplative behavior in formal processes of rationalization. The 2nd section, “The Antinomies of Bourgeois Thought”, aims to establish a practical, non-contemplative behavior by a literary study of German idealism which is structured as a properly dialectical presentation, in which figures succeed each other by means of interversions and turns toward new principles. Finally, in the 3rd section, “The Standpoint of the Proletariat”, the history of philosophy becomes philosophy of history; Lukacs conducts a historical study centered in the category of objective possibility, inspired by a weberian procedure; it is the presentation of a judgment of causal attribution of praxis – the practical, non-reified behavior – to the proletariat's class situation, through a comparative typology that points to structural similarities and crucial differences in the ways each of the social situations that comprise the capitalist mode of production experience reification. In “Final Considerations”, one seeks to sketch, in very general terms, a future research program that aims to update Lukács' dialectical method, understood here not as dialectical mode of presentation, but exclusively as dialectical mode of research.

Key Words: Dialectics; Epistemology; Ideology; Philosophy of History; Social Alienation.

Lista de siglas

GKb *Geschichte und Klassenbewusstsein*[•]

HCC *História e consciência de classe*^{••}

MARX, vol. 1 *O capital* – Livro I, tomo 1^{*}

MARX, vol. 2 *O capital* – Livro I, tomo 2^{**}

MARX, vol. 4 *O capital* – Livro III, tomo 1^{***}

MARX, vol. 5 *O capital* – Livro III, tomo 2^{****}

• LUKÁCS, Georg. **Geschichte und Klassenbewusstsein**: Studien über marxistische Dialektik. Darmstadt: Luchterhand, 1975. Seguiremos, contudo, a paginação da primeira edição alemã (de 1923) a fim de facilitar a consulta por parte dos leitores (que podem ter acesso a diferentes edições com paginações diversas, mas sempre acompanhada da referência da edição original).

•• Trata-se da edição brasileira: LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**: estudos sobre a dialética marxista. Tradução Ródnei Nascimento; revisão Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

* MARX, Karl. **O capital**, v. 1 (Livro Primeiro), tomo 1 (Prefácios e Capítulos I a XII). 3ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

** _____. **O capital**, v. 1 (Livro Primeiro), tomo 2 (Capítulos XIII a XXV). 2ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985a.

*** _____. **O capital**, v. 3 (Livro Terceiro), tomo 1 (Capítulos I a XXVIII). São Paulo: Abril Cultural, 1984.

**** _____. **O capital**, v. 3 (Livro Terceiro), tomo 2 (Capítulos XXIX a LII). São Paulo: Abril Cultural, 1985b.

Sumário

<u>Introdução</u>	1
<u>Capítulo 1: As conexões entre fetichismo e racionalização</u>	7
<u>1.1.</u> Ponto de partida: a gênese histórica do fetichismo da mercadoria	7
<u>1.2.</u> A racionalização do processo de trabalho	11
<u>1.3.</u> Regime de passagem: fetichismo do capital e “crítica à sociologia clássica alemã”	19
<u>1.4.</u> A racionalização do direito e da administração	27
<u>Capítulo 2: A apresentação dialética do idealismo alemão</u>	40
<u>2.1.</u> O princípio do engendramento	42
<u>2.2.</u> O princípio da prática	50
<u>2.3.</u> O princípio da arte	58
<u>2.4.</u> O princípio da história	65
<u>Capítulo 3: A possibilidade objetiva da práxis</u>	73
<u>3.1.</u> A categoria weberiana de possibilidade objetiva	74
<u>3.2.</u> Uma comparação tipológica entre situações sociais	83
<u>3.2.1.</u> Situações sociais dominantes: burocracia e burguesia	84
<u>3.2.2.</u> Situações sociais “híbridas”: pequena burguesia e campesinato	92
<u>3.3.</u> A singularidade dialética da situação de classe do proletariado	100
<u>Considerações finais: Teoria Crítica como modo dialético de investigação</u>	122
<u>Referências Bibliográficas</u>	149
<u>Apêndice: “Tábua de correspondência vocabular”</u>	161

Introdução

A distinção original entre *apresentação* [*Darstellung*] e *investigação* [*Forschung*] (“exposição” e “pesquisa” em algumas traduções para o português) foi formulada por Karl Marx de maneira mais explícita no posfácio à 2ª edição d’*O capital*:

É, sem dúvida, necessário distinguir o modo de apresentação [*Darstellungsweise*] formalmente, do modo de investigação [*Forschungsweise*]. A investigação tem de apropriar-se [*sich... anzueignen*] detalhadamente da matéria, analisar as suas várias formas de desenvolvimento [*Entwicklungsformen*] e rastrear seu vínculo interno [*inneres Band*]. Só depois de concluído esse trabalho é que se pode apresentar adequadamente o movimento real. Caso se consiga isso, e espelhada idealmente agora a vida da matéria, talvez possa parecer que se esteja tratando de uma construção *a priori*.

Por sua fundamentação, meu método dialético não só difere do hegeliano, mas é também a sua antítese direta. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de ideia, transforma num sujeito autônomo, é o demiurgo do real, real que constitui apenas a sua manifestação externa. Para mim, pelo contrario, o ideal não é nada mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem.

Há quase trinta anos, numa época em que ela ainda estava na moda, critiquei o lado mistificador da dialética hegeliana. Quando eu elaborava o primeiro volume de *O capital*, epígonos aborrecidos, arrogantes e medíocres que agora pontificam na Alemanha culta, se permitiam tratar Hegel como o bravo Moses Mendelssohn tratou Espinosa na época de Lessing, ou seja, como um “cachorro morto”. Por isso, confessei-me abertamente discípulo daquele grande pensador e, no capítulo sobre o valor, até andei namorando aqui e acolá os seus modos peculiares de expressão. A mistificação que a dialética sore nas mãos de Hegel não impede, de modo algum, que ele tenha sido o primeiro a expor as suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente. Ela está de ponta-cabeça [*Sie steht bei ihm auf dem Kopf*]. É necessário invertê-la-e-virá-la-do-avesso [*sie umstülpen*], para descobrir o núcleo [*Kern*] racional dentro do invólucro místico. (MARX, vol. 1, p. 26-7)

Método dialético, aqui, se encontra identificado como sinônimo de *modo dialético de apresentação*. A importância de se diferenciar a investigação da apresentação se revela, pois, como crucial para apreender o significado do modelo teórico-crítico de Marx: a economia política clássica passou anos e mesmo décadas para “apropriar-se detalhadamente da matéria, analisar as suas várias formas de desenvolvimento e rastrear seu vínculo interno”; foram, portanto, pensadores burgueses como Smith e Ricardo que avançaram na produção de conhecimentos científicos acerca do modo capitalista de produção. Porém, como não poderia deixar de ser, o que os torna representantes da burguesia “é o fato de que sua mentalidade não ultrapassa os limites que esta não ultrapassa na vida, de que são conseqüentemente impelidos, teoricamente, para os problemas e soluções para os quais o interesse material e posição social

impelem, na prática” a burguesia (MARX, 1978, p. 351)¹. É por conta destes limites inerentes à situação social de classe da burguesia, que por mais que a investigação destes conhecimentos contenha aspectos científicos (*esclarecedores*, portanto), estes sempre estarão acompanhados por elementos ideológicos (ou seja, *obscurecedores*). Um conhecimento efetivamente científico do capitalismo deve ser, necessariamente, uma *crítica* da economia política; uma Teoria Crítica, portanto. E é por isso que, para o Marx maduro, a investigação é apenas um meio para se chegar a uma meta: a (re)apresentação dialética de categorias como valor, salário, lucro, juro, renda da terra (dentre outras), justamente o que ele almejou realizar no decorrer dos três volumes d’*O capital*.

Nos ensaios que compõem *História e consciência de classe*, Georg Lukács, por sua vez, busca, a um só tempo, retornar ao método dialético de Marx e, além disso, “elaborá-lo e aplicá-lo” (HCC, p. 133; *GKb*, p. 57). Por um lado, Lukács se ocupa da *Darstellung*, principalmente no ensaio “Rosa Luxemburgo como marxista”; por outro, ele afirma, no ensaio “O que é marxismo ortodoxo?” que “ortodoxia no caso do marxismo se refere, antes, exclusivamente ao método. Ela é a convicção de que o marxismo dialético encontrou o método de investigação correto [*richtige Forschungsmethode*] [...]”. (HCC, p. 64; *GKb*, p. 13). Embora as palavras sejam as mesmas – *Darstellung* e *Forschung* – será que Lukács as compreende e as interpreta da mesma maneira que Marx?

Lukács afirma no ensaio “Rosa Luxemburgo...” o seguinte:

Para o método dialético gira-se continuamente em torno do mesmo problema – daquilo que ele sempre trata: o conhecimento da totalidade [*Totalität*] do processo histórico. Por isso, os problemas “ideológicos” e “econômicos” perdem para ele sua estranheza mútua e rígida e transbordam uns nos outros. A *história-do-problema* [*Problemgeschichte*] vem-a-ser de fato uma *história dos problemas* [*Geschichte der Probleme*]. A expressão literária, científica de um problema aparece como expressão de uma totalidade [*Ganzheit*] social, como expressão de suas possibilidades, limites e problemas. O tratamento histórico-literário do problema pode, assim, expressar do modo mais puro a problemática do processo histórico. A história da filosofia vem-a-ser filosofia da história. (HCC, p. 117; *GKb*, p. 46-7)

Logo antes, Lukács já havia delimitado que a essência do método dialético de Hegel era, a um só tempo, história da filosofia e filosofia da história, principalmente na maneira como foi formulada a apresentação dialética da *Fenomenologia do espírito*. A “posição-em-um [*Ineinssetzung*]” hegeliana do pensamento e do ser, ou seja a concepção de sua unidade

¹ Originalmente, Marx está se referindo aos representantes políticos e literários da pequena burguesia, mas a observação é igualmente válida para o caso da classe burguesa.

dialética como unidade e totalidade de um processo é também, segundo Lukács, a essência da filosofia da história do materialismo histórico de Marx (*HCC*, p. 116; *GKb*, p. 46).

O modo de apresentação do escrito marxiano *Miséria da filosofia* (publicado em 1847) teria sido, para Lukács, a tradução materialista desta temática hegeliana, uma vez que a polêmica de Marx contra Proudhon parte da definição de que “as categorias econômicas são apenas a expressão teórica, as abstrações das relações sociais de produção” (MARX *apud HCC*, p. 115, *GKb*, p. 45) para daí apresentar as razões pelas quais o socialista francês não era capaz de compreender corretamente nem Hegel nem Ricardo; a *apresentação histórico-literária* de Marx esclarece que os equívocos de Proudhon decorrem das relações entre as classes na sociedade capitalista; exatamente por ele se constituir como representante literário da pequena-burguesia francesa, isto obscurece o fato de suas visões teóricas (econômicas e filosóficas) serem expressão da situação social da classe que ele representa, daí necessariamente decorrendo determinadas possibilidades e determinados limites. Já com relação às obras de maturidade de Marx – *Teorias sobre a mais-valia* (escrito entre 1861 e 63) mas, principalmente, *O capital* (cuja 1ª edição data de 1867) – Lukács entende que teriam adotado “apenas parcialmente esse tipo [Art] de *apresentação* [*Darstellung*] histórica dos problemas” (*HCC*, p. 115, *GKb*, p. 46).

Lukács segue então argumentando que *A acumulação do capital* de Rosa Luxemburgo e *O estado e a revolução* de Lênin remontam, em termos da apresentação, à mesma forma elaborada pelo “jovem Marx”:

Para deixar surgir dialeticamente diante de nossos olhos o problema objetivo de suas obras, eles dão uma apresentação, por assim dizer, histórico-literária do surgimento de seus problemas. E na medida em que eles dissecam a mudança e a interversão [*Umschlag*]² de cada visão que precede à sua colocação do problema, na medida em que eles tratam cada uma dessas etapas do esclarecimento ou confusão intelectuais no conjunto histórico de suas condições e consequências, eles deixam surgir o próprio processo histórico, cujo fruto é objetivamente a sua própria colocação da questão e sua solução, com uma vivacidade de outra maneira inalcançável. (*HCC*, p. 118; *GKb*, p. 47)

² A tradução deste termo em alemão por “interversão” nos parece crucial, pois anuncia a dinâmica e o andamento da apresentação do ensaio lukaacsiano, em especial na seção “As antinomias do pensamento burguês”, analisada em nosso capítulo 2. No mais, explicitamos que a origem desta opção de tradução se encontra na obra de Ruy Fausto (1987a, 1987b) acerca das dialéticas hegeliana e marxista, na qual tal conceito emerge como central em suas interpretações da lógica contida em *O capital* – para ele, a chave interpretativa do significado expositivo da 7ª seção do Livro I d’*O capital* é justamente a interversão da troca de equivalentes no seu contrário, ou seja, na exploração da classe operária pela classe capitalista; em nosso 3º capítulo, teremos a oportunidade de acompanhar como o conceito de interversão é ressignificado por Lukács na passagem das “Antinomias...” para o “Ponto de vista...”.

No caso de Lênin, em consequência da sua conexão com esta tradição expositiva e metódica de Hegel e de Marx, a história de seu problema (o papel do Estado na revolução social do proletariado segundo Marx e os marxistas) vem-a-ser uma história interna das revoluções europeias, quais sejam: o ciclo revolucionário de 1848-9, a Comuna de Paris de 1871 e, de maneira apenas implícita, as Revoluções Russas de 1905 e 17. Assim, os debates no interior do marxismo são indissociáveis dos acontecimentos políticos que ocorrem na história (esta seria a formulação “leniniana” da unidade entre pensar e ser); Marx, por exemplo, só teria podido desenvolver de maneira mais aprofundada sua visão sobre a questão do Estado no processo revolucionário quando o Império de Napoleão 3º foi suplantado pela Comuna, antes disso estando limitado pelo substrato material que lhe foi dado nos anos da década de 1840.

Já no caso de Rosa – preocupação central de Lukács neste ensaio particular – o seu estudo histórico-literário se debruça sobre os debates travados entre diferentes teóricos econômicos acerca da possibilidade da acumulação capitalista ilimitada. Esta é uma questão fundamental, pois “se o modo capitalista de produção está em condição de assegurar ilimitadamente o crescimento das forças produtivas e o progresso econômico, então ele é insuperável” (LUXEMBURGO *apud* HCC, p. 115; *GKb*, p. 48). Trata-se, pois, da possibilidade histórica da revolução social, da superação do capitalismo.

Frente à profusão de sentidos que a *Darstellung* assume para Lukács, a motivação que inaugurou esta pesquisa foi buscar interpretar, à luz destas considerações iniciais, a originalidade do modo de apresentação do ensaio “Reificação e consciência do proletariado”, núcleo do livro *História e consciência de classe* de Georg Lukács. Nosso objetivo foi analisar a estrutura global do ensaio e compreender as razões pelas quais o autor recorre a um modo de composição específico que dialoga com outras obras dialéticas, mas que não assume nenhuma delas como um modelo único. Por meio da análise estrutural do texto e da leitura de sociólogos e filósofos clássicos alemães, de comentadores e de tradutores, uma de nossas principais conclusões foi reconhecer que cada uma das três seções do ensaio sobre a reificação porta um andamento próprio e específico; deste modo, os três capítulos de nossa dissertação se ocuparão cada qual de uma das seções do ensaio lukacsiano.

Nosso 1º capítulo – “As conexões entre fetichismo e racionalização” – se ocupa da seção que abre o ensaio lukacsiano, “O fenômeno da reificação”; o modelo teórico-crítico de Lukács consiste, aqui, na apropriação crítica de alguns resultados e teses da sociologia clássica alemã – principalmente da obra de Max Weber – a fim de apreender as conexões

internas e essenciais entre a forma fundamental e originária da reificação e suas formas fenomenais, para além de suas descrições superficiais; analisaremos, assim, como os processos históricos de racionalização formal do processo de trabalho e do direito revelam a intensificação e a potencialização da reificação, ou seja a gênese histórica do comportamento contemplativo de situações sociais tais como o proletariado e a burocracia moderna.

Já no 2º capítulo – “A apresentação dialética do idealismo alemão” – analisamos a 2ª seção do ensaio lukacsiano, “As antinomias do pensamento burguês”; neste momento, o modelo teórico-crítico deixa de se ocupar da teoria social para se debruçar sobre a filosofia clássica alemã; o motivo para tal deslocamento se encontra, em nossa interpretação, no fato de que o idealismo alemão (Kant, Fichte, Schiller e Hegel) expressa, por assim dizer, a situação social periférica da Alemanha, atrasada com relação ao capitalismo industrial e às revoluções políticas burguesas na virada do XVIII para o XIX, o que possibilitou objetivamente o desenvolvimento puramente intelectual de uma crítica social à reificação e, assim, a vocalização de um carecimento por humanização de uma sociedade desumanizada; em momentos historicamente anteriores e posteriores, o pensamento burguês não teria sido capaz de reconhecer tal carecimento, por conta da sua defesa da sociedade burguesa como o melhor dos mundos possíveis, seja ingenuamente, seja cinicamente; com relação ao plano expositivo, “As antinomias...” é, na realidade, a única das três seções do ensaio que Lukács estrutura a partir de uma apresentação propriamente dialética (no sentido de uma sucessão dialética de figuras), na forma de um *estudo literário* do idealismo alemão e cujas sub-seções giram em torno de princípios diversos (engendramento, prática, arte e história), cada qual buscando estabelecer um comportamento prático, não-contemplativo, sob a forma de uma teoria típico-ideal da ação social; contudo, ao permanecer no plano do puro pensamento, cada figura se interverte (passa no seu contrário, resultando em novas intensificações e potencializações da reificação) e exige uma virada em direção a um novo princípio.

Por fim, no 3º capítulo de nossa dissertação – “A possibilidade objetiva da práxis” –, abordaremos a última seção do ensaio lukacsiano, “O ponto de vista do proletariado”; aqui, o modelo teórico-crítico lukacsiano revela toda sua inspiração weberiana, na forma de um procedimento de investigação histórico-comparativa; acompanharemos, assim, a transformação da *história da filosofia* em *filosofia da história*; segundo a interpretação que apresentamos, Lukács realiza um *estudo histórico* estruturado pela categoria weberiana de *possibilidade objetiva*; trata-se da apresentação de um juízo de imputação causal da práxis – o comportamento prático, não-reificado que estava sendo anteriormente buscado – à situação de

classe do proletariado; por meio de uma tipologia comparativa, Lukács aponta semelhanças estruturais e diferenças cruciais nos modos como cada uma das situações sociais que compõem o modo capitalista de produção (pequena burguesia, campesinato, burocracia, burguesia e operariado) vivenciam o fenômeno da reificação, a fim de estabelecer a singularidade dialética do proletariado, única das situações que porta a possibilidade objetiva da práxis, entendida aqui como crítica imanente que põe em movimento uma investigação histórica e auto-reflexiva que impulsiona a sua transformação dialética de classe-em-si em direção à classe-para-si.

Em nossas “Considerações finais”, buscaremos, então, esboçar, de modo não sistemático e em linhas muito gerais, um futuro programa de pesquisa que almeja a atualização do método dialético de Lukács, entendido aqui não como modo dialético de apresentação, mas exclusivamente como modo dialético de investigação.

Capítulo 1

As conexões entre fetichismo e racionalização

1.1. Ponto de partida: a gênese histórica do fetichismo da mercadoria

Lukács destaca na introdução de seu ensaio que todos os problemas da modernidade encontram a sua solução no deciframento do enigma da forma-mercadoria, já que a sua estrutura se constitui como o protótipo de todas as formas de objetividade e de subjetividade da sociedade burguesa. O marxismo vulgar teria abandonado o seguinte “ponto de partida metódico”: a definição da essência da estrutura da mercadoria como o fato de uma relação entre pessoas adquirir o caráter de coisa, ou seja, adquirir uma “objetividade fantasmática [*gespenstige*]³” (MARX, vol. 1, p. 47; *HCC*, p. 194; *GKb*, p. 94), que, em sua legalidade *aparentemente* racional, oculta a sua *essência* fundamental, que é ser uma relação entre homens. Esta formulação, como sabemos, foi originalmente apresentada por Marx no primeiro capítulo do Livro I d'*O capital*, mais especificamente na sua 4ª e última seção, intitulada “O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo”.

Repetidamente, Lukács busca esclarecer que o problema do fetichismo da mercadoria seria uma questão “*específica* da nossa época, do capitalismo *moderno*” (*HCC*, p. 194; *GKb*, p. 95). Embora o intercâmbio de mercadorias já existisse em alguma medida em formações sociais anteriores, o fenômeno do fetichismo não depende de uma extensão *quantitativa* da troca mercantil, mas de uma mudança histórica no modo de produção, de um salto *qualitativo* que determine a influência da forma-mercadoria sobre a forma de objetividade de todas as exteriorizações vitais de uma sociedade não mais como algo acidental e sim de maneira decisiva e universal. Trata-se, portanto, de um processo *histórico*, no qual o crescimento quantitativo do domínio da forma-mercadoria se transforma em algo qualitativamente diferente. Sendo assim, após determinar o fetichismo da mercadoria como “ponto de partida metódico”, Lukács terá como objetivo expor a constituição histórica deste fenômeno. Esta meta será inicialmente perseguida com duas citações relativamente grandes de Marx, mas não mais a partir do primeiro capítulo d'*O capital*, o qual trata da mercadoria, e sim do seu

³ Escolhemos aqui traduzir este termo por fantasmático, reservando “fantasmagórica” para o alemão *phantasmagorische*.

equivalente em *Para a crítica da economia política* (escrito quase uma década antes da grande obra de Marx, publicada, mais precisamente, em 1859) bem como do capítulo 20 do Livro III d'*O capital*. Vamos acompanhar o movimento da exposição.

Lukács almeja reconstituir um momento histórico no qual a riqueza das sociedades ainda não tinha adquirido a forma de “uma imensa coleção de mercadorias”. Neste momento, a fim de esboçar o surgimento da troca de mercadorias, vemos Lukács recorrer a uma passagem do capítulo que Marx dedica à mercadoria em seu escrito de 1859: “A troca direta [...] representa muito mais a transformação inicial dos valores de uso em mercadorias do que a transformação das mercadorias em dinheiro” (MARX, 1978, p. 152; *HCC*, p. 195; *GKb*, p. 95)⁴. No início, este processo não aparece no seio da comunidade natural, mas sim nos seus limites, no contato com outras comunidades. Aos poucos, o excedente de produtos de trabalho com relação às necessidades de consumo de cada comunidade passa a ser trocado entre comunidades vizinhas; Marx ressalta que, neste momento, o valor de troca ainda está vinculado imediatamente ao valor de uso, mas que este comércio direto tende a atuar como um elemento de dissolução das comunidades, o que, segundo Lukács, aponta para aquela mudança qualitativa que já havíamos nos referido com relação à dominação crescente da forma-mercadoria. Esta diferença decisiva e qualitativa consiste na transformação da mercadoria de “fenômeno particular, isolado e não dominante” (*HCC*, p. 196-7; *GKb*, p. 96) em “forma universal de configuração [*Gestaltung*]⁵ da sociedade” (*HCC*, p. 196; *GKb*, p. 96), ou seja, o momento histórico no qual a forma-mercadoria deixa de se ligar exteriormente à produção de valores de uso para passar a remodelar o conjunto das exteriorizações vitais de acordo com a sua própria imagem.

Após a apresentação do surgimento histórico do comércio em formações sociais pré-capitalistas, esta primeira passagem é desenvolvida e aprofundada pela exposição de Lukács com o auxílio de uma citação do capítulo 20 do Livro III d'*O capital*, intitulado “Considerações históricas sobre o capital comercial” (nosso grifo).⁶ O objetivo agora é

⁴ Esta passagem é reveladora, pois já adianta a cisão entre o procedimento expositivo de Marx e o de Lukács: este, interessado na transformação dos valores de uso em mercadorias (gênese de caráter histórico), aquele interessado na transformação da mercadoria em dinheiro (gênese lógica). No nosso entender, esta citação sintetiza o sentido geral da exposição de Lukács, pelo menos no tocante à essência da primeira sub-seção de seu ensaio.

⁵ Conforme *Gestaltung* se relaciona com *Gestalt* – “figura” –, consideramos equivocada a opção da edição brasileira de *HCC*, a qual não busca distinguir os termos relacionados à forma [*Form*] – como seria o caso da sua opção de tradução do termo em questão por “conformação” – e figuração – caso de “configuração”.

⁶ Este capítulo encerra a quarta seção, toda ela dedicada ao capital comercial. É interessante notar que os últimos capítulos das seções 4, 5 e 6 do Livro III (respectivamente: capítulos 20, 36 e 47) são todos de caráter

esboçar uma nova situação, na qual a troca de mercadorias já existe, mas ainda não é dominante: se o fundamento da troca de equivalentes no capital industrial é a determinação da grandeza de valor por meio do tempo de trabalho socialmente *necessário* para a produção de uma mercadoria, antes do seu predomínio, esta equivalência é *contingente* e estabelecida tão somente pelo movimento de mediação do capital comercial (característico dos chamados povos comerciantes: gregos, fenícios, judeus, venezianos, genoveses, holandeses, etc.). Antes do advento do modo capitalista de produção, o lucro é basicamente lucro comercial, ou seja: “comprar barato e vender caro é a lei do comércio” (MARX, vol. 4, p. 247). Como não há relação capitalista de produção, não há nem trabalho abstrato nem troca de equivalentes, por isso era o comerciante quem realizava a mediação entre produtor e consumidor, orientado pelo lucro de alienação, porém sem uma referência objetiva como a lei do valor.

No nosso entender, a necessidade de Lukács buscar outros escritos de Marx para além do capítulo sobre a mercadoria do Livro I d'*O capital*, é que a sua “análise da mercadoria” tem um eixo orientador que diverge do de Marx: enquanto este se ocupa da exposição da *gênese lógica* do capital a partir da transformação da forma-mercadoria em forma-dinheiro e da forma-dinheiro em forma-capital, Lukács busca se afastar deste procedimento lógico-categorial, pois almeja a abordagem de uma determinada *gênese histórica*: a transformação do produto de trabalho (ou seja, do valor de uso) em mercadoria (em valor de troca) como um processo histórico no qual estes objetos sociais adquirem uma nova forma de objetividade, de caráter fetichista. Trata-se de transformações e de gêneses eminentemente diferentes; daí Lukács utilizar passagens de Marx oriundas de diversos outros textos para construir um caminho expositivo próprio, abordagem que será utilizada durante todo o seu ensaio.

Na esteira destas citações de Marx para além do capítulo dedicado à mercadoria no Livro I d'*O capital*, Lukács dá mais um passo com o auxílio de um capítulo do Livro III que ainda será lembrado e apropriado por ele no decorrer de todo o ensaio: o capítulo 48, chamado “A formula trinitária”. Aí, Marx argumenta que o fetichismo está, em geral, ausente em formas anteriores de sociedade, nas quais predominava a produção orientada pelo valor de uso e a base da produção social era constituída pelas relações de dominação, de escravidão e de servidão; as exceções demonstram claramente seu caráter não-universal: “Nas formas de sociedade primitiva, essa mistificação econômica intervém sobretudo no que concerne ao dinheiro e ao capital portador de juros [*zinstragende*]⁷” (MARX, vol. 5, p. 280; HCC, p. 197-

histórico, sempre se ocupando de épocas pré-capitalistas.

⁷ Aqui, a edição brasileira de HCC comete o erro incompreensível e injustificável de traduzir este conceito por

8; *GKb*, p. 97). Mas o que mais chama a atenção nesta referência é Lukács recorrer logo no início de seu ensaio a um dos últimos momentos do modo dialético de exposição do conjunto dos três livros que compõem *O capital*, fundindo pontos de chegada e de partida da apresentação marxiana em seu próprio ponto de partida expositivo.⁸

Apesar de também encontrarmos outros elementos que apresentam e demonstram a historicidade do fetichismo da mercadoria na seção que Marx lhe dedica,⁹ a questão ainda não está plenamente esclarecida para os objetivos formulados por Lukács, uma vez que seu interesse se concentra não na demonstração da *ausência* de fetichismo no pré-capitalismo e da sua *presença* no capitalismo, mas sim na compreensão do vir-a-ser histórico deste fenômeno, ou seja, na passagem do seu não-ser ao seu ser. Tratou-se, deste modo, apenas de uma

“capital lucrativo”.

⁸ Originalmente, como se trata de um capítulo bem avançado da exposição, Marx lá realiza uma espécie de síntese acerca do caráter fetichista do conjunto do modo capitalista de produção, ou seja, da fórmula trinitária endeusada pela economia vulgar: capital/juros, terra/renda e trabalho/salário.

⁹ Marx ressalta a especificidade histórica do fetichismo da mercadoria da seguinte maneira: “Todo o misticismo, toda magia [*Zauber*] e fantasmagoria [*Spuk*] que enevoa os produtos de trabalho na base da produção de mercadorias, desvanece [*verschwindet*], por isso, imediatamente, tão logo nos refugiamos em outras formas de produção” (MARX, vol. 1, p. 73). Logo a seguir, podemos encontrar diversos elementos que atestam a circunscrição histórica deste fenômeno à modernidade. Irônico, Marx lembra que a economia política ama robinsonadas e, assim, apresenta primeiro a situação a-histórica e hipotética de Robinson em sua ilha. Absolutamente todas as relações entre Robinson e os seus produtos de trabalho são “simples e transparentes [*durchsichtig*]” (Marx, vol. 1, p. 74), uma vez que não há dúvida de que a relação entre cada trabalho singular que ele realiza se relaciona com a totalidade de seu trabalho por meio da determinação do tempo de trabalho que ele dedica a cada atividade particular. Em segundo lugar, Marx esboça uma análise econômica da Idade Média européia: se Robinson era o indivíduo isolado em uma ilha, as relações sociais de produção são aqui todas baseadas na dependência pessoal. Exatamente por este motivo os produtos de trabalho não precisam “adquirir [*annimt*] uma figura [*Gestalt*] fantástica” (MARX, vol. 1, p. 74). Assim como Robinson podia medir cada atividade sua pelo tempo de trabalho, também o servo pode medir a corvêia como determinada quantidade da sua força de trabalho que é despendida para o seu senhor. A conclusão é que as relações sociais entre as pessoas aparecem enquanto tais, em vez de disfarçadas como relações sociais entre coisas. O terceiro exemplo de Marx é a indústria patriarcal rural; todos os produtos resultantes do trabalho familiar não se defrontam entre si como mercadorias, mas enquanto tais, medidas pelo tempo de trabalho despendido por cada membro da família. Como as forças individuais de trabalho atuam desde sempre como órgãos da família, o seu dispêndio aparece desde o início como determinação social do trabalho (novamente, não há coisificação ou mistificação das relações sociais). Para encerrar este esboço comparativo entre diferentes formas de produção, a fim de comprovar a singularidade histórica do fetichismo, Marx busca representar uma associação de homens livres, que trabalham com meios comunitários de produção. Nesta sociedade hipotética (espécie de futuro pós-capitalista), se repetem todas as determinações do trabalho de Robinson, mas não mais individualmente e sim socialmente: parte do produto social total desta associação permanecerá social, enquanto meio de produção, mas outra parte se tornará meio de vida, partilhada pelos associados para seu consumo individual tendo como princípio o tempo de trabalho de cada um dos produtores. Conclui-se que esta é mais uma formação social na qual “As relações sociais dos homens com seus trabalhos e seus produtos de trabalho continuam aqui transparentemente [*durchsichtig*] simples tanto na produção quanto na distribuição” (MARX, vol. 1, p. 75). Mais à frente teremos a oportunidade de desenvolver ainda mais esta oposição esboçada por Marx, e apropriada por Lukács, entre pré-capitalismo (e mesmo pós-capitalismo) e capitalismo, ou seja: relações sociais *simples e transparentes*, que são comuns a todas as formas de produção aqui lembradas (tanto reais quanto hipotéticas), mas que logo desvanecem quando adentramos neste verdadeiro “mundo encantado” que é o capitalismo, no qual somente encontramos relações sociais *enigmáticas e obscuras*.

primeira abordagem preliminar; como, então, seria possível expor de maneira mais efetiva e definitiva o processo social de *surgimento* do fetichismo, a sua gênese histórica?

1.2. A racionalização do processo de trabalho

É visível tanto pelas citações diretas quanto pelas menções indiretas, que Lukács fundamenta os próximos parágrafos da sub-seção 1.1¹⁰ do seu ensaio sobre a reificação basicamente nos capítulos 11, 12 e 13 do Livro I d’*O capital* (dedicados, respectivamente, à cooperação, à manufatura e à maquinaria da grande indústria), os quais tratam da mais-valia relativa. Contudo, Lukács não se limita à repetição das formulações de Marx, apresentando a mais-valia relativa de maneira original:

Se perseguirmos o caminho percorrido pelo desenvolvimento do processo de trabalho desde o artesanato, passando pela cooperação e pela manufatura, até a indústria mecânica, descobriremos uma *racionalização continuamente crescente*, uma eliminação cada vez maior das propriedades qualitativas, humanas e individuais do trabalhador. (*HCC*, p. 201; *GKb*, p. 99; nosso grifo)

A utilização do conceito de racionalização para apreender o sentido do desenvolvimento das forças produtivas já indica que a apropriação lukacsiana desta parcela d’*O capital* está, desde o início, marcada pela presença da reflexão de um autor que só será citado nominalmente na próxima sub-seção do ensaio: o sociólogo alemão Max Weber. É certo que o próprio Marx aponta nos capítulos em questão elementos de abandono do caráter qualitativo próprio do artesanato, mas não há dúvidas de que a leitura de Lukács é influenciada por Weber, ainda mais quando lembramos que foi este autor quem definiu explicitamente o processo de racionalização a partir da ruptura com os aspectos qualitativos, concretos e empíricos e da imposição do “princípio da racionalização baseada no cálculo, na *calculabilidade* [*Kalkulierbarkeit*]” (*HCC*, p. 202; *GKb*, p. 99).

¹⁰ No decorrer da dissertação, vamos nos referir não apenas às três seções que compõe o ensaio sobre a reificação como também às sub-seções nas quais cada uma delas se sub-divide. Para fins didáticos, buscando facilitar a vida do leitor, segue a estrutura geral do ensaio e a padronização numérica que utilizaremos:

- a 1ª seção, “O fenômeno da reificação”, tem três sub-seções: 1.1, 1.2 e 1.3;
- já a 2ª seção, “As antinomias do pensamento burguês”, tem quatro sub-seções: 2.1, 2.2, 2.3 e 2.4;
- por fim, a 3ª seção, “O ponto de vista do proletariado”, tem seis sub-seções: 3.1, 3.2, 3.3, 3.4, 3.5 e 3.6.

De um ponto de vista histórico, como visto anteriormente, nem sempre os produtos do trabalho humano assumiram a forma de uma “imensa coleção de mercadorias”. A aquisição desta forma historicamente específica consiste na possibilidade dos objetos da produção serem universalmente trocáveis entre si; a condição para este processo incondicional de troca é que eles assumam uma igualdade puramente formal, pois sem o estabelecimento de uma substância social comum que torne valores de uso *qualitativamente incomensuráveis* em *quantitativamente equivalentes*, seria impossível considerá-los permutáveis. Já vimos como antes do primado do capital industrial era o capital comercial que estabelecia esta equivalência; contudo, ainda se tratava de uma troca contingente de equivalentes pois não havia uma medida social comum entre os produtos de trabalho. Esta situação muda qualitativamente conforme se executa gradativamente um processo de abstração do trabalho humano, o qual passa a permitir a igualação (formal) dos diferentes produtos de trabalho, os quais assumem uma nova forma de objetividade: a forma-mercadoria. Vemos aqui claramente como o aspecto *formal* (os produtos de trabalho adquirem uma forma social e histórica específica) está relacionado de maneira indissociável com o aspecto *abstrato* (a existência de uma substância social comum, ou seja, uma abstração real, que permita a trocabilidade universal entre os produtos de trabalho). Contudo, segundo Lukács, há um terceiro aspecto que deve ser necessariamente ressaltado: o *racional*; será justamente o processo histórico de *racionalização* o responsável por “romper com a unidade orgânica de produtos acabados, baseados na ligação tradicional de experiências empíricas [*empirischer*]¹¹ do trabalho [...]” (HCC, p. 202; GKB, p. 100).

É visível nesta fusão entre formalização, abstração e racionalização, que Lukács manipula e se apropria de categorias tanto marxianas quanto weberianas. A originalidade da sua interpretação, porém, não é fruto de sua criatividade. De um lado, Marx não chega a falar em “racionalização”, mas é possível identificar na exposição d'*O capital* elementos que se referem ao aumento da calculabilidade e da previsibilidade, os quais, inclusive, são as condições de possibilidade da leitura “weberianizada”, por assim dizer, do desenvolvimento capitalista das forças produtivas. De outro lado, Weber, por sua vez, não deixou de basear sua própria análise da racionalização do processo de trabalho em *O capital*.¹² Acompanhemos,

¹¹ A opção do tradutor brasileiro de HCC aqui por “concreto” em vez de “empírico” é incompreensível.

¹² No último capítulo de *História geral da economia*, na seção dedicada ao “desdobramento da técnica de exploração industrial”, WEBER (1980) apresenta rapidamente uma linha de evolução do caráter técnico do processo de trabalho na Inglaterra; assim, aponta a mecanização do processo de produção por meio da máquina a vapor como responsável pela emancipação das barreiras orgânicas do trabalho. Associado a isto, o desenvolvimento da extração de carvão e ferro libertou gradualmente a indústria moderna dos limites dos

então, o tratamento lukacsiano da execução histórica deste processo relendo e ressignificando os capítulos 11, 12 e 13 do Livro I d’*O capital*.

Ao contrário dos outros capítulos, Lukács não faz uma citação direta do capítulo 11, mas a seguinte passagem de seu ensaio sobre a reificação é esclarecida historicamente se nos referirmos ao início da seção sobre a mais-valia relativa:

[...] à medida que a racionalização e a mecanização se intensificam, o período de trabalho [*Arbeitszeit*]¹³ socialmente necessário, que forma a base do cálculo racional, deixa de ser considerado como tempo médio e empírico para figurar como uma quantidade de trabalho objetivamente calculável, que se opõe ao trabalhador sob a forma de uma objetividade pronta e estabelecida.” (HCC, p. 201; *GKb*, p. 99)

De fato, desde o capítulo 11 – dedicado à *cooperação* – encontramos o cálculo como um dos eixos da exposição de Marx, dentre outros; o surgimento do princípio da cooperação consiste na combinação de muitas forças individuais de trabalho sob o comando despótico de um único patrão capitalista. No início, a única diferença entre o artesanato e este novo modo de produzir é quantitativa, ou seja, o maior número de trabalhadores reunidos; contudo, dentro de certos limites, esta diferença se torna qualitativa. O exemplo de Marx é a diferença entre, de um lado, 6 mestres artesãos empregando 2 trabalhadores cada (totalizando 12 trabalhadores) e, de outro lado, 1 único patrão capitalista empregando 12 operários. É somente no segundo caso que existe a possibilidade de se calcular um tempo médio de trabalho e uma taxa geral de mais-valia a partir da soma total da produção de valores e da sua divisão pelo número total de trabalhadores empregados. Do ponto de vista do capitalista, a única maneira de encarar o conjunto das jornadas de trabalho é por meio da comparação dos desempenhos individuais com a média do tempo de trabalho calculada por ele próprio, encarando-os como desvios, meros “erros” matemáticos. Ou seja, só passa a existir historicamente a possibilidade de cálculo racional a partir do fenômeno da cooperação.

materiais orgânicos (o desflorestamento como limite da exploração de carvão vegetal, p. ex.), bem como a associação da ciência à técnica libertou a produção dos laços que a prendiam ao tradicionalismo econômico. Daí resultaria para Weber uma espécie de reificação do trabalhador frente à crescente racionalização e objetivação do processo de trabalho.

¹³ A edição brasileira de HCC insiste em traduzir *Arbeitszeit* por “período de trabalho”. Enquanto estivermos analisando “O fenômeno da reificação” manteremos a opção de sempre tratar este termo por “tempo de trabalho”. Quando tratarmos do “Ponto de vista do proletariado”, ficará mais claro que a opção por “período” até se justifica, uma vez que Lukács não parece se referir ao “tempo de trabalho” em geral – conceito sem dúvida central na obra de Marx, principalmente no sentido de que é o tempo de trabalho socialmente necessário que determina a grandeza de valor de uma dada mercadoria – mas sim à questão da *jornada de trabalho* [*Arbeitstag*]. Aparentemente, a tradução brasileira tenta preencher a lacuna que o próprio Lukács criou ao não delimitar de maneira rigorosa o uso dos dois termos.

Em seguida, Lukács interpreta a decomposição do processo de trabalho feudal que Marx trata no capítulo 12 – que se ocupa da *manufatura* – como um importante passo do processo de racionalização que possibilita o surgimento histórico do trabalho abstrato e da forma-mercadoria. O processo de trabalho no artesanato está, por assim dizer, preso aos aspectos qualitativos, tradicionais e empíricos, uma vez que a produção era levada a cabo por ofícios independentes nos quais a totalidade do objeto era produzido por um único indivíduo (ou um conjunto limitado de indivíduos), proprietário tanto dos instrumentos de trabalho, como de uma habilidade qualitativamente única; neste contexto, os indivíduos tem um vínculo orgânico com a sua comunidade (*HCC*, p. 205-6; *GKb*, p. 101-2), em oposição ao modo capitalista de produção, no qual os produtores diretos foram violentamente separados dos seus meios de produção e se encontram isolados entre si, como meros proprietários da força de trabalho, mercadoria que eles são forçados a vender no mercado de trabalho para garantir a reprodução das suas condições de existência. Ao novamente recorrermos à formulação original de Marx, compreendemos que a importância da manufatura para o desenvolvimento do princípio da calculabilidade – ou seja, a efetivação do processo de abandono da empiria em direção ao puro cálculo racional – está localizada na necessidade de se fixar proporções matemáticas entre as operações parciais que resultaram da decomposição do processo de trabalho feudal. Como as operações parciais, as quais fundem o trabalhador detalhista e especializado a um único aspecto da produção de um objeto, necessitam de um tempo de trabalho desigual para produzir quantidades iguais de produtos parciais, passa a existir a necessidade de se dirigir a divisão do trabalho de maneira harmônica (e despótica) para impor a criação de uma “proporção matemática fixa para o volume quantitativo desses órgãos” (MARX, vol. 1, p. 260). Aos poucos, esta proporção deixa de ser empírica e baseada na experiência, como no seu início, para que a ampliação da escala da produção se torne a aplicação de números múltiplos de trabalhadores empregados, em um âmbito puramente matemático.

O capítulo 13 – dedicado à *grande indústria* – encerra o processo de efetivação da abstração real: só passa a haver, historicamente, igualdade formal entre os produtos de trabalho, quando a maquinaria passa a dominar o processo de trabalho. Ali, Marx define os três elementos da maquinaria: a máquina-motriz, o mecanismo de transmissão e a máquina-ferramenta. O conjunto das máquinas deixa de ser movido pela vontade ou pela habilidade dos seres humanos – como acontecia até a manufatura, que ainda se baseava no primado da força viva de trabalho – para ter seu ritmo determinado por uma força-motriz automática,

como a água ou o vapor. É apenas aqui que o desenvolvimento das forças produtivas atinge uma mudança qualitativa, pois o primado, até o período da manufatura, da *força de trabalho* (da habilidade individual do trabalhador humano), é substituído pelo do *meio de trabalho*; trata-se, deste modo, de uma passagem do domínio do *trabalho vivo* para o do *trabalho morto*. Marx ressalta que “o homem é um instrumento muito imperfeito de produção de movimento uniforme e contínuo” (MARX, vol. 2, p. 10). A maquinaria vai justamente eliminar os “hábitos irregulares no trabalho” e forçar os trabalhadores individuais a “se identificar com a invariável regularidade do grande autômato” (URE *apud* MARX, vol. 2, p. 44). O movimento regular, contínuo e uniforme do sistema automático de máquinas permite, portanto, a consolidação definitiva da calculabilidade como o princípio que passa a estruturar a organização do processo de trabalho; veremos mais a frente como Lukács ressignifica este momento histórico a partir do ponto de vista dos trabalhadores, de como eles experienciam esta mudança inaugurada pela grande indústria.

Se, para Lukács, o sentido de todo este processo *histórico*, é o avanço de uma racionalização de caráter formal e abstrato, como Weber compreende este desenvolvimento das forças produtivas? Além de elaborar sua análise deste fenômeno a partir do conceito de *racionalização* - um processo específico de reorganização racional da economia e do processo de trabalho - Weber o interpreta como parte integrante e indissociável de um amplo processo de *desencantamento* [*Entzauberung*] do mundo. Neste caso, PIERUCCI (2003) nos mostra como este conceito é central na macro-sociologia histórica de Weber. A fim de compreender a especificidade histórica do ocidente moderno, o sociólogo alemão aponta a indissociabilidade entre o avanço do processo de racionalização e o retraimento daquilo que ele sintetizou sociologicamente na metáfora do “jardim encantado”, termo muito utilizado nas suas análises das sociedades asiáticas (principalmente a China); assim, compreendemos porque em sua interpretação, Pierucci identifica os termos “desencantamento” e “desmagificação”. Ou seja, o racionalismo moderno se constrói não apenas pela repressão às práticas mágicas (o que se verifica na gênese e consolidação do protestantismo), mas pela substituição progressiva das imagens mágicas e míticas de mundo por um amplo processo de racionalização (o que, efetivamente, já se encontrava presente em outras religiões mundiais, mas não da mesma maneira como no caso da Europa protestante).

Como, de um lado, o objetivo de Lukács na seção “O fenômeno da reificação” é apresentar a conexão entre fetichismo (da mercadoria) e racionalização (do processo de trabalho) e, de outro, as definições do capitalismo como um “mundo encantado [*verzauberte*]”

e do capital como um “ente místico” consistirem em contra-sensos no interior da reflexão sociológica weberiana, torna-se imperativo romper a unidade weberiana entre racionalização e desencantamento. Embora Lukács só possa operar esta dissociação por meio de conceitos marxianos, não é fácil encontrar menções explícitas ao caráter fetichista do desenvolvimento das forças produtivas na seção dedicada exclusivamente à mais-valia relativa, no Livro I d’*O capital*. No capítulo sobre a “fórmula trinitária”, ao qual já nos referimos, Marx aponta, contudo, a diferença da relação entre trabalho e capital nas mais-valias absoluta e relativa da seguinte maneira:

Considerando-se inicialmente o capital no processo de produção imediato – como sugadouro de mais-trabalho, então essa relação é ainda muito simples e a conexão efetiva [*wirkliche Zusammenhang*]¹⁴ se impõe aos portadores desse processo, aos próprios capitalistas e está em sua consciência. A violenta luta em torno dos limites da jornada de trabalho demonstra isso de modo contundente. Mas mesmo dentro dessa esfera não mediada, na esfera desse processo imediato entre trabalho e capital, isso não fica tão simples. Com o desenvolvimento da mais-valia relativa no autêntico modo de produção especificamente capitalista, com que se desenvolvem as forças produtivas sociais do trabalho, essas forças produtivas e as conexões sociais do trabalho aparecem no processo imediato de trabalho como deslocadas do trabalho para o capital. Com isso, o capital já se torna um ente muito *místico*, à medida que todas as forças produtivas sociais do trabalho aparecem como forças pertencentes ao capital e não ao trabalho enquanto tal, brotando de seu próprio seio [...]. (MARX, vol. 5, p. 278; nosso grifo)

Resumindo: enquanto a mais-valia absoluta ainda guarda algum elemento de simplicidade e transparência¹⁵ (mesmo que não seja equiparável por completo às épocas pré-capitalistas), a mais-valia relativa é eminentemente fetichista – enigmática e obscura, portanto. O revolucionamento contínuo do processo de trabalho que começa a ser apresentado no capítulo 11 do Livro I – dedicado à cooperação – já é parte integrante do “mundo encantado e invertido” do capitalismo. É justamente na temática da cooperação que Marx mais evidencia o fetichismo contido na mais-valia relativa (mais até do que nos dois capítulos seguintes). Ele busca demonstrar que a jornada de trabalho combinada de muitos trabalhadores, sob o comando de um único patrão, produz uma quantidade muito maior de valores de uso do que se o mesmo número de trabalhadores trabalhasse isoladamente. Uma vez que a potencialização da capacidade produtiva decorrente do caráter social do processo de trabalho (a combinação das forças individuais de trabalho) não é desenvolvida pelo trabalhador antes

¹⁴ Nossa sugestão de tradução aqui substitui “nexo interno real” (opção da edição d’*O capital da* Abril Cultural) por “conexão efetiva”; a importância de privilegiar esta tradução específica se revelará na próxima seção de nosso texto, quando abordaremos o conceito de *conexão interna*.

¹⁵ O que será crucial em “O ponto de vista do proletariado” (daí, inclusive, a centralidade que o capítulo 8 do Livro I ganhará na exposição lukacsiana).

que a sua mercadoria força de trabalho seja vendida ao capitalista e passe a pertencer a este, a força produtiva social do trabalho “*aparece* como força produtiva que o capital possui por natureza, como sua força produtiva imanente” (MARX, vol. 1, p. 251; nosso grifo)¹⁶. Estamos diante de um *aparecimento* que é indissociável de um *obscurecimento*: a manifestação da força produtiva social do trabalho nega o seu próprio caráter social, aparecendo apenas sob uma forma naturalizada e coisificada (como se a coisa capital pudesse autoproduzi-la, independentemente da relação social de produção entre pessoas: capitalista de um lado, trabalhador de outro).

Voltando a Lukács: a racionalização do processo de trabalho é, fundamentalmente, um processo de surgimento e de desenvolvimento da calculabilidade e, por isso mesmo, do trabalho abstrato e do tempo de trabalho socialmente necessário – que, como vimos, são o fundamento do fenômeno do fetichismo. Em nossa perspectiva, a síntese do que foi exposto até agora e o núcleo de nossa interpretação da sub-seção 1.1 do ensaio sobre a reificação é a constatação de que *a racionalização do processo de trabalho constitui a gênese histórica do fetichismo da mercadoria e da reificação*. Somente por meio de um processo de racionalização formal e abstrato que rompe com os elementos qualitativos, empíricos e tradicionais – irracionais, portanto – é que surge historicamente, de um lado, o misticismo, a magia e a fantasmagoria do mundo das mercadorias e, de outro, o comportamento contemplativo do operário industrial frente à maquinaria. Se, para Weber, racionalização e desencantamento caminhavam lado a lado, quase identificados um ao outro, Lukács condiciona a sua recepção e apropriação do primeiro conceito por meio do seu “ponto de partida metódico”, entrelaçando, desta maneira, racionalização e fetichismo. O resultado é que o avanço da calculabilidade não é uma ruptura com o “jardim encantado” (Weber), mas justamente a instauração de um “mundo encantado” (Marx); a racionalização não é transparência, mas sim obscurecimento¹⁷.

Além do princípio de calculabilidade passar a ser o fundamento do tempo de trabalho

¹⁶ No capítulo seguinte, Marx volta novamente a este tema: “Assim como na cooperação simples, na manufatura é o corpo de trabalho em ação uma forma de existência do capital. O mecanismo social de produção composto de muitos trabalhadores parciais individuais pertence ao capitalista. A força produtiva originada da combinação dos trabalhos *aparece* por isso como força produtiva do capital” (MARX, vol. 1, p. 270; nosso grifo).

¹⁷ Fausto também confronta o conceito weberiano do desencantamento do mundo com a descrição marxiana do fetichismo, mas de forma mais rigorosa: “O capitalismo é a sua maneira um mundo encantado. A noção de encantamento como de desencantamento tem na realidade um duplo sentido, que Weber não parece ter bem destrinchado. [...] passa-se de um mundo encantado qualitativo [no pré-capitalismo, J.M.] a um mundo também à sua maneira encantado mas a-qualitativo” (FAUSTO, 1997, p. 167, 168).

socialmente necessário e, portanto, da forma-valor e da objetividade fantasmática da mercadoria, a “transformação do valor de uso em mercadoria” (a gênese histórica desta forma) tem um duplo aspecto *ainda mais fundamental*: “essa dilaceração [*Zerreissen*]¹⁸ do objeto da produção implica necessariamente a dilaceração [*Zerreissen*] do sujeito” (*HCC*, p. 203; *GKb*, p. 100). No capítulo 12, Marx nota um primeiro elemento desta *dilaceração* do sujeito, pois ele não cansa de apontar o efeito da decomposição [*Zerlegung, Zersetzung*]¹⁹ no trabalhador, que passa a sofrer uma mutilação [*Verkrüpplung*]²⁰ das suas capacidades físicas e espirituais em favor de uma especialização extremada e deformadora.

Decomposição e dilaceração são os primeiros elementos da abordagem lukacsiana da situação social de classe do proletariado; contudo, este quadro só começa a ser efetivamente esclarecido quando passamos a tratar de sua leitura do capítulo 13, dedicado à maquinaria, e que revelará um aspecto ainda mais essencial do que a mutilação própria ao trabalhador parcial da manufatura: a atitude que o operário industrial assume frente à maquinaria da grande indústria. Segundo Lukács: “Como o processo de trabalho é progressivamente racionalizado e mecanizado, a falta de vontade é reforçada pelo fato de a atividade do trabalhador perder cada vez mais seu caráter ativo para tornar-se um comportamento [*Haltung*]²¹ contemplativo” (*HCC*, p. 204; *GKb*, p. 100-1). O comportamento ao qual Lukács

¹⁸ Seguimos em nosso texto a proposta de traduzir *Zerreissen* não por “fragmentação” (uma solução genérica por parte da edição brasileira de *HCC*) mas sim por “dilaceração”; cf. TEIXEIRA, M., 2010, p. 32.

¹⁹ Se, por um lado, Marx utiliza no Livro I de *O capital* estas duas palavras indiscriminadamente, Lukács apenas utiliza o primeiro termo quando trata do *objeto* da produção (na nota anterior encontra-se o termo por ele privilegiado para o *sujeito* da produção); contudo, a tradução brasileira insiste em confundir todos os termos, dissolvendo a sua diferença na noção genérica de “fragmentação” (opção esta que será no decorrer de nosso texto substituída por palavras por nós consideradas mais adequadas a cada caso em questão).

²⁰ Por causa da relação desta palavra com *Krüppel* – “aleijado” – preferimos sempre a sua tradução por “mutilação” (a tradução da Abril Cultural de *O capital* oscila entre “aleijamento”, “deformação” e “atrofiamento”), a fim de explicitar a semelhança aludida por Marx entre: a divisão manufatureira do trabalho (que divide a produção do produto de trabalho como um todo em múltiplas operações parciais), a situação do trabalhador (fundido com um único detalhe repetitivo) e a perda física de um membro do corpo por alguém que se torna aleijado.

²¹ Lukács voltará a utilizar bastante o termo *Verhalten* – correlato a *Haltung* – no decorrer da sub-seção 2.2 (já no âmbito das “Antinomias do pensamento burguês”), principalmente para se referir ao caráter contemplativo do agir social dos sujeitos reificados, mas algumas vezes também para lhe contrapor a possibilidade de um agir social verdadeiramente ativo (a práxis revolucionária, como veremos em “O ponto de vista do proletariado”). Da mesma maneira que optaremos por sempre verter *Handeln* por “agir”, tendo em vista a origem weberiana do termo, buscamos respaldo para traduzir *Verhalten* (e, por conseguinte, *Haltung*) por “comportamento” (e não por “atitude”) na edição brasileira de *Economia e sociedade*; aparentemente, o comportamento é, para Weber, mais amplo do que o agir social (ou sociologicamente relevante, isto é, com um sentido compreensível). Não queremos com isso, contudo, resvalar para qualquer identificação ou aproximação com correntes behavioristas das ciências humanas; mas se “comportamento” é mais amplo do que ação (no sentido idealista alemão de *Handlung*) e abrange, portanto, a contemplação reativa do sujeito frente às legalidades formais reificadas e autonomizadas (com a práxis como um horizonte alternativo), então talvez esta opção faça sentido. Duas outras vantagens seriam: poder verter o verbo *sich verhalten* por

se refere especificamente é a passividade do proletário diante da autonomização objetiva dos meios de trabalho, encarnada, por sua vez, no automovimento da máquina-motriz, o qual dita, como vimos, o ritmo da produção fabril.

1.3. Regime de passagem: fetichismo do capital e “crítica à sociologia clássica alemã”

A interpretação de modos de apresentação tem necessariamente de dedicar parte de sua atenção para analisar o movimento que impele a exposição de um momento para o outro. No caso de Lukács, a composição de seu ensaio sobre a reificação nos confronta com desafios interpretativos determinados: uma de nossas primeiras hipóteses formuladas dizia respeito à necessidade de mobilizar elementos diferentes para tratar as especificidades de cada seção do ensaio, pois elas configuravam praticamente três modos de exposição diversos, conectados entre si, mas sem uma continuidade harmônica quanto à identidade do ritmo de seu andamento. Nesse sentido é que a temática dos “regimes de passagem” se configurou como crucial para o desenvolvimento da pesquisa. Antes de enfrentar os regimes de passagem entre a primeira e a segunda, e a segunda e a terceira seções do ensaio sobre a reificação, temos diante de nós um regime de passagem já no interior da primeira seção, aquele que possibilita a relação entre a sub-seção 1.1 – dedicada, como vimos, ao processo capitalista de produção – e a sub-seção 1.2 – cujo núcleo, no nosso entender, se encontra na apresentação das reflexões weberianas acerca do direito moderno e da dominação burocrática. A necessidade de Lukács não introduzir imediatamente os temas weberianos é, porém, inquietante e exige um esforço analítico; por que ele teria “optado” por apresentar alguns escritos de Marx – são nominalmente citados *A ideologia alemã* e o Livro III d'*O capital* – antes que ele pudesse efetivamente expor os problemas relacionados ao Estado moderno? No nosso entender, não se trataria, contudo, de uma “escolha” ou “preferência” de caráter subjetivo, mas sim de uma necessidade rigorosamente consequente com o método expositivo elaborado por Lukács neste ensaio. Trata-se, nesta seção de nossa dissertação, de investigar esta *necessidade metódica*.

Logo na abertura da sub-seção 1.2 do ensaio sobre a reificação, Lukács resume o

“comportar-se” (o que não encontra correspondente com o termo “atitude”) e reservar “atitude” para o alemão *Einstellung*, também presentes nas “Antinomias...”, embora com uma ocorrência menos comum.

desenvolvimento da sub-seção anterior da seguinte maneira: “Essa objetivação racional encobre sobretudo o caráter imediato, concreto, qualitativo e material de todas as coisas. Quando os valores de uso aparecem, sem exceção, como mercadorias, eles adquirem [*erhalten*] uma nova objetividade [...]” (*HCC*, p. 209; *GKb*, p. 104). Nosso autor dá prosseguimento a esta afirmação - de que a objetividade original das coisas é aniquilada com a universalização da forma-mercadoria - com o auxílio de uma passagem da *Ideologia alemã* que já havia sido publicada em 1923²², intitulada *São Max*, a qual trata da propriedade privada capitalista como um todo. Nesta passagem, Marx escreve que o solo, a princípio, nada tem a ver com a *renda da terra*, da mesma maneira que a máquina nada tem a ver com o *lucro*. Acontece que a propriedade privada (capitalista) *aliena* tanto a individualidade dos homens quanto a das coisas; o único significado do solo para o proprietário fundiário é o seu arrendamento a fim de embolsar a renda da terra, muito embora o solo possa perder esta qualidade (social) sem ter perdido nenhuma de suas outras qualidades inerentes (como a sua fertilidade). Lukács complementa: os objetos sociais tem, no capitalismo, sua objetividade “desfigurada [*entstellt*]” (*HCC*, p. 210; *GKb*, p. 104). Assim, podemos reconhecer que a aquisição de uma nova forma de objetividade não é exclusividade dos produtos de trabalho que, com a racionalização do processo de trabalho, adquirem a forma de mercadorias; além destes produtos, os próprios meios de produção (as máquinas e a terra) igualmente assumem uma “objetividade fantasmática”²³. Lukács não pode, contudo, dar conta plenamente de todos estes fenômenos, já que “Obviamente, é impossível analisar aqui toda a estrutura econômica do capitalismo” (*HCC*, p. 210; *GKb*, p. 104); a exposição de seu ensaio é rigorosamente formulada, desde o seu ponto de partida até a sua meta final.

Mas então por que recorrer a esta passagem e inserir estas temáticas se ele não pode esgotá-las? Ora, se considerarmos as duas categorias apresentadas a partir da citação da *Ideologia alemã* (o lucro e a renda da terra), além da categoria que será introduzida por Lukács logo a seguir (o juro), percebemos que todas elas pertencem ao Livro III d'*O capital*, as três constituindo as formas fenomenais da mais-valia. Lukács buscou apresentar na sub-seção anterior a ligação indissolúvel entre o surgimento histórico do fetichismo da mercadoria e a racionalização do processo de trabalho, tendo este segundo tema sido desenvolvido por

²² Sobre as obras de Marx que Lukács chegou a conhecer antes da publicação de *HCC*, cf. NOBRE, 2001, p. 70-1.

²³ Como, para Marx, o modo capitalista de produção é um “mundo encantado e invertido” no qual as relações sociais entre homens aparecem como relações entre coisas, a terra aparece como se tivesse a qualidade natural de produzir a renda da terra e a maquinaria como se pudesse produzir autonomamente o lucro.

Marx na seção sobre a mais-valia relativa, no Livro I. Logo na abertura da sub-seção 1.2 do ensaio lukacsiano nos deparamos, de uma maneira extremamente sintetizada, com esta passagem não apenas do Livro I para o Livro III, como também da categoria *essencial* da mais-valia em direção às suas três formas *fenomenais*, com especial ênfase na forma-juro e, portanto, no fetichismo do capital. Lukács recorre à “dialética da exteriorização”²⁴, contida nas seções 5 e 7 do Livro III d'*O capital* e cujo ápice é a forma-juro, a fim de apresentar uma potencialização e intensificação²⁵ ainda maiores do fenômeno da reificação do que aquelas que Marx expôs nestes momentos de sua exposição.²⁶

Vejamos então brevemente como Lukács apresenta esta síntese do Livro III²⁷ antes de tratar diretamente da questão do capital portador de juros, a qual será fundamental para nossos objetivos. Como já pudemos demonstrar, o núcleo da sub-seção 1.1 é, do nosso ponto de vista, o revolucionamento contínuo do processo de trabalho interpretado a partir de três temas: o fetichismo (Marx), a racionalização (Weber) e a reificação. Acompanhamos até agora, portanto, o núcleo do capitalismo: o capital industrial e o processo material de produção. Contudo, tanto Marx quanto Lukács estão atentos para outras formas de capital já existentes inclusive em formações sociais pré-capitalistas; é neste sentido que, logo após a citação da *Ideologia alemã*, Lukács passa a se ocupar rapidamente do capital comercial. Adiantando uma passagem que ganhará outra significação conforme a nossa própria exposição avançar,

²⁴ Não podemos esquecer que o título do capítulo 24 do Livro III é “Exteriorização [*Veräusserlichung*] da relação-capital na forma do capital portador de juros”. É Fausto (1994) quem busca analisar o movimento do Livro III como um todo sob a noção de uma “dialética da exteriorização” (interpretação que é paralela à análise de uma “dialética da interiorização” no movimento de conjunto do Livro I), ou seja, de como as formas apresentadas por Marx no decorrer de *O capital* apresentam cada vez mais uma exterioridade com relação ao fundamento da relação-capital, qual seja, a exploração da força viva de trabalho. Apenas uma última palavra acerca da tradução de *Veräusserlichung*: a edição da Abril Cultural d'*O capital* escamoteia este conceito por meio da palavra “alienação”, a qual, usualmente, apenas é usada para traduzir os termos em alemão *Entäusserung* e *Entfremdung*, este último tendo passado nos últimos anos a ser cada vez mais traduzido por “estranhamento”).

²⁵ A hipótese inicialmente apresentada em nosso projeto de pesquisa consistia em apontar, de maneira preliminar, a possível fecundidade do conceito weberiano de “afinidades eletivas”, como chave para interpretar a passagem da primeira para a segunda sub-seção. Colaborou para esta hipótese inicial a leitura do estudo de Nobre (2001, p. 56-7), no qual ele apresenta uma tradução esclarecedora; a passagem em questão é: “Desse modo, o processo que ocorre aqui é muito semelhante [*nahe verwandt*] ao desenvolvimento econômico mencionado acima [...]” (*HCC*, p. 216; *GKb*, p. 108). Nobre opta por traduzir *nahe verwandt* por ‘estreita afinidade’, ressaltando o vínculo desta passagem com o conceito weberiano de afinidades eletivas [*Wahlverwandschaften*].

²⁶ Como veremos, é neste sentido (de potencialização da reificação) que se torna possível comparar a solução lukacsiana do problema da ausência de uma apresentação explícita e sistemática do Estado moderno no interior de *O capital*. Para uma solução que busca extrair da própria exposição marxiana – sem recorrer, portanto, a um autor não-marxista, como Lukács faz com Weber para tal – cf. FAUSTO, 1987.

²⁷ Síntese que Lukács, por sua vez, retomará na última seção de seu ensaio; abordaremos isto novamente, quando apresentarmos nossa interpretação da sub-seção 3.4, integrante d’“O ponto de vista do proletariado”.

citamos uma comparação de Lukács entre os capitais industrial e comercial:

Em termos de método, essa diferença-de-efetividade [*Wirklichkeitsunterschied*] entre “fatos” [*Tatsache*] e tendências foi colocado por Marx no primeiro plano de suas considerações em inúmeras passagens. O pensamento metódico fundamental de sua principal obra, isto é, a retransformação [*Rückverwandlung*]²⁸ dos objetos econômicos em processos, em relações concretas e cambiantes entre os homens, é construído por essa ideia. Disso resulta, porém, que a prioridade metódica [*methodische*]²⁹, o lugar no sistema (originariamente ou de maneira derivada) em que se encontram as formas singulares da estrutura econômica da sociedade, depende da distância com relação a esse momento da retransformabilidade [*von diesem Moment der Rückverwandelbarkeit*]. Nisso se funda a prioridade do capital industrial em relação ao capital comercial, ao capital comercial monetário, etc. (*HCC*, p. 366; *GKb*, p. 200)

Quando Lukács se refere ao “lugar no sistema” de cada uma das formas do capital, ele está claramente se referindo à questão do modo de exposição; partindo do pressuposto de que o capital industrial é o núcleo do modo capitalista de produção, o capital comercial e o capital portador de juros aparecem como formas subordinadas de capital. Podemos verificar, entretanto, uma diferença crucial apresentada pelo próprio Marx entre estas duas formas secundárias: se a autonomia efetiva do capital comercial é inversamente proporcional à consolidação da hegemonia histórica do capital industrial, no caso do capital portador de juros – o qual Marx expressa por meio da fórmula D-D’ – o seu caráter aparentemente autônomo pertence à sua natureza eminentemente fetichista; afinal de contas, “em D-D’ temos a forma irracional do capital, a inversão e coisificação [*Versachlichung*] das relações de produção em sua potência mais elevada [...] a *mistificação* do capital em sua forma mais crua” (MARX, vol. 4, p. 294; nosso grifo). O significado disso é adiantar que o sentido geral desta sub-seção do ensaio lukacsiano é apresentar a intensificação (ou: a potencialização) do fenômeno da reificação.³⁰

²⁸ Seguimos aqui a tradução da Abril Cultural d'*O capital*, contra a opção da edição brasileira de *HCC* por “nova metamorfose”.

²⁹ Aqui a edição brasileira de *HCC* opta incompreensivelmente por “prioridade teórica”; escolhemos “metódica” pois o termo reaparece por todo o ensaio lukacsiano, geralmente com a função de distinguir o método do pensamento burguês do método dialético.

³⁰ A passagem em questão também demonstra que, dentre estas duas formas de capital, a mais importante para Lukács é, sem sobra de dúvidas, o capital portador de juros, o que nos leva a perguntar a razão pela qual ele teria de se referir ao capital comercial. Nossa hipótese é que a presença desta forma de capital entre a abertura da segunda sub-seção (*HCC*, p. 209-11; *GKb*, p. 104-5) e a inserção (crucial, diga-se de passagem) do fetichismo do capital (*HCC*, p. 211-13; *GKb*, p. 105-6) se explica pelo acompanhamento de Lukács do modo de exposição marxiano no Livro III: depois de Marx ter analisado o capital industrial (as seções 1 a 3 apresentam o seguinte desenvolvimento: taxa de mais-valia; taxa de lucro; e, por fim, taxa média de lucro e a lei da sua queda tendencial), ele trata justamente do capital comercial (seção 4), antes do capital portador de juros (seção 5).

Lukács apresenta o fenômeno do fetichismo do capital basicamente a partir de dois capítulos do Livro III d'*O capital*: o 24 e o 48 (o qual já nos referimos anteriormente). A abertura do capítulo 24 do Livro III - logo antes do longo trecho citado por Lukács ” (*HCC*, p. 211-13; *GKb*, p. 105-6) - opera a passagem entre a quarta e a quinta seções, ou seja, passando do capital comercial³¹ para o capital portador de juros. Enquanto o capital comercial mantinha a forma geral do movimento capitalista (D-M-D’), ainda se apresentando como o produto de uma relação social, o capital portador de juros (D-D’) condensa esta fórmula em um “*resumé* sem sentido” (MARX, vol. 4, p. 293), apresentando-se, por sua vez, como o produto de uma coisa. A coisa capital “aparece como fonte *misteriosa*, autocriadora do juro, de seu próprio incremento” (*idem ibidem*; nosso grifo), uma “forma sem conteúdo” (*idem*, p. 294). Encontramos, aqui, continuidade com a passagem anterior da *Ideologia alemã*: assim como os meios de produção (terra, máquina) assumiram sob o modo capitalista de produção uma forma fetichista de objetividade (renda da terra, lucro), o dinheiro perdeu todo o seu caráter social para aparecer tão somente como uma coisa que se relaciona consigo mesma, valor que seria naturalmente capaz de se autovalorizar. A forma-juro é a mais fetichista do conjunto do modo capitalista de produção pois ela apaga o processo por meio do qual ela surgiu – o resultado do processo capitalista de produção aparece completamente separado deste mesmo processo. Para os economistas burgueses vulgares, trata-se de um achado conveniente, uma vez que a aparência própria do capital portador de juros é inverter o primado das formas de capital; nesta inversão, o juro passa a aparecer como a forma originária de rendimento, enquanto o lucro é reduzido a mera forma secundária, o que é o oposto da formulação marxiana de que, no capitalismo, o capital industrial é historicamente hegemônico. Trata-se, obviamente, de “aparência socialmente necessária”, pois a forma-juro permite naturalizar ao extremo a autonomização e eternização da forma capital em relação ao processo de exploração da classe trabalhadora pela classe capitalista. Neste contexto, a forma-juro não apenas se autonomiza como adquire uma existência que torna as relações sociais entre os homens “imperceptíveis e irreconhecíveis” (*HCC*, p. 211; *GKb*, p. 105).

Após essas referências ao fetichismo do capital em sua forma mais acabada, Lukács escreve na abertura do último parágrafo antes de apresentar o núcleo da sub-seção 1.2 (que é,

³¹ Se a especificidade do capital industrial é realizar a unidade do processo de produção com o processo de circulação tendo em vistas o impulso do valor em se autovalorizar a partir da extração de mais-trabalho, o capital comercial se mantém apenas na circulação; como já vimos, o lucro comercial não se dá pela extração direta de mais-valia no processo de produção (o que pressupõe a existência da troca de equivalentes, de uma abstração real, etc.), mas por “comprar barato e vender caro” (MARX, vol. 4, p. 247).

ao nosso ver, a apropriação da sociologia weberiana): “E, exatamente como [*genauso wie*] a teoria econômica do capitalismo se mantém nessa imediatidade [*Unmittelbarkeit*]³² que ela própria criou, nela também se mantém as tentativas burguesas de tomar consciência do fenômeno ideológico da reificação” (*HCC*, p. 213; *GKb*, p. 106). Lukács segue referindo-se à incapacidade de autores burgueses de transcender esta esfera da imediatidade mesmo que eles queiram dar conta das “consequências humanas desastrosas” (*idem ibidem*) da reificação, sendo *A filosofia do dinheiro* de Simmel o exemplo mais evidente. Isto significa que Simmel e outros pensadores burgueses não procurariam penetrar [*vordringen*] no processo vital e no fenômeno originário da reificação, permanecendo nas suas formas fenomenais mais “derivadas [*abgeleitetsten*]”, “distantes [*entferntesten*]”, “exteriorizadas [*veräusserlichten*] e vazias [*entleerten*]” (*idem ibidem*).

O título da primeira seção do ensaio lukacsiano é justamente “O fenômeno da reificação”; neste momento específico da sua exposição, encontramos uma diferenciação interna à reificação, entre o fenômeno originário e as formas fenomenais derivadas, um pouco como pudemos verificar na relação entre a forma-lucro e a forma-juro ou, dizendo de uma outra maneira, entre o capital industrial e o capital portador de juros. Também encontramos esta idéia de que, assim como a fórmula D-D’ é uma “forma desprovida de conteúdo” em comparação à D-M-D’ (a fórmula geral do movimento do capital), trata-se agora de formas fenomenais esvaziadas de conteúdo, bem como formas exteriores (ou exteriorizadas). Como havíamos mencionado, a razão de ser destes temas marxianos neste regime de passagem é a introdução da intensificação e potencialização do fenômeno da reificação. Mas, além disso, as temáticas do fetichismo do capital e das formas fenomenais da reificação permitem a Lukács traçar um paralelo entre a relação crítica de Marx com a economia política clássica e a sua própria crítica ao que estamos aqui chamando de sociologia clássica alemã.

No caso de Marx, MÜLLER (1982, p. 30-1) esclarece que a sua relação com a economia política de Smith e Ricardo se assemelha com a relação proposta por Hegel entre a ciência empírica física e a filosofia da natureza, esta se apropriando das categorias desenvolvidas por aquela por meio de uma exposição dialética. Ou seja, trata-se de um “procedimento de reconstrução categorial” (*idem*, p. 30), no qual a formulação rigorosa de um modo dialético de exposição permite tanto a apropriação materialista da dialética hegeliana

³² Optaremos ao longo de toda dissertação pela tradução deste termo (notadamente de origem hegeliana) por “imediatidade” no lugar da escolha da edição brasileira por “imediatismo” (o que, nosso entender, acaba por obscurecer o sentido profundamente conceitual da palavra em prol de uma opção mais próxima do senso comum); seguimos aqui TEIXEIRA, M., 2010, p. 33.

quanto a crítica das insuficiências teóricas dos economistas políticos clássicos, cujas obras são construídas sobre a base de uma “arquitetônica errônea”, uma vez que seus métodos expositivos “são incapazes de revelar a articulação das categorias no próprio movimento do valor” (*idem*, p. 24). Ricardo, principalmente, busca apresentar a congruência imediata entre, de um lado, a determinação da grandeza de valor a partir do tempo de trabalho e, de outro, os fenômenos próprios à concorrência; porém, apenas a exposição dialética d'*O capital* permite apresentar as categorias de mediação e apreender o movimento de desenvolvimento imanente da forma-valor no seu aspecto contraditório (a lei do valor é efetivamente contradita pelas formas fenomenais do lucro, do juro e da renda, mas esta é a sua especificidade histórica e social, tal como nos diz Fausto: um aparecimento que é, contraditoriamente, um obscurecimento).

Uma passagem das *Teorias sobre a mais-valia* aponta alguns elementos aos quais estamos nos referindo. Em uma seção no capítulo 10, dedicada ao método de pesquisa de Ricardo, Marx contextualiza historicamente as obras de Smith e Ricardo no desenvolvimento da economia política enquanto ciência. Smith “move-se com grande ingenuidade em contradição contínua” (MARX, 1980, p. 597); ora investiga as conexões internas das categorias econômicas, ora permanece na sua exterioridade, tal como elas aparecem para o “observador não científico” (*idem*, p. 598). O que está por trás desta dualidade é que a tarefa do projeto de Smith era efetivamente dupla, o que resultou em “modos de apresentação [*Vorstellungsweise*]”³³ (*idem ibidem*) ambíguos. Sua obra, segundo Marx, se encontra permeada por duas partes contraditórias: uma *esotérica*, na qual se “apreende [*begreift*]” e “penetra [*eindringt*]” na conexão interna das categorias; outra *exotérica*, na qual ele “apenas descreve [*beschreibt*], cataloga e relata, ajustando a definições esquematizantes o que se revela externamente no processo vital, tal como se mostra e aparece” (*idem ibidem*). Ora, esta oposição entre *apreender a conexão interna* e *permanecer na descrição do fenomenal e do imediato* é justamente a essência da crítica que Lukács realiza a Simmel e a outros pensadores burgueses que buscaram dar conta do fenômeno da reificação. Já vimos como os economistas vulgares preferem a forma-juro e o capital portador de juros à forma-lucro e ao capital industrial, uma vez que o fetichismo e o misticismo próprios ao modo capitalista de produção

³³ Curiosamente, o termo utilizado por Marx aqui não é *Darstellungsweise* e, se traduzido literalmente, teríamos “modos de *representação*”; optamos aqui por manter “apresentação” por trabalharmos com a hipótese de que o tratamento conceitual menos rigoroso por parte de Marx se deveria ao fato das *Teorias sobre a mais-valia* serem um escrito que, por um lado, não foi publicado em vida e, por outro, tem uma localização cronológica intermediária com relação a *Para a crítica da economia política* (1859) e a publicação da primeira edição d'*O capital* (1867).

se encontram intensificados e potencializados à perfeição. Em oposição à economia vulgar, a economia política clássica apresenta um elemento *científico* de apreensão da verdade. Na conclusão do crucial capítulo 48 do Livro III d'*O capital*, Marx assim trata da importância histórica e científica de Smith e Ricardo:

O maior mérito da economia clássica consiste em ter dissolvido essa falsa aparência, esse engodo, essa autonomização e essa ossificação dos diferentes elementos da riqueza entre si, essa personificação das coisas e essa coisificação [*Versachlichung*] das relações de produção, essa religião da vida cotidiana, à medida que reduz os juros a uma parte do lucro e a renda ao excedente sobre o lucro médio, de tal modo que ambos coincidem na mais-valia; já que representa o processo de circulação como mera metamorfose das formas e, por fim, no processo imediato de produção, reduz o valor e a mais-valia da mercadoria ao trabalho. Ainda assim, mesmo seus melhores porta-vozes, como não poderia ser diferente do ponto de vista burguês, permanecem mais ou menos presos no mundo da aparência que sua crítica extinguiu e, por isso, todos eles recaem, em maior ou menor grau, em formulações inconsequentes, semiverdades, e contradições não-solucionadas. (MARX, vol. 5, p. 280)

Mesmo que a economia política clássica contenha elementos de verdade e de dissolução da “falsa aparência”, ela permanece ainda presa de algum modo ao ponto de vista burguês; apenas a sua crítica – levada a cabo por Marx no conjunto dos três livros d'*O capital* – pode levar às últimas consequências o seu desenvolvimento científico. No mesmo capítulo em questão, quando Marx utiliza o conceito de “conexão interna”, ele busca ressaltar na maioria das vezes o processo por meio do qual esta conexão se perde; vejamos rapidamente os verbos que acompanham invariavelmente este conceito: “escamoteada [*verborgen*]” (MARX, vol. 5, p. 271); “desaparece [*fällt... fort*]” (*idem*, p. 275); “se perde [*verlorengeht*]” (*idem*, p. 278); “rompida [*zerrissen*]” (*idem*, p. 279); “desfeito [*ausgelöscht*]” (*idem*, p. 280). Resumindo, podemos dizer, que se a economia clássica começa a dissolver a falsa aparência para apreender a conexão interna entre as categorias e os fenômenos, esta conexão ainda se encontra nela – e ainda mais na economia vulgar – oculta, anulada, perdida, dilacerada e apagada (os quais são, respectivamente, as traduções que preferimos para os termos originais de Marx). A tarefa da *crítica* da economia política é justamente expor e revelar este nexo.

No nosso modo de ver, a relação de Lukács com a sociologia alemã é paralela a de Marx com a economia clássica e com a economia vulgar. Se, dentre os sociólogos clássicos alemães, Simmel não transcendeu a imediatidade e as formas fenomenais exteriorizadas e vazias da reificação (como os economistas vulgares, que elegem erroneamente a forma-juro como a forma primordial, confundindo o que é originário com o que é derivado), um outro autor contemporâneo foi capaz, de forma contraditória e ambígua (tal como Smith) tanto

iniciar – de maneira incompleta – a *apreensão da conexão interna* dos processos sociais quanto permanecer na *mera descrição da “falsa aparência”*: ninguém mais, ninguém menos do que Max Weber.

1.4. A racionalização do direito e da administração

A principal operação teórica realizada pelos pensadores burgueses quando tratam da reificação é, como vimos, o ocultamento da conexão interna e o descolamento das formas fenomenais do seu fenômeno originário e fundamental: “[as suas tentativas] descolam [lösen... ab] essas formas fenomenais [Erscheinungsform]³⁴ vazias do seu terreno natural capitalista, tornando-as autônomas e eternas [...]” (HCC, p. 213; GKB, p. 106). Na abertura do primeiro parágrafo dedicado a Weber, Lukács reforça:

Esse descolamento [Ablösung] entre os fenômenos da reificação e o fundamento [Grund] econômico de sua existência, a base [Grundlage] que permite sua verdadeira apreensibilidade [wahren Begreifbarkeit], ainda é facilitada pelo fato de que esse processo de transformação deve necessariamente englobar o conjunto das formas fenomenais [Erscheinungsformen] da vida social, para que sejam preenchidas as condições de uma produção capitalista com pleno rendimento.” (HCC, p. 214; GKB, p. 106)

A seguir, Lukács comenta que o desenvolvimento capitalista criou um direito e um Estado que correspondessem e se adaptassem à sua própria estrutura e caracteriza Weber, antes de lhe dar a palavra, como um historiador “perspicaz” do capitalismo moderno.

A apresentação lukacsiana passa a citar longamente um trecho do segundo capítulo de “Parlamentarismo e governo numa Alemanha reconstruída” (escrito político de Weber datado de 1918), por meio da qual acompanhamos a descrição weberiana da “semelhança estrutural” entre economia racional e Estado racional. Contudo, caracterizar a correspondência entre os racionalismos jurídico e econômico como *semelhantes* em termos de racionalidade formal não passaria, ainda, de mera descrição superficial de uma analogia. É por este motivo que Lukács

³⁴ Contrariando as edições brasileiras d'*O capital* (da Abril Cultural) e de HCC, optamos sempre a tradução deste conceito por “formas fenomenais” no lugar de “formas de manifestação”, a fim de explicitar a sua relação com o conceito tanto kantiano quanto hegeliano de *Erscheinung*, “fenômeno” tanto em Kant quanto em Hegel. A origem desta opção se encontra em Fausto; Giannotti, por sua vez, prefere “formas fenomênicas”.

realiza uma divisão e uma diferenciação no interior da longa citação de Weber, entre elementos descritivos de uma “semelhança estrutural” e o acréscimo do “fundamento [*Grund*] e [d]o sentido [*Sinn*] social desse fenômeno” (*HCC*, p. 215; *GKb*, p. 107)³⁵, os quais Weber teria apresentado logo em seguida de sua própria descrição³⁶. Vejamos os conteúdos de cada uma das partes da citação, além de seus diferentes significados, no entender de Lukács.³⁷

Na primeira parte da citação, vemos que a especificidade histórica do Estado moderno consiste em funcionar de maneira semelhante a uma empresa; tanto a fábrica quanto este Estado se caracterizariam sociologicamente pela concentração e monopolização dos recursos materiais: os meios de produção nas mãos do empresário e os meios administrativos nas do chefe político. Disso resulta que tanto os funcionários do capitalista (os operários) quanto os do líder político (os diferentes tipos de burocratas) são assalariados que dependem de uma remuneração mediada pelo dinheiro (poderíamos dizer, em termos marxianos: pela forma-

³⁵ Estranhamente, a edição brasileira de *HCC* verte os conceitos *Grund* e *Sinn* aqui por “razão” e “significado”; nossas respectivas opções por “fundamento” e “sentido” se baseiam nas prováveis influências de Hegel e Weber na formulação lukacsiana em questão.

³⁶ É crucial ressaltar aqui o verbo que Lukács sempre utiliza quando caracteriza a sociologia weberiana: *beschreiben*; exatamente o mesmo verbo que Marx reserva para os momentos em que a economia clássica se aproxima da economia vulgar; há, aqui, a insinuação daquela oposição entre descrever [*beschreiben*] o fenômeno e apreender [*begreifen*] o seu fundamento e sentido social. O que, do nosso ponto de vista, parece ser indissociável daquela aproximação que vínhamos insistindo entre a crítica marxiana da ambiguidade da economia política clássica e a crítica lukacsiana da sociologia clássica alemã.

³⁷ Se nossa argumentação for bem-sucedida, fica insustentável a interpretação acerca da relação Weber/Lukács encaminhada por Meszaros e repetida exaustivamente pela atual produção do marxismo acadêmico brasileiro; o ex-discípulo de Lukács escreve que: “O peso da influência weberiana é particularmente revelador nesse contexto [justamente o que estamos aqui analisando, J.M.]. Pois, diante do objetivo conscientemente professado por Lukács, em *HCC*, de explicar os problemas e contradições do mundo contemporâneo no espírito do sistema conceitual marxiano, é verdadeiramente *espantoso* encontrar nesse trabalho a seguinte passagem de Weber, que ele cita com aprovação *calorosa*, acerca da afinidade estrutural entre o Estado capitalista e as empresas de mercado [...]”. Entre a primeira parte da citação e a segunda, Meszaros atinge o ápice da incompreensão da exposição lukacsiana: “E Lukács continua seu pleno endosso da abordagem weberiana adicionando que ‘E [Weber] finaliza sua avaliação - muito pertinentemente - com uma análise da causa [*sic*] e das implicações [*sic*] sociais desse fenômeno’ [...]”. As adjetivações que substituem a análise pelo tom de desprezo vulgar seguem assim: “Se olharmos mais de perto a primeira citação ficará claro que, longe de identificar as especificidades históricas reais do ‘moderno capitalismo’, como alega Weber, sua preocupação principal é sua obliteração radical sob o manto de características funcionais *superficiais*. [...] Como artifício metodológico recorrente nos *copiosos* escritos de Weber, o mesmo tipo de válvula de escape é fornecido na segunda citação [...]”. Por fim, Meszaros “acusa” Weber de repetir “de uma maneira muito semelhante à dos ‘marxistas vulgares’” ao estipular “uma identidade mecânica entre ‘a companhia’ [*sic*] e o Estado”, concluindo que “[...] ao final da primeira citação, recebemos uma ‘explicação’ *inacreditável*, derivada ao ‘tipo ideal’ da analogia weberiana” na afirmação de que a semelhança entre o burocrata e o proletário se encontra na propriedade privada dos meios de administração e de produção nas mãos, respectivamente, “do *entrepeneuer* e [...] do chefe político” (MESZAROS, 2002, p. 407-8). Esperamos com esta dissertação contribuir para arejar o debate acerca da relação entre “ciência burguesa” e marxismo (ou, como preferimos denominar, teoria tradicional e teoria crítica) para além de adjetivações vazias, as quais são sempre acompanhadas de “denúncias” de que Weber seria idealista e representante do imperialismo alemão da época, etc. Para uma abordagem com intuito próximo ao nosso, cf. TEIXEIRA, M., 2010.

valor) para garantir as suas condições de existência. Esta “dependência hierárquica” do proletariado e da burocracia contrasta com a autonomia relativa de situações sociais historicamente anteriores (*HCC*, p. 214-15; *GKb*, p. 107).

Já na segunda parte da citação³⁸, Weber *acrescenta* que o cálculo racional sobre o qual repousa a empresa capitalista depende da existência de uma justiça e de uma administração que sejam racionalmente calculáveis, “tal como se calcula o trabalho previsível efetuado por uma máquina” (WEBER, 1980, p. 17; *HCC*, p. 215; *GKb*, p. 107). A empresa capitalista moderna simplesmente não tolera a *irracionalidade* dos Estados pré-modernos:

Em oposição às formas muito antigas da aquisição capitalista, é específico do capitalismo moderno o fato de que a organização estritamente racional do trabalho, no âmbito de uma técnica racional, não surgiu [*entstanden*] nem poderia surgir [*entstehen*] em parte alguma no seio de sistemas políticos construídos também de forma irracional. (WEBER, 1980, p. 18; *HCC*, p. 215; *GKb*, p. 107)

Estamos novamente confrontados com a questão da gênese histórica da modernidade, inclusive como atesta o repetido uso do verbo *entstehen* por Weber³⁹; na nossa perspectiva, esta passagem suscita dúvidas no tocante à relação causal entre capitalismo (moderno, nos dizeres de Weber) e Estado, uma vez que a conclusão desta breve reflexão weberiana parece ser que a racionalização do direito e da administração são *pré-condições* da gênese histórica do capitalismo baseado no cálculo racional, algo abertamente incompatível com as premissas do materialismo histórico, cuja problematização da causalidade histórica encontra-se condicionada pelo primado do econômico.

No caso do conjunto do segundo trecho da longa citação⁴⁰ do texto weberiano, tratar-

³⁸ O recorte que Lukács realiza ao fazer a citação “Parlamentarismo e governo...” acaba deixando de fora a seguinte passagem (dentre outras): “O ‘progresso’ em direção ao Estado burocrático julgando e administrando segundo o direito e preceitos racionalmente estabelecidos tem hoje em dia estreita conexão [*in engstem Zusammenhang*] com o desenvolvimento capitalista moderno” (WEBER, 1980, p. 17). Como temos insistido na hipótese de que o conceito de “conexão interna” é central para compreendermos o regime de passagem das sub-seções 1.1 e 1.2 do ensaio lukacsiano, este trecho vem a ser esclarecedor para nossos objetivos. É Nobre quem analisa de forma esclarecedora as razões pelas quais algumas destas frases são cortadas: “É impossível não fazer referência aos cortes que Lukács operou no texto de Weber. Se é verdade que alguns elementos não facilmente assimiláveis pelo marxismo foram mantidos [...] a maior parte desses elementos foi expurgada da citação. [...] Parece evidente a razão do expurgo. Weber jamais pretenderia privilegiar qualquer ‘esfera de valor’ como fundamento único de explicação dos fenômenos sociais. Como diz a *Ética protestante*, ‘não se pode pensar em substituir uma interpretação materialista unilateral por uma igualmente bitolada interpretação causal da cultura e da história.’” (NOBRE, 2001, p. 53-4)

³⁹ Veremos no último capítulo da dissertação a origem hegeliana, bem como o significado teórico deste verbo.

⁴⁰ Na conclusão da longa citação cuja estrutura estamos analisando, somos confrontados com uma temática que ainda não estamos preparados para nos ocupar e desenvolver até as últimas consequências. O próprio Weber prepara e até mesmo antecipa o próximo passo expositivo do ensaio sobre a reificação, passo este que será

se-ia justamente da apreensão de uma conexão interna, de caráter histórico; contudo, segundo Lukács, mesmo em um “historiador perspicaz do capitalismo moderno” como Weber, a apreensão desta conexão pode tomar uma forma invertida e apresentar o direito racional como condição para a gênese histórica da economia racional. Já da perspectiva do método dialético, o ponto de partida da exposição, como vimos, é sempre a forma-mercadoria (o elemento mais simples da economia capitalista); é somente *a partir deste ponto* que as formas de objetividade e de subjetividade na modernidade se tornarão *compreensíveis*. Em outras palavras: o núcleo da apreensão do significado do processo de racionalização formal próprio ao Estado moderno é, não apenas a sua semelhança estrutural com a racionalização formal do processo de trabalho, mas é, muito mais, a necessidade econômica capitalista de um direito e de uma administração racionalmente calculáveis que *dita* o surgimento histórico do direito moderno – *e não o contrário*.

A questão do primado (em termos da gênese histórica) materialista do econômico com relação aos fenômenos ligados ao Estado, ao direito e à administração condiciona e determina, inclusive, a ordem da apresentação de Lukács: a sociologia weberiana da dominação racional-legal só comparece após o entrelaçamento entre fetichismo da mercadoria e racionalização do processo de trabalho ter sido exposto. Até arriscamos dizer que, do ponto de vista de Lukács, a conceitualização weberiana da autonomização das esferas de valor se assemelha à autonomização fetichista e à coisificação das relações de produção apontadas por Marx como sendo ratificadas pela economia vulgar; apontar meramente a semelhança estrutural (ou a afinidade eletiva) entre economia e direito no capitalismo moderno sem apreender a conexão interna entre as formas fenomenais da reificação – o que implica em assumir não um multicausalismo, mas sim o primado do econômico, como fundamento original da reificação – não passa de uma descrição da superfície dos processos sociais, da mesma maneira como a economia clássica se manteve ambígua e contraditoriamente entre penetrar na essência das relações sociais de produção e relatar a falsa aparência da consciência reificada dos agentes da produção. Não esqueçamos que os economistas burgueses invertem o primado da forma-lucro, expondo a forma-juro como a primária e aquela como secundária, mais ou menos como

efetivamente desenvolvido por Lukács somente páginas a frente, quando ele apresentar a sua apropriação da sociologia weberiana da burocracia: no Estado burocrático, por conta de suas leis racionais e de seu funcionamento calculável, o juiz é um “distribuidor automático de parágrafos [*Paragraphen-Automat*]” (WEBER, 1980, p. 18; HCC, p. 216; GKB, p. 108 – a opção de tradução na edição dos *Pensadores* é “autômato cumpridor de parágrafos”); não é possível deixar de notar como se repete, nesta caracterização dos juizes, o entrelaçamento do cálculo racional com a figura do autômato, tal como na racionalização do processo de trabalho (o comportamento contemplativo do proletário diante da máquina-motriz na fábrica). O paralelo, aliás, não é criação original de Lukács; o próprio Weber apresenta formulações similares.

a multicausalidade histórica de Weber não possibilita assumir completamente que o processo de racionalização do direito é uma forma derivada com relação ao fenômeno originário, o capitalismo racionalista.

De acordo com nossa leitura, o tratamento ambíguo que Lukács dispensa à sociologia weberiana – ora caracterizando-o como um historiador perspicaz, ora criticando-o por ignorar ou mesmo inverter a dependência causal entre os fenômenos sociais – decorre do fato de que ela própria apresentaria uma face dupla. Quanto à questão da causalidade histórica, Weber é até mais incisivo em “Parlamentarismo e governo...” na necessidade de um Estado racional para o surgimento histórico do capitalismo moderno (ou seja: racional) do que em outros escritos (como em *Economia e sociedade*, onde ele busca atestar, como veremos, a complexidade da relação entre economia e direito).⁴¹ O primeiro escrito se aproxima muito, na sua forma, da formulação da sociologia weberiana da religião, que busca por meio da identificação de *afinidades eletivas*, a construção sociológica de um juízo de *causação adequada*, a fim de identificar *conexões de sentido* que demonstrem as múltiplas causas históricas da especificidade da modernidade ocidental⁴². Sabemos que no caso do quadro macrosociológico de comparação das religiões mundiais, o principal resultado alcançado por Weber é apresentar a ética protestante como uma *causa adequada* do surgimento do espírito capitalista (o que é diferente de dizer que ela constitui *a* causa histórica). Em “Parlamentarismo e governo...”, um texto de cunho mais político do que propriamente teórico, encontramos um esboço de complementação a esta análise; coerente com a concepção neokantiana de multicausalidade, a racionalização do direito bem poderia ser *mais uma* causa adequada do surgimento do capitalismo moderno (vide a contraprova⁴³ de que ele nunca teria surgido em Estados organizados a partir de princípios irracionais). Já em *Economia e sociedade*, ao nosso ver, este juízo é complexificado e, de certa maneira, acaba por enfraquecer a hipótese de que o direito moderno exerça um papel tão importante assim para a emergência do capitalismo moderno, já que é possível encontrar um desenvolvimento

⁴¹ Em nosso terceiro capítulo teremos a oportunidade de nos ocupar de mais um escrito de Weber: o ensaio sobre a objetividade nas ciências sociais. Neste novo contexto, lidaremos com a interpretação e total reformulação que o próprio Lukács opera com relação a uma categoria central da teoria weberiana da causalidade histórica: a de possibilidade objetiva. Para nossos objetivos no presente momento, bastam as referências à “Parlamentarismo e governo...” e *Economia e sociedade* e as críticas lukacsianas aos limites do multicausalismo de Weber (sendo que, posteriormente, Lukács dará menos atenção aos limites do que à produtividade metodológica do procedimento weberiano).

⁴² Este aspecto metodológico da sociologia de Weber será tratado mais profundamente em outro contexto, quando apresentarmos nossa interpretação da apropriação lukacsiana da categoria weberiana de possibilidade objetiva.

⁴³ Outro conceito weberiano que voltará a ser objeto de nossa análise, mais precisamente no Capítulo 3.

capitalista moderno tanto em países com uma tradição jurídica empírica, tal como na Inglaterra e em países que herdaram o direito romano e o formalizaram até o seu ápice; não há, portanto, provas históricas e empíricas suficientes para atestar que a racionalização do direito seja uma *causa adequada* do capitalismo racionalista, tal como no caso da ética protestante.

No nosso entender, a apropriação lukacsiana de *Economia e sociedade*⁴⁴ na sub-seção 1.2 se dá, em termos temáticos, em dois campos disciplinares específicos: a sociologia do direito e a sociologia da dominação – mais especificamente, a sociologia da burocracia. A oposição entre irracional e racional (sinteticamente: a incompatibilidade entre o imprevisível e o calculável) apresentada por Lukács com o auxílio de “Parlamentarismo e governo...” ganha em complexidade se nos referirmos à sociologia weberiana do direito. Já na primeira seção do capítulo 7 de *Economia e sociedade*, Weber estabelece uma relação entre a racionalização do direito e a racionalização da economia. Se, por um lado, “o desenvolvimento jurídico segue suas próprias leis” (WEBER, 1999, p. 8), ele não deixa de assinalar que esta relativa autonomia no desenvolvimento racional do direito convive com fortes influências recíprocas entre a economia racional e o direito racional⁴⁵, tanto no sentido da promoção da racionalização jurídica por parte das relações de mercado, quanto da repercussão das qualidades do direito na forma assumida pela economia racional. Será, portanto, no âmbito destas relações entrecruzadas e complexas entre direito e economia que Weber desenvolverá suas considerações sobre o processo de racionalização do direito no Ocidente, uma vez que, em termos históricos, o direito se estruturou de maneiras diversas.

No contexto da sociologia weberiana do direito, nos deparamos com um processo de racionalização formal que rompe não apenas com a irracionalidade em geral, mas particularmente com os aspectos *concretos, empíricos, materiais e tradicionais*.⁴⁶ Trata-se de

⁴⁴ Após citar diretamente “Parlamentarismo e governo...”, Lukács faz menção a passagens de *Economia e sociedade*, em duas notas: cf. TEIXEIRA, M., 2010, p. 158.

⁴⁵ Vale ressaltar que um direito pode ser “racional” no sentido ou da *generalização* (a decisão jurídica do caso concreto é feita por meio da aplicação de uma norma ou de um princípio geral e abstrato) ou então da *sistematização* (as disposições jurídicas se interrelacionam de tal modo que formam um sistema de regras lógica e internamente consistentes e sem lacunas). Estes dois processos não são simultâneos: eles podem ser tanto combinados como podem ser incompatíveis. A racionalização do direito implica a superação de decisões irracionais condicionadas totalmente pelo caso individual por meio de decisões logicamente baseadas e a partir da aplicação de regras gerais e abstratas ao fato concreto.

⁴⁶ Embora Lukács utilize de maneira um tanto quanto indiscriminada os aspectos com os quais o processo de racionalização formal de direito rompe, buscaremos aqui uma diferenciação um pouco mais rigorosa, mesmo que na forma de esboço. No nosso entender, a ruptura com a materialidade é de uma ordem diferente da dos aspectos concretos e empíricos; estes se referem à relação estabelecida entre o caso particular que será objeto de uma processo judicial e o próprio procedimento decisório, uma vez que a irracionalidade consiste em cada

uma *repetição* daquele desenvolvimento já verificado por nós no tocante ao processo de trabalho, no qual se parte do conteúdo e do concreto em direção ao formal e ao abstrato. Como vimos, no caso do processo de trabalho, tratava-se de apontar como o seu processo de racionalização era a condição para o surgimento histórico não apenas do trabalho abstrato (fundamento da substância social comum no modo capitalista de produção: o valor, que é depois apresentado como sujeito – o capital) como também da forma fetichista de objetividade que todos os produtos de trabalho passam a assumir. Da mesma maneira como se verificou uma ruptura com o processo empírico e tradicional de trabalho (próprio de épocas pré-capitalistas, sendo o artesanato feudal o ponto de partida histórico do desenvolvimento capitalista), encontramos na sociologia weberiana do direito, um processo estruturalmente análogo. Weber apresenta implicitamente uma identificação entre: o formalismo irracional⁴⁷ com a dominação carismática; do racionalismo material⁴⁸ com a dominação tradicional; e da racionalização formal com a dominação burocrática.⁴⁹

É somente neste terceiro âmbito que se verificará o desenvolvimento de uma

acontecimento singular ser julgado apenas a partir do livre arbítrio do senhor, sem qualquer referência a normas gerais e abstratas (responsáveis, como vimos, pela institucionalização de elementos de previsibilidade e calculabilidade racionais). Já no caso do “material”, este aspecto até comporta alguma racionalidade, centrado no aspecto ético da tomada de decisão (“material” seria igual à meta de realizar uma justiça moral, enquanto que “concreto” e “empírico” se refeririam ao limite da particularidade); porém, do ponto de vista de uma racionalismo formal – adequado e necessário, como vimos, ao surgimento histórico do capitalismo moderno, de cunho racionalista – ainda se trata de uma irracionalidade intolerável.

⁴⁷ Em um primeiro momento típico-ideal, antes do processo de desencantamento do mundo, as decisões jurídicas na aplicação carismática do direito se fundamentavam por meios mágicos de prova: cada caso concreto era decidido por revelações, como os oráculos, por exemplo. Como cada decisão não se tornava uma norma que pudesse orientar decisões futuras, o resultado era a presença de uma grande instabilidade, a qual Weber compreende como sendo uma *irracionalidade*, sem qualquer fundamento lógico ou metódico. Weber ressalta que, embora os meios mágicos de prova resultem em uma irracionalidade, eles têm um caráter rigorosamente *formal*, “pois somente à pergunta feita da maneira formalmente correta dão os meios mágicos a resposta certa” (WEBER, 1999, p. 74). O elemento formal do procedimento jurídico tão central na dominação burocrática tem, portanto, sua origem histórica no domínio da magia.

⁴⁸ Em um segundo momento, verifica-se que as administrações patriarcais e patrimoniais rompem com o formalismo dos meios irracionais e mágicos de prova no momento que eles passam a postular uma “averiguação material da verdade” (WEBER, 1999, p. 144), a qual não pode ser alcançada por meio de oráculos ou revelações próprias da primeira fase construída sociologicamente por Weber, mas somente por meio da orientação pela justiça material. Deste modo, a busca por princípios éticos e concretos implica tanto na indissociabilidade entre direito e moralidade quanto em uma *racionalização* eminentemente *material* e, portanto, não-formal (ou até mesmo “anti-formal”). Evidentemente, do ponto de vista formal da economia racional que busca uma calculabilidade crescente, este racionalismo material próprio da justiça patriarcal ou patrimonial ainda é tão irracional e arbitrário quanto a aplicação carismática do direito.

⁴⁹ Além dos três tipos puros de dominação da sua sociologia compreensiva, vemos aqui que Weber propõe uma construção teórica de três etapas pelas quais teria passado o desenvolvimento do direito. Estas etapas não se verificam na realidade histórica empírica, mas interessam à sociologia por suporem uma direção rumo a uma crescente racionalização que nos ajuda a *compreender* as mudanças no âmbito do direito (a utilidade dos tipos ideais construídos pelo cientista é, pois, permitir a análise sociológica da realidade).

racionalização do direito, mas de caráter *formal*.⁵⁰ Para compreender como este processo foi possível, Weber o considera como um desenvolvimento histórico extremamente complexo, partindo então para a identificação das múltiplas raízes históricas do racionalismo e do formalismo, características específicas do direito moderno. Algumas das fontes históricas que Weber acompanha, a seguir, são: o direito romano; o direito canônico do cristianismo; e a aliança contra os poderes estamentais entre os interesses principescos e os de camadas burguesas. No caso do último elemento, esta união política foi um motor importante para a racionalização formal do direito, uma vez que a gestão econômica racional *necessita* de um processo jurídico racional. O resultado é a correspondência entre os dois racionalismos:

[...] o formalismo jurídico específico, ao fazer funcionar o aparato jurídico como uma máquina tecnicamente racional, concede ao interessado individual no direito o máximo relativo de margem para sua liberdade de ação e, particularmente, para o *cálculo racional* das consequências e possibilidades jurídicas de suas ações referentes a fins. (WEBER, 1999, p. 101; nosso grifo)

O desenvolvimento da racionalidade referente a fins própria ao capitalismo moderno *exige* a garantia de segurança jurídica, de um direito que seja livre de arbitrariedades políticas e de perturbações irracionais, que seja, portanto, estável e previsível. Novamente nos deparamos com a definição weberiana da *racionalidade como calculabilidade*, ou seja: como a busca tecnicamente orientada pelo “máximo de rendimento em virtude de precisão, continuidade, disciplina, rigor e confiabilidade” (WEBER, 2004, p. 145).

Weber, como já vimos, não postula uma relação causal e unilateral entre economia racional e direito racional. Muito pelo contrário: além da influência recíproca que já destacamos no início de nossa reconstrução de sua sociologia do direito, Weber chega a afirmar que o caráter lógico-racional do direito moderno foi fomentado em grande parte por necessidades não das camadas burguesas, mas dos juristas especializados, interessados em dotar o direito do caráter mais sistemático possível. O resultado disso é a possibilidade de que a sistematização do direito implique em prejuízos para os interesses econômicos da burguesia; em outras palavras, com a *diferenciação das esferas de valor* – elemento central no diagnóstico weberiano da modernidade –, o que é racional do ponto de vista de uma esfera pode ser irracional do ponto de vista de outra, por mais que identifiquemos correspondências e semelhanças entre os racionalismos formais da economia e do direito. Um dos exemplos

⁵⁰ Não vem ao caso para os nossos propósitos analisar o risco que Weber enxergava em sua época com relação ao avanço dos direitos sociais como um risco ao direito moderno devido à inclusão de preocupações eminentemente materiais, em conflito com sua estruturação formal.

dados é: a sistematização logicista do direito moderno poderia, no entender de Weber, desenvolver um conflito de racionalidades entre a esfera de valor da economia racionalizada e a do direito racionalizado.

O próprio Lukács não ignora a existência da possibilidade de choques entre a racionalidade do direito e a da economia; entretanto, a sua formulação do problema busca solucionar o paradoxo de que, embora estruturalmente semelhantes, ocorreriam conflitos ininterruptos entre o revolucionamento contínuo do processo de trabalho – essência da mais-valia relativa – e um sistema rígido de direito, fruto da sua racionalização formal. O paradoxo consiste efetivamente em que *o direito pré-moderno aparece como fluído e irracional* (já que o primado do concreto e do empírico exige uma nova decisão jurídica a cada novo caso particular, implicando em grande instabilidade) *e o direito moderno, como rígido e estático* (como vimos, o primado do abstrato e do formal significa a subsunção do caso particular à norma geral, resultando em previsibilidade e estabilidade). Lukács busca reapresentar este paradoxo, propondo uma distinção entre dois pontos de vista que procuram apreender os processos sociais de maneiras diversas:

Todavia, o paradoxo prova-se aparente quando se considera que ele surge [*entsteht*] meramente do fato de a mesma situação-de-coisas [*Sachlage*] ser tratada uma vez do ponto de vista do historiador (cujo ponto de vista se situa metodicamente [*methodisch*] “fora” do próprio desenvolvimento), e outra do ponto de vista do sujeito participante [*miterlebenden*]⁵¹, do ponto de vista do efeito [*Einwirkung*] da ordem social em questão sobre sua consciência. (*HCC*, p. 218; *GKb*, p. 109)

Estávamos antes confrontados, portanto, com um paradoxo que resultava da contradição do ponto de vista do historiador se ocupar da economia (em termos do desenvolvimento histórico *objetivo*, o processo de trabalho se mantinha estático até o feudalismo, deixando de ser tradicional no capitalismo para vir a ser continuamente revolucionado) e o ponto de vista do participante se ocupar do direito (para a consciência do *sujeito* que vivencia o processo, o

⁵¹ Escolhemos manter na citação a tradução desta palavra por “participante”, mas fazemos questão de notar que outras possibilidades de tradução teriam sido “que presença”, “que testemunha”, “que vivência”, “que experiência”; no caso destes dois últimos vocábulos, poderíamos sobrepor e confundir o verbo *miterleben* com *erleben* (“vivenciar”) e *erfahren* (“experenciar”), o que não seria recomendável, haja visto que estes conceitos assumem significados densos em diferentes esferas da sociologia e filosofia alemãs. Contudo, conforme a edição brasileira de *HCC* apresenta aqui a tradução “sujeito participante”, adotaremos-la no decorrer da dissertação sem maiores problematizações (em oposição ao ponto de vista do “observador”, termo mais amplo e mais claro do que seria a utilização contínua da tradução literal do termo de Lukács – “historiador”). Inclusive porque, no âmbito da Teoria Crítica pós-habermasiana, a distinção entre os pontos de vista do “observador” e do “participante” pode tanto assumir o significado teórico-social da diferenciação entre sistema e mundo da vida (no próprio Habermas), quanto a diferença epistemológica entre o objetivismo da compreensão sociológica e o acesso hermenêutico-fenomenológico à auto-compreensão dos atores sociais (CELIKATES, 2009; teremos a oportunidade de retornarmos a este ponto em nossas Considerações Finais).

direito deixa de ser fluido para ser estático na passagem para a modernidade; aparentemente é o inverso do que ocorre no caso da economia). Quando o mesmo ponto de vista é “aplicado” aos dois processos, em vez de confundi-los e entrecruzá-los, passa-se da aparência para a essência e o paradoxo revela uma analogia de caráter ainda mais profundo: a atitude contemplativa do sujeito participante presente tanto na economia racional (o proletário diante do sistema de máquinas) quanto no direito racional (o juiz e o burocrata diante do sistema de leis, que funciona *como* uma máquina) demonstra que este comportamento nada mais é do que a estrutura da consciência adequada ao capitalismo: não existiria nenhuma diferença qualitativa entre a consciência do proletário, do empresário ou do burocrata, mas apenas diferenças quantitativas de grau⁵².

Neste ponto, estamos habilitados a passar de uma sociologia weberiana – a do direito – para outra – a da burocracia: “O problema da burocracia moderna só se torna plenamente compreensível [*verständlich*] nessa conexão [*Zusammenhang*]⁵³” (*HCC*, p. 219; *GKb*, p. 110). Lukács aponta para cinco semelhanças⁵⁴ entre a burocracia e o proletariado: em geral, (1) uma adaptação da vida, do trabalho e da consciência aos pressupostos do capitalismo; objetivamente, (2) uma decomposição das funções sociais em seus elementos e (3) uma pesquisa das leis racionais de cada sistema parcial; subjetivamente, (4) a separação entre o trabalho e as capacidades e necessidades individuais do trabalhador e (5) a divisão racional do trabalho. Lukács ressalta novamente a repetição da concentração dos meios materiais nas mãos de uma camada social que os contrata por um salário; no caso do proletariado, trata-se da venda da mercadoria força de trabalho, já no da burocracia, a separação de um conjunto ainda maior de capacidades espirituais é destacada do conjunto de sua personalidade (tendendo, inclusive, a inserir a sua totalidade na divisão do trabalho próprio à burocracia). É interessante notar que Lukács cita Marx, sem que possamos encontrar a referência original em nota – trata-se de uma passagem do capítulo 12 do Livro I, dedicado à manufatura; escreve Lukács: “A constatação de Marx acerca do trabalho na fábrica, segundo a qual ‘o próprio indivíduo é dividido, transformado em engrenagem automática de um trabalho fragmentado’

⁵² Veremos a seguir que este juízo somente é verdadeiro em um dado momento da apresentação de Lukács, uma vez que conforme a exposição avança, ele se torna parcial e superado.

⁵³ A edição brasileira de *HCC*, ao traduzir o termo genericamente por “contexto” oculta a continuidade temática que estamos tentando demonstrar. A conexão que Lukács aqui se refere é justamente a unidade da estrutura da consciência nas diferentes situações sociais sob o modo capitalista de produção; se descolarmos os problemas relacionados à burocracia desta conexão (ocultando-a, anulando-a, perdendo-a, dilacerando-a ou apagando-a) eles se tornam “imperceptíveis e incompreensíveis” (*HCC*, p. 211; *GKb*, p. 105), tal como faz a economia vulgar com a forma-juro em sua conexão interna com a mais-valia.

⁵⁴ O adjetivo *ähnlich* aparece literalmente cinco vezes no início do parágrafo em questão.

e, desse modo, ‘mutilado [*verkriipelt*]⁵⁵ até se tornar uma anomalia’ [...]” (MARX, vol. 1, p. 270; *HCC*, p. 220; *GKb*, p. 110). Se desenvolvermos o que está implícito nesta citação de Marx chegamos a uma importante diferença entre o proletário e o burocrata: no caso do primeiro, como vimos, a execução histórica efetiva do trabalho abstrato implica uma desqualificação completa e total de sua atividade, enquanto que no caso do segundo, a sua atividade é indissociável de uma formação e qualificação que possibilite a constituição de um corpo de funcionários públicos especializados capazes de operar o direito racional e a dominação burocrática. É isto, inclusive, que permite a aproximação entre a divisão intelectualizada do trabalho burocrata e a divisão manufatureira do trabalho, ainda dependente de elementos qualitativos, ao contrário da grande indústria⁵⁶ (como vimos, trata-se da passagem do primado da força de trabalho para o meio de trabalho, do trabalho vivo para o trabalho morto).

A única diferença entre as duas situações sociais explicitamente apresentada por Lukács neste momento de sua exposição⁵⁷ é que a reificação se encontra intensificada no caso da burocracia; como? Curiosamente, Lukács se apropria da sociologia weberiana da burocracia com base não no capítulo dedicado a este tema em *Economia e sociedade*⁵⁸, mas novamente recorrendo a uma breve passagem no quarto capítulo de “Parlamentarismo e governo...”, em que Weber trata das limitações inerentes ao quadro burocrático em um contexto de avanço irresistível da burocratização. O espírito condutor de empresários e

⁵⁵ O verbo central na citação de Marx é *verkriipeln*, o qual, como já vimos anteriormente, é apropriado para descrever a situação do trabalhador detalhista da manufatura, devido à mutilação implicada no seu trabalho detalhista com relação ao corpo total do trabalhador coletivo. Com relação à opção da edição brasileira de *HCC* por traduzir este termo, aqui, por “atrofiar”, prefiro reservar este vocábulo português para o verbo alemão *verkümmern*, que é um dos núcleos do capítulo 8 do Livro I (analisaremos esta centralidade quando passarmos a tratar a apropriação lukacsiana deste capítulo de Marx n.º “O ponto de vista do proletariado”), uma vez que ele contém uma noção medicalizada de desnutrição e definhamento apropriada para a compreensão da situação de classe do proletariado. Embora Lukács confunda nesta passagem a noção de mutilação (apropriada para a manufatura e, portanto, para o capítulo 12 do Livro I) com o trabalho da “fábrica moderna” (conceito que só aparecerá efetivamente no capítulo 13), uma análise rigorosa pode reconstruir esta diferença crucial.

⁵⁶ Existe aqui mais um “paradoxo aparente”: do ponto de vista externo à consciência dos sujeitos, a aproximação entre burocracia e manufatura (capítulo 12 do Livro I) poderia levar à conclusão de que a burocracia está *aquém* da condição proletária (que é exposta por Lukács tendo como referência o capítulo 13 do Livro I); acontece que do ponto de vista do sujeito que vivencia o processo, a reificação própria à situação social da burocracia está *além* da do proletariado, no sentido já apontado de intensificação e potencialização. Esta diferença crucial por trás da semelhança estrutural entre estas duas formas fenomenais da reificação será analisada mais profundamente no terceiro capítulo da dissertação.

⁵⁷ O que, como vimos na última nota, mudará com o avanço da exposição.

⁵⁸ Teremos a oportunidade de explorar este capítulo no momento em que a pesquisa se dedicar a analisar o reaparecimento do problema da burocracia na segunda sub-seção de “O ponto de vista do proletariado”, em um contexto diferente e bem mais avançado da exposição do ensaio lukacsiano.

políticos é essencialmente diferente do de funcionários públicos; estes tanto podem como devem fazer objeções a ordens que, na sua opinião, apareçam como errôneas, mas como eles trabalham “diligentemente e honradamente segundo regulamentos e instruções” (WEBER, 1980, p. 26), se o seu superior insistir, executar aquela ordem será não apenas o seu dever, como também a sua honra, *como se* isto correspondesse à sua convicção mais íntima, uma vez que o seu sentimento de dever está acima de sua vontade própria. Weber (*idem*, p. 27) conclui que se um líder político agisse desta maneira, ele mereceria tão somente desprezo. Assim, “a divisão do trabalho penetrou na ‘ética’ – tal como, no taylorismo, penetrou no ‘psíquico’” (HCC, p. 221; GKB, p. 111). O sentido social da probidade e da subordinação próprias à situação social da burocracia moderna é uma intensificação do fenômeno da reificação pois, da mesma maneira que os proletários contemplam um automovimento deles independente na fábrica, os burocratas repetem este comportamento no tocante à sua relação com o sistema racionalizado do direito. Intensificação, como vimos anteriormente, é a noção central desta segunda sub-seção (apresentamos, inclusive, a hipótese de que a passagem do fetichismo da mercadoria para o fetichismo do capital indicavam justamente este andamento de potencialização). Lukács já havia dito no início de seu ensaio que a forma-mercadoria é o protótipo da forma de objetividade na sociedade burguesa; agora, ele acrescenta que o capitalismo produziu “uma estrutura de consciência – formalmente – unitária para o conjunto dessa sociedade” (HCC, p. 221; GKB, p. 111). Isto significa que a estrutura da consciência do proletariado se repete “na classe dominante de forma refinada, espiritualizada, mas por outro lado, intensificada⁵⁹” (HCC, p. 222; GKB, p. 111).

Interessante notar como a escolha de Lukács por apresentar a forma fenomenal da reificação da consciência na “classe dominante” tenha sido a partir da situação social da burocracia e não da situação de classe da burguesia; quando tratarmos no terceiro capítulo de nossa dissertação da comparação destas duas situações sociais com a do proletariado (entre outras), voltaremos às razões dele ter privilegiado aquela em vez desta neste momento de sua

⁵⁹ Intensificação maior ainda se encontra na passagem do problema da burocracia para o do jornalismo (radicalizando, portanto, o andamento próprio a esta sub-seção). Lukács se refere a um artigo de seu companheiro húngaro Bela Fogarasi para apontar como a estrutura da reificação se mostra “em seus traços mais grotescos no jornalismo. [...] A ‘ausência de convicção’ dos jornalistas, a prostituição de suas experiências e convicções só podem ser compreendidas [*begreifbar*, ‘apreensíveis’] como ponto culminante da reificação capitalista” (HCC, p. 222; GKB, p. 111). FOGARASI (1969), por sua vez, no artigo citado por Lukács em nota, aprofunda a caracterização de quem escreve a imprensa capitalista: ela precisa de um pessoal de tipo específico, trabalhadores intelectuais tão alienados quanto o proletário, especialistas com qualificações únicas, as quais não consistem em um conhecimento especial sobre um campo específico ou substantivo da inteligência humana, mas a habilidade *formal* de escrever sobre qualquer *matéria*, sem nunca estar em posição de notar como ele realiza suas funções mecânica e inconscientemente.

exposição. A seguir, buscaremos compreender o motivo pelo qual pareceu a Lukács “necessário estudar as contradições do pensamento burguês nos casos em que esse pensamento encontrou sua mais alta expressão filosófica” (*HCC*, p. 59; *GKb*, p. 111), ou seja: no caso do idealismo alemão.

Capítulo 2

A apresentação dialética do idealismo alemão

A seção “As antinomias do pensamento burguês” ganha sentido, no nosso entender, quando considerada como um “estudo literário” da filosofia clássica alemã. A especificidade do modo de exposição desta seção intermediária do ensaio sobre a reificação consiste no seu caráter propriamente dialético, entendido como a sucessão de figuras que são apresentadas e desenvolvidas até as suas últimas consequências, momento no qual elas se invertem, transformando-se no seu contrário e exigindo a solução do problema que já havia sido inicialmente formulado, porém agora em um nível mais elevado. Esta apresentação do idealismo alemão tem, na realidade, duas funções interrelacionadas.

A primeira função consiste na exposição do problema da coisa-em-si, cujo objetivo é o desvelamento da irracionalidade por trás dos processos sociais de racionalização formal próprios à modernidade. Como será aprofundado no terceiro capítulo de nossa dissertação, o procedimento lukacsiano somente será globalmente compreensível quando se revelar sua inspiração weberiana; mas será justamente na 2ª seção do ensaio sobre a reificação que se encontra esta semelhança de um modo mais explícito, pois aí, Lukács busca esclarecer as essências distintas da ação social sob os processos de racionalização e da *práxis*. Ao longo das quatro sub-seções das “Antinomias...”, Lukács concluirá que o *sentido* da primeira ação social se *orienta* para a forma e para o quantitativo, enquanto que o da *práxis* se *orienta* para o conteúdo, para o qualitativo e para a totalidade (HCC, p. 267-8; GKB, p. 138-9). É possível aproximar Weber e Lukács mais claramente neste ponto, pois a definição de uma ação racional diferente daquela prevista pelos processos de racionalização formal nos serve como um *padrão de medida* para avaliar e julgar a ação social sob tais processos muito mais como um comportamento contemplativo do que efetivamente “prático”. Como a racionalidade típico-ideal da *práxis* formula a indissociabilidade entre forma e conteúdo, a distância que separa a “ação” empírica de caráter contemplativo, de um lado, e a ação puramente racional (orientada para a totalidade), de outro, nos possibilita compreender a primeira como uma reificação, uma transformação dos sujeitos sociais em objetos coisais. A *práxis* como padrão de medida revela a irracionalidade por trás das racionalizações de diversas esferas de valor – economia, direito, ciência, filosofia, moral, estética – pois estas se orientam apenas para o

caráter formal⁶⁰.

A segunda função do “estudo literário” do idealismo alemão é iniciar a comparação entre as situações sociais da burguesia e do proletariado; tal procedimento parte de uma concepção lukacsiana complexa, que se afasta de formulações mecanicistas do marxismo vulgar. Deste modo, ao mesmo tempo que o pensamento burguês em sua vertente idealista alemã apresenta o “máximo de consciência possível” (Goldmann) partindo da situação de classe da burguesia, é inevitável que esta forma de pensamento apresente limites insuperáveis; o programa da filosofia clássica alemã precisava necessariamente permanecer incompleto. Em outras palavras, o significado social do problema da coisa em si consiste na impossibilidade dos filósofos burgueses alemães apresentarem a superação da reificação *na* realidade histórica e concreta. Frente a esta simultaneidade de *possibilidades* e de *limites*, dois termos nos possibilitam apreender a dinâmica expositiva das “Antinomias...”: *interversão* [*Umschlag*] e *virada* [*Wendung*].

Em primeiro lugar, de um ponto de vista negativo, os limites do idealismo alemão se revelam em cada tentativa sua de resolver as antinomias que parecem ser insolúveis; apesar de se apresentarem avanços em termos de compreensão do problema e de apontar possibilidades de sua dissolução e superação, tais tentativas acabam sempre por se *interverter* no seu contrário: o que aparecia inicialmente como um comportamento prático e ativo se transforma e se revela enquanto seu oposto, como mais um comportamento passivo e contemplativo, de forma a potencializar ainda mais a reificação.

Em segundo lugar, já de um ponto de vista positivo, encontramos entre cada sub-seção um “regime de passagem” no qual cada interversão é sucedida por diferentes *viradas*, cada uma delas buscando a solução do problema aparentemente insolúvel da coisa em si: (a) a virada da filosofia crítica em direção à prática; (b) a virada do princípio da arte partindo do homem despedaçado em direção ao homem unificante; (c) o método dialético hegeliano como virada em direção a uma lógica do conceito concreto e da totalidade; e, por fim, (d) o materialismo histórico como uma virada metodicamente necessária para finalmente cumprir o programa do idealismo alemão (*GKb*, p. 147, 156, 157 e 164)⁶¹.

⁶⁰ Vale a pena citar esta passagem novamente: “No entanto, essa racionalização do mundo, aparentemente integral e penetrando até no ser físico e psíquico mais profundo do homem, encontra seu limite [*Grenze*] no caráter formal de sua própria racionalidade” (*HCC*, p. 223; *GKb*, p. 112).

⁶¹ A paginação se refere à edição alemã pois a edição brasileira de *HCC* não mantém uma tradução homogênea para o termo *Wendung*.

O fenômeno da reificação só escapará efetivamente da dinâmica perversa de intensificação quando a história da filosofia se transformar em filosofia da história; a nossa chave de leitura e de interpretação d’“As antinomias...” será precisamente esta passagem. É verdade que logo no início da sub-seção 2.1⁶², Lukács faz questão de afirmar que:

Não importa para nós traçar uma história da filosofia moderna – mesmo no seu esboço mais grosseiro –, mas sim meramente desvendar, de modo alusivo, a *conexão* [*Zusammenhang*] dos problemas fundamentais desta filosofia com o *fundamento ontológico*, a partir do qual suas questões se destacam e para o qual elas se esforçam por retornar para apreendê-lo. (*HCC*, p. 243; *GKb*, p. 124)

Contudo, é igualmente certo que as “Antinomias...” contêm uma determinada concepção de quais são as linhas gerais de desenvolvimento da história da filosofia moderna, sua especificidade histórica com relação a filosofias de outras épocas, a divergência interna entre os diferentes caminhos e seus conflitos no decorrer de sua própria história e, por fim, na eleição de determinados autores, sistemas filosóficos, conceitos e temáticas, que constituem, no entender de Lukács, as chaves explicativas para possibilitar alcançar este desvendamento (mesmo que alusivo) da conexão entre, de um lado, os problemas filosóficos do *pensamento* moderno e, de outro, o *ser* social do qual eles são expressão teórica. Tal conexão nada mais será do que a “posição-em-um” do pensar e do ser, sua unificação, na linha do método dialético hegeliano, atualizando e desenvolvendo o programa da *Fenomenologia*.

A seguir, acompanharemos os princípios que estruturam a apresentação de cada sub-seção das “Antinomias...” e a conexão entre cada uma delas, ou seja, os seus respectivos regimes de passagem.

2.1. O princípio do engendramento

A questão da especificidade histórica da filosofia moderna se choca imediatamente com a autocompreensão que os filósofos modernos elaboraram acerca de suas próprias teorias

⁶² “As antinomias do pensamento burguês” constitui a 2ª seção do ensaio sobre a reificação e ela é, por sua vez, formada por quatro sub-seções. No decorrer do texto, a fim de explicitar o andamento expositivo e facilitar a passagem de uma sub-seção para outra, vamos nos referir a cada uma delas pelos seguintes algarismos: 2.1, 2.2, 2.3 e 2.4; convenientemente, cada uma das quatro divisões de nosso texto correspondem perfeitamente à estas sub-seções.

do conhecimento, uma vez que sua concepção epistemológica iguala, de maneira ingênua e dogmática, o conhecimento racional formal-matemático tanto com o conhecimento “em geral” quanto com o “nosso” conhecimento (ou seja, dos seres humanos enquanto gênero). Logo no início da sub-seção 2.1, Lukács, ao citar o Prefácio à 2ª edição da *Crítica da razão pura*, elege a chamada “virada copernicana”⁶³ não apenas como a ruptura de Kant com a metafísica de Leibniz e Wolff, mas como a conclusão mais radical da teoria do conhecimento desenvolvida pela filosofia moderna como um todo: “não mais aceitar o mundo como um algo que surge independentemente do sujeito cognoscente (p. ex., criado por Deus), mas apreendê-lo [*begreifen*]⁶⁴, antes, *como seu próprio produto*” (*HCC*, p. 241; *GKb*, p. 123). Esta concepção seria o resultado de um caminho reto de desenvolvimento que começa no “penso, logo existo” de Descartes, passando por Hobbes e pelo racionalismo de Spinoza e Leibniz (e até mesmo pelo empirismo de Berkeley e Hume). E se Kant teria sido quem radicalizou este percurso, foi Vico, segundo Lukács, quem sintetizou o eixo da filosofia moderna; suas palavras são resumidas por Marx da seguinte maneira: “a história dos homens difere da história natural por termos feito uma e não a outra” (*MARX apud HCC*, p. 242; *GKb*, p. 123). Como teremos a oportunidade de acompanhar, a formulação de Vico é retomada no final das “Antinomias...” (mais especificamente na sub-seção 2.4), consistindo, pois, em uma espécie de precursor da unidade entre história da filosofia e filosofia da história, tal como concebida

⁶³ Embora Lukács escreva aqui em alemão *Kopernikanische Wendung*, a expressão originalmente cunhada por Kant para se referir à sua *Crítica da razão pura* é, em geral, *Kopernikanische Revolution*. Decidimos pela tradução sistemática de *Wendung* por “virada” e não por “revolução” (como é a opção da edição brasileira de *HCC* nesta passagem específica, o que acaba por ocultar uma sutil – porém crucial – ressignificação conceitual operada por Lukács) pois tal termo ressurge insistentemente ao longo das “Antinomias...” sem que seja possível vertê-lo toda vez por “revolução” (inclusive porque, no contexto de *HCC*, tratar-se-ia necessariamente de uma confusão com o processo revolucionário enquanto tal). Já a opção por “virada” permite tanto a referência clássica ao significado da filosofia crítica como um todo (trata-se de uma tradução alternativa relativamente comum) quanto também possibilita apontar a importância contínua que Lukács atribui a este conceito (algo tornado completamente invisível pela tradução brasileira), inclusive com consequências para a nossa interpretação desta seção, com enfoque na temática da *apresentação*, tal como já foi dito na abertura deste nosso 2º capítulo.

⁶⁴ No plano interpretativo do 1º capítulo de nossa dissertação, já havíamos demonstrado a centralidade da oposição entre o “descrever” [*beschreiben*] e o “apreender” [*begreifen*] como uma forma de opor o pensamento burguês (“teoria tradicional”) e o método dialético (“teoria crítica”). Enquanto que na edição brasileira de *HCC* não há absolutamente nenhum padrão sistemático ou rigoroso para traduzir este segundo conceito, ele é acertadamente vertido por “conceituar” na edição brasileira da *Fenomenologia* (afinal de contas, trata-se da referência ao Conceito [*Begriff*] da *Ciência da lógica*, categoria fundamental do idealismo hegeliano). Já no nosso entender, a opção por “apreender” no contexto da obra de Lukács é a mais correta, justamente por conta da relação por nós anteriormente revelada entre o *begreifen* e o conceito materialista e marxiano de “conexão [*Zusammenhang*] interna”, em oposição à descrição da superfície dos fenômenos econômicos (tal descrição consistiria no limite dos economistas clássicos, enquanto a apreensão seria justamente a operação teórica fundamental da *crítica* à economia política). A escolha por traduzir sempre que possível o mesmo termo alemão pela mesma palavra em português também se refere à necessidade de se diferenciar os verbos *begreifen*, *erfassen* e *auffassen*; nossa opção provisória para os dois últimos casos é, respectivamente, “capturar” e “conceber”.

por Lukács. Contudo, ainda estamos longe da descoberta do princípio da história e, por esta razão, neste momento da apresentação lukacsiana, a figura estruturante da sub-seção 2.1 é o chamado princípio da produção ou do engendramento, ou seja, a concepção de que a condição de possibilidade do conhecimento racional acerca de um objeto é que ele tenha sido “engendrado [*erzeugt*] por nós mesmos” (*HCC*, p. 242; *GKb*, p. 124). Este princípio ainda está identificado (temporariamente, pois conforme a exposição avança, Lukács lhe confere características originais), seguindo a tradição da própria filosofia moderna, com o método da matemática, ou seja, da construção geométrica, entendida como “o engendramento [*Erzeugung*] do objeto a partir das pressuposições formais de uma objetividade em geral”. Tal método é concebido como o guia e a medida para o “conhecimento do mundo como totalidade” (*HCC*, p. 242; *GKb*, p. 124).

Um breve comentário acerca das possibilidades de tradução do verbo alemão *erzeugen* (e seus derivados *Erzeugung* e *Erzeuger*). Para além de um interesse puramente técnico⁶⁵ presente na nossa opção de traduzir este vocábulo por “engendrar”, inserimos esta discussão em um plano mais elevado, no qual nos deparamos com questões interpretativas que são centrais para nós. Na realidade, a importância de se encontrar uma tradução unificadora e fundamentada é dupla. De um lado, o “princípio do engendramento” é central tanto na sub-seção 2.1 (como síntese do programa da filosofia moderna e de sua teoria específica do conhecimento) quanto na totalidade das “Antinomias...” e mesmo do próprio ensaio sobre a reificação. As figuras apresentadas nas sub-seções a seguir – o estado-de-ação como princípio da prática (2.2), o impulso lúdico como princípio da arte (2.3) e o vir-a-ser como o princípio da história (2.4) – são diferentes tentativas de suprasumir o comportamento contemplativo – ou seja, reificado – ainda presente no conhecimento teórico kantiano e, assim, cumprir e levar até as últimas consequências o caráter ativo prefigurado no engendramento do objeto do conhecimento pelo sujeito cognoscente. De outro lado, privilegiar a tradução deste conceito por “produzir” implica uma identificação desnecessária – ou, melhor dizendo, *indesejável*, de acordo com a interpretação geral de *HCC* que será apresentada em nossa dissertação – com o chamado “paradigma da produção”; no nosso entender, uma tradução alternativa que dissocie

⁶⁵ Enquanto que a edição brasileira de *HCC* oscila, sem muito critério, entre “produzir” e “criar” para vertê-lo, privilegiando, em geral, a primeira opção, no nosso entender, seria interessante (de início de um ponto de vista puramente técnico) encontrar uma solução alternativa para não confundir com os vocábulos alemães *schaffen* (“criar”) e *produzieren*, *herstellen* e *hervorbringen* (“produzir”). Entre “engendrar” e “gerar”, optamos pelo primeiro termo, mesmo que ele implique algumas dificuldades na continuidade da leitura do texto, como, por exemplo, verter *Erzeuger* por “engendrador”, um neologismo ausente nos dicionários.

Erzeugung e o economicismo decorrente das categorias “trabalho” e “modo de produção”⁶⁶ abre espaço, primeiro para revelar a origem kantiana do termo e, depois, para nossa leitura, a qual desloca a centralidade do método lukacsiano de um marxismo demasiadamente fechado e dogmático (no qual importaria apenas o *resultado* de sua investigação, qual seja: o proletariado como sujeito-objeto idêntico) em direção a uma abertura da Teoria Crítica para o caráter pedagógico e formativo das lutas sociais de diferentes movimentos populares.⁶⁷

Voltemos ao programa epistemológico da filosofia moderna. Além de ter sido formulado intelectualmente em conexão fértil e permanente com o desenvolvimento das ciências exatas e sua contribuição à racionalização do processo capitalista de trabalho⁶⁸, ele consiste basicamente em três motivos: (1) “a unificação de todos os fenômenos”; (2) “a exigência da sua conexão causal imanente”; e (3) “a exigência da aplicabilidade das categorias racionais e matemáticas para o esclarecimento de todos os fenômenos” (*HCC*, p. 244; *GKb*, p. 125). Tudo isso em clara oposição à concepção medieval de conhecimento, a qual ainda: (1) separava o mundo entre “sublunar” e “supralunar”; (2) procurava o fundamento e a ligação dos fenômenos fora da sua conexão imanente; (3) se estruturava a partir de uma filosofia qualitativa da natureza. A busca moderna por conexões internas ou *imanes* se opõe radicalmente à visão de mundo da Idade Média, que ainda atribuía a criação do mundo a um ente *transcendente* como Deus, abrindo caminho para a apreensão dos fenômenos sociais como produtos da atividade humana, o que será o cerne da dialética materialista, como veremos mais tarde. A partir daquelas exigências programáticas, é possível compreender as razões pelas quais a matemática pura e aplicada desempenhou o papel de modelo e guia metódicos para toda a filosofia moderna: o princípio do engendramento é um princípio de sistematização. A relação entre os axiomas matemáticos e os resultados desenvolvidos a partir deles corresponde exatamente à exigência que o próprio racionalismo moderno colocou para si, ou seja, de apreender as conexões causais imanes entre todos os fenômenos por meio da construção de um sistema no qual tais conexões (de coordenação, supraordenação e subordinação) devem poder ser pensadas como “necessárias”, ou seja, como evidentes a partir das próprias formas, ou, ao menos, do princípio da constituição das formas, como engendradas por elas; um sistema no qual a posição correta do princípio signifique a posição de todo o sistema; e, por fim, um sistema no qual as consequências contidas no

⁶⁶ Conceitos estes que, por exemplo, são estruturantes da obra de José Arthur Giannotti.

⁶⁷ Como pretendemos apontar em nossas “Considerações finais”.

⁶⁸ Este tema foi desenvolvido em nosso 1º capítulo.

princípio sejam despertáveis, previsíveis e calculáveis a partir dele. Trata-se, pois, da exigência de que cada momento singular do sistema seja engendrável (no sentido de formalmente previsível e calculável) de maneira exata a partir do seu princípio fundamental.

Contudo, o pressuposto da possibilidade de cumprir a exigência programática de um tal sistema é a concepção de que o racionalismo formal é onipotente. É sabido que quem primeiro buscou formular e apresentar uma concepção racionalista que reconhecesse e estabelecesse uma *limitação* da razão foi Immanuel Kant, justamente por meio do seu conceito de *coisa em si*. Lukács busca combater aqueles que tentaram provar que este conceito preencheria no sistema da filosofia kantiana funções inteiramente diferentes entre si; em oposição a esta interpretação, o que elas teriam em comum é, para Lukács, “que cada uma apresenta [*darstellt*] um limite [*Grenze*] ou barreira [*Schranke*]⁶⁹ da faculdade 'humana' racionalista-formal e abstrata de conhecimento” (*HCC*, p. 247; *GKb*, p. 127). Lukács não nega que estes limites e barreiras são, de fato, diversos entre si e que a sua unificação sob o conceito de coisa em si precisa ainda ser demonstrado pela exposição, por meio do desvendamento do seu fundamento unitário.

No seu entender, trata-se de dois grandes complexos de problemas: o problema da matéria (o conteúdo irracional das formas racionais) e o problema do todo (os problemas “últimos” da existência humana). Se recorrermos à *Crítica da razão pura*, saberemos que Kant desautoriza decisivamente na Dialética Transcendental a possibilidade de respondermos, no plano teórico, ao segundo grupo de questões, cuja “captura [*Erfassen*]” completaria os diferentes sistemas parciais em uma totalidade, ou seja, a apreensão completa do mundo como sistema. Lukács então ressalta que a Dialética Transcendental sempre gira em torno da questão da totalidade, sendo as ideias da razão – “alma”, “mundo”⁷⁰ e “Deus” – apenas “expressões mitológico-conceituais para o sujeito unitário ou para o objeto unitário da totalidade pensada como completa (e completamente conhecida) de todos os objetos do conhecimento” (*HCC*, p. 248; *GKb*, p. 127).

No plano da aparência, não haveria qualquer conexão entre este problema da

⁶⁹ Ainda pretendemos enfrentar a diferenciação entre *Grenze* e *Schranke* em termos de tradução, principalmente quando passarmos a lidar com a análise de texto do “Ponto de vista...”, tendo em vista a passagem do ser-aí ao ser-para-si na *Ciência da lógica*. Nesta citação simplesmente repetimos as opções da edição brasileira de *HCC*.

⁷⁰ Lukács faz menção apenas a “Deus, alma, etc.”, sem referência explícita à ideia de “mundo”, algo que nos parece estranho, pois a noção de *antinomia* se refere tanto na primeira crítica kantiana quanto no ensaio lukacsiano sobre a reificação à questão cosmológica (no sentido “natural” e no “social”, respectivamente) e à possibilidade da liberdade frente à causalidade mecânica; daí a sua inclusão aqui contra a letra do autor.

totalidade ser inacessível aos conceitos do entendimento e as questões referentes aos conteúdos irracionais das formas racionais. Como exemplo disso, Lukács cita a seguinte passagem de Kant:

A faculdade de intuição sensível (que fornece os conteúdos para as formas do entendimento) só é, propriamente, uma receptividade para ser afetada, de certo modo, por representações [...]. A causa não-sensível destas representações nos é totalmente desconhecida, e por isto não podemos intuí-la como objeto [...]. Enquanto isto, podemos denominar a causa unicamente inteligível dos fenômenos em geral de objeto transcendental, e isto só a fim de que tenhamos algo correspondente à sensibilidade enquanto uma receptividade. [...] [Este objeto] é dado em si mesmo antes de toda a experiência. (KANT, B522-3; *apud HCC*, p. 248; *GKb*, p. 127-8)⁷¹

A partir desta retomada que Kant realiza na Dialética Transcendental da definição por ele já dada na Estética Transcendental, da sensibilidade como uma faculdade passiva, da sensibilidade como uma capacidade de sermos afetados, ou seja, de recebermos objetos *dados* na experiência, Lukács extrai o que ele considera ser o problema geral da lógica moderna: o problema da irracionalidade, a qual “se mostra mais crassamente na questão da relação entre o conteúdo sensível [*sinnlich*]⁷² e as formas racional-calculatórias do entendimento” (*HCC*, p. 249; *GKb*, p. 128). Trata-se aqui de que, frente aos conceitos formais do entendimento, o conteúdo dado pela sensibilidade se apresenta como racionalmente impenetrável, isto é, o seu “ser-aí e modo-de-ser” permanece uma “dadidade [*Gegebenheit*]⁷³ simplesmente indissolúvel” (*idem ibidem*), uma vez que ele não pode ser deduzido (engendrado, no sentido de calculado e previsível) a partir das formas racionais. Quando Kant diferenciou as duas faculdades humanas responsáveis por criar o conhecimento teórico racional, o entendimento e a sensibilidade, ele criou uma cisão entre forma e conteúdo, entre conceito e intuição, o que é engendrado e o que é dado, em última instância: entre um elemento ativo e um outro passivo. Daí resultou, segundo Lukács, um aspecto lógico-metódico, teórico-sistemático crucial: a questão da viabilidade do próprio princípio do engendramento, ou melhor dizendo, da possibilidade de se cumprir aquela exigência programática da filosofia moderna de se construir e se engendrar um sistema a partir de um princípio puramente formal.

No interior da história da filosofia moderna, formam-se duas concepções opostas

⁷¹ Reproduzimos aqui a tradução da edição brasileira d'*Os pensadores* (KANT, 1980, p. 254-5).

⁷² A opção insistente (e inexplicável) da edição brasileira de *HCC* é verter *sinnlich* por “sensorial” em vez de “sensível”, termo consagrado em todos os estudos kantianos em língua portuguesa.

⁷³ Haveria, ao nosso ver, a necessidade da tradução diferenciar *Gegebenen* (o “dado”, no sentido individual, singular) e *Gegebenheit* (a “dadidade”, ou seja, o caráter ou a qualidade constantes de algo ser dado).

acerca desta exigência de sistematização: o racionalismo “ingênuo” e dogmático de Spinoza e Leibniz e a perspectiva inaugurada pela filosofia crítica de Kant. A metafísica dos dois primeiros filósofos têm como seu núcleo estruturante a confiança ilimitada na capacidade das formas racionais de dissolver a irracionalidade dos conteúdos sensíveis, transformando seu caráter de dado em algo engendrado pelo nosso próprio entendimento. Assim, toda irracionalidade (toda facticidade, toda dadidade) é considerada “não-essente [*nichtseiend*]”⁷⁴ (ou seja, inexistente), desvanecendo frente à arquitetura monumental das formas e o conteúdo concreto é completamente integrado ao sistema conceitual pois não há qualquer limite para o princípio do engendramento. Já no quadro da filosofia kantiana, o problema da coisa em si expressa justamente os limites e barreiras do racionalismo formal, pois os “fatos [*Tatsachen*]”⁷⁵ empíricos” (*HCC*, p. 250; *GKb*, p. 128) são aceitos em sua facticidade. Neste caso, nos encontramos diante de um dilema aparentemente insolúvel (ou já poderíamos dizer: diante de uma antinomia), pois o sistema é uma exigência programática, a qual é, a um só tempo, impossível de ser cumprida, uma tarefa irrealizável nos quadros da filosofia crítica, já que o princípio do engendramento enquanto sistematização é inconciliável com o reconhecimento de uma “factualidade [*Tatsächlichkeit*]”⁷⁶ (*HCC*, p. 252; *GKb*, p. 130) de um conteúdo que não é, por princípio, dedutível a partir do princípio de elaboração da forma.

Há, segundo Lukács, um fundamento histórico-social para as diferenças entre estas duas concepções do racionalismo moderno. A metafísica de Spinoza e Leibniz é “dogmática” pois corresponde à “época na qual o pensamento da classe burguesa equiparava ingenuamente suas formas de pensamento – as formas com as quais ela devia pensar o mundo de acordo com o seu ser social – com a efetividade [*Wirklichkeit*]”⁷⁷, com o ser” (*HCC*, p. 256-7; *GKb*, p. 132). A história lukacsiana da filosofia, por assim dizer, é indissociável de uma determinada história social do pensamento burguês, a qual busca apreender a grande transformação do sentido político da inserção da classe burguesa no mundo, basicamente correspondente à

⁷⁴ Seguimos a proposta de tradução da edição brasileira da *Fenomenologia*.

⁷⁵ Veremos como na sub-seção 2.2 este conceito reaparecerá, agora na chave estabelecida por Fichte da oposição entre o estado-de-coisa [*Tatsache*] e o estado-de-ação [*Tathandlung*], chave esta que ressignifica a questão do limite à atividade do princípio do engendramento, representado pelo conteúdo sensível dado, passivamente recebido, ou seja, não-engendrado.

⁷⁶ A edição brasileira de *HCC* realiza uma opção genérica por “existência”, ocultando a continuidade entre *Tatsächlichkeit* (“factualidade”) e *Tatsache* (que significa “fato” na sub-seção 2.1, mas “estado-de-coisa” na 2.2).

⁷⁷ Nossa opção será no decorrer da dissertação por sempre traduzir *Wirklichkeit* por “efetividade” (e não simplesmente “realidade”, como na edição brasileira de *HCC*), na linha da tradução brasileira da *Fenomenologia*.

passagem de uma atitude revolucionária (nos séculos XVII e meados do XVIII) a uma atitude cada vez mais contra-revolucionária (de maneira crescente no decorrer do século XIX, até culminar na sua capitulação reacionária durante o ciclo revolucionário dos anos de 1848-9). Neste sentido, a filosofia crítica de Kant, bem como o idealismo alemão pós-kantiano, se encontram em uma posição privilegiada, tanto em termos históricos quanto geográficos, pois tendo como ponto de partida a “não-simultaneidade”⁷⁸ da situação social periférica da Alemanha com relação à totalidade do desenvolvimento capitalista europeu e das revoluções políticas burguesas abre-se a possibilidade de uma perspectiva não-dogmática – crítica, portanto – com relação à condição dos seres humanos vivendo sob os processos históricos de racionalização formal. É disso que Lukács trata na conclusão da sub-seção 2.1:

A filosofia clássica alemã indica um ponto singular de transição neste desenvolvimento: ela surge em uma etapa de desenvolvimento da classe, no qual este processo já é tão avançado que todos estes problemas podem se tornar conscientes enquanto problemas; mas ela surge, a um só tempo, em um meio no qual estes problemas entram na consciência apenas como problemas puramente intelectuais, como puramente filosóficos. Todavia, isto, de um lado, bloqueia a visão dos problemas concretos da situação histórica e dos caminhos concretos para fora dela; de outro lado, novamente, isto possibilita para a filosofia clássica pensar até o fim os problemas mais profundos e últimos do desenvolvimento burguês da sociedade – como problemas filosóficos; conduzir – intelectualmente – o desenvolvimento da classe até o fim; impelir – intelectualmente – os paradoxos conjuntos de sua situação até o ápice mais extremo; e, assim, enxergar, ao menos como problema, o ponto no qual se comprova como metodicamente necessário o ir-alem [*Hinausgehen*]⁷⁹ desta etapa histórica de desenvolvimento da humanidade. (HCC, p. 259; *GKb*, p. 134)

Do ponto de vista da metafísica dogmática não haveria quaisquer problemas intrínsecos ao racionalismo formal moderno, o que só pode significar que a expansão e a reprodução do modo capitalista de produção não encontram limites ou barreiras⁸⁰; o otimismo leibniziano contido em sua concepção de que o nosso mundo é o “melhor dos mundos

⁷⁸ A interpretação que conecta esta passagem conclusiva da sub-seção 2.1 com a temática do “atraso alemão” (principalmente na sua figura presente em *Introdução a crítica da filosofia do direito de Hegel* de Marx) nos foi revelado pela pesquisa de Luiz Repa (2004, p. 23). A seguir, nossas intuições sobre a fecundidade deste modo de apreender o sentido histórico-social das “Antinomias...” foram confirmadas pela apropriação realizada por Ricardo Terra das indicações de Paulo Arantes acerca da dualidade da filosofia e da situação histórica alemã, no âmbito mais específico da filosofia kantiana (cf. TERRA, 1995, p. 154-5).

⁷⁹ Seguindo a edição brasileira da *Fenomenologia*, não verteremos o verbo *hinausgehen* por “superar” (tradução esta que reservaremos para o alemão *überwinden*, a fim de não confundi-los), mas sempre o traduziremos literalmente por “ir-alem”. Este termo será central no “Ponto de vista...” para definir a dialética imanente à situação de classe do proletariado.

⁸⁰ É nesta chave que se compreende a seguinte afirmação de Lukács, feita em nota na sub-seção 1.3: “Seria uma tarefa fascinante elaborar a relação metódica desse desenvolvimento [da teoria econômica fisiocrata do *Tableau* de Quesnay – J.M.] com o dos grandes sistemas racionalistas [como os de Espinoza e Leibniz – J.M.]” (HCC, p. 234; *GKb*, p. 19).

possíveis” é justamente produto de um comportamento dogmático frente ao mundo social, confiante de que a racionalidade formal seja capaz de alcançar por si só uma situação de emancipação. Se Lukács se detivesse na figura epistemológica do engendramento, tomado como meramente idêntico à construção geométrica, sua apresentação dialética cessaria, pois não haveria necessidade dinâmica de se buscar soluções para questões ainda não respondidas. “As antinomias do pensamento burguês” consistem em um estudo literário do idealismo alemão pois foi justamente esta corrente na história da filosofia moderna que reconheceu, pela primeira vez, a existência de limites para o racionalismo moderno e, portanto, para os processos históricos de racionalização formal⁸¹. No nosso entender, foi a situação histórica peculiar alemã que possibilitou o surgimento de uma filosofia *crítica*, ou seja, o reconhecimento de que existem carecimentos⁸² que não podem ser satisfeitos no marco da sociedade atual mas que são, simultaneamente, exigências que precisariam ser cumpridas. É por meio da formulação kantiana do “primado da prática” – o qual sintetiza “a grandeza, o paradoxo e a tragédia” de sua filosofia (*HCC*, p. 252; *GKb*, p. 130) – que Lukács poderá (e será impelido a) dar continuidade à sua apresentação dialética, em busca de um princípio e um *comportamento* que não sejam contemplativos, ou seja, em direção à descoberta de um agir social que aponte para além do fenômeno da reificação.

2.2. O princípio da prática

Segundo Lukács, a virada propriamente original da filosofia crítica de Kant não teria sido a virada copernicana (o engendramento do objeto do conhecimento pelo sujeito cognoscente), mas sim a sua virada em direção à prática. Kant, ao contrário dos filósofos neo-

⁸¹ Por meio do rompimento com a concepção dogmática do racionalismo, a filosofia crítica “pôde ir-além das suas antecessoras e estabelecer [*niederlegen*] os fundamentos metódicos do método dialético” (*HCC*, p. 254; *GKb*, p. 131). É neste sentido, de que a dialética (tanto a hegeliana quanto a marxiana) é impensável sem o criticismo kantiano, que a apresentação das “Antinomias...” pode ser interpretada como uma espécie de pré-história literária da dialética materialista. Não poderíamos deixar de apontar aqui o erro crasso de tradução da edição brasileira de *HCC*, uma vez que verte o termo *niederlegen*, um verbo com muitos significados diferentes, por “derrubar”, algo que contradiz inteiramente a afirmação singular em questão e o pensamento de Lukács como um todo. Dentre as opções possíveis, escolhemos por “estabelecer” (a partir do inglês *to lay down*).

⁸² Aprofundaremos a importância deste conceito quando tratarmos da sub-seção 2.3.

kantianos da ciência⁸³, não renuncia pura e simplesmente às tarefas da metafísica, mas propõe o deslocamento das ideias da razão – alma, liberdade e Deus – para o campo da prática. Assim, os problemas que eram insolúveis na chave da contemplação teórica poderiam ser solucionados por meio da atividade moral.

Contudo, enfatiza Lukács, era preciso encontrar um sujeito que pudesse superar a barreira contemplativa representada pela coisa em si, o hiato irracional que impedia cumprir o programa da filosofia moderna de apreender o mundo como totalidade e deduzir a conexão causal imanente entre todos os fenômenos a partir de um único princípio sistemático. Para tal, Lukács obviamente não poderia partir de Kant, mas pôde se apropriar do conceito de eguidade de Fichte, que ele passa então a interpretar como uma concepção de sujeito como “engendrador da totalidade dos conteúdos” (*HCC*, p. 262; *GKb*, p. 135). A partir disso, segundo Lukács, surge a exigência programática de: (1) demonstrar uma forma de objetividade na qual a dualidade entre sujeito e objeto é suprasumida⁸⁴ e eles se revelam coincidentes e idênticos; (2) encontrar o ponto de unidade a partir do qual se pode deduzir e engendrar a dualidade (inegável no plano empírico) entre sujeito e objeto; e (3) apreender de maneira não-dogmática a efetividade dada como produto de um sujeito-objeto idêntico, a partir do qual toda dualidade empírica é deduzida como um caso especial desta unidade original. O princípio epistemológico do engendramento havia esbarrado, na sua versão crítica (não-dogmática), no limite do dado; trata-se agora de transformá-lo em resultado do princípio prático do “estado-de-ação” [*Tathandlung*]⁸⁵. Lukács cita, a seguir, a *Segunda Introdução à*

⁸³ Estes filósofos enumerados por Lukács antes da conclusão da sub-seção 2.1 são: Mach, Avenarius, Poincaré e Vaihinger; Cohen e a Escola de Marburg; e, por fim, Windelband, Rickert e Lask. Em comum, todos eles representariam uma renúncia à apreensão da efetividade como totalidade e como ser.

⁸⁴ O verbo utilizado por Lukács nesta passagem é *aufheben*; a tradução genérica por “superar” perde o complexo caráter da *Aufhebung* hegeliana: simultaneamente negação, conservação e superação; além disso, não realiza a distinção entre *aufheben* e *überwinden* (para o qual reservamos a tradução “superar”, como já dito anteriormente). Seguimos, pois, a tradução proposta pela edição brasileira da *Fenomenologia* (“suprasumir”) e defendida também, no âmbito do marxismo, por Ruy Fausto (as novas traduções brasileiras das obras de Marx, editadas pela Boitempo, também optam por este mesmo termo, mas com hífen: “supra-sumir”).

⁸⁵ A categoria fichteano da *Tathandlung* está presente por toda a seção das “Antinomias...”; foram as pesquisas de João Geraldo Martins da Cunha (2007) e Francisco Prata Gaspar (2009) discutidas no Grupo de Filosofia Alemã da USP que nos chamaram a atenção para o termo e para a sugestão inovadora de sua tradução por Rubens Rodrigues Torres Filho, o que acabou abrindo as portas para o reconhecimento da grande importância de Fichte para o nosso próprio mestrado. A edição brasileira de *HCC* parece ignorar a origem indubitavelmente fichteano do termo, uma vez que o traduz genericamente por “ato” ou, mais correntemente, por “ação” (cf. *HCC*, p. 263, 283, 287, 289, 292, 302 e 308). Com o intuito de inserir a obra de Lukács não apenas na totalidade da tradição filosófica do idealismo alemão, mas também de dialogar e contribuir com a *formação* de um modelo brasileiro de tradução filosófica rigorosa (cf. TERRA, 1992), seguimos a proposta original (e já consagrada entre os estudos fichteanos no Brasil) de Torres Filho: “A palavra *Tathandlung* é exclusividade de Fichte; não consta dos dicionários. É um termo forjado por analogia, provavelmente por ele mesmo, como oposto a *Tatsache* (estado-de-coisa, fato), que por sua vez é a tradução literal do latim *res*

Doutrina-da-ciência de Fichte para desenvolver a questão do primado da prática:

Não é, por conseguinte, de modo algum insignificante, como crêem alguns, se a filosofia parte de um estado-de-coisa ou de um estado-de-ação (isto é, da atividade pura que não pressupõe nenhum objeto, mas sim o produz ela mesma e onde, portanto, o *agir* vem-a-ser imediatamente *ato*). Se ela parte do estado-de-coisa, então ela se coloca no mundo do ser e da finitude e será difícil para ela encontrar a partir deste um caminho para o infinito e o supra-sensível; se ela parte do estado-de-ação, então ela está exatamente no ponto que liga ambos os mundos e a partir do qual podem ser abarcados com uma só visada. (FICHTE *apud* HCC, p. 263; *GKb*, p. 136)

Para além de uma primeira aproximação certamente interessante entre o estado-de-coisa [*Tatsache*] e a reificação [*Verdinglichung*], o que mais nos importa aqui é como o estado-de-ação será a continuidade expositiva do princípio do engendramento, resultado do limite imposto pela coisa em si, mas que, simultaneamente, estabelece para a razão a tarefa de almejar a liberdade e a autonomia dos seres humanos. Aqui, Lukács já começa a distinguir entre dois pontos de vista: se o pensamento parte do estado-de-coisa, o comportamento⁸⁶ do sujeito permanece contemplativo frente à efetividade dada; agora, se o ponto de partida é o estado-de-ação, reconhece-se o primado da prática e a possibilidade do sujeito desvelar tal efetividade não como dada, mas sim como engendrada: como produto de sua própria atividade. A distinção entre pontos de vista (bem como de pontos de partida) coincide com a

facti". Comentando uma passagem de Fichte – qual seja: “O eu [...] é ao mesmo tempo o agente e o produto da ação; o ativo e aquilo que é produzido pela atividade; ação e feito são um e o mesmo; e por isso o eu sou é expressão de um estado-de-ação” –, o filósofo brasileiro prossegue: “Este trecho é fundamental para esclarecer a gênese conceitual da noção de *Tathandlung*, assim como a formação da palavra. Para maior clareza, é interessante lê-lo com os termos alemães no lugar: ‘O eu é ao mesmo tempo o *Handelnde* e o produto da *Handlung*; o *Tätige* e aquilo que é produzido pela *Tätigkeit*; *Handlung* e *Tat* são um e o mesmo; por isso o eu sou é a expressão de uma *Tathandlung*’. Temos aqui a primeira expressão da identidade do sujeito e objeto, que inspirou todo o idealismo alemão” (TORRES FILHO *apud* SELIGMANN, 1998). No decorrer de nosso texto teremos a oportunidade de destacar a centralidade que esta noção assume para a concepção lukacsiana do “primado da prática”; além deste objetivo conceitual, também pretendemos no plano da rigorosidade, iniciar uma diferenciação terminológica nem sempre evidente na edição brasileira de HCC, propondo sempre traduzir a mesma palavra pelo mesmo termo: *Tathandlung* por “estado-de-ação”, *Handlung* por “ação”, *Handeln* por “agir”, *Tätigkeit* por “atividade”, *Tat* e *Akt* por “ato”. Resultados menos provisórios aparecerão quando passarmos à análise do “Ponto de vista...”, mas por ora nos parece que basta apontar a necessidade já evidente de se diferenciar *Handlung* (de ocorrência pouco frequente nas “Antinomias...” e sem origem conceitual muito definida) e *Handeln*, uma vez que este segundo termo claramente alude à apropriação lukacsiana da sociologia do *agir* social de Weber no sentido de um padrão social de conduta dos sujeitos (e não de uma ação individual, isolada, como ainda parece ser o caso de *Handlung* nas “Antinomias...”), padrão este que Lukács busca diferenciar entre comportamentos orientados *contemplativamente* para a forma (tal como o agir racional referente a fins) e comportamentos orientados *ativamente* para o conteúdo sensível (tal como a práxis revolucionária), como poderemos ver no decorrer da dissertação.

⁸⁶ Já explicamos anteriormente em nota nossa opção por traduzir *Verhalten* sempre por “comportamento”, reservando “atitude” para verter o termo *Einstellung*. Veremos, a seguir, como a noção de comportamento (contemplativo vs. ativo) é central nas formulações lukacsianas acerca da reificação e das possibilidades de superá-la.

complexificação do comportamento do sujeito frente à objetividade (social); ela não possui uma unicidade, mas contém diferentes níveis ou formas de objetividade: na realidade empírica, sujeito e objeto se opõem, mas na realidade efetiva, eles seriam coincidentes em uma unidade originária. Acompanharemos no desenvolvimento da apresentação, que Lukács não pode permanecer no quadro da filosofia fichteana, a qual postulava a identidade *imediata* e original entre sujeito e objeto, pensamento e ser, na figura da intuição intelectual (da egoidade, do estado-de-ação, etc.), sendo sua exposição compelida a assumir o método dialético como o único caminho metódico que poderia cumprir o programa do idealismo alemão, por meio da centralidade da categoria *mediação*⁸⁷.

A fim de aprofundar esta questão central das diferentes formas de objetividade, a apresentação lukacsiana volta um passo atrás na história do idealismo alemão e retorna para Kant, mais especificamente para o seu tratamento da prova ontológica na *Crítica da razão pura*. No entender de Lukács, a clara formulação da tendência em procurar a solução do problema da irracionalidade da coisa em si na direção da práxis se encontraria na passagem em que Kant diz:

Ser evidentemente não é um predicado real, isto é, um conceito de qualquer coisa que possa ser acrescido ao conceito de uma coisa. [...] *Portanto, quando penso uma coisa, seja mediante que ou quantos predicados for (mesmo na determinação completa), o fato de eu ainda acrescentar que essa coisa é não acrescenta nem um pouquinho à coisa.* Do contrário, nela existiria não precisamente o mesmo tanto, porem mais do que eu pensara no conceito, e eu não poderia dizer que existe precisamente o objeto do meu conceito. (KANT B626-8; HCC, p. 269; GKB, p. 140; em itálico se encontra trecho não citado por Lukács)⁸⁸

É sabido que a refutação kantiana da prova ontológica de Deus é coerente com o conceito-limite da coisa em si e constitui um de seus resultados, uma vez que já havia estabelecido o abismo intransponível entre pensar e ser: do conceito de Deus não se poderia deduzir a sua existência do mesmo modo que do pensamento de 100 táleres possíveis não se

⁸⁷ Cf. a sub-seção 3.1 do ensaio sobre a reificação. No nosso entender, o estado-de-ação fichteano, ou seja, a identidade originária entre sujeito e objeto é, no plano do materialismo histórico, uma representação filosófica e abstrata da identidade entre trabalho e capital tal como a economia política clássica estabeleceu por meio da teoria do valor-trabalho. Todavia, a pressuposição desta identidade *imediata* entre sujeito e objeto é, para Lukács, necessária mas não suficiente para apresentar a superação revolucionária da reificação por meio da práxis, pois esta será justamente apreendida como unidade *mediada* entre o sujeito e o objeto – a classe operária e o mundo social do capital –, ou seja, como a conquista processual das mediações por meio da luta social do movimento operário possibilita e efetiva tal unidade (que não é, pois, dada, mas sim engendrada; cf. a sub-seção 2.3). Importa, neste momento, apenas indicar como Lukács pôde afirmar que existem diferentes níveis de objetividade.

⁸⁸ Reproduzimos a tradução d'*Os pensadores* (KANT, 1980, p. 300).

pode concluir a sua realidade efetiva (não é porque se pensa subjetivamente em dinheiro que se enriquece objetivamente). Um conceito puro expressa apenas uma mera *possibilidade*, sua *efetividade* depende necessariamente da sua síntese com uma intuição sensível, com um objeto que seja dado na experiência. Já para Lukács, a formulação kantiana no trecho acima citado, descreve a estrutura da práxis considerada como superação das antinomias do conceito de ser, mas de modo inteiramente negativo, pois seu ponto de partida ainda é o ponto de vista da pura contemplação; mesmo que *desfigurada*, já se trata de uma *pré-figuração* da práxis revolucionária, algo que só estaremos em condições de compreender o completo significado na sub-seção 3.6, a última do ensaio sobre a reificação.⁸⁹ Lukács passa, então a citar o tratamento dado por Hegel no primeiro capítulo da *Ciência da lógica* (dedicado ao Ser) à refutação kantiana da prova ontológica. Diz Hegel:

Para este conteúdo considerado como isolado é, de fato, indiferente ser ou não ser; nele não se encontra nenhuma diferença entre o Ser ou o Não-ser; esta diferença não o afeta em absoluto [...] Expresso de maneira mais geral: as abstrações do Ser e do Não-ser cessam ambas de ser abstrações na medida em que adquirem um conteúdo determinado: o Ser é então Realidade. (HEGEL, 1976, p. 81; *HCC*, p. 269; *GKb*, p. 140)⁹⁰

Esta citação corresponde, na exposição lógico-categorial de Hegel, à passagem do ser e do não-ser à sua unidade como vir-a-ser (uma categoria que será central na sub-seção 2.4). Tendo como ponto de partida o conceito de ser, Hegel desenvolverá dialeticamente uma gradação de diferentes níveis de objetividade, os quais serão expostos no decorrer de toda a *Lógica*, tendo como meta justamente a reabilitação da prova ontológica, a qual constitui o sentido geral da *Ciência da lógica*, pois o seu percurso expositivo visa apresentar a unidade do pensar e do ser como um resultado e não como um dado imediato.

⁸⁹ A refutação kantiana da prova ontológica lá reaparecerá da seguinte maneira: “[...] a essência eminentemente prática dessa consciência [a do proletariado – J.M.] expressa-se no fato de que a consciência correta e adequada significa uma modificação dos seus objetos, sobretudo de si mesmo. Discutimos na segunda seção deste ensaio a posição de Kant sobre a prova ontológica de Deus, sobre o problema do ser e do pensamento e apresentamos seu argumento muito coerente de que se o ser fosse um predicado real, então 'eu não poderia dizer que exatamente o objeto do meu conceito existe'. Foi bastante lógico da parte de Kant recusar isso. Mas, quando reconhecemos que, do ponto de vista do proletariado, a efetividade das coisas dada empiricamente se dissolve em processos e tendências, que esse processo não é um ato único em que se dilacera o véu que o esconde, mas a alternância ininterrupta de rigidez, contradição e fluidez, que a efetividade efetiva [*wirkliche Wirklichkeit*] – as tendências de desenvolvimento que despertam para a consciência – representa o proletariado, temos de admitir, a um só tempo, que essa frase de Kant, aparentemente paradoxal, é uma descrição exata daquilo que toda ação do proletariado – funcionalmente correta – provoca de fato.” (*HCC*, p. 394-5; *GKb*, p. 218)

⁹⁰ Tradução modificada por meio da comparação entre a edição espanhola da *Lógica* e da edição brasileira de *HCC*.

Lukács completa, por fim, esta modesta síntese da história do idealismo alemão em torno da relação entre ser e pensamento com uma breve citação do apêndice da tese de doutorado de Marx, intitulada *Diferença entre as Filosofias da Natureza em Demócrito e Epicuro* (datada de 1841): “O antigo Molloch não reinou? O Apolo de Delfos não era uma força efetivamente real na vida dos gregos? Aqui também a crítica de Kant não procede”. Estranhamente, Lukács interrompe aqui a citação, sentindo-se satisfeito em ter comprovado como Marx teria, assim, elaborado uma gradação metódica de diferentes conceitos de ser não mais no plano filosófico e abstrato (como Hegel com as categorias de “ser-aí [*Dasein*], existência [*Existenz*], realidade [*Realität*]” – HCC, p. 270; *GKb*, p. 140), mas sim no domínio da efetividade histórica e da práxis concreta. Acreditamos que, se continuarmos seguindo o raciocínio de Marx, talvez possamos esclarecer melhor o que está em jogo aqui:

Se alguém supõe [*sich vorstellt*] possuir cem *talers*, se essa representação não for para ele uma representação qualquer, subjetiva, se ele acredita nela, os cem *talers* imaginados têm para ele o mesmo valor que cem *talers* efetivamente reais. Por exemplo, ele contrairá dívidas com base [*auf*] na sua imaginação, ela *terá eficácia* [*wirken*] *do mesmo modo* [*wie*] *que o conjunto da humanidade contraiu dívidas com base nos seus deuses*. Pelo contrário, o exemplo de Kant poderia fortalecer o argumento ontológico. *Talers* efetivamente reais têm a mesma existência que deuses imaginados. Um *taler* real tem existência em algum lugar que não seja a representação, ainda que uma representação universal ou antes social dos homens? Introduza papel-moeda num país em que não se conhece esse uso do papel, e todos rirão da sua representação subjetiva. Venha com os seus deuses a um país em que estão em curso [*gelten*] outros deuses, e lhe provarão que você sofre de imaginações e abstrações [...]. (MARX *apud* FAUSTO, 1987a, p. 133, n. 54)⁹¹

Assim, o “joveníssimo Marx” buscou reabilitar a prova ontológica e a passagem do pensar ao ser, do possível ao efetivo. Como veremos na próxima sub-seção do ensaio de Lukács, esta unidade encontrará um lugar de realização – certamente ainda abstrato e mitológico – no conceito kantiano de entendimento intuitivo, para o qual forma e conteúdo, conceito e intuição não são cindidos. Aqui, basta apontar que a importância da prova ontológica para Lukács está em *afirmar o primado da prática frente ao comportamento teórico-contemplativo*: o fundamento da dualidade entre pensamento e ser está na concepção

⁹¹ A tradução do texto de Marx é de autoria de Fausto. Como a referência de Fausto é a obra do Marx maduro, em especial *O capital*, ele insere a questão da prova ontológica em um marco do “primado da teoria” (cf. “Dialética marxista, historicismo, anti-historicismo” In: FAUSTO, 2002), para pensar o par posição/pressuposição como chave para decifrar o lugar de conceitos como *valor* e *capital* (cf. “Pressuposição e posição: dialética e significações obscuras” In: FAUSTO, 1987b; para adentrar nas densas teses deste escrito foi crucial para nós a leitura do 1º capítulo do doutorado de TEIXEIRA, R. (2007), orientado por Leda Paulani e intitulado “Questões metodológicas: a dialética marxista”). Nosso intuito, coerente com o primado da prática encaminhado por Lukács, será, por sua vez, conectar a originalidade da reabilitação da prova ontológica no âmbito da dialética materialista como uma descrição da estrutura da *práxis*.

dogmática do racionalismo formal do que é *pensamento* e do conceito antinômico e contemplativo de *ser*; para fora e além deste quadro se poderia pensar uma unidade na qual a liberdade não é apenas um pensamento vazio, mas uma passagem da possibilidade à efetividade, uma transformação da realidade material e sensível, isto é, social.

Será justamente por causa desta conexão entre racionalismo formal e liberdade vazia que Lukács reservará à *Crítica da razão prática* um lugar mais negativo do que positivo em sua apresentação (no sentido de que ela estabelece o limite do princípio da prática e, assim, impele dialeticamente a exposição para a próxima figura). Da mesma maneira como vimos no nosso 1º capítulo, a apropriação realizada por Lukács do fetichismo do capital como uma potencialização do fetichismo da mercadoria a fim de apresentar a passagem da reificação do proletariado em direção à reificação da burocracia moderna, mais intensa e profunda, também aqui, a estrutura do movimento expositivo segue esta mesma linha, pois se repete na figura do primado kantiano da prática, “em uma etapa filosoficamente superior, a insolubilidade da colocação do problema da filosofia clássica alemã” (*HCC*, p. 263; *GKb*, p. 136). A dualidade intransponível entre sujeito e objeto, entre forma e conteúdo, se encontra ainda mais fortalecida, pois a purificação formal não se encontra mais restrita ao engendramento formal do objeto do conhecimento (como na sub-seção 2.1) mas direcionada para o interior do próprio sujeito moral. Vejamos os passos da apresentação lukacsiana deste movimento.

Em primeiro lugar, Kant teria, segundo Lukács, permanecido no nível da interpretação dos fatos éticos na consciência individual. Mas por causa disso, “este fato se transformou em uma mera facticidade (encontrada e não mais pensável como 'engendrada')” (*HCC*, p. 264; *GKb*, p. 137). No caso da *Crítica da razão prática*, o que está em jogo é: dada a impossibilidade no quadro da filosofia kantiana de uma intuição intelectual (que é justamente a saída de Fichte), o ponto de partida da razão prática tem de ser o “fato da razão”⁹². Contudo, com o primado da prática fundado por esta facticidade e não por um estado-de-ação, o dilema entre necessidade e liberdade não é resolvido, já que a necessidade inexorável das leis é mantida para o mundo exterior (a natureza⁹³) e a liberdade se reduz a um ponto de vista que julga fatos internos submetidos ao “mecanismo fatalista da necessidade objetiva” (*HCC*, p. 265; *GKb*, p. 137). Assim, em vez da oposição entre fenômeno e coisa em si ser solucionada, auxiliando a fundar o engendramento da unidade do mundo, esta cisão é interiorizada, levada

⁹² “A realidade objetiva de uma vontade pura ou, o que é a mesma coisa, de uma razão pura prática é, numa lei moral, dada por assim dizer *a priori* por um fato [*Faktum*]” (KANT, 1997, p. 67-8).

⁹³ “Ora, a natureza, no sentido mais geral, é a existência das coisas sob leis” (KANT, 1997, p. 55-6).

para dentro do próprio sujeito, perpetuando este conflito como resultado de uma condição humana indissolúvel (os seres humanos, enquanto seres finitos, seriam cindidos em uma natureza sensível e uma outra racional). A consequência disto é uma “ética puramente formal, sem conteúdo” (*HCC*, p. 265; *GKb*, p. 137). Uma vez que todo conteúdo sensível é determinado de maneira heterônoma, a tarefa da razão em busca da autonomia implica a eliminação de qualquer resquício de concretude, em busca de uma pura forma, que finalmente é encontrada com o princípio da não-contradição e o imperativo categórico. Segundo Lukács, o princípio do engendramento, agora na sua figura prático-moral, fracassa no momento em que passa a tentar engendrar o primeiro conteúdo concreto a partir de si próprio. Daí resulta uma interiorização do agir moral que deixa intocado o mundo exterior (a “natureza” para Kant, a “sociedade” no entender de Lukács).

A ética de Kant, ao transformar as ideias da razão especulativa (alma, liberdade e Deus) em postulados da razão prática, chegou a alcançar uma perspectiva prática e subjetiva de solução do problema da coisa em si, mas ela permaneceu abstrata e metafísica, em última instância encerrada nos mesmos limites da formulação teórica e contemplativa da questão. O fracasso da virada prática em Kant consiste na impossibilidade de dissolver as antinomias entre forma e conteúdo, necessidade e liberdade, as quais passaram a ser eternizadas na sua filosofia moral. Como antídoto expositivo à ética formalista, Lukács joga Kant contra o próprio Kant, apropriando-se da definição do conhecimento teórico no início da *Lógica Transcendental*, na *Crítica da razão pura*, como unidade entre o entendimento e a sensibilidade, ou seja, uma síntese entre conceitos formais e intuições sensíveis: “Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas” (KANT, 1980, p. 57; *HCC*, p. 281; *GKb*, p. 147). Lukács desloca o sentido desta unidade, originalmente restrita ao âmbito teórico, a fim de daí extrair o que ele considera ser o programa do idealismo alemão como um todo: a exigência da “penetração recíproca” entre forma e conteúdo, entre conceito e intuição. Ao formular esta tarefa, a filosofia crítica impele o pensamento para além de si mesmo, em direção a um princípio que seja capaz de “apreender, 'engendrar' a ligação [*Verknüpfung*]⁹⁴ entre forma e conteúdo como ligação concreta e não meramente como base de um cálculo puramente formal” (*HCC*, p. 281; *GKb*, p. 148); esta figura será a arte.

⁹⁴ Optamos por traduzir sistematicamente *Verknüpfung* por “ligação” em vez de confundir (como faz a edição brasileira de *HCC*) com o alemão *Zusammenhang*, do qual já comentamos neste capítulo quanto no anterior acerca de sua importância e para o qual reservamos o termo “conexão”. Esta diferença será retomada na abertura da sub-seção 3.2, momento do “Ponto de vista...” no qual Lukács se refere ao modo de apresentação das categorias, sua sucessão, ligação e conexão como expressão da unidade entre pensar e ser (*HCC*, p. 325; *GKb*, p. 175).

2.3. O princípio da arte

Na linha da *Crítica da faculdade do juízo* de Kant, Lukács apontará a indissociabilidade entre o fenômeno da *arte* e a busca por um determinado conceito de *natureza* que não se reduza à concepção newtoniana da causalidade mecânica. Assim, Lukács passa a identificar na história do pensamento burguês diferentes conceitos de natureza para além daquele das ciências exatas (que, desde Kepler e Galileu até Kant, define o mundo natural a partir da conformidade às leis) como, por exemplo, aquele presente no direito natural. A figura do jusnaturalismo já havia aparecido na sub-seção 1.3, quando Lukács se referiu ao seu papel na luta revolucionária da burguesia contra o feudalismo e o absolutismo, classificados como artificiais e arbitrários, em oposição ao seu próprio caráter “natural”, ou melhor dizendo, formal, abstrato e calculável. Por fim, Lukács aponta a existência de uma terceira concepção, desenvolvida basicamente por Rousseau e Schiller; o núcleo deste conceito de natureza seria a contraposição entre formas sociais mecânicas e uma tendência de superar este ser-aí reificado por meio de um resgate da essência humana verdadeira, do ser humano autêntico. Segundo Schiller, em *Poesia ingênua e sentimental*, esta interioridade humana em nome da qual se luta contra a reificação é uma nostalgia de vir-a-ser natureza novamente: “São o que nós fomos; são o que devemos vir a ser de novo” (SCHILLER, 1991, p. 44; HCC, p. 286; GKB, p. 151). Natureza e humanidade são aqui sinônimos, tratando-se de uma concepção do ser humano como uma totalidade completa que supera o “dilaceramento [Zerrissenheit]”⁹⁵ (HCC, p. 286; GKB, p. 151) entre teoria e práxis, razão e sensibilidade, forma e matéria; um tipo de ser humano para o qual liberdade e necessidade coincidiriam.

⁹⁵ A edição brasileira de HCC tem o costume de nunca verter os vocábulos derivados do verbo *zerreißen* de forma homogênea, muito menos fundamentada. A opção mais comum é por termos genéricos como “fragmentar” e “fragmentação” (já iniciamos esta discussão no 1º capítulo de nossa dissertação); no caso da passagem discutida acima, o tradutor optou por “cisão”, algo que consideramos equivocado, uma vez que no contexto da apresentação lukacsiana, que se orienta em direção ao pensamento de Hegel, o original alemão que deveria ser vertido por “cisão” seria *Entzweiung*. No decorrer da análise da sub-seção 2.3, optaremos por verter sistematicamente *zerreißen* por “dilacerar”, *Zerrissenheit* por “dilaceramento” e *Zerrissensein* por “ser-dilacerado”; deste modo, ampliamos a indicação presente em TEIXEIRA, M., 2010, de acordo com sugestão de Marcos Nobre (de verter *Zerreissung* por “dilaceração”), bem como a tradução consolidada pela edição brasileira da *Fenomenologia do espírito*. Teremos a oportunidade no decorrer de nosso texto tanto de apontar as soluções genéricas presentes na edição brasileira de HCC, quanto de esboçar o que acreditamos serem as diferenças entre cada um dos termos utilizados por Lukács, tais como *zerstückeln*, *zerfallen* e *auseinanderfallen* (sem contar os termos já analisados por nós anteriormente, no contexto da apresentação do processo de racionalização formal do processo de trabalho, tais como: *Zerreissung*, *Zersetzung* e *Zerlegung*).

Neste caso, cumpriria-se a exigência programática, já apresentada por Lukács a partir da Lógica Transcendental da *Crítica da razão pura*, de que a forma não se constituísse como uma racionalidade abstrata que exclua por definição o conteúdo concreto. Com este conceito de natureza como autenticidade humana e com a arte como a esfera concreta e efetiva que cumpre esta racionalidade que liga forma e conteúdo, estaríamos diante da descoberta de uma subjetividade cujo *comportamento* não é contemplativo, tal qual a que se exigia nos momentos anteriores da apresentação, o do engendramento e o do estado-de-ação.

Resumidamente, Lukács afirma que a essência do princípio da arte seria a “criação [*Schaffen*]” de uma totalidade concreta a partir de uma forma que se direciona diretamente para a “conteudidade [*Inhaltlichkeit*]⁹⁶ concreta do seu substrato material” (*HCC*, p. 287; *GKb*, p. 151). Segundo Lukács, a arte, enquanto este princípio formal que não exclui o conteúdo, teria na *Crítica da faculdade de julgar* o papel de mediação entre as oposições inconciliáveis – como teoria e prática, necessidade e liberdade –, ou seja, uma função de completude do sistema, a tentativa de resolver todos os problemas insolúveis nos planos teórico-contemplativo e ético-prático resumidos no conceito de coisa em si. E junto à descoberta do princípio da arte, se eleva simultaneamente o problema do “entendimento intuitivo”, uma vez que, como já vimos, o fenômeno estético estava indissolúvelmente ligado a um conceito não-mecânico de natureza. Aqui encontramos um claro “deslocamento conceitual”⁹⁷ por parte de Lukács: enquanto Kant apresenta o entendimento intuitivo ou infinito como uma hipótese ou postulado, na qual o entendimento humano, discursivo e finito, formula a sua própria contingência em comparação com um, por assim dizer, “ponto de vista divino”, que engendraria o mundo, interessa a Lukács o reconhecimento de que tal entendimento intuitivo, com a sua intuição intelectual, cumpre a exigência programática do idealismo alemão, já ensaiada nos princípios anteriores, ao apresentar uma intuição diferente da sensível, não mais contemplativa e passiva, portanto, em direção a um *comportamento* “engendrador” e ativo. Segundo Kant, o entendimento intuitivo difere do entendimento discursivo no sentido de que intuição e conceito, forma e conteúdo, pensar e ser, possível e efetivo, contingente e necessário deixam de constituir uma oposição – ou, melhor dizendo, uma antinomia – e passam a ser apreendidos em sua unidade. Ora, era justamente esta estrutura, esta subjetividade que Lukács estava procurando desde as suas apropriações do

⁹⁶ Nossa opção de tradução deste termo é pelo neologismo “conteudidade” (da mesma maneira que *inhaltlich* seria vertido por “conteudístico”).

⁹⁷ No sentido desenvolvido por STANGUENEC, 1985.

estado-de-ação fichteano e da ressignificação da refutação kantiana da prova ontológica na sub-seção 2.2.

Segundo Lukács, teria sido Fichte quem pronunciou de maneira mais aguda e programática a função metódica que deve ser esperada do princípio da arte: “a arte faz do ponto de vista transcendental o ponto de vista comum” (FICHTE *apud* HCC, p. 288; *GKb*, p. 152). Na continuidade de seu texto, no §31 do *System der Sittenlehre* (dedicado aos “Deveres do artista estético”) – o qual não é citado em HCC, mas parecem ser cruciais para compreendermos o significado do programa formulado por Fichte e reivindicado pelo próprio Lukács –, Fichte define que, para o ponto de vista comum, o mundo é *dado*, enquanto que, para o ponto de vista transcendental, o mundo é *feito* (nos termos da apresentação lukacsiana, se diria: *engendrado*). Além de Lukács já fazer referência à questão da necessidade metódica de se diferenciar os pontos de vista (o que desembocará ali na frente na distinção entre os pontos de vista da burguesia e do proletariado), ele identifica uma função *formativa* na atribuição fichteana ao princípio da arte como mediação entre os dois pontos de vista, pois possibilita a passagem, a elevação de uma perspectiva à outra, *de um comportamento passivo a um outro ativo*. Função esta que está claramente vinculada à questão da *Bildung*, a qual será tão fundamental para ele na sua interpretação da situação de classe do proletariado. Segue Lukács afirmando que o postulado ainda problemático da filosofia transcendental do “esclarecimento do mundo [*Welterklärung*]” está presente na arte em uma “completude acabada [*fertiger Vollendung*]” (HCC, p. 288; *GKb*, p. 152). Contudo, conforme o entendimento intuitivo deixa justamente de ser um postulado problemático (como ainda era na *Crítica da faculdade de julgar*) para ser o princípio sistemático por excelência (a partir de Fichte), os fundamentos sociais vitais a partir dos quais surgiram todos estes problemas filosoficamente insolúveis se encontram obscurecidos, dada a crescente mitologização da intuição intelectual.

Será nos escritos estéticos de Schiller que Lukács poderá continuar a sua apresentação em direção ao esclarecimento da verdadeira problemática do idealismo alemão e dos limites efetivos para o seu cumprimento no âmbito restrito da filosofia, do puro pensamento. A formulação da questão da coisa em si e a busca por sua solução tem origem, segundo Lukács em um “carecimento [*Bedürfnis*]” (HCC, p. 290; *GKb*, p. 153) histórico-social que impele o pensamento para além dos limites do racionalismo formal. Aqui será importante nos referirmos às razões pelas quais optamos por traduzir sistematicamente *Bedürfnis* por

“carecimento” e não por “necessidade”.⁹⁸ Tal como no caso da tradução dos termos *erzeugen* e *Erzeugung*, o pano de fundo desta opção ultrapassa em muito o plano puramente técnico de uma diferenciação terminológica⁹⁹, pois nossa dissertação tem como horizonte o estabelecimento de pontes interpretativas com uma perspectiva crítica centrada no conceito de *radikale Bedürfnisse* – vertido em geral para o português tanto por “necessidades radicais” quanto por “carecimentos radicais” –, conceito este que articula uma determinada concepção de crítica imanente e que indica a necessidade metódica de identificar sociologicamente (isto é, histórica e concretamente) aqueles carecimentos que não podem ser satisfeitos no marco da sociedade atual, portando, pois, um impulso para a formação de sujeitos históricos que ajam socialmente se orientando em direção à transformação radical do mundo social. Deste modo, passa a ser possível esboçar uma *atualização* do método lukacsiano, pois opera-se a dissociação da identificação dogmática de todos os carecimentos radicais com as lutas do movimento operário, uma vez que nem todos os carecimentos do movimento operário seriam radicais e nem todos os carecimentos radicais seriam portados apenas pelo movimento operário¹⁰⁰.

Voltando ao nosso tema anterior: Schiller buscou expandir o princípio da arte para além da esfera estética, a fim de nele encontrar a chave para a solução da questão do ser-aí social dos seres humanos, eminentemente reificado mas contendo ao mesmo tempo a

⁹⁸ Foi a Dissertação de Mestrado de Ricardo Crissúma (2010) que nos chamou a atenção pela primeira vez para a polêmica em torno deste conceito em termos de tradução e nos abriu as portas para estabelecer a discussão que será apresentada a seguir.

⁹⁹ A opção da edição brasileira de *HCC* pelo segundo termo não é descolada das traduções em língua portuguesa de diferentes obras de Hegel, como as brasileiras da *Fenomenologia* e da *Enciclopédia* além da portuguesa do *Escrito da diferença*, na qual Morujão argumenta, inclusive, que em cada contexto localizado não haveria risco de tomar um termo pelo outro, sendo seu significado auto-evidente. Algumas soluções propostas por tradutores a fim de diferenciar *Bedürfnis* de *Notwendigkeit* foram “precisão” – na opinião de Klein (2010), esta seria uma boa tradução do termo no âmbito da filosofia kantiana, não no sentido de exatidão, mas de algo de que se foi privado e que precisa ser satisfeito, tal como no âmbito da Dialética Transcendental, que trataria da “precisão da razão”, ou seja, das ideias de alma, liberdade e Deus – e “carência” – segundo Ranieri, *Bedürfnis* seria como “uma carência cuja base está posta na condição biológica do ser humano (comer, beber, dormir, habitar) [...]” (RANIERI, 2004, p. 17), daí resultando a defesa desta tradução, mesmo que ela possa em alguns momentos ocultar o aspecto positivo deste conceito nos textos do jovem Marx. Assim como Crissúma (2010, p. 9), seguiremos a proposta de Giannotti: “Evitamos ao máximo traduzir *Bedürfnis* por necessidade, para não confundir com *Notwendigkeit*, a necessidade resultante da obediência a uma lei. Preferimos em geral carecimento em lugar de carência, a fim de indicar o aspecto ativo do impulso” (GIANNOTTI, 1985, p. 53).

¹⁰⁰ Como teremos oportunidade de desenvolver em nossas Considerações Finais, são autores contemporâneos tais como Agnes Heller, Henri Lefebvre e José de Souza Martins que enfatizam a fecundidade do conceito de “carecimentos radicais” no sentido acima apontado (cf., p. ex., HELLER, 1982). No nosso entender, o compromisso com a tradução sistemática de “carecimento” abre portas, portanto, tanto para traçar uma linha de continuidade entre os pensamentos de Kant, Hegel, Marx e Lukács quanto no sentido de esboçar uma concepção alternativa de Teoria Crítica da Sociedade.

possibilidade e a tendência de uma luta contra esta reificação. O conceito apresentado por ele e apropriado aqui por Lukács é o de “impulso lúdico [*Spieltrieb*]”¹⁰¹, entendido como o impulso no qual atuam simultânea, conjunta e reciprocamente o impulso formal e o impulso material¹⁰², operando a ligação concreta entre forma e conteúdo (assim como de necessidade e contingência, etc.) e apresentando um *comportamento não-contemplativo* (ativo, prático, portanto) mas que não está mais restrito essencialmente à pureza formal, tal qual a ética kantiana. Lukács então cita o seguinte trecho crucial d'A *educação estética do homem*: “Pois para dizer tudo de vez, o homem joga somente quando é homem no pleno sentido da palavra, e somente é homem pleno quando joga” (SCHILLER, 1995, p. 84; HCC, p. 290; GKB, p. 153). O jogo, para Schiller, não é um conceito empírico, no sentido de idêntico aos jogos reais, mas, na realidade, expressa aquele conceito de natureza no qual o ser humano é uma

¹⁰¹ A edição brasileira de HCC traduz esta categoria fundamental de Schiller por “instinto de jogo”. Preferimos seguir a bela tradução de Márcio Suzuki de *Spieltrieb* por “impulso lúdico” (o tradutor, inclusive, faz questão de apontar a origem fichteana do termo). No nosso entender, a opção por “instinto” não apenas ressoa de uma maneira irracionalista e biologicista como também passará a causar problemas daqui em diante pois não será capaz de explicitar a continuidade temática entre as “Antinomias...” e “O ponto de vista...”, ou seja, como os impulsos (formal, material e lúdico) reaparecem em um quadro materialista e concreto quando Lukács passará a analisar a situação de classe do proletariado como contendo de maneira imanente um impulso para além de si mesmo (usando repetidamente o verbo alemão *hinaustreiben*: “impelir para além”), inclusive definindo mais claramente a sua concepção de “crítica imanente” e de “dialética”. Por fim, verter *Trieb* por “impulso” reforça o nosso compromisso com a justificativa dada por Giannotti de traduzir *Bedürfnis* por “carecimento” (pois este, ao contrário da mera carência, seria indissociável de um “aspecto ativo do impulso”).

¹⁰² No movimento expositivo de Schiller, o impulso lúdico é resultante da oposição entre o impulso formal e o impulso sensível (ou material). Poderíamos aqui esboçar alguns elementos que apontam uma *pré-figuração* da temática que será desenvolvida por Lukács em “O ponto de vista do proletariado”. No nosso entender, o impulso lúdico é uma antecipação abstrata da luta econômica do movimento operário em torno da limitação da jornada de trabalho. Isto, em um duplo sentido, uma vez que podemos interpretar os impulsos formal e sensível de duas maneiras diferentes, mas possivelmente complementares. Em um primeiro sentido, aproximamos a tríade dos impulsos de Schiller ao quadro conceitual d'O *capital*, no qual a antítese entre matéria e forma está presente no seu ponto de partida expositivo, na mercadoria enquanto unidade indissolúvel de valor de uso e valor. Ora, Marx analisa a luta pela jornada normal de trabalho na seção dedicada à mais-valia absoluta e indica que, neste caso, o caráter fetichista da exploração capitalista se encontra fragilizado, pois é evidente que a contraposição entre o tempo quantitativo de trabalho e o tempo qualitativo de vida sintetiza o conflito entre as classes capitalista e trabalhadora. Assim, se o impulso formal poderia ser aproximado com a compulsão do valor de se auto-valorizar (trata-se da passagem da substância ao sujeito, da forma-valor à forma-capital), o impulso sensível seria justamente a barreira para o prolongamento ilimitado da jornada de trabalho presente na materialidade do corpo do proletário, o qual, como todos os objetos utilizados no processo de trabalho, sofre desgastes. Tal impulso sensível poderia ser traduzido em termos materialistas na luta imediata do proletário pela sua própria vida, a fim de evitar a carnificina humana descrita por Marx no capítulo 8 do Livro I d'O *capital*. Mas poderíamos igualmente inverter o significado dos impulsos e, num quadro mais próximo do idealismo alemão como um todo do que com o materialismo histórico do Marx maduro, identificar o impulso formal à mobilização operária em torno de sua liberdade e autonomia, que são negadas pelo impulso sensível portado pelo capital, entendido como o mecanismo social que se apresenta como natural e se movimenta por uma causalidade cega e fechada à ação dos indivíduos e das classes. De qualquer maneira, o impulso lúdico deixa de ter seu caráter abstrato e idealista (um ideal inatingível centrado nas noções de arte e de jogo) para assumir um outro significado, concreto e materialista: a práxis apreendida como resultado da contraposição e penetração recíproca entre forma e conteúdo, quantidade e qualidade, ou seja, o reconhecimento simultâneo da heteronomia e da autonomia sociais.

totalidade, unidade entre razão e sensibilidade e, portanto, porta a humanidade essencial, verdadeira e autêntica do ser humano. No entender de Lukács, somente com estas formulações de Schiller é que podemos enxergar claramente o problema fundamental do idealismo alemão: a contraposição entre um *ser* social no qual o homem foi “aniquilado [vernichtete]”¹⁰³ e “despedaçado [zerstückelte]”¹⁰⁴ em sistemas parciais e um *dever-ser* no qual é um imperativo que este homem seja “restaurado [wiederhergestellt]”¹⁰⁵ intelectualmente (HCC, p. 290, GKB, p. 153).

Contudo, ao mesmo tempo em que se mostra a grandeza deste empreendimento filosófico – almejar a emancipação, a satisfação de um carecimento radical, a humanização de uma situação desumana – também se revela a necessidade do seu fracasso. Para introduzir a questão da limitação intrínseca ao princípio da arte (e dos conceitos que integram esta figura: a intuição intelectual e o impulso lúdico), Lukács se refere a Hegel: “Quando o poder de unificação desapareceu da vida dos homens e os opostos perderam a sua relação viva e ação recíproca e ganharam autonomia, surge o carecimento da filosofia” (HEGEL, 2003, p. 38; HCC, p. 291; GKB, p. 153-4). Para Lukács, a tentativa de satisfazer tal carecimento já tem sua solução limitada objetivamente ao âmbito do puro pensamento, com a filosofia se auto-atribuindo a capacidade de impulsionar os seres humanos para além de sua condição reificada. O fundamento desta barreira ainda intransponível é que a atitude básica com relação ao racionalismo formal permanece nestas filosofias críticas tão dogmática quanto em suas antecessoras pré-críticas, limitando tanto a formulação dos problemas quanto a possibilidade de encontrar soluções ao plano puramente intelectual, como se a restauração do homem dilacerado, desmembrado e aniquilado pelo mecanismo reificante pudesse se dar pela filosofia ou pela arte e não transformando radicalmente o fundamento social do qual surgiram efetivamente tais problemas. Além deste limite objetivo, Lukács aponta um outro limite, subjetivo: o princípio da arte enquanto unidade entre forma e conteúdo, conceito e intuição,

¹⁰³ Veremos, ao analisar “O ponto de vista...”, como a chave de compreender a reificação como aniquilamento do ser humano (na situação de classe do proletariado) será fundamental para Lukács; sua referência histórica é dada pela análise marxiana do estranhamento e da reificação em suas obras da juventude (como *A sagrada família*, inclusive citada por Lukács: HCC, p. 309; GKB, p. 165) e da questão do prolongamento ilimitado da jornada de trabalho (no capítulo 8 do Livro I de *O capital*), enquanto sua referência categorial é a *Ciência da lógica* (o não-ser, ou seja, o proletariado na condição social de ser humano negado).

¹⁰⁴ Desde o 1º capítulo, nos opomos às traduções genéricas da edição brasileira de HCC, que igualam diferentes vocábulos alemães invariavelmente por derivados do verbo “fragmentar”. Aqui, optamos por uma tradução literal do termo em questão, em torno do verbo “despedaçar”, já que *Stück* nada mais é do que “pedaço” (sendo tal despedaçamento do ser humano mais uma metáfora do diagnóstico weberiano da autonomização das esferas de valor).

¹⁰⁵ Na sub-seção 2.4 apresentaremos a justificativa por esta opção de tradução.

ao ser formulado conscientemente, revela a estreiteza das suas fronteiras de validade. Pois os conteúdos sensíveis só podem ser arrancados do “efeito mortificante do mecanismo reificante” (*HCC*, p. 292; *GKb*, p. 154) na medida em que eles próprios se tornam estéticos, ou seja, quando são apreendidos enquanto um momento no interior da forma artística. Daí seguem apenas duas consequências possíveis: ou o mundo é estetizado e o sujeito volta a ter um *comportamento meramente contemplativo*, tornando nulo o estado-de-ação que havia sido descoberto na esfera concreta da arte; ou o princípio da arte é elevado a princípio de configuração da efetividade objetiva e a descoberta do entendimento intuitivo e da intuição intelectual deve ser necessariamente mitologizada.

Tal mitologização do sujeito do engendramento e do estado-de-ação se torna uma necessidade metódica crescente (a partir de Fichte, mas já em Kant) pois o idealismo alemão é compelido a reproduzir no plano do pensamento o ser-dilacerado do sujeito próprio ao plano da efetividade objetiva, dilacerando intelectualmente o sujeito em diferentes pedaços. Hegel critica a divisão kantiana das faculdades teórica, prática e assim por diante por meio do termo jocoso “saco de almas [*Seelensack*]” (HEGEL *apud HCC*, p. 293; *GKb*, p. 155). Mas o próprio Hegel não pode negar que a modernidade é caracterizada empiricamente pela crescente autonomização das esferas culturais de valor.¹⁰⁶ Se o limite final da arte é que ela busca apontar a possibilidade da constituição de um ser humano autêntico, completo e total, ela apresenta uma “face de Janus”, pois este impulso pode, no máximo, ser apreendido como mais um exemplo metódico, já que literalmente, a forma artística não constitui a dissolução do problema da coisa em si, mas tão somente acrescenta ao dilaceramento e despedaçamento do sujeito uma esfera a mais.

O único caminho para a apresentação lukacsiana da possibilidade de superação da reificação é – sem negar o “desmoronar [*Auseinanderfallen*]”¹⁰⁷ real do sujeito em pedaços autonomizados – engendrar este ser-dilacerado a partir de um sujeito concreto total, tal como já havia definido o programa do idealismo alemão, cujo ponto de partida foi o engendramento e depois o estado-de-ação, ou seja, a exigência metódica de deduzir toda dualidade empírica

¹⁰⁶ Conceitualização weberiana que Lukács não deixa de se apropriar ao estruturar sua apresentação por meio da localização de diferentes processos históricos de racionalização formal. Ressaltamos, contudo, que, no nosso entender, a adoção lukacsiana do diagnóstico de Weber é *secundária* frente ao caráter propriamente dialético da exposição das “Antinomias...”, cuja meta é apresentar, por meio de um estudo literário da filosofia idealista alemã, a construção do tipo ideal de uma ação e de um comportamento não-reificados: a praxis.

¹⁰⁷ Optamos por diferenciar semanticamente cada um dos termos utilizados por Lukács: “desmoronar” para *auseinanderfallen*, “desintegrar” para *zerfallen* e os já mencionados “dilacerar” para *zerreißen* e “despedaçar” para *zerstückeln*.

como o produto de uma unidade originária, de um sujeito-objeto idêntico. O lugar expositivo da arte é delimitado de maneira definitiva: o princípio estético será apenas tomado como um exemplo metódico, para apontar o engendramento não mais exclusivamente do lado do objeto do conhecimento (tal como na primazia do método da construção geométrica na filosofia de Spinoza), mas do lado do sujeito. Vale, pois, acompanhar diretamente o raciocínio de Lukács:

Este engendrar vale, a um só tempo, como pressuposição e tarefa da filosofia. Este engendrar é indubitavelmente dado (“há juízos sintéticos a priori – como são possíveis?” já dizia a pergunta de Kant), trata-se de deduzir a unidade – não dada – desta forma de engendramento desintegrante na diferença, não obstante, como produto de um sujeito engendrante. Em última análise, portanto: engendrar o sujeito do 'engendrador'. (HCC, p. 293; GKB, p. 155)

É sabido que quem trilhou o caminho desta restauração da totalidade foi justamente Hegel, com a centralidade da noção de *Bildung* (“formação”) e com o seu método dialético, figura que estruturará a próxima sub-seção do ensaio lukacsiano.

2.4. O princípio da história

O problema da arte já havia apresentado a “*virada sobre [auf] o homem despedaçado para [zu] o homem unificante*” (HCC, p. 294; GKB, p. 156; nosso grifo), ou seja a tendência ou o esforço por superar o dilaceramento reificado do sujeito e a rigidez e impenetrabilidade do objeto igualmente reificado. Lukács ressignifica o processo gradual de dilaceramento e despedaçamento que o sujeito sofreu no decorrer das três últimas sub-seções, explicitando o *sentido* de sua própria apresentação:

A restauração [*Wiederherstellung*]¹⁰⁸ da unidade do sujeito, a redenção intelectual do homem seguem conscientemente o caminho do dilaceramento e despedaçamento. As figuras do despedaçamento são mantidas como etapas necessárias para o homem restaurado e se dissolvem a um só tempo no nada da inessencialidade, na medida em que elas obtêm sua relação correta com a totalidade capturada, na medida em que elas vêm-a-ser dialéticas. (HCC, p. 294-5; GKB, p. 156)

Lukács retoma novamente a seção “O carecimento da filosofia” do *Escrito da Diferença* de

¹⁰⁸ Por conta da origem hegeliana do termo preferimos seguir a tradução brasileira da *Fenomenologia* por “restauração” do que a opção da edição brasileira de HCC (“restabelecimento”).

Hegel, para afirmar que o interesse (a precisão, o carecimento) maior da razão é suprasumir a oposição tornada fixa entre a subjetividade absoluta e a objetividade absoluta (o que se repete em outras figuras opositivas, tais como: razão e sensibilidade, liberdade e necessidade, etc.), mas sem nunca ser contra estas próprias contraposições e limitações; como já havíamos visto na sub-seção 2.1, a filosofia crítica *estabelece* os fundamentos metódicos da dialética, ou seja, sem os limites e barreiras impostos pela coisa em si, a filosofia moderna teria permanecido imóvel no quadro da metafísica dogmática de Spinoza e Leibniz, enquanto que Kant instaura uma tensão (uma antinomia que vem-a-ser contradição) que exige um movimento dialético de superação e solução daqueles problemas insolúveis. A questão do método dialético concentra justamente esta dissolução da irracionalidade da coisa em si, assim como a reapresentação do princípio do engendramento, agora entendido como gênese, ou seja, “o engendramento do engendrador do conhecimento, a ressurreição [*Erweckung*] do homem sepultado [*begraben*en]¹⁰⁹” (*HCC*, p. 295; *GKb*, p. 156). Segundo Lukács, a figura, ainda mitológica na sub-seção anterior, do entendimento intuitivo – uma exigência que apontava para além do racionalismo formal e que resultou da simultaneidade do limite da coisa em si e da pretensão sistemática na filosofia kantiana, mas que ainda estava identificada com um “ponto de vista divino” – adquire, com o método dialético, uma figura “clara, objetiva e científica”.

De acordo com Hegel, a história do método dialético o precede em muitos séculos, mas segundo Lukács, o próprio Hegel subestima a existência de uma diferença qualitativa entre a sua dialética e as anteriores, pois é somente nele que se verifica uma “virada” na colocação da questão metódica, já que a *Fenomenologia do espírito* e a *Ciência da lógica* fundam pela primeira vez todos os problemas lógicos na “natureza qualitativamente material do conteúdo” (*HCC*, p. 296; *GKb*, p. 157), fazendo surgir uma lógica inteiramente nova do conceito concreto e da totalidade. Apenas com Hegel a dissolução da rigidez dos conceitos se

¹⁰⁹ Lê-se na edição brasileira de *HCC* “o despertar do homem amortilhado”; no nosso entender, estas opções de tradução dissimulam um interessante jogo de palavras que Lukács quer estabelecer, entre *begraben*en e *Erweckung*, entre o homem que foi *sepultado*, *enterrado* (por conta do “efeito mortificante do mecanismo reificante”, como vimos na sub-seção 2.3 e que será reapresentado no “Ponto de vista...” em um plano materialista e histórico-concreto como os efeitos desumanizantes do prolongamento ilimitado da jornada de trabalho) e a possibilidade objetiva de ele *ressuscitar*, *voltar à vida* (por meio do método dialético, que restaura a unidade do homem dilacerado e despedaçado; no âmbito do “Ponto de vista...”, trata-se de uma metáfora para o processo de formação do proletariado como classe para si por meio das lutas sociais do movimento operário). Reforçando esta hipótese de interpretação, basta lembrar que a questão da mais-valia absoluta e do imperativo da luta econômica pela jornada normal de trabalho é definida por Lukács, seguindo o jovem Marx (suas obras da década de 1840), como de *vida ou morte* para a classe operária industrial (*HCC*, p. 334; *GKb*, p. 181). Além deste caminho interpretativo, acreditamos também que a formulação de Walter Benjamin acerca do potencial de resistência e levante revolucionários presentes no reconhecimento e reapropriação da memória daqueles que morreram lutando (em 1848, 1871 e assim por diante) acaba por corroborar a importância desta passagem; cf. LÖWY, 2005.

dá essencialmente na relativização e na fluidificação da relação *entre* sujeito e objeto. O método dialético, segundo Lukács, só alcança a suprassunção das oposições (entre sujeito e objeto, pensar e ser, liberdade e necessidade, etc.) quando: (1) se entender e exprimir “o verdadeiro não meramente como *substância*, mas como *sujeito*” (HEGEL, 2005, p. 34); “o sujeito (a consciência, o pensamento) é a um só tempo engendrador e produto do processo dialético”; e (3) “quando o sujeito consequentemente se move a um só tempo em um mundo criado por ele próprio – cuja figura consciente ele é – e este mundo se lhe impõe [*entgegengilt*]¹¹⁰, contudo, a um só tempo, em completa objetividade” (HCC, p. 297; *GKb*, p. 157).

No plano da aparência, estaríamos diante de um retorno à metafísica dogmática, à “identidade, proclamada por Spinoza, da ordem e da ligação [*Verknüpfung*] das ideias com a ordem e ligação das coisas” (HCC, p. 297; *GKb*, p. 158), ou seja, à identidade imediata entre pensamento e ser. Contudo, o princípio do engendramento está identificado em Spinoza, como já vimos, à construção geométrica; daí resulta que toda subjetividade e todo conteúdo singular desvanecem no nada, na imobilidade, são considerados não-essentes, quando para Hegel, trata-se justamente do contrário, de dar dignidade à concretude e ao movimento. O método dialético não postula o verdadeiro e o absoluto como dados, mas como um resultado a ser dinamicamente alcançado; em outras palavras, a relação entre pensar e ser não será de identidade imediata, mas de unidade mediada. E esta unidade entre a ordem e ligação das ideias com a das coisas será possibilitada por uma substância muito específica: a história.

A gênese e a unidade entre sujeito e objeto, pensar e ser só encontram um solo concreto no princípio da história, pois “[...] por trás de cada problema insolúvel está escondido como caminho para a sua solução, o caminho para a história” (HCC, p. 298; *GKb*, p. 158). O princípio do engendramento – o qual já havia assumido as figuras do estado-de-ação, do entendimento intuitivo e do impulso lúdico – agora se torna o princípio da história. Os problemas insolúveis em torno da coisa em si só existem no âmbito do racionalismo formal, pois seu método bloqueia o conhecimento do conteúdo sensível. Os materialistas franceses do século XVIII já haviam reconhecido uma barreira epistemológica no “vir-a-ser [*Werden*]¹¹¹ histórico” (*idem ibidem*). Como já havíamos visto na interpretação da sub-seção

¹¹⁰ O verbo *entgegengelten* significa literalmente “valer-contrá”, no sentido de que sua validade (objetiva) é justamente a sua oposição ao sujeito.

¹¹¹ Inexplicavelmente, a edição brasileira de HCC verte sempre *Werden* ou por “processo” ou por “evolução” (HCC, p. 298-303; *GKb*, p. 158-161), em vez de literalmente por “vir-a-ser”, como na tradução brasileira da *Fenomenologia*, a qual nós aqui seguiremos. Além de não haver um critério que determine quando cada uma

2.1, a filosofia moderna tomava a matemática como seu guia metódico. Tratava-se de construir um sistema que unificasse todos os fenômenos, deduzindo-os a partir de um princípio formal. Mas frente à irracionalidade dada pela faculdade sensível (impenetrável às formas racionais), o conteúdo concreto tinha que ser reduzido apenas ao seu aspecto previsível e calculável, transformando-se em um conteúdo eminentemente abstrato para que os conceitos do entendimento o capturassem e para que fosse possível erigir o próprio sistema. O problema daí resultante é que tais conteúdos são definidos como imutáveis, impedindo o conhecimento tanto dos seus aspectos qualitativos e concretos quanto do seu vir-a-ser histórico; absolutamente nada de novo pode acontecer no interior da validade dos sistemas formais de leis pois o novo não pode ser capturado de maneira previsível e calculável. O vir-a-ser (o novo) tem necessariamente de assumir um caráter de coisa em si (de irracionalidade, dada e impenetrável) pois o racionalismo formal é, em sua concepção de racionalidade, dogmático. A gênese, o princípio do engendramento, no sentido definido pelo programa do idealismo alemão, exige uma saída deste formalismo, em direção a uma lógica que dê conta da mutabilidade dos conteúdos sensíveis; esta é a única saída para apreender o vir-a-ser histórico, definido enfaticamente por Lukács como sendo o “surgir ininterrupto do qualitativamente novo” (*HCC*, p. 300; *GKb*, p. 159).

E enquanto persistir o dogmatismo do racionalismo formal (ainda presente na própria filosofia crítica de Kant), o novo entrará meramente como um limite e a autonomia rígida entre as coisas e os seus conceitos será preservada. A suprassunção desta oposição só é possível por meio do vir-a-ser histórico, na medida em que ele compele o conhecimento histórico a construir seus conceitos sempre orientando-os para o conteúdo, ou seja, para o aspecto qualitativamente novo dos fenômenos. Simultaneamente, contudo, o vir-a-ser histórico compele este conhecimento a não deixar intocado o conteúdo em sua unicidade concreta, inserindo-o na “totalidade concreta do mundo histórico”, ou seja, o “processo concreto e total da história” (*HCC*, p. 301; *GKb*, p. 160) como sendo o lugar metódico de sua

destas opções é usada, o maior problema se refere ao ocultamento não só do aparecimento contínuo da palavra (são 10 ocorrências somente na sub-seção 2.4, constituindo uma espécie de fio condutor da sua apresentação), como principalmente do fato do *Werden* constituir categoria crucial da dialética hegeliana. Lê-se, por exemplo, na *Enciclopédia*: “O vir-a-ser é o primeiro pensamento concreto e, portanto, o primeiro conceito; enquanto, ao contrário, ser e nada são abstrações vazias” (HEGEL, 1995, p. 184). Ora, se traduzíssemos sistematicamente *Werden* por vir-a-ser, revelar-se-iam conexões fundamentais para a compreensão e interpretação do ensaio lukacsiano, como por exemplo, a continuidade temática com a reabilitação da prova ontológica (sub-seção 2.2) e o fato da “lógica do conceito concreto” que Lukács havia definido logo antes, na própria sub-seção 2.4, como a especificidade da dialética hegeliana, se referir explicitamente ao vir-a-ser. Com as opções genéricas por “processo” ou “evolução” (dentre outras traduções na mesma chave pouco rigorosa), a tradução brasileira de *HCC* dificulta e muitas vezes até mesmo impede uma análise estrutural do texto lukacsiano.

apreensibilidade.

A relação entre teoria e prática (e entre necessidade e liberdade) se transforma a partir desta atitude que unifica os dois complexos de problemas em torno do conceito-limite de coisa em si. Pela primeira vez, Lukács apresenta concretamente a unidade entre a questão do todo e a questão do sensível, ou seja, a incapturabilidade da totalidade e a irracionalidade dos conteúdos singulares, ambos assim definidos frente aos conceitos formais do entendimento. Lukács então recupera a referência a Vico: se na sub-seção 2.1, ele sintetizava o programa da filosofia moderna em geral, aqui ele aponta o cumprimento do programa do idealismo alemão em particular, ou seja, ele revela a *passagem imanente da história da filosofia à filosofia da história*. Foi Vico quem disse que somos nós que fazemos a história; e, segundo Lukács, quando estamos em condições de conceber toda a efetividade como a *nossa* história e como o nosso “estado-de-ação”, então nós nos elevamos de fato do ponto de vista comum (a efetividade é dada) ao ponto de vista transcendental (a efetividade é engendrada). O dilema dos materialistas – a antinomia: “o mundo é engendrado pelo homem” ou “o homem é engendrado pelo mundo” – perde o seu sentido, pois no quadro da sociedade burguesa ambas as afirmações são simultânea e contraditoriamente válidas; só há antinomia nos limites do dogmatismo do racionalismo formal.

Segundo a apresentação de Lukács, a questão pelo sujeito do estado-de-ação (ou seja, da gênese) se eleva outra vez, de maneira agora muito mais concreta, quando “o verdadeiro [vem-a-ser] aquele delírio báquico, onde não há membro que não esteja embriagado” (HEGEL, 2005, p. 53; *HCC*, p. 302; *GKb*, p. 161) e quando, se referindo à parábola de Novalis, a razão levanta o “véu do santuário de Ísis¹¹²” para se enxergar a si própria como revelação do enigma (*HCC*, p. 302; *GKb*, p. 161). Isto porque a meta programática que o “estado-de-ação” almejou comprovar e demonstrar só encontrará o seu lugar de cumprimento e substrato na “unidade da gênese das determinações de pensamento e da história do vir-a-ser

¹¹² Lê-se na edição brasileira de *HCC*: “o véu do santuário de Zeus”, enquanto que no original, Lukács escreve *Saïs*; em alemão, o nome do deus grego “Zeus” é simplesmente *Zeus*... A referência é, na realidade, à deusa egípcia Ísis e, mais especificamente, a um romance de Novalis intitulado *Os discípulos em Ísis*. Segundo FADEL (2008), a figura de Ísis é uma alegoria da busca do conhecimento, no marco do romantismo alemão. No nosso entender, trata-se aqui de uma espécie de metáfora abstrata e idealista do que será, no plano concreto e materialista do “Ponto de vista...”, o papel da mais-valia absoluta (a interversão da quantidade em qualidade contida na contraposição entre tempo de trabalho e tempo de vida) em desvendar o caráter fetichista da relação salarial e do modo capitalista de produção na sua totalidade: assim como o fetichismo da mercadoria é um enigma a ser teoricamente desvelado em *O capital*, Lukács buscará apontar a possibilidade objetiva do seu deciframento prático, na luta econômica do movimento operário pela limitação da jornada de trabalho.

da efetividade”¹¹³ (*HCC*, p. 302-3; *GKb*, p. 161).

Mas a condição de possibilidade desta unidade não é a mera indicação da história como o lugar de dissolução de todos os problemas insolúveis em torno do conceito-limite da coisa em si, mas essencialmente a demonstração concreta do *sujeito da história*, o que consistirá justamente o limite (idealista) da dialética hegeliana. Embora Hegel tenha seriamente procurado encontrar tal sujeito, o máximo que ele conseguiu atingir – por conta de resquícios do dogmatismo do racionalismo formal – foi o “espírito do mundo”, ou melhor dizendo, as suas figuras concretas e singulares, os espíritos dos povos. Contudo, este conceito não poderia cumprir as exigências programáticas do idealismo alemão (de ser o sujeito da gênese) e nem ao menos os requisitos formulados pelo próprio Hegel, pois cada espírito do povo não passa de suporte (no sentido passivo de *Träger*) do espírito do mundo.

O resultado é uma dissociação entre história e dialética. De um lado, a dialética deixa de ser *método* (a descoberta do princípio da história como suprassunção da coisa em si) para se tornar *sistema*, no qual o movimento dialético conduz a exposição hegeliana da lógica à filosofia da natureza até chegar na filosofia do espírito. De outro lado, a história deixa de ser o “elemento vital” da dialética, para ser apenas mais um momento da apresentação do sistema, operando a passagem do espírito objetivo (mais especificamente o direito internacional) ao espírito absoluto (a arte, a religião e, por último, a filosofia). Consequentemente, o estado-de-ação é mais uma vez, assim como no princípio da arte, anulado e a reificação é igualmente potencializada, pois o espírito do povo contempla passivamente o movimento da história realizado efetivamente por um autômato, a “astúcia da razão”¹¹⁴.

Lukács, que escreve seu livro em 1923, não pôde ter acesso à *Ideologia alemã* de Marx e Engels (escrito efetivamente em 1845-6, mas só publicado em 1932), por isso suas críticas à filosofia de Hegel e de seus discípulos jovens hegelianos, se baseiam fortemente n'A *sagrada família* (que data de 1844); segundo nosso autor, no ensaio “O que é marxismo ortodoxo?”, as frases decisivas deste livro seriam as seguintes:

¹¹³ Talvez a seguinte passagem do ensaio “O que é o marxismo ortodoxo?” esclareça o significado concreto desta passagem: “[...] a ascensão e o desenvolvimento [*Entwicklung*] de seu conhecimento [do proletariado – J.M.], de um lado, e sua ascensão e desenvolvimento no curso da história, de outro, são apenas dois aspectos do mesmo processo real” (*HCC*, p. 99; *GKb*, p. 35). Assim, podemos indicar que o método dialético, ou seja, a unidade entre pensamento e ser só se realiza por meio da reabilitação da prova ontológica e da constituição histórica da práxis.

¹¹⁴ Este conceito hegeliano reaparecerá no quadro materialista do “Ponto de vista...”, mais especificamente na sub-seção 3.4.

Já em Hegel vemos que o espírito absoluto da História tem na massa o seu material, e a sua expressão adequada tão só na filosofia. Enquanto isso, o filósofo apenas aparece como o órgão no qual o espírito absoluto, que faz a História, atinge a consciência posteriormente, depois de passar pelo movimento. A participação do filósofo na História se reduz a essa consciência posterior, pois o espírito executa o movimento efetivo [*wirkliche*] inconscientemente. O filósofo vem, portanto, *post festum*.

Hegel se torna culpado, pois, de uma dupla insuficiência, de um lado ao explicar a filosofia como a existência do espírito absoluto, negando-se, ao mesmo tempo, a explicar o indivíduo filosófico real como o espírito absoluto; e, de outro lado, ao teorizar que o espírito absoluto, na condição de espírito absoluto, apenas faz a História em aparência. Uma vez que o espírito absoluto, com efeito, apenas atinge a consciência no filósofo post festum, na condição de espírito do mundo criador [schöpferischer Weltgeist], sua fabricação da História existe apenas na consciência, na opinião e na representação do filósofo, apenas na imaginação especulativa. O senhor Bruno [Bauer – J.M.] supera essa insuficiência de Hegel (MARX, 2009, p. 103; *HCC*, p. 90; *GKb*, p. 30; os itálicos indicam trechos não citados por Lukács)¹¹⁵

O sentido de enfatizar este trecho como a origem das críticas lukacsianas endereçadas a Hegel é mostrar que estamos diante dos limites da mera história da filosofia; trata-se agora muito mais do rompimento do jovem Marx com os filósofos neo-hegelianos (neste caso, principalmente com seu ex-professor Bruno Bauer), ou seja, a sua defesa de que a filosofia só pode ser abolida se for realizada, efetivada, uma tomada de posição que só se torna possível a partir do seu contato com determinados setores do movimento operário europeu¹¹⁶. O idealismo alemão impeliu as antinomias histórico-sociais até o ápice do puramente intelectual, elaborando tais antinomias na sua mais alta expressão filosófica; mesmo assim (ou: exatamente por causa disso), o problema da coisa em si não pôde ser solucionado ou dissolvido. A filosofia crítica e os filósofos pós-kantianos teriam formulado este problema com o programa de reconhecer que sob a sociedade burguesa (sob a reificação resultante dos processos históricos de racionalização formal) o ser humano se sente aniquilado e, a partir daí, almejar a ressurreição deste ser humano para a vida; mas ao não levar até as últimas consequências o seu potencial crítico, deixando intocado o dogmatismo do racionalismo formal, o idealismo alemão não pôde produzir nada mais do que uma herança para a posteridade¹¹⁷. A filosofia pós-kantiana se encerra quando suas antinomias e contradições internas nos conduzem até a descoberta do método dialético. A continuidade deste tortuoso caminho, em direção à satisfação destes carecimentos, estava reservado para a classe social que era capaz de descobrir em si mesma, tomando o seu fundamento vital como ponto de

¹¹⁵ Reproduzo nesta citação a tradução da edição brasileira da *Sagrada família*, com pequenas modificações.

¹¹⁶ Cf. LÖWY, 2002.

¹¹⁷ É neste sentido que se torna compreensível a afirmação de Engels de que a classe operária é a herdeira da filosofia clássica alemã.

partida, aquela exigência metódica de um sujeito-objeto idêntico, ou melhor dizendo, o sujeito da história, do estado-de-ação: “o proletariado” (*HCC*, p. 308; *GKb*, p. 164). Será, contudo, apenas ao final do “Ponto de vista...” que a apresentação alcançará o cumprimento do programa do idealismo alemão no núcleo da dialética materialista, ou seja, na figura da *práxis*, de uma *atividade sensível* que suprassume o princípio contemplativo que havia sido eternizado por Kant ao definir a sensibilidade como uma faculdade meramente passiva. Para tal, Lukács realizará uma comparação sociológica entre as situações de classe da burguesia e do proletariado e desenvolverá uma apresentação da dialética contida nas lutas sociais do movimento operário que conduzem à práxis, à formação [*Bildung*] do proletariado em classe-para-si, enfim, à emancipação social.

Capítulo 3

A possibilidade objetiva da práxis

A categoria central tanto para a filosofia lukacsiana da história quanto para a última seção de “Reificação e consciência do proletariado” é, do nosso ponto de vista, a de *possibilidade objetiva*. Todavia, não podemos nos esquecer que tal categoria integra originalmente a teoria weberiana da causalidade histórica, tendo sido apropriada por Weber em seus escritos da *Wissenschaftslehre*¹¹⁸ a fim de utilizar conceitos de ciências já estabelecidas – tais como o direito penal e a teoria econômica – para estabelecer e consolidar uma metodologia própria para a nascente sociologia.

Nossa interpretação do “Ponto de vista do proletariado” consiste em analisar o conjunto de suas sub-seções como a formulação e apresentação de um juízo de possibilidade objetiva (categoria esta que é ressignificada por Lukács no contexto de seu método dialético), mais especificamente, um juízo de imputação causal da práxis revolucionária – compreendida como uma ação social historicamente determinada – à situação de classe do proletariado.

Trata-se de uma apropriação e ressignificação do procedimento weberiano: Weber complementa a afirmação de que existe uma *afinidade eletiva* entre a ética protestante e o “espírito” do capitalismo por meio de uma macrosociologia histórico-comparativa das éticas econômicas das religiões mundiais; isto é, o juízo de que o desenvolvimento do capitalismo moderno, de cunho racionalista, só é *objetivamente possível* nas sociedades em que impera o protestantismo ascético, sendo este, portanto, uma causa *adequada* para o seu surgimento, depende simultaneamente da demonstração de que a presença de outras éticas econômicas torna *objetivamente impossível* este mesmo desenvolvimento – ou seja: “obstáculo [*Hindernis*], barreira [*Schranke*], entrave [*Hemmung*] [...]” (PIERUCCI, 2003, p. 131).

Da mesma maneira que Weber desenvolve sua teoria da causalidade histórica em torno de *possibilidades* (objetivas) e de *limites* (ou seja, impossibilidades objetivas), Lukács também estrutura as seções “Antinomias...” e “Ponto de vista...” em torno destes mesmos

¹¹⁸ Termo que quer dizer, literalmente, “doutrina-da-ciência”; conforme Seneda (2008) nos mostra, as traduções dos escritos ditos “metodológicos” de Weber acabou por suprimir tanto a estrutura e quantidade originais dos ensaios quanto o nome original da coletânea (exemplos são as traduções francesa – *Essais sur la théorie de la science* – e mesmo a brasileira – *Metodologia das ciências sociais* – a qual segue a solução da tradução estadunidense).

conceitos¹¹⁹; não é por outro motivo que o *conceito-limite* da coisa-em-si é eleito como o fio condutor da apresentação dialética da história do idealismo alemão, uma vez que os limites e barreiras relativos à interpenetração entre a forma e o conteúdo nada mais são do que expressões dos limites e barreiras característicos à situação social da burguesia. Neste registro é que passamos a compreender que a passagem da 2ª para a 3ª seção do ensaio lukacsiano sobre a reificação nos revela que os limites e as antinomias do idealismo alemão são, na realidade efetiva, inerentes à posição que a classe burguesa se insere na totalidade concreta do modo capitalista de produção. O tratamento que Lukács dá a todas as outras situações sociais também gira em torno das possibilidades e dos limites de uma consciência adequada de suas próprias situações; se Weber realiza uma comparação sociológica das religiões mundiais para apontar a especificidade da ética protestante, Lukács formula uma tipologia histórico-comparativa das situações sociais presentes tanto em formações sociais pré-capitalistas quanto no próprio modo capitalista de produção, a fim de apresentar a especificidade – a singularidade dialética – da classe proletária, a única cuja consciência adequada à sua situação se apresenta como uma possibilidade objetiva imanente ao seu ser social.

3.1. A categoria weberiana da possibilidade objetiva

Trabalhamos com a tese de que o ensaio “Consciência de classe” é extremamente relevante para interpretar e estabelecer o sentido geral do “Ponto de vista...”, pela centralidade da categoria de *possibilidade objetiva* e por auxiliar o esclarecimento desta última seção do ensaio sobre a reificação como a apresentação de uma tipologia comparativa das situações sociais consideradas por Lukács ao longo de *HCC*.

Logo na abertura do ensaio “Consciência de classe” encontramos uma questão que, em última instância, se refere à problemática do modo de apresentação; trata-se do momento no qual Lukács aponta “a maneira desastrosa [*verhängnisvoll*]” (*HCC*, p. 133; *GKb*, p. 57) pela qual a obra-prima de Marx se interrompe justamente no momento em que ele passaria a tratar das classes sociais; a exposição d’*O capital* (mais especificamente do seu terceiro livro) culmina em um capítulo incompleto, chamado “As classes” (o famoso capítulo 52, no Livro

¹¹⁹ A exposição histórico-literária aparece como a “expressão de uma totalidade social, como expressão de suas possibilidades, limites e problemas.” (*HCC*, p. 117; *GKb*, p. 46-7; nossos grifos)

III). Restou aos marxistas posteriores a tarefa de “elaborar e aplicar o método” marxiano (*idem ibidem*). Lukács formula esta tarefa a partir da questão da “consciência de classe”, ou seja: compreender a *essência teórica* e a *função prática* da consciência de classe para cada uma das diferentes classes sociais. Sua preocupação fundamental está na apresentação de uma tipologia das consciências de classe adequadas às situações sociais que compõe a totalidade da sociedade capitalista.

O significado teórico da “consciência de classe” será dado por meio da categoria de *possibilidade objetiva*.¹²⁰ Esta categoria resulta da relação que estabelecemos da consciência com a totalidade, relação esta que nos permite reconhecer:

[...] os pensamentos e os sentimentos que os homens *teriam tido* numa determinada situação-de-vida [*Lebenslage*], *se tivessem sido capazes de capturar* [*erfassen*] *perfeitamente* essa situação e os interesses dela decorrentes, tanto em relação ao agir [*Handeln*] imediato, quanto em relação à estrutura de toda a sociedade conforme esses interesses. Reconhece, portanto, entre outras coisas, os pensamentos que estão em conformidade com sua situação objetiva. (*HCC*, p. 141; *GKb*, p. 62)

Como o número de situações sociais objetivas (definidas a partir da posição dos seres humanos no processo de produção) em uma dada sociedade não é ilimitada, é possível apresentar uma tipologia das consciências adequadas a cada uma destas situações. A seguir, Lukács apresenta outra definição possível de “consciência de classe”: “a reação racional

¹²⁰ Antes desta categoria ser introduzida no ensaio, Lukács trata do falso dilema entre positivismo e historicismo – o dilema do pensamento burguês, que se relaciona com a História como um problema insolúvel, pois está preso entre a constatação de leis naturais eternas que movem a sociedade e o reconhecimento da singularidade de cada época histórica (parece-nos, inclusive, que se trata de uma abordagem similar à antinomia necessidade/contingência presente nas “Antinomias...” e na *Crítica da faculdade de julgar* de Kant). Marx dissolve este dilema revelando que o seu caráter antinômico nada mais é do que a expressão do antagonismo próprio ao modo capitalista de produção. É preciso realizar a crítica da economia política para expor as formas de objetividade próprias do capitalismo como sendo o produto histórico de relações sociais. Após ter estabelecido a relação entre positivismo, historicismo e dialética, Lukács acrescenta: “Parece que, com a supressão [*Aufhebung*] deste dilema, todo papel decisivo no processo histórico estaria sendo subtraído da consciência” (*HCC*, p. 139; *GKb*, p. 61). Daí compreendemos que: ao desvelar o caráter parcial da consciência que naturaliza as relações sociais que produzem as formas de objetividade por meio das quais *experienciamos* os processos sociais como sendo regidos por leis eternas, a crítica da economia política aparentemente subtrai todo papel da consciência na história ao revelar a falsidade desta consciência. Contudo, para o método dialético, a “falsa consciência” só pode ser compreendida a partir da concepção hegeliana de verdade e falsidade: “o ‘falso’ é, a um só tempo, um momento do ‘verdadeiro’ enquanto ‘falso’ e ‘não-falso’” (*HCC*, p. 60; *GKb*, p. 12). Ou seja: só compreendemos a “falsa consciência” ao inseri-la como um momento da totalidade. Enquanto a ciência histórica burguesa acredita realizar “estudos [*Untersuchungen*] concretos” centrando-se na consciência empírica do indivíduo (essa abstração tomada equivocadamente como sendo a concretude), para o método dialético, o “estudo concreto” só pode ser realizado por meio da relação com a sociedade como totalidade, ou seja, inserindo a consciência empírica de indivíduos, grupos e classes como um momento da totalidade. A consciência empírica e psicológica só pode ser o material, o *ponto de partida* para qualquer investigação histórico-concreta. A sua descrição é superada – ou, melhor dizendo, de acordo com Hegel, *suprassumida* (no sentido de negada, conservada e superada) – enquanto um momento da sociedade como totalidade.

adequada, que deve ser atribuída [*zugerechnet*] a uma situação típica determinada no processo de produção” (*HCC*, p. 142; *GKb*, p. 62).

A semelhança com formulações metodológicas weberianas é espantosa. Lemos, por exemplo, em *Economia e sociedade*:

Do mesmo modo, quando se trata de uma ação política ou militar, é conveniente verificar primeiro como se *teria* desenrolado a ação caso se tivesse conhecimento de todas as circunstâncias e de todas as intenções de protagonistas e a escolha dos meios ocorresse de maneira estritamente racional orientada pelo fim, conforme a experiência que consideramos válida. Somente esse procedimento possibilitará a imputação causal dos desvios às irracionalidades que os condicionam. Em virtude de sua compreensibilidade evidente e de sua inequivocabilidade – ligada à racionalidade –, a construção de uma ação orientada pelo fim de maneira estritamente racional serve, nesses casos, à Sociologia como *tipo* (‘tipo ideal’). Permite compreender a ação real, influenciada por irracionalidades de toda espécie (afetos, erros), como ‘desvio’ do desenrolar a ser esperado no caso de um comportamento puramente racional. (WEBER, 1999, p. 5)

Contudo, para além da semelhança estrutural aparente, é necessário esclarecer tanto as aproximações quanto os limites intransponíveis entre o método de Weber e o método dialético de Lukács, a fim de revelar o papel da categoria de possibilidade objetiva na apresentação da consciência de classe do proletariado.

Para tal, propomos um recuo ao ensaio weberiano sobre a objetividade para apenas depois retornarmos aos ensaios lukacsianos sobre a consciência de classe e a reificação. Em “A ‘objetividade’ do conhecimento na Ciência Social e na Ciência Política”, Weber busca investigar e esclarecer o seu próprio ponto de partida metodológico. Seguindo a filosofia neo-kantiana, Weber define o problema metodológico da nascente Sociologia a partir do abismo intransponível entre a nossa consciência finita e a realidade infinita: se todo conhecimento científico é um fragmento ínfimo desta totalidade inapreensível, como poderíamos construir um recorte objetivamente válido (cuja pretensão de validade, portanto, fosse universalmente reconhecida)? Por muito tempo acreditou-se que o fim das ciências sociais e culturais estava na descoberta de leis (a “repetição regular, conforme ‘leis’, de determinadas conexões causais” – WEBER, 1993, p. 124-5) e que o ideal a ser perseguido por estas ciências estava em um aperfeiçoamento gradual de um sistema de juízos a partir dos quais seria possível *deduzir* a realidade. Weber, por sua vez, argumentará que as ciências culturais não visam a compreensão do geral, mas sim do individual, por isso não seria possível deduzir a significação e a causa singulares de um fenômeno cultural a partir de qualquer sistema conceitual de leis. Para esta concepção, existe, como dito, um abismo intransponível entre a

infinitude da realidade histórico-cultural e os sistemas conceituais que o nosso espírito finito pode construir, sendo logicamente impossível deduzir o infinito a partir do finito. Como a realidade é um fluxo caótico, as causas de um fenômeno individual são infinitas, não há nenhum critério intrínseco ao fenômeno que nos permita escolher qualquer uma delas como a principal causa; o caos só pode ser ordenado a partir de um fragmento do fluxo do real que seja significativo para nós, segundo nossas ideias de valor.

Para completar o seu raciocínio, Weber proporá que o problema da causalidade (que é o problema de toda ciência) não incide sobre leis gerais e abstratas, mas sobre conexões causais individuais e concretas a serem *imputadas* ao fenômeno pelo investigador. A análise científica deve tomar o conhecimento das regularidades na forma de leis apenas como o seu meio, nunca como o seu fim; o fim da investigação sociológica deve ser a *imputação causal singular*. Nem por isso o conhecimento dito nomológico (o conhecimento do geral e das regularidades) deve ser ignorado, muito pelo contrário: a imputação válida de resultados concretos e individuais a causas concretas e individuais só se torna possível se conseguimos atribuir uma importância causal a um elemento singular por meio da avaliação dos efeitos que seriam “adequados” ao elemento causal em questão. A *validade* e certeza (empíricas) da imputação causal singular depende do rigor, da segurança e da *evidência* alcançados pelo nosso conhecimento geral.¹²¹ É preciso estabelecer regularidades abstratas (determinados efeitos que são hipoteticamente adequados a determinadas causas) antes da investigação empírica, para que neste segundo momento possamos atribuir causas concretas a efeitos concretos. O conhecimento sociológico não tem como fim a redução do devir da realidade concreta a leis abstratas, pois estas são apenas *um meio da sua investigação científica, não a investigação científica propriamente dita*.¹²²

Weber tem em mente principalmente os tipos ideais de ação racional referente a fins que a ciência econômica construiu; o naturalismo biológico e o panlogismo hegeliano, segundo ele, teriam impedido esta ciência de compreender a verdadeira natureza da sua metodologia, bem como a relação correta que deve ser estabelecida entre os conceitos e a realidade. Weber defende que a teoria da utilidade marginal não deveria conceber como seu

¹²¹ Para uma interpretação que aprofunda a diferenciação e a relação entre validade e evidência na metodologia weberiana, remetemos o leitor a SENEDA, 2008.

¹²² A construção de uma racionalidade típico-ideal ainda não é a investigação propriamente dita, mas apenas a sua condição; esta divisão weberiana entre construção e investigação também pode ser lida, em conformidade com as apresentações da *Miséria da filosofia* de Marx e da *Acumulação do capital* de Rosa, a partir da divisão analítica entre estudo literário e estudo histórico.

fim o estabelecimento de leis para daí deduzir a realidade; para tal, seria preciso ignorar a oposição entre conceitos finitos e realidade infinita e acreditar: (1) que a ação econômica racional não está na consciência do economista e sim que ela explica a verdadeira realidade das coisas em si mesmas; e (2) que é possível abarcar a totalidade da realidade histórica por meio da ciência. Ora, Weber rejeita ambas as suposições, uma vez que a teoria da utilidade marginal não passa de uma utopia, uma “acentuação mental de determinados elementos da realidade” (WEBER, 1993, p. 137). O tipo ideal de uma ação racional puramente orientada por fins econômicos é irreal, pois é impossível encontrá-lo na realidade. Mas, ao contrário do que se poderia imaginar, sua irrealidade utópica é desejável e necessária para a análise científica. A sociologia trabalha com hipóteses causais; ocorre que este tipo ideal não configura a hipótese propriamente dita, mas somente um quadro logicamente homogêneo e não-contraditório de pensamento que serve como *instrumento da investigação*, uma vez que ele torna *compreensíveis* relações entre fatos empiricamente dados, apontando caminhos para a formulação de hipóteses a partir do momento que constatamos proximidades e afastamentos entre o curso real dos acontecimentos empíricos e o curso típico-ideal construído de forma utópica. É importante ressaltar que, para Weber, a idealidade dos tipos é de caráter estritamente lógico (construção de relações entre causas e efeitos que parecem ao nosso conhecimento nomológico *adequadas*, ou seja, *objetivamente possíveis*), nunca no sentido do dever-ser (ou seja, de um “juízo de valor”). O tipo ideal é um conceito-limite por meio do qual mede-se a realidade empírica a fim de compará-la com a utopia de seu quadro mental puro por nós criado e avaliar a natureza da distância entre o real e o típico-ideal; a partir desta comparação podemos construir juízos que a nossa imaginação considera adequados para compreender as causas de um fenômeno cultural singular. O preconceito naturalista (e metafísico, segundo Weber) que só considera a redução da realidade a leis como o fim legítimo das ciências culturais, acaba por confundir o curso do desenvolvimento construído de maneira típico-ideal com o seu curso empírico e real; o investigador, contudo, não deve misturar nem confundir a Teoria com a História. Deve, ao contrário, reconhecer que os tipos ideais são indispensáveis e estão, simultaneamente, condenados à transitoriedade (a relação entre o *conceito* e o *concebido* nas ciências culturais seria necessariamente de caráter transitório); trata-se de meras tentativas de ordenar o caos dos fatos que nunca poderão esgotar a sua riqueza infinita.

É preciso, segundo Weber, inverter a formulação de que o trabalho histórico e indutivo seria uma etapa para a construção gradual de uma ciência dedutiva, perfeita e

definitiva; esta concepção fundada na teoria escolástica do conhecimento (que considera os conceitos como cópias representativas da realidade objetiva) deve ser confrontada e substituída pela teoria kantiana do conhecimento (os conceitos, tais como as categorias do entendimento, não passariam de meios para o domínio intelectual do empiricamente dado). Nesta segunda concepção, como os conceitos não são fins, mas meios, inverte-se a relação apresentada acima: a elaboração lógica de tipos ideais não é o fim do trabalho historiográfico, mas na verdade deve precedê-lo, pois a investigação científica visa tão somente a formulação historicamente condicionada de juízos válidos de imputação causal singular. Weber estabelece a relação entre o empírico e o típico-ideal de maneira que o segundo é uma utopia lógica de racionalidade (um quadro homogêneo e não-contraditório de pensamento) que serve para medir e avaliar a realidade histórica e empírica de maneira a imputar causas concretas e singulares a efeitos concretos e singulares, podendo esta causa ser considerada racional – caso se *aproxime* da racionalidade logicamente construída pelo investigador – ou irracional – caso o investigador verifique erros, desvios e perturbações que se distanciam daquela racionalidade hipotética e são consideradas não-rationais do seu ponto de vista.

Como visto acima, é inegável tanto a origem weberiana da categoria de possibilidade objetiva quanto sua relevância para Lukács. O que salta aos olhos, porém, é a incompatibilidade, em última instância, entre o método dialético e a metodologia neo-kantiana dos tipos ideais. O pressuposto lógico e ontológico da existência de um abismo intransponível entre consciência finita e realidade infinita é inaceitável do ponto de vista do método dialético, uma vez que o processo de unificação entre pensamento e ser é exatamente a meta do seu esforço. No interior do método dialético, do qual Lukács parte, não basta simplesmente constatar uma distância entre racional e irracional para poder compreender causalmente os fatos empíricos; Lukács escreve que a determinação da essência teórica da consciência de classe como um problema de imputabilidade:

estabelece, de imediato, a distância que separa a consciência de classe dos pensamentos [*Gedanken*] empiricamente factuais [*empirisch-tatsächlichen*] daquelas psicologicamente descritíveis e explicáveis que os homens fazem de sua situação-de-vida [*Lebenslage*]. Não se deve, no entanto, permanecer na simples constatação dessa distância, ou mesmo se limitar a fixar, de maneira geral e formal, as conexões resultantes. (*HCC*, p. 142; *GKb*, p. 63)

É preciso, pois, identificar as tendências do racional se realizar no real, ou seja, no desenvolvimento histórico. Daí concluímos que a função metodológica do tipo ideal em Weber (um ideal que serve para avaliar o real, tal como em Kant) precise ser modificada na

recepção lukacsiana (expor o movimento de realização de um ideal, tal como em Hegel); não se trata de um padrão de medida que estabelece distâncias estanques, mas da apresentação de um *desenvolvimento imanente*¹²³. Ao “construir” a consciência de classe do proletariado como a compreensão perfeita e racional das ações que *deveriam* ser realizadas, porque são aquelas adequadas à sua situação e aos seus interesses, esta espécie de tipo ideal tem uma normatividade inaceitável para Weber: esta racionalidade que Lukács nos apresenta não tem caráter estritamente lógico (tal como Weber havia estabelecido, a fim de separar os juízos científicos dos juízos de valor), mas também um caráter de dever-ser.¹²⁴ Contudo, mesmo neste ponto, para ser coerente com a crítica à filosofia moral da *Crítica da razão prática* apresentada nas “Antinomias...”, a formulação deste plano do dever-ser não pode ser de maneira alguma kantiana: o “tipo ideal” da consciência de classe não pode ser completamente estranho ou estar totalmente apartado da realidade empírica, uma vez que isto só reproduziria o abismo entre ação puramente racional e empiria imediatamente dada, ou seja, entre finito e infinito. Se, por um lado, o tipo ideal não é mais mero *meio* da investigação científica, passando a ser também a *meta* da apresentação, por outro, será preciso expor este tipo ideal de uma maneira que não haja uma oposição insuperável entre ser e pensamento, sensível e inteligível, real e (típico-)ideal.

Vimos no último capítulo, por meio do *estudo literário* do idealismo alemão – cujo saldo foi o delineamento da distinção entre comportamentos e ações sociais contemplativos (orientados para a forma e a quantidade, tal como nos processos de racionalização formal) e práticos (orientados tanto para o conteúdo sensível e qualitativo quanto para a totalidade) – como o tipo ideal de ação social que contém esta unidade dos contrários, ou pelo menos, a tendência de unificação, dissolução e superação desta oposição é a *práxis*. Porém, este tipo ideal só deixa efetivamente de ser um padrão de medida utópico sem conexão com a realidade histórica quando for possível imputá-lo a uma classe social específica; a questão passa a ser agora expor um *estudo histórico* (uma *investigação* concreta), no qual se busca apresentar a singularidade da situação de classe do proletariado em comparação a todas as outras situações sociais.

O modo de apresentação tanto do “Ponto de vista...” quanto do ensaio lukacsiano da

¹²³ “A dialética é este ir-além [*Hinausgehen*] *imanente*, no qual a unilateralidade e a limitação das determinações-do-entendimento se apresentam como o que elas são, isto é, como sua negação” (HEGEL *apud* HCC, p. 355-6; *GKb*, p. 194).

¹²⁴ HEARN (1975) elabora uma interessante análise de como os tipos ideais são ressignificados no âmbito da Teoria Crítica, ganhando um caráter dialético e normativo em Lukács, Marcuse e Habermas.

reificação como um todo pode ser visto como a formulação deste juízo de imputação da práxis revolucionária à situação de classe do proletariado. Para formular e demonstrar este juízo – *o proletariado é a classe revolucionária* – Lukács se apropria da categoria weberiana da possibilidade objetiva, porém simultaneamente rompe com a formulação original. Lukács estabelece duas condições para a “utilização metódica [ou seja: pelo ‘método dialético’; J.M.] da categoria da possibilidade objetiva” (*HCC*, p. 143; *GKb*, p. 63) como a necessidade de examinar:

[...] em primeiro lugar, se esta distância [entre a consciência de classe e os pensamentos factuais, empíricos e psicologicamente descritíveis dos seres humanos acerca da sua situação de vida – J.M.] nas diferentes classes é diferente de acordo com [*je nach*] sua diferente relação [*Beziehung*] com o todo econômico-social [*ökonomisch-sozialen Ganzen*] do qual elas são membros, e até que ponto [*wieweit*] esta diferenciação é tão grande que resulta [*ergeben*] em *diferenças qualitativas*. E, em segundo lugar, o que significam na prática, para o desenvolvimento da sociedade, estas diferentes relações entre a totalidade econômica objetiva, a consciência de classe atribuída [*zugerechnetem*] e os pensamentos reais e psicológicos dos seres humanos sobre sua situação-de-vida [*Lebenslage*]. O que é, portanto, a função histórico-prática [*praktisch-geschichtliche*] da consciência de classe. (*HCC*, p. 142-3; *GKb*, p. 63)

Aqui se fazem necessárias algumas breves palavras sobre o lugar deste conceito na sociologia de Weber. Partimos de leituras tais como a apresentada por Buss (1999), que inserem as categorias de possibilidade objetiva e imputação causal (ou: causação adequada) na teoria weberiana da causalidade histórica.¹²⁵ Muitos autores deixam em segundo plano estas considerações, ao tratar, por exemplo, a noção de “afinidades eletivas” fora deste quadro.¹²⁶ Compartilhamos com Buss a interpretação de que a afinidade eletiva apresentada em *A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo* só alcança seu verdadeiro significado no interior da macrosociologia *histórico-comparativa* de Weber, vale dizer: sua sociologia das religiões. A comprovação de que a ética protestante é a causa adequada do espírito do capitalismo – o que não quer dizer a causa histórica, como depreendemos da breve reconstrução do ensaio sobre a objetividade – necessita de uma complementação, ou seja, da apresentação de “contraprovas [*Gegenproben*]”. Os estudos particulares realizados por Weber nos seus *Ensaio reunidos sobre sociologia da religião* buscam justamente demonstrar a ausência dos aspectos necessários ao processo de racionalização que só ocorreu no Ocidente; o sentido de elementos culturais centrais em outras sociedades consiste em “obstáculo

¹²⁵ Para outra interpretação desta mesma temática, cf. TURNER; FACTOR, 1981.

¹²⁶ Exemplo emblemático desta abordagem é LÖWY, Michael. **Redenção e utopia**: o judaísmo libertário na Europa central (um estudo de afinidade eletiva). Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

[*Hindernis*], barreira [*Schranke*]; entrave [*Hemmung*] a uma racionalização ética da conduta de vida ‘eletivamente afim’ à racionalidade econômica do capitalismo moderno” (PIERUCCI, 2003, p. 131). O surgimento do capitalismo racionalista seria objetivamente impossível em sociedades que não conheceram a ética protestante, daí Weber considerá-la como uma causa adequada à sua gênese histórica; trata-se da imputação de uma causa histórico-concreta a um efeito histórico-concreto.

Procedimento investigativo *semelhante* é levado a cabo por Lukács em seu ensaio sobre a reificação, embora com duas diferenças fundamentais. Inicialmente, Lukács também apresenta um *estudo comparativo*, mas não entre as éticas econômicas das religiões mundiais, e sim entre as diferentes situações sociais que compõe o modo capitalista de produção (o campesinato, a pequena burguesia, a burocracia, a burguesia e o proletariado), investigando, mais especificamente a variação da distância entre a consciência imputada construída típico-idealmente e a consciência empírica psicologicamente descritível em função da relação que cada grupo estabelece com a totalidade da sociedade.¹²⁷ Uma segunda diferença com relação à apropriação lukacsiana da possibilidade objetiva weberiana é que o interesse de seu *estudo histórico* não está voltado para a explicação do passado – como em Weber – e sim para o presente e para o futuro; poderíamos chegar a dizer que, se Weber se interessa pela causa adequada do surgimento [*Entstehung*] histórico do capitalismo, Lukács se interessaria pela causa adequada do seu desaparecimento [*Vergehen*] histórico.¹²⁸ Ao demonstrar que a unidade da essência teórica da consciência de classe com a sua função prática não implica em uma questão sociológica “geral” (uma vez que o seu significado histórico e prático é, no caso do proletariado, único), Lukács pode almejar imputar a práxis revolucionária (entendida como uma ação social historicamente determinada, um comportamento prático, não-contemplativo) como um desenvolvimento objetivamente possível a partir do ser social desta classe.

Neste momento, passa-se da *história da filosofia* à *filosofia da história*, bem como de um *estudo literário* em torno de um tipo ideal de uma ação social não-reificada para um *estudo histórico* em torno de um juízo de imputação causal singular desta ação, formulado a partir de uma comparação tipológica das diferentes relações entre pensamento e ser nos mais

¹²⁷ Lucien Goldmann, autor que será retomado em nossas Considerações Finais, elabora esta diferenciação por meio do par conceitual consciência possível / consciência real.

¹²⁸ Os termos em colchetes apontam para a importância que o capítulo sobre o ser, o não-ser e o vir-a-ser na *Lógica* de Hegel tem para Lukács; aqui, o *surgimento* nada mais é do que a passagem do não-ser ao ser, enquanto que o *desaparecimento* é, por sua vez, a passagem do ser ao não-ser – trata-se, evidentemente, da identificação entre o vir-a-ser (enquanto unidade entre o ser e o não-ser) e o âmbito da História, tal como vimos no capítulo anterior.

diversos grupos sociais. Lukács só pode afirmar que o proletariado é a classe revolucionária e o único sujeito social capaz de transformar historicamente o capitalismo se ele demonstrar que esta transformação é uma necessidade social – ou, melhor dizendo: um carecimento radical – que todas as outras situações sociais são incapazes de satisfazer.

3.2. Uma comparação tipológica entre situações sociais

A “apresentação”, por assim dizer, do ensaio “Consciência de classe” é de caráter tipológico: as seções se ocupam da exposição de tipos de consciências de classe em conformidade com quatro situações sociais objetivas: os *estamentos* e *castas* de épocas pré-capitalistas, as “*classes*” pequeno-burguesa e camponesa, a *classe* burguesa e, por fim, a *classe* proletária; veremos a seguir, como o ensaio sobre a reificação acrescenta uma quinta situação, a da burocracia moderna. Trata-se de apresentar a (*im*)possibilidade objetiva destes grupos sociais adequarem plenamente a compreensão de sua situação social e de seu interesse imediato com relação à totalidade de sua sociedade. Em outras palavras, trata-se, igualmente, de um problema de *imputabilidade*: é objetivamente possível *atribuir* a um grupo social a capacidade de *pensar* perfeita, racional e adequadamente o seu *ser* social?¹²⁹ O modo de apresentação d’“O ponto de vista...”, contudo, não segue este caráter tipológico, ou seja, a exposição das situações sociais e das possibilidades de desenvolvimento de uma consciência de classe não se encontram rigorosamente divididas em partes exclusivamente dedicadas a cada um dos casos. Para fins analíticos, passaremos agora a esboçar uma comparação e aproximação entre os dois ensaios em questão, reconstruindo brevemente algumas passagens do “Ponto de vista...” sob a forma de uma tipologia. Acreditamos que a riqueza dessa abordagem é revelar que embora a apresentação da terceira seção do ensaio sobre a reificação não seja rigidamente delimitada como no caso do outro ensaio, o *sentido geral* da seção é justamente a exposição de uma tal tipologia¹³⁰ das relações entre situações sociais e as

¹²⁹ Aqui se revela que é possível traduzir o dualismo filosófico entre *pensar e ser* (recorrente na seção das “Antinomias...”) pelo par sociológico de *consciência social e situação social* (mais presente na seção “O ponto de vista...” bem como no ensaio “Consciência de classe”).

¹³⁰ É interessante notar como o procedimento de uma tipologia comparativa está presente tanto no ensaio “Consciência de classe” como na 2ª seção da *Teoria do romance* (chamada “Ensaio de uma tipologia da forma romanesca”), livro que Lukács escreveu em 1916. Se seguirmos a interpretação de Jordão Machado (2004), veremos que esta metodologia também estrutura o estudo incompleto que Lukács dedicaria a

possibilidades objetivas de sua conscientização com a finalidade de formular um juízo de imputação causal. Seguimos, pois, dividindo esquematicamente as camadas sociais tratadas por Lukács nestes dois ensaios.

3.2.1. Situações sociais “híbridas”: pequena burguesia e campesinato

Em “Consciência de classe”, Lukács argumenta que o modo capitalista de produção tende a se basear unicamente em apenas duas situações típicas de classe, originadas exclusivamente no processo de produção: a burguesia e o proletariado. Contudo, ele também aponta para a existência de “classes” híbridas na sociedade capitalista, tais como a pequena burguesia e o campesinato (que, do ponto de vista marxiano, não poderiam ser rigorosamente conceituadas como *classes*¹³¹). Estas “classes” estão fadadas a uma condição de passividade¹³², uma vez que sua existência social é indissociável de vestígios estamentais¹³³.

Dostoiévski (com diferentes personagens literários representando tipos de subjetividade).

¹³¹ Trata-se, evidentemente, de uma concepção restritiva (e demasiadamente rígida e ortodoxa, no mal sentido) por parte de Lukács, do que seja “classe social” e do que seja “sociedade de classes”. Outros pensadores que teorizaram criticamente as relações entre as classes sociais e as suas lutas, como Antonio Gramsci ou Pierre Bourdieu (e José de Souza Martins, no caso da sociologia brasileira) buscaram demonstrar como o capitalismo não tende a eliminar e polarizar as classes em apenas duas, muito pelo contrário: a consideração tanto do campesinato quanto da pequena burguesia se revelam cruciais para analisar a totalidade do modo capitalista de produção em sua configuração histórico-concreta contemporânea.

¹³² Passividade esta que não se relaciona diretamente com o fenômeno da reificação, mas se deve muito mais em razão de que, como veremos, elas agem social e politicamente de modo equivocado, cômico e farsesco.

¹³³ Segundo Lukács em “Consciência de classe”, é *objetivamente impossível* o desenvolvimento de uma consciência de classe nas formações sociais pré-capitalistas, uma vez que os elementos econômicos, políticos, religiosos, entre outros elementos sociais, encontram-se fundidos de maneira indissociável. A estratificação destas sociedades envolve a divisão social por meio de *estamentos* ou *castas*, não se dando exclusivamente por meio da esfera econômica, tal qual no modo capitalista de produção, cuja estratificação *tende* a se basear unicamente na divisão social entre classes. A economia não atingiu ainda nestas formações sociais um caráter de ser-para-si (Hegel), uma vez que a dominação se dá por meio de obrigações *extra-econômicas*, tais como a renda em trabalho. Embora seja uma *impossibilidade objetiva* para os estamentos pré-capitalistas se conscientizarem do fundamento econômico de suas relações, isto não quer dizer que estas sociedades tradicionais não tenham um fundamento econômico objetivo. A questão é o predomínio da “consciência estamental”, que acaba por obscurecer a conexão entre a *situação* objetiva dos grupos sociais e a *totalidade* econômica objetiva, ou seja, ela impede a emergência e manifestação da “consciência de classe” pois a consciência está necessariamente fixada ao interesse imediato dos privilégios estamentais. Somente no capitalismo a relação entre consciência e história se colocará de uma maneira radicalmente diferente, pois o interesse econômico de classe como motor da história só aparece com o desenvolvimento do modo capitalista de produção, ou seja: somente com a sociedade de classes (tendencialmente) pura é que os aspectos econômicos deixam de estar “por trás” da consciência, para encontrar-se presentes na própria consciência. Já a reflexão contida na sub-seção 3.2 do ensaio sobre a reificação permite visualizar ainda mais o procedimento comparativo de Lukács, uma vez que sua atenção se volta não mais para os estamentos *dominantes* – como no ensaio “Consciência de classe” –, orientado-se a partir de agora para os estamentos *dominados* nas formações sociais pré-capitalistas: a situação social dos trabalhadores escravos, cuja especificidade só ganha relevância na exposição porque auxilia Lukács na iluminação da singularidade da situação de classe dos trabalhadores operários no capitalismo. A principal diferença entre os dois tipos de produtores é que os primeiros não vivenciariam uma cisão no interior de sua personalidade, com a objetivação da sua força de

Somente a partir das situações de classe e das condições de existência da burguesia e do proletariado é que se torna “representável [vorstellbar]” um plano para a organização de toda a sociedade (HCC, p. 156; GKB, p. 71). O interesse imediato destas “classes” não se orienta em função do desenvolvimento [Entwicklung]¹³⁴ capitalista – tal como o da burguesia e o do proletariado, que se orientam para promovê-lo ou para impeli-lo para além de si mesmo, respectivamente – mas de *sintomas* deste desenvolvimento, de maneira a revertê-lo, ou ao menos não deixá-lo alcançar o seu desdobramento completo. Lukács esclarece, reivindicando *O 18 Brumário* de Marx, que o sentido da ação social da pequena burguesia e do campesinato nunca pode vir a ser transparente para os próprios atores, uma vez que a consciência adequada de sua situação social revelar-lhes-ia o particularismo insuperável de seus interesses imediatos frente ao desenvolvimento do modo capitalista de produção.

É interessante buscar neste livro de Marx apoio para compreender a formulação da tipologia de Lukács, na qual constatar-se-á *impossibilidade objetiva* da formação da consciência adequada destas duas “classes”. *O 18 Brumário* é, como se sabe, a análise histórico-concreta mais famosa e mais profunda que Marx escreveu; espécie de balanço da derrota do ciclo revolucionário dos anos de 1848-9, *O 18 Brumário* se estrutura por meio de uma teatralização dos acontecimentos políticos, a fim de denunciar o sentido contrarrevolucionário deste período, no qual a *tragédia* própria à 1ª Revolução Francesa (1789-99) é abertamente substituída por uma *farsa*, gênero teatral cômico no qual o absurdo e o *nonsense* prevalecem.¹³⁵ Neste sentido, poderíamos dizer que o “modo de apresentação”

trabalho na forma de uma mercadoria; a ausência desta cisão entre subjetividade e objetividade os impossibilitaria de alcançar a consciência de sua própria situação social. Se na situação de classe do proletariado a conscientização do caráter de mercadoria de sua força de trabalho possibilita a transformação da forma de objetividade dos objetos sociais – veremos mais a frente como isto se daria, segundo Lukács –, para os produtores imediatos de formações sociais pré-capitalistas ocorre o seguinte: “Ainda que um escravo antigo [...] alcançasse o conhecimento do seu ser como escravo, isso não significaria um conhecimento-de-si [Selbsterkenntnis] no sentido que entendemos aqui: ele só poderia alcançar o conhecimento de um objeto que, ‘contingentemente’ [zufällig], é ele próprio” (HCC, p. 341; GKB, p. 185). Em um caso, o sujeito cognitivo altera o objeto de conhecimento (a conscientização da situação vem-a-ser a transformação da própria situação); em outro, não. Uma última palavra com relação a importância de se evitar nesta citação uma tradução genérica como “por acaso” (como é o caso da edição brasileira de HCC): trata-se da exigência de apontar aqui uma continuidade temática com o que Lukács já havia tratado nas “Antinomias...”, quando ele critica as concepções de Fichte e Hegel de que a relação entre a história e a razão seria *contingente* (HCC, p. 305; GKB, p. 163), enquanto que para Lukács trata-se, apenas no caso da situação social de classe do proletariado, em uma relação *necessária* (no sentido estrito de que ela é a única situação que porta a possibilidade objetiva de instaurar historicamente uma sociedade racional e emancipada).

¹³⁴ Aqui, a edição brasileira de HCC verte genericamente este conceito por “evolução”. Esta tradução insiste em não diferenciar conceitualmente termos claramente distintos; por isso, sugerimos a seguinte padronização: “evolução” para *Evolution*; “desenvolvimento” para *Entwicklung*; e “vir-a-ser” para *Werden* (estes dois últimos termos são, por exemplo, inquestionavelmente diversos no interior do universo conceitual hegeliano).

¹³⁵ Cf. PAVIS, 2008. Acredito que a contraposição que Marx estabelece logo no início do *18 Brumário* entre os gêneros da tragédia e da farsa poderia ser complementada pelo gênero *dramático*, aquele que caracterizaria

desta obra é uma *reconstrução farsesca* dos fatos históricos, das disputas políticas e das lutas sociais entre as diferentes classes no interior da sociedade francesa sob uma forma “teatralizada”, na qual cada seção conta com um “personagem principal”¹³⁶ e cuja totalidade composta pelo entrelaçamento de cada uma destas partes implica em uma concepção por assim dizer cômica do desenvolvimento histórico, uma vez que a partir da brutal repressão das chamadas Jornadas de Junho (em 1848, quando o proletariado parisiense desaparece da cena política por conta dos assassinatos, prisões e exílios daqueles que se levantaram contra a burguesia), o processo sócio-político se esvazia completamente de *sentido histórico-mundial*, consistindo tão somente em uma sucessão de acontecimentos vazios nos quais cada ator

corretamente os períodos históricos nos quais as classes se encontram efetivamente diante de uma possibilidade de transformação revolucionária da sociedade, exatamente do modo pelo qual MARX (2010) caracterizava o ciclo revolucionário de 1848-9 em seus artigos na *Nova Gazeta Renana*, antes de ficar claro que o desenvolvimento histórico não continha – ou, melhor dizendo, deixou de conter – tais possibilidades de revolucionamento profundo da ordem social europeia. É a mudança drástica do *diagnóstico de tempo* durante o ano de 1850, já em seu exílio londrino, que encaminha a nova caracterização que Marx realiza das tendências inscritas na sociedade francesa, não mais a partir do reconhecimento teórico-conceitual e engajamento prático-político no *drama* da classe operária parisiense e sim agora da *farsa* que desvela o verdadeiro sentido da ascensão de Napoleão 3º. Também poderíamos igualmente afirmar que o ciclo revolucionário de 1917-23 também possuía para Lukács, durante o momento vivido, tal caráter *dramático* (avaliação que igualmente é revista a partir da mudança do seu próprio diagnóstico de época, de que a revolução mundial deixou de ser uma possibilidade objetiva imediata, no decorrer da década de 1920).

¹³⁶ Poderíamos apontar os seguintes personagens/classes principais em cada seção:

- na 1ª seção, que conta o desenvolvimento histórico entre a Revolução de Fevereiro e as Jornadas de Junho (ambas em 1848), o *proletariado* aparece pela primeira e única vez enquanto classe ativa, protagonista e revolucionária;

- na 2ª seção, cujas ações se desenrolam entre a repressão armada das Jornadas e o golpe militar contra a Assembleia Nacional francesa, é a *burguesia republicana* organizada em torno do jornal *National* que surge como personagem, igualmente derrotada ao final deste ato;

- a 3ª seção é de especial interesse para nossa dissertação, pois a *pequena burguesia* aparece em cena, até que, em 13 de junho de 1849, a Guarda Nacional democrática é dispersada pelo Exército e os deputados da Montanha são cassados, presos ou exilados, consistindo em uma derrota decisiva deste partido social-democrata;

- a 4ª seção não apresenta um único ator social principal, pois narra a última abertura histórica no processo sócio-político francês, já que as eleições de 1850 são uma oportunidade perdida tanto para o proletariado quanto para a pequena burguesia (note-se que Marx, antes de escrever o *18 Brumário* entre 1851-2, enquanto vivenciava este exato momento histórico ainda apostava que era possível uma retomada do ciclo revolucionário iniciado em 1848);

- a 5ª seção introduz o crescente conflito entre o Poder Executivo e o chamado “Partido da Ordem”, introduzindo o *lumpen-proletariado* francês, classe que supostamente seria representada pelo sobrinho de Bonaparte;

- já a 6ª seção desenvolve este conflito, destrinchando as relações entre as diferentes frações da *burguesia monarquista*, aquela ligada ao capital financeiro e aquela ligada à grande propriedade fundiária; e, por fim, a ruptura entre os representantes políticos e literários desta classe e a própria burguesia representada, a qual acaba por abrir mão do controle direto do Estado em prol da manutenção da ordem por parte de Bonaparte;

- por último, a 7ª seção consiste no ato conclusivo desta farsa, na qual o *campesinato* finalmente surge como a última personagem protagonista, a classe mais numerosa da França. a quem Bonaparte deve tanto sua eleição no final de 1848 quanto o sucesso de seu golpe de Estado no final de 1851.

social, preso em suas próprias ilusões e (auto-)enganos, alcança sucessivamente o *contrário* do que sua ação inicialmente visava.¹³⁷ O lugar que a pequena burguesia e o campesinato ocupam no desenvolvimento desta farsa contrarrevolucionária francesa comprovam o descompasso, ou melhor dizendo, *desencontro* entre sua consciência e sua situação, ou seja, como as consciências ficam sempre e necessariamente *aquém* da apreensão correta e adequada de seus interesses e de sua inserção na totalidade da sociedade.

Lukács cita no ensaio “Consciência de classe” duas passagens da 3ª seção do *18 Brumário*, na qual a pequena burguesia aparece como protagonista; Marx explica que “O caráter peculiar da social-democracia¹³⁸ é exigir instituições democrático-republicanas como meio não para supracumir [*aufzuheben*] os dois extremos – capital e trabalho assalariado –, mas para atenuar [*abzuschwächen*] sua oposição [*Gegensatz*] e transformá-la em harmonia” (MARX, 1978, p. 350; *HCC*, p. 157; *GKb*, p. 72; os itálicos indicam os trechos não citados por Lukács). No caso do proletariado, como veremos, a oposição entre trabalho e capital – ou tempo de vida e tempo de trabalho – primeiro assume a forma de uma contraposição antinômica e depois de uma contradição dialética; já no caso da pequena burguesia, a existência da luta de classes é negada ou, no mínimo, contornada, pois ela busca uma modificação democrática da sociedade burguesa, no interior dos limites de sua própria situação de classe, o que consiste na ilusão de que as “condições particulares [*besondern*] para sua libertação [*Befreiung*]” seriam as “condições universais [*allgemeinen*] sem as quais a sociedade moderna” não poderia “ser salva nem a luta de classes evitada” (MARX, 1978, p. 350).

Este equívoco, no que toca a relação entre o particular e o universal, nos leva à contextualização da outra citação que Lukács faz acerca da pequena burguesia: ela seria uma “classe-de-transição [*Übergangsklasse*], na qual os interesses de duas classes se amortecem [*sich... abstümpfen*] a um só tempo [*zugleich*]”, que se sente e se imagina “estar acima da oposição-de-classes [*Klassengegensatz*] em geral” (MARX, 1978, p. 353; *HCC*, p. 157; *GKb*, p. 72). Por ser esta classe de transição, a pequena burguesia não se identifica nem como classe

¹³⁷ Para uma interessante análise da concepção de História presente no *18 Brumário*, cf. LEFORT, 1990 (muito embora o autor não dê a devida atenção para o “modo cômico e farsesco de apresentação” do livro de Marx, tal qual estamos buscando fazer aqui). Neste breve porém profundo ensaio, o filósofo francês compara a especificidade de diferentes filosofias marxianas da história. Do nosso ponto de vista, a comparação mais frutífera é aquela que ele estabelece entre o sentido da História no *Manifesto comunista* (escrito entre o final de 1847 e o início de 48, um período eminentemente pré-revolucionário) e no *18 Brumário* (escrito já em pleno momento de consolidação das forças contrarrevolucionárias em toda a Europa).

¹³⁸ Partido político composto pela aliança entre pequena burguesia e proletariado.

dominante nem como classe dominada, se auto representando como portadora dos “interesses e direitos do povo” contra as “classes privilegiadas”:

[...] quando uma luta [*Kämpfe*] está iminente, [os democratas – J.M.] não precisam inspecionar [*prüfen*] os interesses e as posições das diferentes classes. Eles não precisam ponderar de maneira reflexiva [*bedenklich abzuwägen*] seus próprios meios [*eigenen Mittel*], tendo apenas de dar o sinal para que o povo caia sobre os opressores. (MARX, 1978, p. 353)

O resultado deste falso interesse universal é uma consequência política desastrosa: “nenhum partido exagera mais os meios de que dispõe, nenhum se ilude com tanta imprudência [*leichtsinniger*] sobre a situação [*Situation*] como o partido democrático” (MARX, 1978, p. 352), o partido da pequena burguesia.¹³⁹ Ao contrário da situação de classe do proletariado, na qual, segundo Lukács, a verdade, a (auto-)investigação mais reflexiva possível de seus meios e de suas metas no interior das complexas interrelações das posições de todas as outras classes, é a maior arma do movimento operário; a única chance para alcançar seus interesses de classe (sua auto-abolição, como veremos) é desenvolver *mediações* teórico-conceituais para apreender correta e adequadamente sua própria situação, ou seja, esta capacidade de combater exageros e ilusões, exatamente os limites para os quais os representantes literários da pequena burguesia são necessariamente impelidos.¹⁴⁰

¹³⁹ Nesta caracterização, o representante político da pequena burguesia talvez seja um dos mais farsescos de todo o *18 Brumário*, uma vez que um dos elementos mais importantes da farsa enquanto gênero teatral é, precisamente, o *exagero* – além, é claro, da presença do erro, do engano, do equívoco, da repetição, do grotesco, do ridículo e, por fim, do absurdo. Diga-se de passagem que a compulsão dos políticos pequenos burgueses em exagerar os seus próprios meios frente à situação de todos os outros partidos é exatamente a direção contrária do que prescreveria uma ação racional típico-ideal, seguindo a definição de Weber que vimos anteriormente: “[...] quando se trata de uma ação política ou militar, é conveniente verificar primeiro como se teria desenrolado a ação caso se tivesse conhecimento de todas as circunstâncias e de todas as intenções de protagonistas e a escolha dos meios ocorresse de maneira estritamente racional orientada pelo fim, conforme a experiência que consideramos válida” (WEBER, 1999, p. 5).

¹⁴⁰ A *comicidade* da situação social da pequena burguesia consiste no desencontro entre sua consciência e sua situação, ou seja, no descompasso – em uma espécie de “disparidade disparatada” – entre os fins (a luta orientada pelos interesses de classe imputáveis à sua situação) e os meios para alcançar estes fins. Marx critica duramente a postura do partido da Montanha em 13 de junho de 1849 da seguinte maneira: “Se apelou para as armas no Parlamento, não devia ter-se comportado nas ruas de maneira parlamentar. Se a demonstração pacífica tinha um caráter sério, então era loucura não prever que teria uma recepção belicosa” (1978, p. 352). Os meios empiricamente utilizados – sejam eles a via legal e parlamentar ou a violência armada e revolucionária – se encontram necessariamente *aquém* dos meios racionais para garantir a sua alegada meta final, a defesa da democracia social, já que a sua própria situação em vez de exigir uma investigação reflexiva da totalidade da sociedade, acaba por impelir seus representantes políticos e literários a *exagerarem* os seus próprios recursos; deste modo, os meios escolhidos acabam por impedir a conquista do seu fim, numa espécie de auto-boicote. Tanto antes quanto depois da derrota – sempre anunciada retoricamente e “da boca para fora” como vitória iminente e incontornável – a pequena burguesia se comporta de maneira ambígua e vacilante. “Haja o que houver, o democrata sai da derrota mais humilhante tão imaculado como era inocente quando entrou na questão, com a convicção recém-adquirida de que terá forçosamente que vencer [...]” (*idem*, p. 353). O resultado cômico é que “A estrepitosa abertura que anunciou

Já no caso da situação social do campesinato, como vemos na 7ª e última seção do *18 Brumário*, o principal bloqueio para o desenvolvimento de sua consciência de classe estaria na questão da representação política, ou seja, o engendramento de *mediações* prático-políticas de caráter nacional. Logo em seguida da famigerada comparação e igualação da massa de camponeses franceses com um “saco de batatas”, Marx continua analisando o campesinato:

Na medida em que milhões de famílias vivem em condições econômicas de existência [*ökonomischen Existenzbedingungen*] que separam o seu modo de vida, os seus interesses e a sua formação-cultural [*Bildung*] das das outras classes da sociedade, confrontando-as de maneira hostil [*feindlich gegenüberstellen*], estes milhões formam [*bilden*] uma classe. Mas na medida em que existe entre os pequenos camponeses apenas uma conexão [*Zusammenhang*] local e que a mesmice [*Dieselbigkeit*] de seus interesses não engendra [*erzeugt*] nenhuma qualidade-de-ser-comum [*Gemeinsamkeit*], nem ligação [*Verbindung*] nacional, nem organização política, eles não formam [*bilden*] classe alguma. (MARX, 1978, p. 397; *HCC*, p. 158; *GKb*, p. 72)

Se no caso da pequena burguesia a relação entre o universal e o particular estava irremediavelmente marcada pela sua identificação teórica equívoca com a abstração “povo”, no caso do campesinato tal relação na realidade se encontra travada pela dificuldade em desenvolver uma articulação comum entre indivíduos isolados que se relacionam mais com a natureza ao seu redor do que entre si. Sendo a classe dominada mais numerosa da França, o campesinato acabaria sendo obrigado a recorrer a um representante externo para fazer valer seu “interesse de classe”: “Por meio da tradição histórica surgiu [*ist... entstanden*] nos camponeses franceses a crença no milagre de que um homem chamado Napoleão restituiria a eles toda a glória passada” (MARX, 1978, p. 397). Enquanto que a pequena burguesia se via compelida na direção de ilusões imprudentes, o campesinato se encontrava impelido para ilusões supersticiosas¹⁴¹. E novamente podemos adiantar alguns elementos centrais que

a contenda perde-se em um murmúrio pusilânime assim que a luta tem que começar; os atores deixam de se levar a sério, e a peça murcha lamentavelmente, como um balão furado” (*idem*, p. 352). Sinteticamente, poderíamos dizer que o sentido social da sua ação política, ou seja o seu efeito social em relação à totalidade histórico-concreta, é inevitavelmente o contrário do que se almejava: a vitória anunciada na retórica como certa se interverte na realidade efetiva em derrota acachapante e humilhante, sem que o desenvolvimento histórico se constitua em um processo de aprendizagem e formação para futuras lutas sociais (em flagrante oposição ao caso da situação de classe do proletariado).

¹⁴¹ Tais crenças quase religiosas têm um efeito *cômico* na apresentação da situação social do campesinato pois as chamadas “*idées napoléoniennes*” (todas fundadas sobre a pequena propriedade) eram adequadas na virada do século XVIII para o XIX, tornando-se absurdas e anacrônicas em meados do XIX, porém os camponeses franceses ainda se mantinham presos a elas. Isto porque antes eram a condição para a sua libertação da servidão feudal e o seu enriquecimento; já no momento em que Marx escreve, ocorreu uma espécie de interversão, na qual aquela condição se desenvolveu progressivamente como a lei da sua escravização e pauperização por conta da substituição da renda feudal da terra pela subjugação da pequena propriedade ao capital por meio de impostos, dívidas e hipotecas. O desenvolvimento histórico transformou o significado das ideias napoleônicas em meras alucinações e fantasmas; Marx esclarece que enquanto os camponeses

caracterizam a peculiaridade da situação de classe do proletariado: seus interesses imediatos, como Marx aponta no final da *Miséria da filosofia* só podem ser alcançados com o desenvolvimento da mediação de um partido político independente das outras classes, por meio do qual serão asseguradas, consolidadas e aprofundadas as conquistas das lutas sindicais. A própria existência espontânea dos sindicatos já evidencia uma clara diferença com a situação dos camponeses, uma vez que a satisfação dos carecimentos operários exige uma auto-representação política, enquanto que no caso do campesinato, seus interesses imediatos não engendram necessariamente uma tal mediação política.

É verdade que a breve apropriação lukacsiana do *18 Brumário* no ensaio “Consciência de classe” apresenta limites inequívocos. Para começar, trata-se de uma transposição talvez indevida de uma “análise histórico-concreta de uma situação histórico-concreta” em direção à formulação de uma tipologia das relações diferenciadas entre determinada situação social e a consciência adequada de cada uma destas situações. Daí resulta uma espécie de generalização abstrata das descrições marxianas, historicamente condicionadas, da pequena-burguesia e do campesinato franceses na metade do século XIX, em um contexto abertamente contrarrevolucionário.¹⁴² Enquanto a pequena burguesia é analisada principalmente tendo em vista o acontecimento histórico-político de 13 de junho de 1849 (a derrota da Montanha, o partido dos republicanos social-democratas), o campesinato é caracterizado a partir da absolutização a-histórica do seu apoio à consolidação do Império de Napoleão 3º, principalmente o golpe de Estado em dezembro de 1851. A principal consequência política destes deslocamentos implícitos é a negação “luxemburguista” de qualquer potencial revolucionário do campesinato, ignorando o que o próprio Marx diz na continuidade de seu texto, logo após a citação aqui destacada, sobre o conflito entre uma consciência tradicional (reacionária) e outra moderna (revolucionária) do campesinato francês. Por um breve período histórico, esteve aberta a possibilidade dos camponeses se aliarem à classe operária parisiense¹⁴³, numa disputa no interior do próprio campesinato entre a “clarividência

continuarem se orientando pela crença de que Napoleão representa politicamente seu interesse de classe, o sentido da sua ação social permanecerá produzindo o contrário do que eles almejam: em vez de emancipação, servidão; em vez de riqueza, pobreza, e assim por diante; daí o caráter farsesco e cômico de sua situação, decorrente do absurdo da repetição compulsiva do engano e da ilusão.

¹⁴² Para uma apropriação do modo de investigação do *18 Brumário*, centrado no estudo das lutas e relações entre as diferentes classes sociais, no âmbito da sociologia brasileira contemporânea e que se mantém fiel ao objetivo marxiano de encaminhar uma “análise histórico-concreta de uma situação histórico-concreta”, cf. FONTES, 2012 (especialmente a sua Introdução).

¹⁴³ Tal aliança das duas principais classes subalternas francesas seria, por assim dizer, a ação racional imputável à situação social do campesinato: sua aproximação – e mesmo subordinação – política à iniciativa subversiva e revolucionária da classe operária (que, no momento histórico em que Marx escreve, está paralisada tanto

[*Einsicht*]” e a “estupidez”, o “esclarecimento” e a “superstição”, o “conceito [*Urteil*]” e o “preconceito [*Vorurteil*]”, o “futuro” e o “passado” (MARX, 1978, p. 398).¹⁴⁴ Também é verdade que nos últimos ensaios de *HCC*, Lukács revê esta postura que nega qualquer potencial transformador à classe dos camponeses.¹⁴⁵

Para finalizar esta temática, concluímos que a partir da definição do conceito de “consciência de classe” como um problema de imputabilidade, não seria possível adjudicá-la às “classes” pequeno-burguesa e camponesa, já que as suas situações sociais seriam caracterizadas pela *oposição entre interesse e consciência adequada da situação*, o que impossibilitaria qualquer desenvolvimento (o termo que Lukács usa recorrentemente é, como visto acima, *Entwicklung*, mas poderíamos igualmente utilizar *Bildung* – “formação”) de sua consciência de classe no interior da efetividade histórica (ou seja: nenhum elemento de seu ser-aí, de sua existência social, impulsiona a sua consciência empírica para qualquer direção). O resultado é que o sentido da ação social e política destas “classes” depende da luta entre outros sujeitos sociais, aqueles que de fato constituem classes no sentido rigoroso (e ortodoxo) do termo – a burguesia e o proletariado – e que seriam os únicos que poderiam *atribuir um sentido*, reacionário ou progressista, ao movimento total da sociedade. Da perspectiva de nossa interpretação compreende-se, neste ponto, a razão pela qual o modo de apresentação do ensaio sobre a reificação, ao ter como meta o conceito de “consciência possível do proletariado”, simplesmente ignore qualquer menção a estas duas “classes”, uma vez que a comparação com elas auxilie apenas de um modo muito indireto a construção do tipo ideal da práxis.

pela censura e perseguição por parte da ditadura de Bonaparte 3º quanto pela hegemonia cada vez maior do mutualismo reformista de Proudhon no seio do movimento operário francês, contra o qual Marx lutou com as armas da crítica da economia política até o início das atividades da 1ª Internacional e o posterior declínio desta corrente política).

¹⁴⁴ Note-se como o vocabulário utilizado por Marx trata de uma espécie de fetichismo próprio à esfera da política: trata-se do *esclarecimento* ou do *obscurecimento* do que efetivamente está em jogo em cada situação social e política.

¹⁴⁵ Por um lado, trata-se de um diagnóstico mais realista do que aquele antes defendido a partir de concepções “luxemburguistas” (a crítica de Rosa à reforma agrária que distribuiu terras após a Revolução de Outubro de 1917). Trata-se tanto de um reconhecimento de que a Revolução Russa teria sido impossível sem as lutas sociais do movimento camponês quanto de uma aposta política – que, por sua vez, culmina nas famosas *Teses de Blum*, datadas de 1928 – de que a revolução no seu país de origem, a Hungria, se daria por meio de uma aliança estratégica entre proletariado e campesinato e sob uma forma republicana e democrática e não puramente operária (sendo que a facção adversária no interior do Partido Comunista Húngaro, a de Bela Kun, ainda insistia por toda a década de 1920 na palavra de ordem de retorno à ditadura do proletariado tal qual a almejada durante a breve e fracassada República Conselhistas de 1919). Mas, por outro lado, o preço desta mudança não pode ser ignorado: a inclusão do campesinato no processo revolucionário só se poderia dar sob a direção centralizada de um Partido Comunista de caráter vanguardista, tal como definido por Lênin em *O que fazer?*.

3.2.2. Situações sociais dominantes: burocracia e burguesia

Se o campesinato e a pequena burguesia estão ausentes em “Reificação...”, a única situação social que não é tratada em “Consciência de classe”, mas tem um papel muito importante na totalidade do ensaio sobre a reificação, é a burocracia moderna. Embora no “Fenômeno da reificação”, a burocracia tenha quase uma sub-seção inteira a ela dedicada (a sub-seção 1.2), no “Ponto de vista...” Lukács reserva um único parágrafo ao final da sub-seção 3.2 para tecer alguns comentários comparativos entre esta situação social e a do proletariado; depreende-se daí que a situação social dominante da qual nosso autor se ocupa a esta altura do ensaio não é mais a burocracia e sim a burguesia. Como veremos, as razões disso estão relacionadas ao fato de que o objetivo desta seção não é mais centrado na definição da reificação como um comportamento contemplativo, e sim na possibilidade objetiva dos sujeitos se rebelarem contra ela, em direção à sua superação.

Já vimos, quando tratamos no primeiro capítulo do processo de racionalização formal do direito e da administração, como a burocracia surge historicamente enquanto situação social responsável por operar o Estado moderno racionalizado. A afinidade ou analogia entre a economia racional e o direito racional se dava em dois âmbitos: em um nível objetivo, a separação entre os meios de trabalho (meios de produção em um caso, meios administrativos, de outro) e a força de trabalho (mercadoria que é vendida por um salário em ambos os casos); e, em um nível subjetivo, o comportamento de ambos os sujeitos era estritamente contemplativo (frente ao auto-movimento mecânico de uma máquina ou frente ao sistema jurídico formalmente racionalizado). Contudo, a verdade da *semelhança estrutural* entre as duas racionalidades se revela apenas com o avanço da exposição lukácsiana, quando ela é desvelada como uma *diferença crucial* no tocante às possibilidades de desenvolvimento de uma consciência adequada de suas próprias situações sociais.

Na referida sub-seção 3.2, o sentido geral da comparação entre burocracia e proletariado é sintetizado pela seguinte citação que Lukács faz da *Fenomenologia* de Hegel: “[...] é bem mais difícil levar à fluidez [*in Flüssigkeit zu bringen*] os pensamentos fixos [*festen*] do que o ser-aí [*Dasein*] sensível” (HEGEL, 2005, p. 45; *HCC*, p. 347; *GKb*, p. 189). Vejamos então cada um dos passos que levam Lukács a esta conclusão.

Em primeiro lugar, enquanto no caso do proletariado a intensificação da exploração de seu trabalho manual contida, como veremos, na mais-valia absoluta, permite que a reificação

seja iluminada a partir do próprio processo de trabalho, do ponto de vista do burocrata a estrutura fundamental da reificação (a forma-mercadoria) encontra-se objetivamente “dissimulada [*versteckt*] por trás de uma fachada de ‘trabalho intelectual’” (*HCC*, p. 346; *GKb*, p. 188) e envolta, como já vimos, pelos valores de: responsabilidade, honra, probidade, dever, convicção ética, subordinação, lealdade a ordens superiores, etc.

Em segundo lugar, seus próprios órgãos subjetivos encontram-se reificados na forma de “pensamentos fixos”; o caso do burocrata exemplifica aquela potencialização e intensificação da reificação até o ponto em que “[...] o homem reificado na burocracia, etc. se reifica, mecaniza, vem-a-ser mercadoria também nos órgãos que poderiam ser os únicos portadores de sua rebelião [*Auflehnung*] contra essa reificação. Também seus pensamentos, sentimentos, etc. vem-a-ser reificados em seu ser qualitativo” (*HCC*, p. 347; *GKb*, p. 188-9). Embora o processo de reificação do proletário atrofie e mutile sua “alma”, anulando-o (“aniquilando-o”, reduzindo-o a um *não-ser*), o ser qualitativo de seus pensamentos e sentimentos, sua “essência humana e anímica”, não são transformadas em mercadoria, o que acaba por possibilitar, como veremos na seção de nossa dissertação dedicada ao proletariado, rebeliões, revoltas, levantes, enfim, lutas sociais contra a reificação.

Em terceiro lugar, a forma fenomenal da reificação na burocracia, além de encontrar-se dissimulada atrás de uma falsa “humanização”, adquire a:

[...] aparência de uma estabilidade (Código do Serviço Público Civil [*Dienstpragmatik*]¹⁴⁶, pensão) bem como a possibilidade – abstrata – de ascensão individual à classe dominante. Assim, é aqui cultivada uma “consciência estamental” [*Standesbewusstsein*]¹⁴⁷, que é apropriada para impedir eficazmente o

¹⁴⁶ Literalmente, este termo quer dizer “pragmática do serviço” (*pragmática* no sentido de “conjunto de regras e normas”, e *serviço* referindo-se ao serviço civil de funcionários públicos); já a tradução genérica da edição brasileira de *HCC* aqui por “rotina do serviço” não faz qualquer menção ao fato de que *Dienstpragmatik* é, originalmente, o nome da regulamentação do serviço público civil no reino da Bavária, criada pelo político Maximilian von Montgelas em 1805 e que, em 1873, após a unificação da Alemanha sob a hegemonia da Prússia, tornou-se lei nacional, inclusive tendo seus princípios depois incorporados à Constituição da República de Weimar em 1918 (fonte: Wikipédia). Note-se também que o mesmo código que definia os direitos e responsabilidades do funcionalismo público, garantindo aumentos regulares de salários para os servidores civis e protegendo-os contra demissões arbitrárias, tinha um nome idêntico no Império Austro-Húngaro, onde Lukács nasceu. O que importa aqui para Lukács não é a existência de uma “rotina” no trabalho do burocrata, mas sim que a burocracia contava com garantias legais de estabilidade, ao contrário do mercado de trabalho urbano e industrial, no qual a classe operária estava a mercê de flutuações e demissões, do desemprego estrutural e, portanto, do chamado exército industrial de reserva, uma vez que, naquela época, a legislação trabalhista que regulamentava a venda da sua força de trabalho ainda era muito incipiente. Por estas razões, nossa sugestão é verter este termo alemão por “Código do Serviço Público Civil”.

¹⁴⁷ A edição brasileira de *HCC* opta sistematicamente por traduzir *Standesbewusstsein* como “consciência de status” (*HCC*, p. 154 e 347; *GKb*, p. 70 e 189); seguimos, contudo, a edição brasileira de *Economia e sociedade*, que traduz tal termo por “consciência estamental” (WEBER, 1999, p. 208), inclusive como meio de apontar a diferença conceitual que Weber propõe entre “situação de classe” [*Klassenlage*] e “situação

surgimento da consciência de classe”. (HCC, p. 347; GKB, p. 189)

Chegamos então àquela síntese presente na citação de Hegel: se na situação social da burocracia tanto as formas objetivas da reificação quanto a reificação de seus próprios órgãos subjetivos *bloqueiam* a formação de uma consciência adequada (permanecendo, portanto, presa entre pensamentos fixos e uma consciência de tipo estamental), no caso do proletariado é mais fácil levar o seu ser-aí sensível reificado à fluidificação, pois a posição do trabalhador no processo de produção é a um só tempo definitiva – vender sua força de trabalho é condição para viver e sobreviver – e insegura – o mercado de trabalho tem uma oferta maior que a demanda, o que resulta em um grande exército industrial de reserva, desemprego estrutural e ausência de seguridade social –, sem qualquer aparência de estabilidade e com uma reificação inegável, o que, em vez de impedir, *impele* o proletariado à um processo dialético de conscientização; acompanharemos, na seção seguinte, o lugar do sensível no processo de formação do proletariado enquanto “classe para si”. A burocracia, por sua vez, se encontra inibida e impedida de um tal desenvolvimento histórico, tendo em vista que a consciência objetivamente possível a partir de sua *experiência* e inserção no capitalismo moderno é de caráter eminentemente “estamental”.

Se há um tipo de tensão (ou melhor dizendo desencontro entre consciência e situação) específico em cada uma das situações sociais (*cômica* na pequena burguesia e no campesinato e, como veremos a seguir, *trágica* na burguesia e *dramática* no proletariado), aqui não há qualquer tensão: nada impele o burocrata para nenhuma direção, nem que seja a direção errada em comparação com o curso típico-ideal adequado ao interesse imputável à sua situação; daí sua condição e sua consciência “estamentais” (apenas nas épocas pré-capitalistas teria havido tal situação sem nenhuma tensão, uma espécie de harmonia imobilizante): os valores que guiam sua experiência no mundo social – honra, responsabilidade e probidade (pensamentos fixos que expressam a intensificação da reificação até o seu ser mais qualitativo) – dissimulam sua reificação e impedem qualquer rebelião contra este fenômeno.

A burguesia, por sua vez, ganha destaque no decorrer da apresentação do ensaio sobre a reificação em detrimento da situação social da burocracia, pois, na sua situação de classe, consciência adequada e interesse de classe se encontram justamente em uma *tensão* que pode ser caracterizada como uma *oposição dialética*, a qual estimula o desenvolvimento de sua

estamental” [*ständische Lage*], bem como as consequências teóricas da utilização destes conceitos por Lukács (cf. “Classes, estamentos e partidos” In: WEBER, 2002, p. 126-37).

consciência de classe.¹⁴⁸ Porém, este desenvolvimento é inescapavelmente marcado por uma *maldição trágica*: a burguesia está condenada a entrar em uma contradição insolúvel consigo mesma e, por fim, se auto-suprimir.¹⁴⁹ No ensaio “Rosa Luxemburgo como marxista”, Lukács descreve a tragédia da burguesia da seguinte maneira:

E do mesmo modo como o tratamento [*Betrachtung*] da totalidade pelo jovem Marx havia iluminado nitidamente a *facies hippocratica* do capitalismo ainda florescente, a última flor [*Blüte*] do capitalismo recebe [*bekommt*], no tratamento de Rosa Luxemburgo, por meio da inserção [*Einfügung*] de seus problemas fundamentais [*Grundprobleme*] na totalidade do processo histórico, o caráter de uma macabra Dança da Morte [*grausigen Totentanzes*], de uma jornada de Édipo [*Ödipusweges*] para seu inevitável [*unvermeidlichen*] destino. (HCC, p. 114; GKB, p. 44-5)

É somente neste contexto – histórico-concreto – que efetivamente compreendemos o tratamento – filosófico e abstrato – nas “Antinomias...” da filosofia clássica alemã a partir de sua “grandeza, paradoxo e tragédia” (HCC, p. 252; GKB, p. 130).

Como vimos, no caso da burocracia, a maneira específica como ela vivencia a sua própria desumanização acaba por “humanizá-la”, o que dissimula e obscurece o fenômeno da reificação; já no caso da burguesia, encontramos em sua história ideológica, uma forma de pensamento muito específica – o idealismo alemão –, que permitiu, por um breve momento, enxergar de uma maneira relativamente clara a estrutura da reificação e a exigência do ser humano se rebelar contra ela a fim de humanizar uma situação desumana. As filosofias kantiana e pós-kantianas formularam o problema da coisa em si, segundo Lukács, com o objetivo de reconhecer que, sob a sociedade burguesa, o ser humano se sente aniquilado e que ele pode e deve almejar a sua ressurreição para uma vida emancipada. Dois limites intrínsecos ao programa do idealismo alemão foram, contudo, apontados: primeiramente, sua meta de superar a reificação tinha necessariamente de fracassar pois a resolução deste problema nunca

¹⁴⁸ Daí resulta a comparação que Lukács apresenta no ensaio “Consciência de classe” entre a condição da burguesia e a do campesinato e da pequena burguesia: naquela, consciência de classe e interesse de classe encontravam-se, como dito, em uma “oposição dialética” (HCC, p. 160; GKB, p. 73); já a oposição entre consciência e interesse no caso das duas “classes” anteriores é contraditória pois ela é um obstáculo para o desenvolvimento (e mesmo nascimento) de qualquer consciência de classe.

¹⁴⁹ Interessante notar que a segunda seção do ensaio sobre a reificação aponta a indissociabilidade entre o pensamento burguês e o seu caráter antinômico. Além disso, convém retomar uma passagem da primeira seção de “Consciência de classe”: “O dilema [entre positivismo e historicismo] revela simplesmente que o antagonismo próprio da ordem da produção capitalista se reflete nessas concepções opostas e excludentes a propósito de um mesmo objeto” (HCC, p. 138; GKB, p. 60). Poderíamos, a partir desta citação, dizer que é próprio da burguesia experienciar a sua situação social a partir de uma “oposição dialética” (melhor seria dizer, como vimos, “antinômica”) entre a sua consciência e o sentido da ação social que decorre de seu interesse de classe, ou seja, entre a sua teoria e a sua prática, “concepções opostas e excludentes a propósito de um mesmo objeto”.

poderia se dar de modo puramente intelectual, filosófico; em segundo lugar, foi um momento histórico muito específico que permitiu diagnosticar os limites da expansão e reprodução do modo capitalista de produção – a situação social periférica da Alemanha, que Marx tão bem definiu por meio da ideia de “atraso alemão”; depois da derrota das revoluções de 1848-9, ficou virtualmente impossível atribuir à burguesia qualquer papel ou missão na transformação progressista da sociedade. Reconhecer limites ou barreiras ao capitalismo passou a ser contrário ao interesse de classe da burguesia; ela deve, pois, necessariamente ocultá-los ou obscurecê-los a fim de prosseguir sua ação social cega em busca da taxa média de lucro, independente da barbárie, da catástrofe e dos sofrimentos que isto possa resultar. O significado deste processo histórico-político é que aquela tensão à qual havíamos nos referido, desaparece ou, no mínimo, é fortemente atenuada, consistindo em um estreitamento dos limites do “máximo de consciência possível” da burguesia, para usar os termos de Goldmann.

Embora a burguesia seja uma classe pura – pois baseada exclusivamente na sua inserção econômica no processo de produção – é impossível, por diversos motivos, que ela atinja um domínio prático ou mesmo teórico da organização deste mesmo processo produtivo. O interesse de classe do capitalista, o qual determina as suas ações sociais, prende-se necessariamente a questões secundárias do ponto de vista da produção (a distribuição, por exemplo). Para agravar esta inadequação (e, em última instância, uma “oposição intransponível”) entre consciência teórica e interesse prático, a ação do capitalista só pode se dar de maneira consciente enquanto encarar o processo econômico como um conjunto de leis externas a ele próprio, ao qual ele deve experimentar passivamente; trata-se de um confronto entre a “ação” individual (racional referente a fins econômicos) e a *contemplanção* de um sistema naturalizado de leis econômicas (que é, do ponto de vista do materialismo histórico, a teoria econômica burguesa da utilidade marginal).

A consciência de classe da burguesia não é capaz de desenvolver-se até a sua adequação completa em relação à totalidade econômica objetiva uma vez que “os limites objetivos da produção capitalista tornam-se os limites da consciência de classe da burguesia” (*HCC*, p. 164; *GKb*, p. 76).

Embora muito possa ser dito sobre a análise lukacsiana da consciência e da situação de classe da burguesia presente por todo o ensaio da reificação, vamos aqui nos ater à exposição de uma breve leitura da sub-seção 3.4, no “Ponto de vista...”. Nossa perspectiva é que o seu sentido geral é uma apropriação por Lukács do conjunto do Livro III d’*O capital*, inserindo-o no seu modo de apresentação de maneira própria e original. Vejamos por partes.

Lukács abre esta sub-seção referindo-se a uma famosa passagem da *Enciclopédia*¹⁵⁰: “Para falar à maneira de Hegel, o vir-a-ser aparece então como a verdade do ser” (HCC, p. 363; *GKb*, p. 198); Lukács está se apropriando desta passagem da pequena *Lógica* para reapresentar a conclusão da sub-seção anterior: a transformação do proletariado de mero objeto do processo imediato de produção para vir-a-ser sujeito no processo mediado de reprodução.

A seguir, Lukács escreve que, no capitalismo, “o passado reina sobre o presente. [...] o processo antagônico [...] revela-se em todas as suas formas fenomenais imediatas [*unmittelbaren Erscheinungsformen*] como o domínio do passado sobre o presente, como o domínio do capital sobre o trabalho” (HCC, p. 363; *GKb*, p. 198). Ora, a dominação do capital sobre o trabalho é expressa pela categoria essencial da mais-valia; como já vimos, as formas fenomenais da mais-valia são tema do Livro III d’*O capital*: lucro, juro e renda da terra. A *transformação da mais-valia em lucro* é justamente o tema da *1ª seção do Livro III*.

Logo depois, Lukács se refere à “taxa média de lucro”: “Sua relação com os capitalistas individuais, cujas ações ela determina como poder desconhecido e irreconhecível, apresenta toda a estrutura, reconhecida com profundidade por Hegel, da ‘astúcia da razão’¹⁵¹” (HCC, p. 364; *GKb*, p. 199). A *transformação da taxa de lucro em taxa média de lucro* é, nada mais, nada menos, do que o núcleo da *2ª seção do Livro III*.

O parágrafo seguinte desta sub-seção é, por assim dizer, a exceção que confirma a nossa interpretação: em vez de passar a tratar da *3ª seção do Livro III* – dedicada, como se sabe, à *lei da queda tendencial da taxa média de lucro* – Lukács substitui a teorização marxiana dos limites sistêmicos do capitalismo pela teoria luxemburguista do colapso, referindo-se nominalmente à *Acumulação do capital*; o núcleo do parágrafo em questão é a apresentação do fundamento da impossibilidade da burguesia se conscientizar da tendência do modo capitalista de produção colapsar na impossibilidade objetiva deste se constituir enquanto uma sociedade puramente capitalista. Vejamos, então, a maneira pela qual Lukács assume e desenvolve o diagnóstico de Rosa quanto aos limites históricos da sociedade burguesa, não só aqui, mas principalmente no ensaio “Consciência de classe”.

¹⁵⁰ Trata-se do parágrafo 88.

¹⁵¹ Interessante notar como este conceito hegeliano já havia aparecido no quadro histórico-filosófico das “Antinomias...”, mais especificamente na sub-seção 2.4, de modo a caracterizar as consequências da interversão do estado-de-ação em passividade no caso da formulação que Hegel faz do espírito do povo como suporte do espírito do mundo, o qual contempla o movimento da história realizado por um autômato: justamente a “astúcia da razão”.

No nosso entendimento, o núcleo da apresentação tipológica da situação social da burguesia em “Consciência de classe” (*HCC*, p. 161-4; *GKb*, p. 74-6) pressupõe o diagnóstico luxemburguista apresentado em *A acumulação de capital*¹⁵². Nesta obra, Rosa Luxemburgo argumenta que o desenvolvimento do modo capitalista de produção só é possível na sua relação parasitária com camadas sociais não-capitalistas, relação que acaba por transformá-las progressivamente em capitalistas. Como a reprodução ampliada do capital (D-M-D’) só se *realiza* a partir do momento em que um novo mercado for conquistado, o capitalismo tende a se expandir por todo o território mundial. Contudo, se só existe capitalismo enquanto houver sociedades pré-capitalistas, e se o capitalismo tende a se universalizar, conclui-se que o capitalismo é um sistema social com claros limites históricos para a sua auto-reprodução. A necessidade histórica do colapso do capitalismo, porém, não significa a necessidade histórica da vitória do socialismo e do proletariado, muito pelo contrário; será a partir deste diagnóstico que Rosa formulará a palavra de ordem “Socialismo ou Barbárie”¹⁵³. A possibilidade histórica do fracasso da missão do proletariado em instaurar um modo de produção pós-capitalista (internacionalista e harmônico, “socialista” ou “comunista”, portanto) abre espaço para pensarmos que o desenvolvimento histórico pode vir a ser na direção da barbárie, ou seja, na destruição da humanidade como um todo tendo em vista a disputa bélica por novos territórios não-capitalistas por parte dos Estados-nação capitalistas até que a sua escassez crescente implique em crises cada vez mais graves e guerras cada vez mais violentas. Acreditamos que é dentro deste quadro que se tornam compreensíveis as afirmações de que a dialética entre a consciência da burguesia e o seu interesse é uma “maldição trágica”, pois o seu interesse de classe impulsiona sua consciência empírica para o domínio teórico e prático o mais completo possível da sociedade, mas se esta consciência se estender das questões econômicas particulares para a questão da totalidade do desenvolvimento do modo capitalista de produção, o seu interesse imediato no lucro e na reprodução ampliada do capital (dependentes, como vimos, da absorção de formações sociais pré-capitalistas) será desvelado como a causa da possibilidade da destruição da humanidade e, portanto, a consciência adequada da sua situação implicará necessariamente na sua auto-supressão enquanto classe (já que a auto-supressão se dará *inevitavelmente*, seja por meio da barbárie que a elimina

¹⁵² Como pretendemos defender aqui, esta obra é o equivalente do *18 Brumário* para entender a impossibilidade objetiva da consciência da burguesia se adequar à sua situação social. Ainda mais porque neste livro – tão apreciado por Lukács em diversos ensaios de *HCC*, até mesmo nos últimos, marcadamente leninistas (cf. p. ex. *HCC*, p. 516; *GKb*, p. 293) – Rosa acompanha a evolução da incapacidade do pensamento burguês de apreender conceitualmente o modo capitalista de produção, sua historicidade e a inevitabilidade das crises, temas fundamentais para Lukács.

¹⁵³ Para uma leitura da trajetória de Rosa que parte do quadro lukacsiano, cf. LOUREIRO, 2004.

fisicamente, seja por meio do socialismo que a dissolve socialmente). Naturalmente, é de se esperar que a possibilidade objetiva da *formação* da consciência de classe burguesa seja impossibilitada por sua própria situação social, que determina os seus interesses (a valorização do valor é uma busca cega e um mecanismo automático). Como é impossível que a consciência da burguesia se adeque plenamente à sua situação social, a única maneira dela permanecer organizando a totalidade da sociedade é que as outras classes permaneçam com suas consciências confusas e, portanto, iludidas de que o interesse da burguesia (de uma minoria, portanto) represente de alguma maneira o interesse da maioria. Lukács define a história ideológica (ou seja, a história da sua consciência empírica) como uma luta desesperada contra a consciência adequada à sua situação, a qual discerniria a essência do capitalismo como sendo a divisão em classes. Deste ponto de vista, Lukács interpreta a tendência do capitalismo monopolista (organizado em torno de cartéis e trustes) em aceitar a “economia planificada” como um sinal inequívoco de decadência ideológica da burguesia, uma vez que esta classe teria passado para o campo ideológico por excelência do proletariado, qual seja, a organização consciente do processo produtivo.

Assim, podemos relacionar a conceitualização lukacsiana sobre a consciência burguesa não apenas ao tratado econômico de Rosa, mas também a um quadro teórico que interpreta equivocadamente o seu tempo presente ainda a partir do prisma do capitalismo concorrencial, no qual era possível falar que o interesse imediato da classe burguesa está preso a “ações” puramente econômicas de capitalistas individuais que contemplam um sistema de leis, estando ela em uma relação tragicamente dialética com a sua consciência pois seria objetivamente impossível que seu interesse fosse traduzido em qualquer organização consciente da sociedade.¹⁵⁴

Voltando ao ensaio sobre a reificação, após a referência a Rosa, chegamos a uma passagem à qual já nos referimos, no primeiro capítulo de nossa dissertação; Lukács passa a tratar das formas derivadas de capital: o *capital comercial* (4ª seção do Livro III) e o *capital portador de juros* (5ª seção). A diferença crucial entre estas formas de capital e o capital industrial é que este, por ser a forma original priorizada metodicamente em *O capital*, contém em si uma tendência social geral – a lei da queda tendencial, como se sabe, é tema da 3ª seção, a única que não foi tratada diretamente por Lukács, mas cuja presença é implícita –, enquanto aquelas são determinadas apenas por movimentos contingentes de oferta e de procura – o paradigma aqui são as taxas de juro em oposição à taxa média de lucro.

¹⁵⁴ Interpretação esta que é desmentida pela história econômica do século XX.

Por fim, Lukács retoma o fenômeno do fetichismo do capital, próprio do capital portador de juros, com referência explícita ao crucial capítulo 48, dedicado à “fórmula trinitária” e que se encontra na 7ª e última seção do Livro III¹⁵⁵. O mais importante a ser destacado aqui é que a conclusão desta sub-seção que estamos reconstruindo brevemente apresenta a diferença entre as várias formas de reificação; segundo Lukács, o pensamento burguês permanece na forma-juro como se ela fosse imediata e original, enquanto que:

Para o proletariado, ao contrário, abre-se aqui a perspectiva de uma visão [*Durchschauen*] completa das formas de reificação na medida em que, *partindo da forma dialeticamente mais clara* (a relação imediata entre trabalho e capital), refere a esta as formas mais distantes do processo de produção, incluindo-as na totalidade dialética e apreendendo-as [*sie begreift*]. (HCC, p. 370; GKB, p. 202-2; nosso grifo)

Sem dúvida alguma, inclusive lembrando passagem do capítulo 48 de *O capital* já citada anteriormente, Lukács aqui se refere à mais-valia absoluta. Note-se que o *ponto de partida* da consciência de classe da burguesia e do proletariado é o mesmo: a categoria essencial da mais-valia; contudo, *para a burguesia, o desenvolvimento se dá*, conforme esboçamos acima, *acompanhando o Livro III: da taxa de mais-valia à taxa de lucro* – tanto sua equalização quanto a lei tendencial da sua queda – e, depois, *à forma-juro*, como o ápice do fetichismo; já para o proletariado, o ponto de partida será a mais-valia absoluta e o ponto de chegada será a práxis revolucionária, tema que desenvolveremos na seção a seguir.

3.3. A singularidade dialética da situação de classe do proletariado

Uma das especificidades do pensamento dialético é privilegiar a reflexão crítica sobre o seu próprio *ponto de partida*. Em “O fenômeno da reificação”, Lukács lembra que o início da apresentação das duas obras do Marx maduro tem como primeiro capítulo “A mercadoria”. Já em “O ponto de vista do proletariado”, Lukács volta ao tema, agora formulando-o em termos de um “ponto de partida concreto” (HCC, p. 344; GKB, p. 187) e reapresentando-o de pelo menos duas maneiras: (a) “O conhecimento da história do proletariado *principia* com

¹⁵⁵ Por tratar da categoria da renda da terra e, portanto, da classe de proprietários de terra, a 6ª seção do Livro III não foi incluída por Lukács nesta sub-seção de “O ponto de vista...”. Salvo engano, esta classe social (que conforma o conjunto das classes no capitalismo, segundo Marx) não é objeto de nenhum tratamento específico de Lukács no decorrer de HCC.

[*setzt mit... ein*] o conhecimento do presente, com o conhecimento-de-si [*Selbsterkenntnis*] da sua própria situação social [...]" (*HCC*, p. 325; *GKb*, p. 175; nosso grifo); e (b):

[...] tudo isto está contido apenas implicitamente na contraposicionalidade [*Entgegengesetztheit*] dialética entre quantidade e qualidade, que surgiu na questão do tempo de trabalho [*Arbeitszeit*]. Isto é, a contraposição [*Entgegensetzung*]¹⁵⁶ e todas as suas determinações [*Bestimmungen*]¹⁵⁷ são apenas o *começo* daquele complexo processo de mediações, cuja meta [*Ziel*] é o conhecimento da sociedade como totalidade histórica (*HCC*, p. 342; *GKb*, p. 186; grifo do autor).

Já vimos no primeiro capítulo de nossa dissertação como a edição brasileira de *HCC* optou traduzir *Arbeitszeit* sistematicamente por “período de trabalho”; já destacamos também que até consideramos a opção compreensível. Porém, no decorrer de nosso trabalho, preferiremos tratar *Arbeitszeit* diretamente por “tempo de trabalho”, mas sempre situando, quando necessário, a problemática que consideramos ser central para Lukács no “Ponto de vista do proletariado”: *a jornada de trabalho*. Estranhamente, Lukács escolheu não utilizar *Arbeitstag* (o título em alemão do capítulo 8 do Livro I d'*O capital*, o que quer dizer literalmente “dia de trabalho”), mas este fato de difícil compreensão não nos impedirá de trabalhar e desenvolver nossa interpretação. Ora, se considerarmos conjuntamente as duas citações anteriores, poderíamos dizer que *o ponto de partida do conhecimento que o proletariado pode desenvolver acerca da sociedade é a contraposição entre quantidade e qualidade*; e se considerarmos que quando Lukács escreve *Arbeitszeit* ele não está se referindo ao problema geral do “tempo de trabalho”, mas especificamente à jornada de trabalho, poderemos compreender que tal relação nada mais é do que a contraposição *contida na questão da jornada de trabalho entre tempo quantitativo de trabalho e tempo qualitativo de vida*. Buscaremos, a seguir, esclarecer e exemplificar esta nossa interpretação fazendo referência ao tratamento marxiano original.

Marx abre o capítulo 8 do Livro I d'*O capital* com a definição da mais-valia absoluta: trata-se da extração de mais-trabalho, ou seja, da produção de um valor maior do que o

¹⁵⁶ A edição brasileira de *HCC* simplifica o original alemão ao optar traduzir duas palavras diferentes igualmente por “oposição” (vocábulo português que preferimos reservar para verter o alemão *Gegensatz*). Mais uma vez estamos diante de um conceito que tem seu lugar na *Lógica* de Hegel no capítulo das determinações de reflexão, embora não seja clara qual a relação entre a caracterização lukacsiana do problema da jornada de trabalho como uma *contraposição* (dialética) entre quantidade e qualidade (ou, em outros termos: tempo de trabalho e tempo de vida) e a caracterização marxiana da luta pela jornada normal de trabalho como uma *antinomia*.

¹⁵⁷ É inegável que trata-se, aqui, de um conceito fundamental de origem hegeliana – com uma apropriação igualmente importante e inegável por Marx no quadro de sua dialética materialista; por estas razões, a tradução genérica da edição brasileira de *HCC* por “implicações” fica insustentável.

necessário para suprir o valor da reprodução da força de trabalho (em termos monetários, este valor se equipara ao salário do trabalhador) por meio do prolongamento da jornada de trabalho. Tal prolongamento se constituiu historicamente por meio de um aumento quantitativo da exploração do trabalho pelo capital até atingir o seu ápice entre o último terço do século XVIII e a primeira metade do século XIX. Marx analisa este período histórico nos termos de um prolongamento desmedido da jornada de trabalho orientado pelo impulso descontrolado do capital em se autovalorizar. É interessante constatar que os documentos históricos utilizados por Marx no decorrer da reconstrução das condições de existência e de trabalho neste período (o qual poderíamos considerar como constituindo a primeira revolução industrial) são relatórios ingleses de saúde pública e de fiscalização industrial, elaborados por médicos e inspetores fabris, respectivamente; estas fontes tratam, pois, do efeito da mais-valia absoluta na *vida* dos trabalhadores industriais.

Lukács já havia afirmado que a situação de classe do proletariado é um tipo exemplar do fenômeno da reificação, que permeia o conjunto das situações sociais presentes no modo capitalista de produção, com a singularidade de que, no caso do proletariado, qualquer ilusão dele se constituir como sujeito de sua própria vida é destruída dia após dia; a imediatidade do seu ser-aí o força a reconhecer que tanto a “satisfação mais elementar de suas carências [*seine elementarsten Bedürfnisbefriedigungen*]¹⁵⁸” quanto:

O consumo individual do trabalhador permanece[m] um momento da produção e reprodução do capital, quer ocorra dentro, quer fora da oficina, da fábrica etc., quer dentro quer fora do processo de trabalho, exatamente como a limpeza da máquina, se esta ocorre durante o processo de trabalho ou durante determinadas pausas do mesmo. (MARX, vol. 2, p. 157; *HCC*, p. 335-6; *GKb*, p. 182)

O proletariado não passa, pois, de mais um objeto de produção dentre outros: ele é cotidianamente equiparado às outras mercadorias que o capitalista compra no mercado para viabilizar o processo de produção. É por isso que Marx pode afirmar que o capital, em seu impulso cego de autovalorização “escamoteia tempo destinado às refeições para incorporá-lo onde possível ao próprio processo de produção, suprimindo o trabalhador, enquanto mero meio de produção, de alimentos, como a caldeira, de carvão, e a maquinaria, de graxa ou óleo”

¹⁵⁸ Preferimos aqui traduzir *Bedürfnis* por “carência” e não por “carecimento” por se tratar muito mais do caso analisado por Ranieri em sua apresentação à recente tradução dos *Manuscritos* – “uma carência cuja base está posta na condição biológica do ser humano (comer, beber, dormir, habitar)”; RANIERI, 2004, p. 17 – do que no caso que privilegiamos no capítulo anterior e do qual voltaremos a nos ocupar em nossas Considerações Finais, no sentido do desenvolvimento de uma teoria (crítica e política) dos carecimentos radicais [*radikale Bedürfnisse*].

(MARX, vol. 1, p. 202). Por isso, no seu ser-aí imediato, o proletariado não difere em absolutamente nada de qualquer outro objeto, com a exceção de que ele é um *ser vivo*.

Do ponto de vista do capital, todo o tempo de vida do trabalhador é potencialmente tempo de trabalho que lhe pertence. Como a força de trabalho é encarada como qualquer outra mercadoria que toma parte no processo de trabalho, torna-se natural que ela sofra um “desgaste” no decorrer do seu uso; no caso das máquinas, elas são substituídas por máquinas novas, já no dos trabalhadores, a existência de um exército industrial de reserva garante que o processo de produção não seja interrompido caso ocorram eventuais “avarias” decorrentes do excesso de esforço físico. O resultado é a degradação progressiva das condições de vida do trabalhador: usurpação de tempo para o crescimento, desenvolvimento e manutenção sadia do corpo; roubo de tempo para consumo de ar puro e luz solar; escamoteamento de tempo para refeições; e, por fim, redução de tempo para um sono saudável (MARX, vol. 1, p. 202). Existe uma clara e inequívoca *contraposição entre tempo de vida para o trabalhador e tempo de trabalho para o capitalista*; o prolongamento de um tempo resulta imediatamente em encurtamento do outro. Marx descreve em detalhes, com o auxílio de suas fontes históricas, como tal degradação se materializa na completa ausência de saúde dos trabalhadores: doenças, atrofiamento¹⁵⁹, degeneração¹⁶⁰ e, em última instância, morte¹⁶¹. Os índices de mortalidade dos distritos industriais de cidades inglesas comprovam que “o capital não tem, por isso, a menor consideração pela saúde e duração de vida do trabalhador, a não ser quando é coagido pela sociedade a ter consideração” (MARX, vol. 1, p. 206). Do ponto de vista da acumulação de capital, a existência de uma superpopulação e de um exército industrial de reserva torna esta carnificina humana irrelevante.

Por que Lukács se interessa tanto pelo problema da jornada de trabalho? Como Marx diz no capítulo dedicado a este tema: “Vê-se que *nessa* atmosfera a formação de mais-valia

¹⁵⁹ Ao longo do Livro I d'*O capital*, a edição brasileira da Abril Cultural apresenta diferentes soluções para a ocorrência do substantivo *Verkümmerung* e do verbo *verkümmern* – noções que consideramos serem um dos eixos do capítulo 8 –, tais como: “raquitismo”, “degradação”, “degeneração” e “atrofiamento”. Dado o caráter médico do último termo (definhamento decorrente de desnutrição), optamos por unificar as nossas traduções em torno desta palavra, inclusive como meio de lembrar que os relatórios ingleses de saúde pública são fontes históricas cruciais para Marx apresentar a sua descrição da situação de classe do proletariado.

¹⁶⁰ Trata-se de tradução acertada da edição brasileira d'*O capital* para o substantivo *Entartung* e o verbo *entarten*; como *Art* se refere à “espécie”, a única diferença para o termo em português é que ele se refere à “gênero” (palavra de onde provém “degeneração”). Uma variação no original é a utilização, bem menos assídua por parte de Marx, do verbo alemão *verkommen*.

¹⁶¹ Outros vocábulos utilizados por Marx para se referir nas primeiras seções do capítulo 8 do Livro I à degradação física (existem outras palavras além de *Verkümmerung* e *Entartung*) e à morte massiva do proletariado poderiam ser mapeados: matança, carnificina, imolação, etc.

por meio do mais-trabalho não é nenhum segredo [*Geheimnis*]" (MARX, vol. 1, p. 186; nosso grifo)¹⁶². Fausto (1997) argumenta que a dialética é um discurso adequado ao modo capitalista de produção pois ela dá conta de uma simultaneidade entre *aparecimento* e *obscurecimento*; a essência do modo capitalista de produção (a extração de mais-trabalho a fim de valorizar o capital) é, no problema da mais-valia absoluta, *claramente explicitada*: trata-se de um aparecimento que não implica em obscurecimento, mas somente em desvelamento e esclarecimento, uma espécie de fragilidade no fetichismo inerente à totalidade das formas do modo capitalista de produção, com um potencial efetivamente *aufklärer*. Neste caso, podemos dizer que o prolongamento desmedido da jornada de trabalho *torna a mais-valia visível pois esta aparece encarnada no corpo do proletário*, o qual se atrofia, degenera e, no limite, morre. Somente por este motivo e neste contexto (o da mais-valia absoluta) que Lukács pode afirmar que “para o proletariado, vir-a-ser consciente [*bewusst zu werden*] da essência dialética do seu ser-aí [*Dasein*]¹⁶³ é uma *questão de vida ou morte* [*Gedeihen oder Verderben*]¹⁶⁴” (HCC, p. 334; GKB, p. 181; nosso grifo). Como então poderia surgir a consciência de classe do proletariado tendo como ponto de partida a degradação das condições de vida do proletário individual?

Salvo engano, Marx se refere ao surgimento desta consciência somente em dois momentos, no interior de seu tratamento da jornada de trabalho. Ainda na primeira seção deste mesmo capítulo 8, logo após a definição conceitual da mais-valia absoluta, Marx interrompe o andamento lógico-categorial da sua exposição pela primeira vez: “De repente,

¹⁶² Duas observações interessantes podem ser feitas com relação a esta citação. Primeiro a presença do termo *Geheimnis*, que é central para a caracterização do fenômeno do fetichismo da mercadoria (está inclusive presente no título da quarta seção do 1º capítulo do Livro I). Segundo, não podemos deixar de contrapor a esta descrição da mais-valia absoluta àquela presente no capítulo 48 do Livro III, à qual já fizemos referência no primeiro capítulo de nossa dissertação (o desenvolvimento das forças produtivas evidencia o capital como um “ente muito místico” – MARX, vol. 5, p. 278).

¹⁶³ Na edição brasileira de HCC a categoria hegeliana do *Dasein* aparece sistematicamente traduzida por “existência”. Por conta de um mapeamento semântico realizado no texto do “Ponto de vista...” (local em que o vocábulo mais aparece) consideramos o uso de Lukács deste conceito praticamente idêntico ao de “situação de classe” ou “ser social”: tratar-se-ia de um *ser determinado* (tal como na *Lógica* temos a partir de um ser abstratamente indeterminado, a passagem para o nada e para o vir-a-ser, chegando no ser-aí, concretamente determinado), o que, em termos marxianos, significa posição com relação ao processo de produção. Nossa opção sempre será por verter o termo como “ser-aí”, seguindo a tradução brasileira da *Fenomenologia* (e leituras dialéticas de Marx, tais como as de Giannotti, Fausto e Grespan).

¹⁶⁴ A edição brasileira de HCC opta por uma tradução de impacto: tratar-se-ia de uma questão de “vida e morte”. Literalmente, a expressão alemã quereria dizer: “prosperar ou arruinar”, “florescer ou apodrecer”, “crescer ou deteriorar”; a vantagem da clareza com relação à literalidade se demonstrou, inclusive, por ter nos aberto as portas para desenvolver toda nossa interpretação acerca do significado da expansão da mais-valia absoluta para Lukács.

porém, levanta-se a voz do trabalhador, que estava emudecida pelo bombar¹⁶⁵ do processo de produção” (MARX, vol. 1, p. 180). É extremamente interessante como a apresentação dialética marxiana, que até este momento havia se dado por meio do desdobramento de formas (da mercadoria ao dinheiro, do dinheiro ao capital e do capital à mais-valia) dá lugar à “voz do trabalhador”, em uma mudança radical de registro, muito similar à distinção lukacsiana (já ressaltada por nós) entre os pontos de vista do observador e do participante. Marx explica em nota que o que se segue é uma espécie de paráfrase de uma declaração publicada por um comitê de trabalhadores durante a grande greve dos trabalhadores de construção em Londres na virada de 1860 para 1861. Vemos aqui como um trabalhador individual formula a partir da própria lei do intercâmbio de mercadorias que vigorou até agora na exposição (qual seja: que uma mercadoria só se troca por uma outra de valor *equivalente*) uma defesa contra a exploração desmedida da sua força de trabalho, uma vez que a partir do próprio terreno discursivo do capitalista, não é racional permitir o abuso do consumo da sua mercadoria força de trabalho, diminuindo tanto o seu tempo de vida geral como o seu tempo de vida enquanto trabalhador. É nestes termos¹⁶⁶ que se insere o segundo momento no qual Marx trata da consciência do proletário: no problema da *luta pela jornada normal de trabalho*.

Nas três últimas seções do capítulo 8 do Livro I, Marx busca distinguir dois momentos históricos na relação entre a duração da jornada de trabalho e a sua regulamentação legal, sempre tomando como referência histórico-concreta o desenvolvimento econômico e político da Inglaterra. No primeiro período, entre os séculos XIV e XVII, Marx identifica uma tendência do capital pressionar o Estado inglês para estabelecer por meio de estatutos do trabalho a possibilidade do maior prolongamento possível da jornada de trabalho até o limite do chamado “dia natural”, ou seja, 12 horas por dia (vencendo, com isto, obstáculos postos pelo processo de trabalho feudal, o qual manifestava resistências quanto a este prolongamento). Uma vez atingida esta meta, percebe-se não mais uma confluência entre o impulso do capital e a produção estatal de leis, mas sim um conflito, já que o segundo período, iniciado já no século XVIII e radicalizado no XIX, é marcado por seguidas tentativas em estabelecer limites à duração da jornada de trabalho e uma tendência praticamente

¹⁶⁵ A tradução da edição da Abril d'*O capital* escamoteia a alusão que Marx faz aqui ao romantismo alemão: a voz do trabalhador estaria até este momento, emudecida pelo “*Sturm und Drang*” do processo de produção (em português: “tempestade e ímpeto”).

¹⁶⁶ Termos que Lukács reformula filosoficamente como sendo a “consciência-de-si [*Selbstbewusstsein*] da mercadoria” (HCC, p. 341; GKb, p. 185).

incontrolável do capital em transformar o tempo de trabalho do proletário individual em disponibilidade integral, até a sua exaustão física e utilizando o chamado “sistema de revezamento”, que estabelecia jornadas diurnas e noturnas, possibilitando um processo de produção ininterrupto, de 24 horas por dia. Entre 1802 e 1833, o Parlamento inglês promulgou cinco leis fabris, mas sem nunca conseguir transformar a legalidade em efetividade; Marx esclarece que a formulação e proclamação destas leis não foram “de modo algum, produto de alguma fantasia parlamentar”, mas sim “o resultado de prolongadas lutas de classe” (MARX, vol. 1, p. 215). Foi necessário meio século para que a organização do movimento operário inglês alcançasse a implementação das leis fabris por meio de inspeções que garantissem, contra a vontade do capital, o controle da duração da jornada de trabalho (bem como a proteção de crianças e mulheres). A mobilização sindical dos trabalhadores foi responsável por esta conquista; com o auxílio de um relatório fabril, Marx faz questão de ressaltar em nota: “a lei das 10 horas, nos ramos industriais a ela submetidos, ‘salvou os trabalhadores da degeneração completa e protegeu suas condições físicas’” (MARX, vol. 1, p. 229). Assim, a luta do movimento operário inglês em torno da limitação legal da jornada de trabalho se configura, para o Marx maduro da década de 1860, muito mais como uma luta de *resistência*¹⁶⁷ do proletariado, em defesa de sua própria vida, já que o seu resultado imediato é impedir uma verdadeira chacina humana.

A apropriação lukacsiana da questão da jornada de trabalho, contudo, segue um trajeto expositivo diverso, uma vez que a luta sindical adquire um sentido histórico diferente daquele que Marx lhe atribuiu n’*O capital*.¹⁶⁸ Como então ele busca estabelecer a possibilidade não do

¹⁶⁷ O termo utilizado por Marx no decorrer de todo o capítulo 8 do Livro I d’*O capital*, a grande obra de sua maturidade, é revelador: *Widerstand* (uma palavra que não esconde uma caracterização passiva da ação social do proletariado). Mais a frente, vamos verificar e comparar com as palavras utilizadas pelo jovem Marx para caracterizar a luta econômica do movimento operário.

¹⁶⁸ Para compreender corretamente o significado deste capítulo 8 para Marx, é preciso identificar o seu lugar expositivo, inserindo-o na totalidade do modo dialético de apresentação dos três livros d’*O capital*. Ao final do capítulo 13 do Livro I, dedicado à “Maquinaria e grande indústria”, podemos apreender que, do ponto de vista da totalidade do modo capitalista de produção, a principal tendência que resulta da luta em torno da jornada normal de trabalho é a aceleração da mecanização do processo de trabalho, ou seja, da substituição da mais-valia absoluta pela relativa enquanto núcleo da exploração capitalista do trabalho. Isso porque, a partir do momento em que fica legalmente vedada a possibilidade do prolongamento desmedido da jornada de trabalho, a única via para o capital cumprir o seu impulso de autovalorização é por meio do revolucionamento contínuo do processo de trabalho. Ora, desde a elaboração dos *Grundrisse* (entre os anos 1857-8), Marx trabalha com a hipótese de compreender a queda da taxa média de lucro – tema que, segundo ele próprio “pode-se dizer que constitui o mistério em torno de cuja solução toda a Economia Política gira desde Adam Smith [...]” (MARX, vol. 4, p. 164) – a partir do aumento da composição orgânica do capital – definida por Sweezy como a “medida da relação entre o capital constante e o variável, no capital total usado na produção” (SWEETZY, 1983, p. 64). Conforme o processo de trabalho se mecaniza, a relação entre o capital variável (a força de trabalho) e o capital constante (os demais meios de produção) se desequilibra em favor do segundo fator: passa a haver proporcionalmente mais máquinas com relação ao número de

colapso sistêmico do capitalismo a partir de suas próprias contradições¹⁶⁹, mas sim da sua transformação histórica por meio da ação consciente do proletariado?

O único momento em todo o ensaio sobre a reificação que Lukács cita diretamente o capítulo 8 do Livro I d'*O capital* é na sub-seção 3.3:

O problema do tempo de trabalho [*Arbeitszeit*] que, tratamos antes meramente do ponto de vista do trabalhador, meramente como o momento no qual sua consciência surge [*entsteht*] como consciência da mercadoria [...], mostra o problema fundamental [*Grundproblem*] da luta de classes no instante em que essa consciência surgiu [*entstanden*] e foi-além [*hinausgegangen ist*] da mera imediatidade [*Unmittelbarkeit*] da situação dada, num ponto condensado: o problema da *violência* como o ponto em que o fracasso [*Versagen*] das “leis eternas” da economia capitalista – o seu vir-a-ser-dialético [*das Dialektikwerden*] –, é compelido a entregar a decisão sobre o destino do desenvolvimento ao agir [*Handeln*] consciente dos homens. [...] [aqui se encontra a citação de Marx – J.M.] [...] Mas aqui também deve ser enfatizado: a violência, que aqui aparece como a figura concreta da barreira-de-irracionalidade [*konkrete Gestalt der Irrationalitätsschranke*]¹⁷⁰ do racionalismo capitalista, do ponto-de-intermitência [*Intermittierungspunktes*] de suas leis, é algo completamente diferente para a burguesia do que é para o proletariado. (HCC, p. 357-9; GKB, p. 195-6)

Não é por outro motivo que Nobre eleje como passagem central do “Ponto de vista...” o seguinte trecho, presente logo na abertura da sub-seção 3.1:

trabalhadores assalariados. No Livro III d'*O capital*, Marx explica como a queda da taxa média de lucro se constitui como uma lei tendencial do modo capitalista de produção, por conta do aumento da composição orgânica do capital, decorrente, por sua vez, do desenvolvimento das forças produtivas que foi desencadeado a partir do momento em que a limitação legal da jornada de trabalho forçou o capital a substituir a mais-valia absoluta pela mais-valia relativa. Resumindo: no interior do modo dialético de apresentação d'*O capital*, a principal tendência resultante da luta sindical do movimento operário (principalmente o inglês) identificada por Marx é a lei tendencial da queda da taxa média de lucro. E qual é a importância disto? Na terceira seção do Livro III, que trata justamente desta lei tendencial, Marx responde: “A verdadeira barreira da produção capitalista é o próprio capital” (MARX, vol. 4, p. 189). Ou seja: o principal resultado da luta sindical não é o desenvolvimento dialético de uma luta política revolucionária do proletariado (como será no caso de Lukács), mas a tendência do modo capitalista de produção em *colapsar* por causa de suas próprias contradições internas e imanentes. Conforme cai a taxa média de lucro, revela-se o limite histórico deste modo de produção, uma vez que o próprio capital se torna uma barreira para o desenvolvimento das forças produtivas, o qual se tornou justamente o fator do seu impulso de autovalorização. Vê-se que o significado *lógico* da luta sindical acaba por ser a demonstração de dois elementos: o impedimento legal da mais-valia absoluta acelera a sua substituição pela relativa; e o esgotamento tendencial do próprio modo capitalista de produção.

¹⁶⁹ Lukács insiste que: “Se o proletariado for incapaz de dar esse passo [surgir como sujeito-objeto idêntico da história, J.M.], a contradição permanecerá sem solução e será reproduzida numa potência superior, sob uma figura modificada, pela mecânica dialética do desenvolvimento com intensidade reforçada” (HCC, p. 391; GKB, p. 216).

¹⁷⁰ A edição brasileira de HCC traduz esta passagem assim: “violência, que aparece aqui concretamente como o ponto em que o racionalismo capitalista se torna irracional”. Primeiramente, *konkrete* não é advérbio, e sim adjetivo, que qualifica *Gestalt*, “figura concreta”, portanto. Contudo, o equívoco mais gritante aqui é a omissão do termo *Schranke*, “barreira”, que simplesmente desaparece da tradução, enquanto que o substantivo “irracionalidade”, que acompanhava a barreira – em *Irrationalitätsschranke*, “barreira-de-irracionalidade”, portanto – vira adjetivo, “irracional”.

[...] na sua *imediatidade*, a realidade objetiva do ser social é “a mesma” para o proletariado e para a burguesia. Mas isso não impede que, como consequência das diferentes posições que ocupam as duas classes no “mesmo” processo econômico, venham a ser fundamentalmente diversas as *categorias específicas da mediação* através das quais a realidade puramente imediata se transforma para ambas na realidade objetiva propriamente dita (LUKÁCS *apud* NOBRE, p. 64-5; *HCC*, p. 310; *GKb*, p. 294)

Contudo, no nosso entender, não basta apenas apontar a *igualdade da imediatidade* no caso do ser-aí do proletariado e da burguesia e a *diversidade nas suas respectivas categorias de mediação*, é preciso estabelecer o fundamento e o sentido da diferenciação entre a experiência da reificação na burguesia e no proletariado.

É neste ponto que se revela a importância fundamental da questão do limite e da barreira (duas das soluções de tradução mais comuns para as categorias hegelianas *Schranke* e *Grenze*): ambas cruciais tanto do ponto de vista do impulso de autovalorização do capital (“sem limites”) quanto do das lutas sociais do movimento operário: a luta econômica, que visa uma “limitação” da jornada de trabalho, e a luta política, na qual práxis se apresenta como uma violência revolucionária em contraposição à violência da barreira de irracionalidade do capitalismo racionalista. Notemos que a temática em torno de *Schranke* e *Grenze* é indissociável da questão central das “Antinomias...”: o problema da coisa-em-si; a própria formulação kantiana é a de um “conceito-limite”. No nosso entender, a passagem crucial para situar a importância desta dupla conceitual se encontra na sub-seção 3.2:

Para a burguesia, seu método ascende imediatamente [*unmittelbar*] do seu ser social, o que significa que a mera imediatidade [*blosse Unmittelbarkeit*] adere ao seu pensamento como algo exterior, mas, por isso mesmo, também como uma barreira insuperável do seu pensamento. Para o proletariado [*Proletariat*], ao contrário, trata-se de superar internamente essa barreira da imediatidade [*Unmittelbarkeit*] no ponto de partida, no momento em que assume seu ponto de vista. E visto que o método dialético produz e reproduz continuamente seus próprios momentos [*Momente*] essenciais, que sua essência é a negação de um desenvolvimento retilíneo e plano do pensamento, o proletariado encontra-se *repetidas vezes* confrontado com esse problema do ponto de partida, em cada passo seu para a captura intelectual da efetividade [*der gedanklichen Erfassung der Wirklichkeit*], assim como em cada passo prático-histórico. Para o proletariado, a barreira-da-imediatidade [*Unmittelbarkeitschranke*] veio-a-ser [*ist... geworden*] uma barreira interna. Assim, este problema foi claramente colocado; com tal colocação da questão, já está dado o caminho e a possibilidade [*die Möglichkeit*] para a resposta. (*HCC*, p. 333-4; *GKb*, p. 180)

Nesta passagem, Lukács sintetiza o significado da passagem da segunda para a terceira seção de seu ensaio: o problema da coisa-em-si deixa de ser considerado como uma barreira exterior e intransponível para ser interiorizado e potencialmente superável. Trata-se, na realidade, da

diferença crucial entre as situações de classe – nos termos hegelianos, poderia-se falar do “ser-aí” – da burguesia e do proletariado, o que, como buscamos apontar no início deste capítulo, é o núcleo do juízo de imputação causal da dialética e da práxis revolucionária; a impossibilidade objetiva da práxis para a burguesia (justamente o significado social do problema da coisa-em-si) é indissociável da sua possibilidade objetiva no caso singular do proletariado, já que somente a sua situação pode objetivamente se desenvolver dialeticamente – ou seja: de modo imanente – em direção à classe-para-si.

Para nós, a passagem central do “Ponto de vista...” se encontra efetivamente na formulação lukacsiana da *imanência da relação entre imediatidade e mediação* como restrita ao caso singular da situação de classe do proletariado, a qual, por esta razão, porta a possibilidade objetiva de uma dialética da consciência reificada em direção à práxis; pois:

O ir-além [*Das Hinausgehen*] da imediatidade [*Unmittelbarkeit*] da empiria, e de seus reflexos racionalistas meramente imediatos, não deve fortalecer nenhuma tentativa [*darf... zu keinem Versuch... steigern*] de ir-além [*hinauszugehen*] da imanência do ser (social) caso não se queira que esta falsa transcendência fixe e perpetue novamente, de modo filosoficamente sublimado, a imediatidade [*Unmittelbarkeit*] da empiria com todas as suas questões insolúveis. [...] A categoria da mediação como alavanca metódica para a superação [*Überwindung*] da mera imediatidade [*bloss Unmittelbarkeit*] da empiria não é, portanto, algo portado-de-fora-para-dentro [*Hineingetragenes*] (subjetivamente) dos objetos, [...] mas sim a manifestação de sua própria estrutura objetiva. [...] Pois a mediação seria impossível se o ser-aí [*Dasein*] empírico dos próprios objetos não fosse já um ser-aí mediado [...]” (HCC, p. 330-1; GKB, p. 178-9).

A diferença crucial entre burguesia e proletariado não se refere apenas às categorias de mediação diversas, mas fundamentalmente ao caráter imanente destas categorias no caso da classe trabalhadora e ao caráter transcendente no caso da classe exploradora; se o proletariado seguisse um caminho não-imanente para transformar “a realidade puramente imediata” na “realidade objetiva propriamente dita”, as antinomias do pensamento burguês, já apresentadas por meio do estudo literário do idealismo alemão, retornariam, com as interversões de toda tentativa de buscar e estabelecer um comportamento prático, não-contemplativo e, consequentemente, com toda a intensificação e potencialização da reificação – presentes tanto no imperativo categórico de Kant, na intuição intelectual de Fichte, no espírito do povo de Hegel, quanto, por fim, no elogio da forma-juro por parte dos economistas vulgares; em todos estes casos, a transcendência da mediação com relação à imediatidade *repõe* a reificação em vez de auxiliar na sua superação. É por conta da centralidade da imanência entre imediatidade e mediação – e não a mera afirmação de que as categorias de mediação são diversas – que

Lukács se ocupa da questão da jornada de trabalho e da luta econômico-sindical, tal como buscamos esclarecer anteriormente, recorrendo ao tratamento marxiano do problema. Caso não fosse possível desenvolver um conhecimento da totalidade do mundo capitalista de produção a partir de um elemento simples, como o interesse imediato de classe do proletariado, a reificação seria ilimitada, tal qual no diagnóstico de tempo frankfurtiano acerca do capitalismo administrado. No caso singular do proletariado, o limite é internalizado pois a expansão *ilimitada* do capital encontra uma barreira no seu próprio corpo, no seu ser-aí sensível; se ele não luta contra sua condição de mero objeto no âmbito do processo de produção, é sua vida que deixa de existir. E a luta pela *limitação* da jornada de trabalho tem um potencial objetivo de aprendizagem, acerca de si mesmo e do modo capitalista de produção, com relação ao qual o proletariado pode se conscientizar que ele próprio engendrou o mundo social do capital e que, passando do processo de produção para o processo de reprodução, ele é, efetivamente o único *sujeito* do processo histórico. Por conta da imanência entre imediatidade e mediação, ou seja, que o processo imediato de produção já é, desde sempre, mediado pelo processo de reprodução, a sua consciência de classe pode ser desenvolvida de forma dialética, sem precisar de qualquer intervenção vanguardista transcendente. O *em-si* já contém a possibilidade imanente do *para-si*, visto que, para levar a cabo uma luta social correta e adequada, o proletariado precisa, necessariamente, se engajar em uma investigação histórica e auto-reflexiva sobre sua situação social de classe imediata bem como sobre todas as mediações que compõe a totalidade da sociedade capitalista.

O *ser-para-si*¹⁷¹ é outra categoria da Doutrina do Ser, pertencente à lógica hegeliana; no âmbito do materialismo histórico, é na última seção da *Miséria da filosofia* que ela é apropriada por Marx para assinalar as etapas da constituição do proletariado em classe. Como dito na abertura de nosso segundo capítulo, o interesse lukacsiano na *Miséria da filosofia* passa principalmente pelo seu modo de apresentação, o qual seria construído, segundo o próprio Lukács, em torno do conceito de “estudo histórico-literário”. Neste momento de nossa dissertação, já nos é possível acrescentar mais um elemento na compreensão do que atraiu Lukács na exposição dita dialética deste livro; lembremos a razão de porque esta exposição dita histórico-literária seria necessária: “para deixar surgir dialeticamente diante de nossos olhos o problema objetivo de suas obras [...] com uma vivacidade de outra maneira

¹⁷¹ Consideramos que não é acidental que a passagem do ser-aí em direção ao ser-para-si – o que, segundo nossa interpretação, pode ser expresso nos termos de Lukács como a passagem da situação social imediata do proletariado em direção à sua conscientização – é mediada, na *Ciência da lógica*, justamente pelos conceitos de: *Schranke* e *Grenze*.

inalcançável” (*HCC*, p. 118; *GKb*, p. 47). No nosso entender, a polêmica de Marx com Proudhon travada no decorrer de todo este livro encontra o seu “problema real” apenas na última seção do segundo capítulo da *Miséria da filosofia*, intitulada “As greves e as coalizões de operários”.¹⁷² Curiosamente, esta seção, junto com a primeira do mesmo capítulo (cujo nome é: “O método”) são as únicas que não encontram correspondência direta com o modo de exposição da *Filosofia da miséria* de Proudhon. Se o livro de Marx é uma espécie de comentário capítulo a capítulo do escrito proudhoniano, estas duas seções se destacam como os momentos nos quais a crítica de Marx se autonomiza do andamento da obra criticada e se fortalece. Para nós, o problema real que “surge dialeticamente diante de nossos olhos” se refere não só à *práxis* como também ao *para-si*; trata-se da referência insistente de Lukács ao esboço que Marx traça do desenvolvimento histórico das lutas do movimento operário e que culmina com a constituição do proletariado em “classe para si mesma” (MARX, 2009, p. 190). Lukács revela extremo interesse na utilização marxiana da categoria de Hegel ao remeter à noção de classe-para-si e, em notas, justamente à conclusão da *Miséria* em quatro diferentes ensaios (*HCC*, p. 101, 184, 278 e 441)¹⁷³.

Tendo em mente a experiência histórico-concreta do cartismo inglês, Marx (*idem ibidem*) assinala algumas fases do desenvolvimento deste movimento social: primeiro, o capital criou uma situação comum para os trabalhadores, reunindo-os em uma fábrica; depois, estes passam a se organizar em coalizões, a fim de abolir a concorrência entre si e, assim, opor ao seu patrão uma concorrência para lutar pela manutenção de seus salários; aos poucos, conforme os capitalistas se reúnem para reprimir as coalizões, a manutenção desta organização passa a se sobrepor à manutenção dos salários enquanto objetivo primordial; a luta sindical contra o patrão individual se transforma gradativamente em uma luta política entre o conjunto da classe trabalhadora e o conjunto da classe capitalista. Aqui, o proletariado se torna “classe para si”¹⁷⁴. Marx encerra, portanto, este livro *atribuindo* um papel

¹⁷² Algo que é característico de todas as obras dialéticas: “[...] o programa de Hegel, que visa a conceber [*aufzufassen*] o absoluto, a meta do conhecimento de sua filosofia como *resultado*, permanece válido para o objeto modificado do conhecimento do marxismo [...]” (*HCC*, p. 343; *GKb*, p. 187).

¹⁷³ No excursus da segunda sub-seção das “Antinomias...”, Lukács inclusive reivindica tanto Marx quanto Hegel para criticar de maneira devastadora o tratamento equivocado que Engels dá ao problema da coisa-em-si; a importância do para-si estaria justamente em apontar que Engels opõe erroneamente o “em-si” e o “para-nós”, quando, na realidade, estes dois são correlatos entre si, sendo o contrário de ambos o “para-si” (*HCC*, p. 277-9; *GKb*, p. 145-7). A categoria de ser-para-si encontra lugar na exposição de Lukács, portanto, tanto nas “Antinomias...” quanto no “Ponto de vista...”, o que revela a importância teórica e política desta categoria para nosso autor.

¹⁷⁴ Este movimento de constituição e formação do proletariado nada mais é do que a meta da apresentação do ensaio lukacsiano sobre a reificação, processo que, como estamos buscando demonstrar ao longo do texto, não é apresentado no decorrer dos três livros de *O capital*.

revolucionário ao cartismo e ao movimento operário em geral (LÖWY, 2002, p. 210-13), uma vez que a única solução para a *oposição* de classes constitutiva da sociedade moderna só poderia ser uma *contradição*¹⁷⁵ violenta entre estas classes: o surgimento de um movimento simultaneamente social (de combate à exploração do trabalho pelo capital) e político (busca da tomada do poder estatal com a meta de abolir a sociedade de classes)¹⁷⁶.

Dois outros textos do jovem Marx¹⁷⁷ mobilizados por Lukács nos auxiliam na compreensão da sua leitura acerca da questão da jornada de trabalho: *A sagrada família* e o artigo sobre o levante dos tecelões da Silésia (ambos escritos em 1844). No primeiro texto, Marx ainda não havia rompido relações pessoais e políticas com Proudhon, por isso grande parte de sua crítica à filosofia neo-hegeliana de sua época (principalmente à de seu ex-professor Bruno Bauer) se baseia no pensamento do autor francês, de grande influência no movimento operário de seu país. Seu intuito é, basicamente, apontar a indissociabilidade entre os movimentos da riqueza e da propriedade privadas, descritos pela economia política clássica, e o engendramento da pobreza e da miséria do proletariado. A partir daí, é possível compreender como o proprietário privado constitui o *partido da conservação* e o proletário, o *partido da destruição* da propriedade privada. É a degradação resultante da progressiva pauperização que obriga o proletariado a se constituir enquanto classe a fim de abolir a propriedade privada e proteger a sua própria vida:

¹⁷⁵ Mais uma vez: a passagem da oposição à contradição lembra as determinações de reflexão na Doutrina da Essência.

¹⁷⁶ Esta simultaneidade do social e do político reaparecerá no artigo sobre o levante dos tecelões da Silésia. Diga-se de passagem que no *Manifesto comunista* (que data de 1848) Marx *imputa* novamente um potencial revolucionário ao movimento cartista. Aposta esta que ele manterá por pelo menos mais dois anos (até o início de seu exílio em Londres, na virada de 1849-50), mesmo com todas as evidências contrárias, já que o cartismo inglês foi o primeiro movimento social a ser abertamente derrotado no ciclo revolucionário de 1848 (com uma grande manifestação pública pacifista e que reivindicava direitos sociais e políticos para a classe operária, sendo reprimida pela polícia em abril, com censuras, perseguições e prisões de líderes sindicais nos meses seguintes).

¹⁷⁷ Não é possível ignorar que a compreensão da passagem que Lukács opera do capítulo marxiano sobre a jornada de trabalho diretamente para os escritos do jovem Marx sobre a práxis revolucionária deveria levar em consideração a função do capítulo 21 do Livro I d'*O capital*, uma vez que a passagem da produção para a reprodução é, simultaneamente, uma passagem da imediatidade para a mediação, bem como do papel de *objeto* que o proletariado desempenha no processo de trabalho para o de *sujeito* do processo social total. Para interpretar a importância deste capítulo para Lukács, é preciso lê-lo em conjunto com a citação que encerra a sub-seção 3.3, retirada, por sua vez, de *Trabalho assalariado e capital* (mas originalmente resgatada pelo próprio Marx na última nota do capítulo em questão): “Um trabalhador numa fábrica de algodão produz apenas algodão? Não, produz capital. Produz os valores que servem novamente para comandar o seu trabalho, para criar por meio deste novos valores” (MARX, vol. 2, p. 161; HCC, p. 362; GKB, p. 189). Esta citação é crucial pois permite a resignificação do programa hegeliano de apreensão da substância como sujeito não mais nos termos do Marx maduro (do valor ao capital) mas em uma formulação original por parte de Lukács (do valor ao proletariado como classe para si). Diga-se de passagem que este capítulo 21 é citado por Lukács em diversas outras ocasiões (HCC, p. 87-8, 336, 361 e 456).

Ela [a classe do proletariado, J.M.] é, para fazer uso de uma expressão de Hegel¹⁷⁸, no interior da abjeção, a revolta [*Empörung*]¹⁷⁹ contra essa abjeção, uma revolta que se vê impulsionada necessariamente pela contradição entre sua natureza humana e sua situação de vida, que é a negação franca e aberta, resoluta e ampla dessa mesma natureza. (ENGELS; MARX, 2003, p. 48)

A partir do momento que a existência desumanizada do proletariado se agudiza e se torna insuportável¹⁸⁰, o proletariado não só se *indigna*, como se *revolta* contra a sua condição degradante. Marx não se mantém apenas no plano abstrato: “E nem sequer é necessário deter-se aqui a expor como grande parte do proletariado inglês e francês já está consciente de sua missão histórica e trabalha com constância no sentido de elevar essa consciência à clareza completa” (ENGELS; MARX, 2003, p. 49). A *atribuição* deste “papel histórico-mundial” ao proletariado, de dissolução e abolição da propriedade privada não decorre de uma tomada de posição filosófica, mas sim política: decorre do contato que Marx e Engels passaram a ter durante o ano de 1844 com militantes dos movimentos operários francês, alemão e inglês (LÖWY, 2002, p. 154-65).

Em resposta a um antigo colaborador seu – o filósofo hegeliano e republicano Arnold Ruge – Marx escreve um artigo sobre o levante¹⁸¹ dos tecelões silesianos, uma das primeiras atividades políticas organizadas do movimento operário alemão (LÖWY, 2002, p. 147-54). O próprio Lukács se refere a este artigo em pelo menos duas ocasiões ao longo de *História e consciência de classe*¹⁸², chegando a citá-lo longamente na sub-seção 3.3 d’“O ponto de

¹⁷⁸ Salvo engano, trata-se dos parágrafos 517 a 520 na *Fenomenologia do espírito*, no interior da seção “O espírito alienado de si mesmo. A cultura”, no capítulo “O espírito” (HEGEL, 2005, p. 356-9).

¹⁷⁹ Evidencia-se no uso deste termo um caráter mais ativo do que a expressão em *O capital* já vista por nós (*Widerstand*); para se ter uma ideia, a presença de *Empörung* no capítulo 8 do Livro I é restrita a uma citação de um relatório inglês sobre o trabalho infantil escrito por um médico (o qual se sente *revoltado*, ou melhor dizendo: *indignado*), nunca sendo atribuído por Marx à mobilização sindical do movimento operário.

¹⁸⁰ Interessante notar a ocorrência deste termo na *Ideologia alemã*, sob a forma de *unerträglich* (ENGELS; MARX, 2007, p. 87); aqui poderíamos pensar como a fronteira entre a classe-suporte e a classe-insurgente é justamente o limite a partir do qual não é mais *suportável* portar a relação capitalista de produção (sempre tendo em mente o caso da mais-valia absoluta).

¹⁸¹ Usualmente, o artigo é referido como tratando de uma “revolta”. A tradução brasileira, de Ivo Tonet (infelizmente não pudemos ter acesso à edição organizada por Löwy que contém nova tradução do artigo), apresenta diferentes opções para traduzir *Aufstand* (“insurreição”, “revolta”, entre outras); preferimos optar sempre por “levante”, marcando a relação com o ato de se levantar – *aufstehen*. Note-se que, dentre as caracterizações da luta econômica do proletariado, *Aufstand* (presente no artigo dos tecelões, de 1844) é mais próximo do caráter ativo de *Empörung* (presente na *Sagrada família*, igualmente de 1844) do que da conotação passiva de *Widerstand* (presente apenas no Livro I, publicado pela 1ª vez em 1867, 23 anos depois, portanto), marcando uma fronteira semântica de grandes consequências políticas entre o Marx da juventude e o da maturidade.

¹⁸² A outra referência se encontra na última seção do ensaio “Consciência de classe”, dedicada à situação de classe do proletariado (*HCC*, p. 177; *GKb*, p. 84).

vista...”:

Ele [Marx – J.M.] encontra na canção dos tecelões um “ousado lema de luta, em que lar, fábrica e distrito não são sequer mencionados, mas o proletariado exprime diretamente sua oposição à sociedade da propriedade privada de maneira contundente, aguda, irreverente e violenta”. E a própria ação mostra seu “caráter superior” porque, “enquanto todos os outros movimentos se voltam inicialmente apenas contra os industriais, o inimigo visível, este movimento ataca também o banqueiro, o inimigo dissimulado [*versteckten*]”. (HCC, p. 350; GKB, p. 190-1).

Qual o sentido desta interpretação do movimento operário? Significa que se trata de um movimento social cuja consciência e ações se orientam para a totalidade da sociedade:

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 indivíduo singular real, porque a comunidade, contra cuja separação o indivíduo reage é a verdadeira comunidade do homem, é a essência humana. (MARX, 1995, s/p.)

Nestes dois escritos de 1844, Marx recorre ao processo de desumanização do proletariado, a fim de fundamentar a possibilidade dele se rebelar¹⁸³ contra a sua condição de vida e sua situação de classe. Neste levante contra a reificação, o proletariado pode visar uma “revolução política com alma social”, ou seja uma mobilização política que busque abolir a propriedade privada e a sociedade de classes por meio da destruição do poder político existente.

Se os três textos do jovem Marx acima referidos desempenham importante papel na exposição do “Ponto de vista...”, não há nenhum outro escrito mais crucial para a sub-seção 3.6 (a última de todo o ensaio) do que as *Teses sobre Feuerbach* (que datam de 1845). Lukács se refere explicitamente a elas em quatro ocasiões:

(1) em nota, para se referir à sua atualização no pensamento prático de Lênin (HCC, p. 392; GKB, p. 216);

(2) na interpretação do dizer de Engels (“The proof of the pudding is in the eating”) como uma popularização da 2ª Tese (“[...] é na prática que o homem tem de demonstrar a verdade [...]”) (HCC, p. 393; GKB, p. 217);

¹⁸³ No “Ponto de vista...”, Lukács introduz um novo vocábulo (relacionado ao verbo *auflehnen*) que deve ser acrescentado em nosso mapeamento semântico da luta econômica do proletariado: “[...] enquanto ele não se rebelar [*auflehnt*] conscientemente contra isso [a mercantilização que o desumaniza, atrofiando e mutilando sua alma] [...]” (HCC, p. 346; GKB, p. 188); “[...] o homem reificado na burocracia etc. reifica-se, mecaniza-se, torna-se mercadoria, também naqueles órgãos que poderiam ser os únicos portadores de sua rebelião [*Auflehnung*] contra essa reificação” (HCC, p. 347; GKB, p. 188).

(3) na afirmação de que Marx soluciona o problema antinômico da coisa-em-si nas *Teses* quando transforma a filosofia em prática (*HCC*, p. 400; *GKb*, p. 222);

(4) por fim, na derradeira conclusão do ensaio sobre a reificação, quando Lukács relembra a 3ª Tese (“o próprio educador tem de ser educado”) para dizer que o materialismo mecânico e intuitivo não é capaz de compreender a emancipação do proletariado (*HCC*, p. 410-1; *GKb*, p. 228).

As *Teses* são o núcleo do último momento da exposição de “Reificação e consciência do proletariado” porque elas apresentam a práxis revolucionária, sintetizando, inclusive, a evolução teórica e política do jovem Marx (LÖWY, 2002, p. 165-73). A conceitualização da práxis se dá por meio da transformação da sensibilidade em “atividade prático-crítica” (1ª Tese); naturalmente, o alvo de Marx é Feuerbach e sua definição do sensível como exclusivamente passivo, mas se nos lembrarmos de que, nas “Antinomias...”, a apresentação do problema da coisa-em-si se dá a partir da delimitação kantiana de que a sensibilidade é uma faculdade intuitiva e contemplativa, podemos compreender de que modo, com as *Teses*, “se satisfaz [*erfüllt sich*] [...] o programa da filosofia clássica alemã” (*HCC*, p. 403; *GKb*, p. 223) e se apresenta “o movimento operário alemão como o herdeiro da filosofia clássica alemã” (*HCC*, p. 57; *GKb*, p. 9)¹⁸⁴. Somente com a resignificação do sensível não mais como intuição e sim como práxis (revolucionária) é que a relação antinômica entre forma e conteúdo se encontra dissolvida e resolvida. É Löwy (2002), novamente, quem estabelece os termos de nossa interpretação: a ruptura filosófica de Marx entre 1844-5 com a redução feuerbachiana do sensível ao contemplativo é simultaneamente o reconhecimento político do caráter ativo da ação social do proletariado (ou seja, um comportamento não-coisificado), em direção à superação da reificação e de sua autoemancipação.¹⁸⁵

O conjunto do projeto filosófico do jovem Marx ganha compreensibilidade na interpretação dada por Lukács no ensaio “Consciência de classe”: trata-se de conceber

¹⁸⁴ É certo que aqui encontramos uma apropriação original do dizer de Engels. Mesmo porque a exposição de Lukács relaciona o idealismo alemão e o movimento operário de uma maneira extremamente singular com relação ao entrelaçamento entre dialética hegeliana e crítica da economia política apresentado por Marx em *O capital*.

¹⁸⁵ Não é à toa que Fausto aponta a relação entre a práxis como atividade sensível nas *Teses* e o problema da coisa-em-si: “A *Ideologia alemã*, e em particular as *Teses sobre Feuerbach*, que fazem parte do mesmo conjunto de textos, querem realizar o 'lado ativo' que só o 'idealismo' desenvolveu. E criticam a tradição materialista por *não ter* considerado o objeto, a realidade, *subjetivamente*. Como em Fichte, 'atividade', 'auto-atividade', e também 'vida' são termos-chave. Trata-se nos dois casos, embora em sentidos diferentes, de exorcizar de certa forma – não absolutamente em Marx – a *coisa-em-si*, através de uma conversão da *sensibilidade* e da *intuição* em *atividade*” (FAUSTO, 2002, p. 110).

corretamente o papel da consciência na história. Em apenas dois parágrafos, Lukács (*HCC*, p. 186-7; *GKb*, p. 90-1) estabelece, seguindo a ordem cronológica, uma linha de continuidade entre as *Correspondências de 1843* de Marx com Ruge (editor dos *Anais Franco-Alemães*), a *Sagrada família* (1844), as *Teses sobre Feuerbach* (1845), a *Miséria da filosofia* (1847) e, por fim, *O manifesto comunista* (1848) para definir o projeto marxiano como a busca por expor “a consciência como imanente ao desenvolvimento [...] histórico real”. Ora, deste ponto de vista, poderíamos muito bem encarar o vanguardismo leninista como tendo exatamente o mesmo teor da formulação dos epígonos de Hegel, os quais acreditam que a consciência “deve ser introduzida no mundo somente pelo filósofo” (*HCC*, p. 186; *GKb*, p. 90), resultando, segundo a crítica devastadora do jovem Marx em um “confronto [*Gegenüberstellung*]¹⁸⁶ arrogante e reacionário entre o ‘espírito’ e a ‘massa’ [...]” (*HCC*, p. 187; *GKb*, p. 90).

Na última seção do ensaio “Consciência de classe” a cisão entre a luta econômica e a luta política é estabelecida por Lukács como sendo a mais importante no interior da consciência do proletariado, com base no artigo sobre o levante dos tecelões da Silésia. Uma outra forma de compreender esta cisão é por meio do dualismo entre interesse imediato (a vida cotidiana) e meta final (a ação revolucionária e correta politicamente como aquela que se *orienta* para a totalidade). Vemos Lukács se afastar, neste ensaio, das concepções apresentadas por Lênin em *O que fazer?*. Neste livro, Lênin (1978) define e eterniza a cisão entre a luta econômica e a luta política, uma vez que a ação social dos trabalhadores sindicalizados em torno da defesa de seus salários estaria condenada a um economicismo que nunca poderia visar a totalidade dos problemas sociais. A “consciência verdadeira” (esta é a noção de Lênin – e cuja origem é, diga-se de passagem, o pensamento de Kautsky), que equivale ao que Lukács define como a consciência adequada à situação social, só pode vir “de fora” da classe operária, formulada e importada pelos intelectuais pequeno-burgueses críticos e radicais. Histórica e concretamente, Lênin está se referindo à “impossibilidade objetiva”, por assim dizer, da luta econômica imediata do proletariado russo apontar para a meta final de derrubada do regime político czarista.

Após a 1ª Revolução Russa, de 1905, a interpretação de Rosa Luxemburgo (1974) em *Greve de massas* não poderia estar em maior desacordo com Lênin: ela narra o desenvolvimento das lutas operárias russas por meio da noção marxiana, reivindicada por

¹⁸⁶ Coerente com nosso objetivo de distinguir na tradução de termos para o português, palavras alemãs diferentes que Lukács utiliza no decorrer de seus ensaios, procuramos evitar aqui a opção genérica por “oposição”, tal como faz a edição brasileira de *HCC* (em outras oportunidades, mencionamos nosso intuito de reservar este último vocábulo para o alemão *Gegensatz*).

Lukács, de que “é natural a toda luta econômica interverter-se [*umzuschlagen*] em luta política (e vice-versa)” (*HCC*, p. 175; *GKb*, p. 83). Poderíamos estabelecer, deste modo, uma fronteira político-conceitual que opõe a teoria leninista do partido-vanguarda apresentada em *O que fazer?* ao conjunto de reflexões do jovem Marx¹⁸⁷, de Rosa Luxemburgo e dos primeiros ensaios lukacsianos em *HCC* acerca da dialética entre luta econômica e luta política, interesse imediato e meta final, situação específica de classe e ponto de vista da totalidade¹⁸⁸. Existe, para estes três autores, uma relação de *imanência* entre estas duas instâncias, enquanto que a formulação kautskysta e leninista é a de uma *transcendência* insuperável, que estaria encarnada nas figuras do intelectual e da vanguarda que possuem a consciência verdadeira – o ponto de vista da totalidade seria, pois, externo à consciência do proletariado, enquanto este estaria abandonada e condenada a uma falsidade e uma imediatidade rígidas e reificadas.

O objeto da *crítica imanente* de Lukács é, ao contrário de Marx – que toma as categorias da economia política clássica para reapresentá-las, de um ponto de vista epistêmico privilegiado e desfetichizado, que nunca é inteiramente justificado –, a auto-compreensão da classe operária, partindo do ponto de vista dos próprios sujeitos, mais especificamente comparando e relacionando a consciência social-democrata (“oportunista”) com a consciência que é objetivamente imputável à situação social do proletariado. A origem da social-democracia é a confusão entre a consciência empírica e psicológica do proletariado e a sua consciência de classe atribuída:

O perigo ao qual o proletariado ficou incessantemente exposto desde seu aparecimento na história, ou seja, o de permanecer preso [*stecken bleibt*] na imediatidade do seu ser-aí [*Unmittelbarkeit seines Daseins*] junto com a burguesia, adquiriu com a social-democracia uma forma política de organização [*politische Organisationsform*] que interrompe artificialmente as mediações já penosamente conquistadas, para reconduzir [*zurückzuführen*] o proletariado ao seu ser-aí [*Dasein*] imediato, onde ele é um mero [*bloss*] elemento da sociedade capitalista, e não, a um só tempo [*zugleich*], o motor de sua autodissolução e destruição. (*HCC*, p. 375; *GKb*, p. 214-5)

¹⁸⁷ Para uma interpretação acerca da trajetória teórica e política do jovem Marx (considerando o período 1842-48) com a qual concordamos quase que inteiramente, cf. LÖWY, 2002.

¹⁸⁸ Acreditamos que uma outra maneira interessante de formular esta cisão é entre o não-questionamento momentâneo da relação capitalista de produção (luta por salários melhores no interior da sua situação social e luta pela jornada normal de trabalho) e o questionamento total do modo capitalista de produção (luta pela abolição do assalariamento e auto-supressão de sua situação social) – algo que se relaciona intimamente com a passagem proposta por Lukács da imediatidade do processo de produção às mediações próprias ao processo de reprodução.

A origem desta confusão entre o empírico e o típico-ideal pode ser remontada ao abandono do método dialético – compreendido em nossa dissertação especificamente como *modo dialético de investigação* – e do ponto de vista da totalidade, tal como apontado em “O que é marxismo ortodoxo?” e também em “Rosa Luxemburgo como marxista”: o interesse imediato e particular é separado do combate final revolucionário, bem como a teoria é cindida da prática.¹⁸⁹ O resultado disso é que a teoria marxista vulgar, em vez de cumprir o *papel do materialismo histórico de desvelar a essência* do modo capitalista de produção (“o conhecimento correto de sua [do proletariado, J.M.] situação de classe” – *HCC*, p. 184; *GKb*, p. 89 – ou seja, de que a relação capitalista de produção funda desigualdades sociais e seu movimento total termina necessariamente na barbárie) e apontar para a meta final (a ação correta e adequada ao seu interesse de classe é o revolucionamento deste modo de produção), encobre e obscurece esta essência e esta meta. Cumpre, portanto, exatamente o mesmo papel que a falsa consciência cumpre para a burguesia, de obscurecer a verdade, impedindo a formação da consciência de classe do proletariado (o ponto de vista da totalidade) e, portanto, desta classe como *para-si*, como *sujeito da história* que organiza conscientemente o processo produtivo, abole o modo capitalista de produção (a relação de assalariamento na qual se baseia a sociedade de classes) e salva a humanidade da barbárie.

Lukács traduz o conceito de formação [*Bildung*] por meio da noção de “maturidade ideológica”: é dela que depende “o destino da revolução (e com ela o da humanidade)” (*HCC*, p. 174; *GKb*, p. 82). A social-democracia exerce a *mesma* função da falsa consciência da burguesia (que opõe de maneira intransponível e insolúvel o seu interesse de classe à consciência plena do sentido social da sua ação, obscurecendo a última), mas no interior de situações de classe *diversas*. E é do interesse da burguesia impor este tipo de ação inconsciente de seu próprio sentido social a outras classes para além dela mesma; porém, como já vimos, a inadequação entre consciência e interesse é adequada aos interesses da burguesia, enquanto para o proletariado a adequação processual entre teoria e prática é uma *necessidade vital*. A social-democracia visa, pois, orientar a ação social do proletariado em uma direção contrária àquela instintivamente presente na sua situação de classe, a qual tende a avançar da imediatidade à totalidade. O resultado de sua influência é, em primeiro lugar, deslocar o proletariado para o terreno ideológico da burguesia (que impede a tomada de consciência do sentido das ações sociais na sua relação com a totalidade), minando desta forma a superioridade ideológica do proletariado, uma vez que a sua situação social exige que

¹⁸⁹ O início desta cisão estaria na reflexão política de Bernstein.

não se evite a verdade, mas sim que vá de encontro a ela: “somente a verdade pode trazer sua vitória” – *HCC*, p. 191; *GKb*, p. 93; em segundo lugar, a influência social-democrata na consciência do proletariado, obstaculiza a resolução da crise histórico-mundial pois:

*Somente a consciência do proletariado pode mostrar a saída da crise do capitalismo. Enquanto esta consciência não é aí [nicht da ist]¹⁹⁰, a crise permanece permanente, retorna ao seu ponto de partida, repete a situação até que, finalmente, depois de sofrimentos infinitos, depois de desvios terríveis, a lição-intuitiva [Anschauungsunterricht]¹⁹¹ da história completa o processo-de-consciência no proletariado e, assim, lhe dá nas mãos a condução da história. Mas aqui o proletariado não tem escolha. Ele deve vir-a-ser [werden] uma classe, como diz Marx, não apenas “contra o capital”, mas também “para si própria”; isto é, ele deve elevar a necessidade econômica de sua luta de classe em direção a uma vontade consciente, a uma consciência de classe efetiva [wirksamen]¹⁹². (*HCC*, p. 183-4; *GKb*, p. 88-9)*

Enquanto a social-democracia influenciar o proletariado e reduzi-lo à consciência psicológica imediatamente dada, a crise será permanente e crescente, até que a sua “lição pedagógica” exija do proletariado o seu desenvolvimento e amadurecimento ideológico de classe-para-o-capital que luta no interior da relação capitalista de produção em direção à condição de classe-para-si que abole conscientemente esta relação social e instaura um novo modo de produção. É por isso que Lukács conclui em “Consciência de classe” que a luta pela sociedade emancipada não é apenas contra um inimigo exterior (a burguesia), mas é uma “luta do proletariado *consigo mesmo*” (*HCC*, p. 191; *GKb*, p. 93), contra a submissão da sua consciência às formas de vida reificadas do capitalismo, que estão encarnadas na social-

¹⁹⁰ Ou seja, enquanto a consciência não for um “ser-aí”, no sentido do *Dasein*.

¹⁹¹ A tradução genérica da edição brasileira de *HCC* aqui por “lição pedagógica” oculta que trata-se de um conceito presente em diversas teorias pedagógicas, tendo sido formulado originalmente por Pestalozzi, pedagogo influenciado por Rousseau e Kant; algumas das versões para o nome de sua metodologia são “método de ensino intuitivo” e “lição das coisas” (tradução literal para o português da recepção anglo-saxã do pensamento de Pestalozzi: *object lessons*). Trata-se de uma pedagogia que baseia o processo de aprendizagem não apenas na percepção sensível como no movimento que parte do concreto e do particular em direção ao abstrato e ao geral. No âmbito da Teoria Crítica, Benjamin mobilizou o conceito em muitos de seus escritos na década de 1920: cf. BENJAMIN, Walter; JENNINGS, Michael William; DOHERTY, Brigid. **The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility, And Other Writings on Media**. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2008, p. 200-216. Se Lukács efetivamente tinha domínio desta história conceitual é um fato em aberto, embora seja difícil negar que o que foi dito acerca do “método intuitivo” é extremamente coerente com o conjunto de nossa interpretação acerca da práxis como atividade sensível, bem como do caráter pedagógico das lutas sociais do movimento operário.

¹⁹² A opção da edição brasileira de *HCC* aqui por “ativa” não está fora do espírito da argumentação de Lukács (afinal de contas, trata-se da busca por um comportamento não-reificado, não-contemplativo, *ativo*, portanto); porém, preferimos manter evidente a relação do termo *wirksam* com os conceitos *wirklich* (“efetivamente”) e *wirklichkeit* (“efetividade”), uma vez que a consciência de classe efetiva é justamente aquela cuja ação social opera a passagem da possibilidade para a efetividade, comprovando que a praxis atua tal qual a crítica kantiana da prova ontológica imaginava que fosse impossível para o entendimento humano, finito, não-divino.

democracia.

Mas ainda restava a seguinte pergunta: como é possível explicar a tendência de supressão da distância entre a sua *consciência empírica* e a *consciência típico-ideal* atribuída à sua situação de classe? Ou, dito de forma ainda mais precisa: como se dá o processo de adequação da primeira à segunda? Já apontamos anteriormente para o caráter específico do tipo ideal que é objeto da exposição lukacsiana; a *práxis*, pela sua própria definição (a partir da indissociabilidade entre forma e conteúdo, inteligível e sensível), tem de ser um tipo ideal imanente à realidade. Qualquer transcendência entre o tipo e a realidade reporá o paradigma weberiano (neo-kantiano, portanto). É necessário, contudo, saber como é possível esta dialética entre pensamento e ser, na qual ambos tendem a ser unificados em um processo, ou seja, a formação do proletariado enquanto classe-para-si é o devir que *impulsiona* a realidade empírica em direção ao tipo ideal – a consciência psicológica do proletariado, por meio de algum *motor interno* presente na sua situação de classe e no seu interesse imediato, se orienta para a sua consciência de classe imputada.¹⁹³

Contudo, acreditamos ter encontrado uma distinção entre os dois ensaios lukacsianos aqui tratados no tocante à definição deste “motor interno”, por assim dizer. Ao contrário do que foi argumentado em “Consciência de classe”, no interior do modo de exposição do ensaio da reificação, não será a crise que exercerá tal papel pedagógico, tal como Lukács formula em 1920.¹⁹⁴ No “Ponto de vista...”, Lukács apresenta a questão da jornada de trabalho como o ponto de partida concreto da consciência de classe do proletariado. Embora a questão da crise esteja presente em momentos variados de sua exposição, o ensaio sobre a reificação claramente estabelece o processo de trabalho como o *locus* no qual é possível reconhecer que o ponto de vista a partir do qual a burguesia experiencia a variação do seu interesse imediato – o impulso cego por lucro – é diverso do ponto de vista que o proletariado experiencia a variação do seu – as lutas econômicas por salário, mas principalmente pela limitação legal da jornada de trabalho; e que, portanto, a *possibilidade objetiva* de desenvolver a unidade entre consciência teórica da totalidade e interesse prático imediato encontra-se especificamente na situação de classe do proletariado. Principalmente porque a singularidade do proletariado reside em ser a única classe que só se realiza com a abolição do seu ser social, da sua situação

¹⁹³ Vale observar que é possível, neste contexto, a utilização intercambiável de “práxis” e “consciência de classe” uma vez que é próprio deste tipo ideal almejar a unidade entre teoria e prática.

¹⁹⁴ Embora condizente com o diagnóstico luxemburguista, acreditamos que tal formulação permanece superficial e abstrata, uma vez que a dialética propriamente dita do movimento da consciência não é nem exposta, nem sequer esboçada.

e de seu interesse imediato. Como buscamos desenvolver, a dialética quantidade/qualidade presente na questão da jornada de trabalho e os “sofrimentos infinitos” contidos na expansão da mais-valia absoluta apontam exatamente para aquilo que já havíamos esboçado anteriormente: trata-se da dialética entre luta econômica e luta política, o que aponta, como vimos, para uma concepção anti-vanguardista acerca do movimento operário.

* * *

A semelhança entre as metodologias weberiana e lukacsiana havia sido formulada anteriormente em termos de construção de hipóteses a partir de tipos ideais e posterior estudo histórico visando a imputação de causas concretas a efeitos concretos. Toda a comparação tipológica esboçada neste terceiro capítulo ainda não é, porém, o estudo histórico propriamente dito. O estudo histórico-comparativo das situações sociais não é nem puramente intelectual nem do ponto de vista de um historiador ou observador; é, isto sim, um conhecimento prático, que parte do ponto de vista do sujeito participante, parcela importante de um processo de aprendizagem que o proletariado desenvolve, no decorrer das suas lutas sociais. O estudo histórico-comparativo entre, de um lado, as outras situações sociais e, de outro, si mesmo é, na realidade efetiva, missão e tarefa *do* proletariado, não do intelectual ou do dirigente partidário (do contrário, a transcendência estaria reposta e, no lugar da imanência, reencontraríamos o vanguardismo, procedimento recusado pelo próprio Lukács no “Ponto de vista...”). O que Lukács apresenta em seu ensaio sobre a reificação não passa de uma “simulação”, ou até melhor dizendo, uma *antecipação* do que viria a ser, em linhas muito genéricas, a investigação dialética e auto-reflexiva do proletariado, justamente seu principal instrumento de luta; nos dizeres de Marx, tratar-se-ia da *arma da crítica*.

Considerações Finais

Teoria Crítica como modo dialético de investigação

No campo da Teoria Crítica, identificar o que é essencial e o que é secundário no pensamento de um autor é pré-condição para se aventurar na *atualização* de seu modelo teórico-crítico¹⁹⁵; é no ensaio “O que é marxismo ortodoxo?” que Lukács apresenta a sua concepção desta questão no caso determinado da Teoria Crítica de Marx:

Pois suponha-se – mesmo sem admitir – que a investigação mais recente tivesse perfeitamente demonstrado a incorreção objetiva [*sachliche Unrichtigkeit*] de todas as declarações singulares de Marx; qualquer marxista “ortodoxo” sério poderia reconhecer incondicionalmente estes novos resultados e descartar todas as teses singulares de Marx, sem precisar abandonar a sua ortodoxia marxista nem por um único minuto. Marxismo ortodoxo não significa, portanto, um reconhecimento acrítico dos resultados da investigação de Marx, não significa uma “fê” nesta ou naquela tese, não significa a exegese de um livro “sagrado”. Ortodoxia no caso do marxismo se refere, antes, exclusivamente ao *método*. Ela é a convicção de que o marxismo dialético encontrou o método de investigação correto [*richtige Forschungsmethode*] [...]. (HCC, p. 64; *GKb*, p. 13)

Do nosso ponto de vista, esta passagem significa que o núcleo essencial da Teoria Crítica marxiana não se encontra no *modo dialético de apresentação* – a exposição crítica de teses resultantes da investigação da economia política clássica – mas no *modo de investigação* propriamente dito, sendo que, nesta formulação específica, *método dialético passa a ser sinônimo de processo investigativo*. É evidente, para nós, que Lukács está aqui conceituando “investigação” de maneira inteiramente livre e original, pois, como visto em nossa introdução, investigação para Marx não significava nada mais do que “apropriar-se detalhadamente da matéria, analisar as suas várias formas de desenvolvimento e rastrear seu vínculo interno” (MARX, vol. 1, p. 26), algo que sabemos, após consultar as *Teorias sobre a mais-valia*, que teria sido feito, em grande parte, por economistas burgueses como Smith e Ricardo, quando eles investigaram as conexões internas (porém contraditórias) entre a lei do valor e as formas fenomenais da mais-valia (lucro, juro e renda da terra). Ora, para Lukács não é disso que se trata; investigação, para ele, se refere, antes, à tarefa de elaborar e aplicar o método dialético a fim de compreender a *essência teórica* e a *função prática* da consciência social para cada uma das diferentes situações sociais, tal como vimos no início de nosso terceiro capítulo.

¹⁹⁵ Para a centralidade da noção de modelo na Teoria Crítica, cf. NOBRE (2004).

É a partir desta compreensão da centralidade da investigação dialética para Lukács que nos posicionamos no interior do debate entre os intérpretes de *HCC*. É consenso na literatura produzida pelos comentadores deste livro que os ensaios que o compõem não configuram uma unidade sistematicamente coerente; o dissenso se refere, na realidade, ao significado filosófico-conceitual e histórico-político desta diversidade – entendida genericamente como dualidade – inerente à obra. Nobre (2001) estabelece bem os termos da discussão: Habermas, na *Teoria do agir comunicativo*, posiciona *HCC* em sua reconstrução da história da teoria social crítica, subordinando o livro à noção de *aporia*; o próprio Lukács, em seu prefácio autocrítico de 1967, busca resolver o que ele considera ser um *amálgama contraditório*, eliminando um dos pólos da dualidade; já Löwy, em sua leitura da evolução política de Lukács, elogia a *síntese* que o autor teria alcançado entre as posições de Rosa e Lênin; por fim, o próprio Nobre defende, contra todas estas interpretações, a necessidade de se pensar essa “ambivalência, sem qualquer pretensão de resolvê-la, sintetizá-la, integrá-la *a priori*” (NOBRE, 2001, p. 104), ou seja, tratar-se-ia de “pensar essas duas determinações *conjuntamente*” na chave da categoria de *tensão*, noção que ele busca se apropriar a partir da análise de Terra (1995). Afinal de contas, a dualidade ou ambivalência incrustada em *HCC* deve ser interpretada como *aporia*, *contradição*, *síntese* ou *tensão*? Não se trata, é fundamental ressaltar, de discussão ociosa, disputa meramente conceitual, uma vez que a delimitação de quais são os ditos pólos duais que estruturam os ensaios e quais são as suas relações no decorrer do livro que condicionam a localização da importância da obra de Lukács no *tempo presente*.

Quanto às formulações de Habermas, teremos oportunidade de voltar a ele mais a frente, selecionando um momento de sua evolução intelectual que consideramos mais produtivo para nossos próprios fins (momento que poderíamos qualificar de “jovem Habermas”, anterior ao emblemático ano de 1968). O que pode ser adiantado aqui é: do nosso ponto de vista, a caracterização da obra do jovem Lukács como *aporética* – de modo similar ao pensamento da primeira geração da Teoria Crítica, de Horkheimer e Adorno – padece dos vícios próprios aos impulsos sistematizantes da sua reflexão madura. Em outras palavras: a história reconstrutiva da teoria social levada a cabo por Habermas na década de 1980 tem como resultado submeter tudo e todos ao seu próprio sistema conceitual (sendo o ápice deste procedimento o seu *Discurso filosófico da modernidade*); neste sentido, a riqueza do modelo teórico-crítico do jovem Habermas residiria na sua aproximação de um programa de pesquisa ainda em aberto, longe, portanto, de uma apresentação fechada e auto-referente.

Löwy (1979), por sua vez, desenvolve uma investigação inspirada pelo quadro teórico de seu mestre, Lucien Goldmann; de certa maneira, o estudo sobre Lukács dialoga diretamente com sua pesquisa anterior sobre o jovem Marx (LÖWY, 2002). Tratar-se-ia, no caso de Lukács, de analisar a sua transição enquanto membro da *intelligentsia* europeia portadora de um romantismo anti-capitalista para a sua adesão ao marxismo e à Terceira Internacional. Como bom discípulo de Goldmann, Löwy busca associar, por meio de uma abordagem estruturalista genética, a análise estrutural dos textos de Lukács (desde 1908 até 1929) – *compreendendo-os* – com uma análise histórica – objetivando, pois, *explicá-los*. No nosso entender, o estudo histórico é a parcela mais bem-sucedida da pesquisa, pois nos leva a uma rigorosa apreensão da passagem de uma visão de mundo (dita “trágica”) em direção a uma outra (“dialética”), até o ponto em que esta segunda se radicaliza, e Lukács se perde em uma *Realpolitik* cúmplice do stalinismo (processo que Löwy aproxima do bonapartismo de Hegel no pós-Revolução Francesa, além de complementar sua interpretação opondo a dupla Hegel/Lukács à Hölderlin/Trotsky). Contudo, o estudo literário, por assim dizer, é a parcela menos convincente, principalmente levando-se em conta as páginas exclusivamente dedicadas a HCC; encaramos a defesa que Löwy faz de Lukács como tendo formulado uma *síntese* entre luxemburguismo e leninismo (com clara primazia de um certo “leninismo dialético”) como resultado, inicialmente, de uma análise insuficiente dos ensaios lukacsianos e, finalmente, das visões políticas do próprio Löwy. Este intérprete condiciona a leitura dos textos à sua concepção muito específica que identifica de maneira um tanto quanto indiscriminada a visão dialética de mundo com uma fusão eclética entre o Lênin pós-1914 (especialmente dos *Cadernos filosóficos*, fruto de sua leitura da *Ciência da lógica* de Hegel, e de *Estado e revolução*, a obra leniana reconhecidamente menos jacobinista e vanguardista), a própria Rosa e, subordinando a todos, Leon Trotsky.

Tudo o que falta no estudo de Löwy em termos de rigor na análise dos textos lukacsianos pode ser encontrado na interpretação de Nobre, a qual, como já vimos, se estrutura por meio da noção de *tensão*; na realidade, as tensões se desdobram em múltiplos níveis: jovem Marx/Marx maduro, Rosa/Lênin, dentre outros. Para Nobre:

Da ideia de que a Teoria tem de se *apoderar* das Massas, e não do Estado, [...] podemos concluir tanto o partido vanguarda de Lênin como caminhar para uma hegelianização desse Esclarecimento (tendo por modelo a *Fenomenologia do espírito*) que deságua nas ações de massa luxemburguistas. (NOBRE, 2001, p. 104-5; nosso grifo)

O problema que nos salta aos olhos se refere à palavra “apoderar-se”. Nobre a utiliza para apontar a possibilidade dela se desdobrar tanto no polo luxemburguista (ações de massa) quanto no polo leninista (partido vanguarda); contudo, qual é a origem do termo? A *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*, justamente o “momento leninista” de Marx.¹⁹⁶ Do nosso ponto de vista, esta formulação prejudica a possibilidade de apontar a fertilidade crítica da *tensão* entre as duas determinações, pensando-as conjuntamente, uma vez que, ao não se dar a devida atenção às especificidades de um dos polos, o significado singular do “luxemburgismo” do ensaio sobre a reificação fica obscurecido.¹⁹⁷

Conforme o próprio Nobre admite, sua investigação busca “pôr à prova o esquema habermasiano, de modo a testar suas hipóteses e conclusões” (NOBRE, 2001, p. 13), teses estas que foram apresentadas no capítulo 4 da *Teoria do agir comunicativo*, a fim de examinar o “assim chamado ‘marxismo ocidental’ para nele encontrar aporias e impasses que são por ele interpretados como índice do esgotamento teórico (o da ‘filosofia da consciência’) [...]” (NOBRE, 2001, p. 14). Parece-nos, contudo, que a estratégia de combater o “esquema habermasiano” limita a rica análise estrutural de texto de Nobre ao objetivo de substituir a *aporia* pela *tensão* enquanto chave filosófico-conceitual de toda a obra de HCC, de modo que o debate em torno das duas posições não se desenvolve a partir das especificidades de cada uma em Lukács. Em nosso entender a dualidade própria a HCC não consiste em dois polos, variações de um mesmo princípio, mas sim em duas posições ou posturas incompatíveis a respeito do que deve ser a própria Teoria Crítica; mais do que isso: trata-se, para nós, de reconhecer que há, entre as duas, apenas uma metodologia *atualizável*. Por isto, acabamos por nos alinhar à formulação do Lukács maduro, pois ela até *descreve* de maneira satisfatória a dualidade interna à HCC, porém *apreendendo* a lição inversa à nossa.

¹⁹⁶ “A teoria vem-a-ser força material, assim que ela se apodera [*ergreift*] das massas” (MARX *apud* HCC, p. 65; *GKb*, p. 14).

¹⁹⁷ O próprio Lukács, em sua autocrítica de 1967, contribui para este obscurecimento: “Eu queria, portanto, separar a verdadeira e autêntica consciência de classe de toda ‘pesquisa de opinião’ empírica [...], conferir-lhe uma objetividade prática incontestável. Porém, consegui chegar apenas à formulação de uma consciência ‘atribuída’. Tinha em mente com isso aquilo que Lênin, em *O que fazer?*, designava da seguinte maneira: em oposição à consciência trade-unionista que surge espontaneamente, a consciência de classe é trazida ‘de fora’ ao operário, ‘isto é, de fora da luta econômica, de fora da esfera das relações entre operários e patrões’.” (HCC, p. 17-8; *GKb*, p. 18). A identificação imediata operada por Lukács aqui entre sua teoria da consciência de classe (a qual articula conceitos originalmente weberianos, como tipo ideal e possibilidade objetiva) e a teoria do partido-vanguarda é enganosa, visto que, como estamos argumentando no decorrer de toda a dissertação, o esforço do próprio Lukács em seu ensaio sobre a reificação é justamente avançar uma interpretação não-vanguardista da luta econômico-sindical do movimento operário (a “consciência trade-unionista que surge espontaneamente”).

Ao realizarmos um mapeamento semântico na autocrítica lukacsiana¹⁹⁸, podemos concluir que ele caracteriza o “dualismo/duplicidade” de diferentes maneiras: “oposição/antítese”, “contraposição”, “contradição” ou, simples e claramente: *paradoxo metodológico*; seriam, pois, duas concepções metodológicas *incompatíveis*, afirmação com a qual, como dissemos, concordamos plenamente, porém justamente por motivos opostos aos do próprio autor: nossa postura consiste em abandonar a *tese* da maturidade em prol da *antítese* da juventude, aquela que *ainda não reduzia a práxis ao trabalho*. O prefácio de 1967 busca se livrar de quaisquer resquícios do que ele caracteriza por “idealismo subjetivista” – seja este idealismo considerado em termos metodológicos (Weber: “tipo ideal”), filosóficos (Fichte: “estado-de-ação”) ou políticos (Rosa: “greve de massas”) – em prol do que nós consideramos ser um materialismo objetivista, na forma de uma *Ontologia do ser social*.

Ora, se há um *paradoxo metodológico*, então o teor crítico está menos na *tensão* entre metodologias diversas do que na distinção de qual das duas, incompatíveis entre si, porta um potencial crítico para o momento presente e, portanto, no posicionamento com relação às possibilidades abertas pela dualidade inerente a *HCC*; tal tomada de posição depende, sem dúvida, de um diagnóstico histórico do tempo presente acerca da sobrevivência e atualidade da *imanência da crítica* – mesmo que situada em lugares inesperados do espaço social. Além disso, nossa convicção acerca das características que um modelo de Teoria Crítica deve necessariamente portar não nos permite vislumbrar como quaisquer procedimentos autoritários, paternalistas ou vanguardistas (inerentes ao dito “pólo leninista”) poderiam encontrar espaço em nossas formulações. Em duas passagens de *Lênin*¹⁹⁹, fica evidente como o método dialético deixou definitivamente de ser compreendido por Lukács como modo de investigação do próprio proletariado, ou seja como processo investigativo de caráter crítico,

¹⁹⁸ Todos os termos polares utilizados por Lukács para delimitar sua própria auto-análise são: “contradições crassas [*krassen*]” (*HCC*, p. 4; *GKb*, p. 7); “duas almas” (*idem ibidem*); “funcionamento simultâneo e contraditório de tendências espirituais [*geistiger*] contrapostas [*entgegensetzter*]” (*idem ibidem*); “simultaneidade de oposições abruptas” (*idem ibidem*); “dualismo desarmonioso” (*idem ibidem*); “caráter antitético [*Gegensätzlichkeit*]” (*HCC*, p. 5; *GKb*, p. 7); “contradições internas” (*HCC*, p. 5; *GKb*, p. 8); “dualismo antitético [*gegensätzlicher*]” (*HCC*, p. 7; *GKb*, p. 9); “dualismo” (*HCC*, p. 8; *GKb*, p. 10); “dualismo conflitante [*gegensätzlicher*]” (*HCC*, p. 10; *GKb*, p. 12); “dilema” (*HCC*, p. 11; *GKb*, p. 13); “duplicidade [*Zwiespalt*] metodológica” (*HCC*, p. 12; *GKb*, p. 14); “simultaneidade de tendências contrapostas [*entgegensetzten*]” (*HCC*, p. 13; *GKb*, p. 14); “luta indecisa [*unentschiedene*] entre orientações espirituais contrapostas [*entgegensetzter Geistesrichtungen*]” (*HCC*, p. 14; *GKb*, p. 15); “paradoxos metodológicos” (*HCC*, p. 21; *GKb*, p. 21); “complexo do dualismo de tipo antitético [*Komplex des gegensätzlich gearteten Dualismus*]” (*HCC*, p. 39; *GKb*, p. 36).

¹⁹⁹ O prefácio à 1ª edição do opúsculo que Lukács dedica à *Lênin* data de fevereiro de 1924, mas, do nosso ponto de vista, o livro compartilha basicamente do mesmo diagnóstico de tempo e da mesma concepção política que os dois últimos ensaios de *HCC*, escritos em janeiro e setembro de 1922, respectivamente; deste modo, comporiam um conjunto metodologicamente homogêneo.

imane, histórico e auto-reflexivo:

Não é de modo algum tarefa do partido impor às massas um determinado tipo de comportamento estabelecido abstratamente. Ao contrário, ele [o partido! - J.M.] tem de aprender ininterruptamente com a luta e os métodos da luta das massas. Mas também [*sic!* - J.M.] tem de ser ativo nesse aprendizado, preparando as ações revolucionárias seguintes. Tem de tornar consciente a invenção espontânea das massas – que nasce de seu correto instinto de classe – conectando-a com a totalidade das lutas revolucionárias; nas palavras de Marx, tem de *esclarecer às massas* suas próprias ações, para, desse modo, não apenas preservar a continuidade das experiências revolucionárias do proletariado, como também incentivar de maneira consciente e ativa o desenvolvimento dessas experiências. (LUKÁCS, 2012, p. 55; nosso grifo)

[...] Assim, a análise da política de Lenin nos leva sempre às questões fundamentais do método dialético. [...] o método dialético ganhou, graças à práxis leniniana, uma amplitude e uma *plenitude teórica maior* do que possuía quando Lenin o herdou de Marx e Engels.

Por isso, é plenamente justificado falar do *leninismo como uma nova fase* na evolução do materialismo dialético. [...] Por isso, repetimos, Lenin deve ser estudado pelos comunistas tal como Marx foi estudado por Lenin. Para aprender a operar o método dialético. Para aprender a encontrar o geral no particular e o particular no geral por meio da análise concreta da situação concreta [...]. (LUKÁCS, 2012, p. 100-1; grifos do autor)

Nada poderia estar mais longe do que vínhamos apontando acerca da concepção dialética do jovem Lukács *antes* de adotar esta versão adaptada do marxismo leninismo. Se considerarmos os resultados alcançados em nosso terceiro capítulo, o núcleo da concepção teórico-crítica de Lukács no ensaio sobre a reificação e, mais particularmente, no “Ponto de vista do proletariado” é a *imanência entre a imediatidade e a mediação* (HCC, p. 330-1; *GKb*, p. 178-9).²⁰⁰ A “política de Lênin” nada mais é do que a antítese desta formulação, pois pressupõe a impossibilidade objetiva da imanência e a necessidade imperativa da transcendência. Importante ressaltar que, no nosso entender, o luxemburgismo característico do ensaio lukasiano da reificação não implica em espontaneísmo ingênuo ou vulgar, visto que consiste em uma concepção metodológica que busca identificar a *possibilidade objetiva* de uma *crítica imanente*; não se trata nem de uma filosofia da história escatológica nem de um automovimento que a classe operária deveria necessariamente cumprir, mas sim da *atribuição* de processos formativos potenciais inscritos em uma determinada situação de classe, o que só poderá ser verificado na prática. O que é central aqui para o modo dialético de investigação, seu efetivo núcleo metódico, é a categoria de *situação social*, pois é somente *a partir* dela – nunca “de fora” – que pode ocorrer a auto-reflexão e o desenvolvimento *imane* de uma

²⁰⁰ Imanência esta que é compreendida, no plano social, como a unidade do processo imediato de produção e do processo mediato de reprodução e, no plano político, como a unidade da luta econômica (de caráter particular) e da luta política (de caráter universal) do movimento operário.

investigação histórico-concreta com um viés prático e emancipatório; e é somente através da procedimentalização do luxemburguismo que a atualização do método dialético se torna possível, pois é justamente a categoria mais ampla de *situação social* que permite uma abertura em direção a outros grupos sociais subalternizados e, portanto, ao tempo presente (o que, por sua vez, se encontra bloqueado no caso da política leninista, restrita a uma idealização estanque da Classe Proletária e do Partido Comunista).

No caso da primeira citação do *Lênin* de Lukács, vemos ele alterar radicalmente sua própria interpretação da 3ª Tese de Marx contra Feuerbach, que havíamos visto na sub-seção 3.6 do ensaio sobre a reificação; reparemos como o *sujeito do processo de aprendizagem* não é o proletariado, não é a classe que aprende com suas próprias lutas sociais, mas sim o partido, único elemento verdadeiramente ativo (retornamos, pois, à concepção marxiana de 1843-4).²⁰¹ Já no caso da segunda passagem, o sujeito do processo investigativo nem chega a ser o partido vanguarda, passa a ser identificado exclusivamente com o discurso monológico do intelectual iluminado, exemplificado brilhantemente pela atividade teórico-política de Lênin. Daí o *paradoxo metodológico*, efetiva incompatibilidade entre a auto-investigação do proletariado e a análise concreta da situação concreta levada à cabo pela genialidade solitária do dirigente partidário. Ao contrário do que acreditava Löwy (1979, p. 212-5), não há nenhuma descontinuidade entre, de um lado, a apologia da forma-partido nos dois últimos ensaios de *HCC* (“Notas críticas sobre a *Crítica da Revolução Russa*, de Rosa Luxemburgo” e “Observações metodológicas sobre a questão da organização”) e no livro dedicado ao pensamento de Lênin e, de outro, seu apoio posterior, mesmo que nuançado, ao stalinismo. Lukács, ao substituir a situação de classe do proletariado pela organização disciplinada do Partido Comunista, enquanto sujeito do processo histórico, fica, por assim dizer, bloqueado de vislumbrar outras posturas que não um alinhamento automático à União Soviética no momento que a “atualidade da revolução” se torna um diagnóstico de época anacrônico, frente ao fim do ciclo revolucionário de 1917-1923.

*

²⁰¹ Ressalte-se que a concepção lukacsiana do Partido Comunista é *sui generis*: sua nova aposta com relação à possibilidade de superação da reificação residia na crença de que a disciplina partidária comportava uma solidariedade inerente devido ao engajamento total da personalidade de cada indivíduo na organização política.

Por fim, reiteramos também que, para nós, a tarefa teórico-crítica contemporânea não se refere exclusivamente nem à virada linguística propalada pelos teórico-críticos pós-habermasianos – consubstanciada em uma *apresentação* histórico-reconstrutiva da teoria social – nem à defesa intransigente da centralidade do trabalho por parte dos lukacsianos ontológicos – fundamentada, pois, em uma *apresentação ontológico-categorial*²⁰²; o debate, assim polarizado em termos puramente filosóficos, se mostra pouco produtivo. Trata-se, no nosso entender, de atualizar o que estamos chamando de modo dialético de *investigação*, uma metodologia, um procedimento que busca identificar situações sociais que contenham carecimentos radicais e, portanto, possibilidades objetivas de desenvolver críticas imanentes. Tal atualização da investigação dialética, sob a forma de uma “epistemologia das consciências sociais”, exige, hoje, tanto um diálogo horizontal com e uma abertura heterodoxa (não-dogmática) a múltiplos movimentos sociais populares, apontando para processos teórico-práticos de aprendizagem no seu interior, mas também exige um esforço teórico interdisciplinar empiricamente orientado. Por isso, a seguir, vamos reunir brevemente alguns elementos que poderiam apontar para uma tal atualização do método dialético, com propósitos pouco sistemáticos, mais voltados para o esboço de linhas bastante gerais de um futuro programa de pesquisa.

* * *

Em termos da produção contemporânea no campo da Teoria Crítica, identificamos em Robin Celikates um importante interlocutor para os propósitos conclusivos de nossa dissertação. Concordamos com Marcos Nobre quando ele afirma que sua tese de doutoramento, publicada recentemente como *Kritik als soziale praxis: Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie* [Crítica como práxis social: auto-compreensão social e Teoria Crítica]²⁰³ é “um dos mais importantes livros sobre os fundamentos da Teoria Crítica dos últimos anos” (NOBRE, 2012, p. 24). Em artigo traduzido a pouco tempo, após ter apresentado e criticado dois modelos epistemológicos antagônicos – o “modelo da ruptura

²⁰² Como bem demonstra LESSA (2007), a *Ontologia* do Lukács maduro se estrutura como uma apresentação categorial: trabalho, reprodução, ideologia e alienação/estranhamento [*Entfremdung*] são as categorias que preparariam a apresentação posterior de uma *Ética* que o falecimento de Lukács em 1971 deixou incompleta. Para mais informações acerca do projeto lukacsiano ontológico, cf. OLDRINI, 2002; TERTULIAN, 2002.

²⁰³ Vê-se aqui que tomamos a liberdade de nos inspirar no título de Celikates para chegar à formulação de nosso próprio: *Crítica imanente como práxis*.

epistemológica” e o “modelo da simetria” (ou do “igualitarismo metodológico”) –, Celikates formula a necessidade da Teoria Crítica escapar de um dilema antinômico, sob o risco de cair na “armadilha da incapacitação”; segundo o autor:

O único modo de levar essa tensão em conta é insistir que as restrições estruturais das capacidades reflexivas dos atores têm de ser diagnosticadas e trazidas a um *diálogo entre os teóricos críticos e os atores sociais* — um diálogo que, até certo ponto, já pressupõe as próprias capacidades que são restringidas. Ao mesmo tempo, o “igualitarismo metodológico” e o “princípio da simetria”, que são de fundamental importância para uma concepção não paternalista e não autoritária da Teoria Crítica, não podem esconder as assimetrias em termos de poder, conhecimento, influência e capacidades argumentativas que podem ser explicadas por déficits estruturais de reflexividade. Como quer que essas assimetrias sejam compreendidas, o seu diagnóstico não pode ser validado a partir da posição supostamente privilegiada do sociólogo observador; elas constituem sempre uma hipótese a ser empiricamente verificada em um *discurso envolvendo os concernidos*. O próprio diagnóstico — e, mais especificamente, a sua falsificação e verificação — está intimamente ligado à autocompreensão dos atores e não pode ser avaliado independentemente desta. (CELIKATES, 2012, p. 41-42; nossos grifos)

Contudo, tendo acesso apenas a estas considerações, ainda não é possível visualizar e apreender efetivamente a totalidade, profundidade e radicalidade do programa teórico-crítico proposto por Celikates.

Passemos então, à sua tese; o livro de Celikates se estrutura em três capítulos, os quais se assemelham, como escreve Axel Honneth no Prefácio a esta obra, a um movimento triádico tese-antítese-síntese. Os dois primeiros capítulos buscam aprofundar o antagonismo epistemológico ao qual nos referimos acima: a teoria social francesa contemporânea encontrar-se-ia organizada em dois pólos antinômicos, a *ciência social crítica* de Pierre Bourdieu e a *sociologia da crítica* de Luc Boltanski e seu grupo. A única maneira de dissolver esta dualidade e levar em consideração o que há de produtivo em ambas as perspectivas teóricas do ponto de vista de uma Teoria Crítica é por meio do que Celikates chama de “crítica reconstrutiva”. Esta abordagem sociológica e epistemológica não consistiria nem em uma “crítica externa” (como pressupõe o modelo da ruptura de Bourdieu) nem em uma “crítica interna” (como defende o modelo da simetria de Boltanski), mas sim justamente no que aqui estamos chamando de *crítica imanente*. Se este é o sentido de crítica defendido por Celikates contra a antinomia interno-externo, de que maneira ele compreende o termo “reconstrução”?

Para o autor, este conceito teve três diferentes definições no interior da Teoria Crítica contemporânea. Em primeiro lugar, a orientação apresentada por Habermas em seu livro

Conhecimento e interesse (cuja 1ª edição data de 1968); em segundo lugar, a posição assumida por Habermas a partir da década de 1970²⁰⁴; por fim, uma terceira via seria aquela proposta por Honneth, a qual é designada como sendo uma concepção “hegeliana de esquerda”. Segundo Celikates, a desvantagem e a fragilidade em termos teórico-críticos das duas últimas compreensões da reconstrução decorrem do *caráter monológico de seus procedimentos*; já o modelo esboçado pelo jovem Habermas seria o único que permitiria avançar um procedimento que fosse dialógico e que apreenderia *a crítica e a reconstrução como uma unidade*, exatamente o que passaria a ser negado por Habermas em sua obra de maturidade.

Apoiando-se, pois, em *Conhecimento e interesse*, Celikates (2009, p. 188 – seção 3.5.1) sintetiza em quatro propriedades o programa da “crítica reconstrutiva”:

1. ela é *construtiva* (porém não construtivista);
2. ela é *normativa* (porém não normativista);
3. ela é *dialógica*...
4. ... porém é também *crítica*.

No nosso entender, o eixo fundamental é a defesa de um procedimento *dialógico* para a Teoria Crítica sem, contudo, deixar de frisar seu caráter *crítico*. Em outras palavras: o empreendimento teórico-crítico busca sempre ter como referência a auto-compreensão dos atores que são considerados seus *destinatários*, o que não implica, de modo algum, que sua “configuração fática” deva ser aceita sem maiores questionamentos; o caráter crítico da Teoria Crítica reside, segundo Celikates, na possibilidade – e mesmo necessidade – de se estabelecer uma relação de “tensão [*Spannung*]” com a auto-compreensão dos sujeitos oprimidos no caso da transformação objetiva da opressão pressupor a transformação subjetiva de sua auto-compreensão, reduzindo o que ele chama de “déficits estruturais de reflexividade”. O crítico e o dialógico não se negam nem se excluem mutuamente, são, na realidade, aspectos diferentes de um mesmo processo unitário e dialético.

Para delinear melhor e mais concretamente este procedimento simultaneamente crítico e dialógico, tanto Habermas quanto Celikates (2009, p. 195) tomam a psicanálise como um *modelo* ou *paradigma metódico*. Ou seja, ambos fazem questão de ressaltar que o caráter

²⁰⁴ Momento no qual Habermas busca se afastar de sua própria concepção anterior, uma vez que ele altera o eixo de seu programa de pesquisa a fim de se afastar do modelo clássico da *Ideologiekritik*, em direção ao que ele chama de “pragmática formal”, um procedimento reconstrutivo cujos modelos metodológicos são as reconstruções típico-ideais realizadas por Chomski e Piaget das competências linguística e cognitiva, respectivamente (CELIKATES, 2009, p. 190; cf. também NOBRE; REPA, 2012).

modelar ou paradigmático da psicanálise para a Teoria Crítica está restrito a uma analogia meramente formal, estrutural ou mesmo *metodológica*, sem se remeter ao nível teórico substancial – como, inclusive, foi a praxe em outras apropriações e ressignificações teórico-críticas da psicanálise (vide as obras de Adorno, Reich ou Fromm, as quais se orientavam mais decididamente para as teses e conceitos freudianos). A interpretação habermasiana da psicanálise (muito influenciada pela obra do psicanalista alemão Alfred Lorenzer²⁰⁵) almeja apresentar uma alternativa às recepções positivistas da obra de Freud – o que, obviamente, não é apenas uma violência externa ao seu pensamento, pois sua teoria comporta tanto uma abordagem cientificista (tendo as *Naturwissenschaften* como modelo) quanto uma outra, por assim dizer, hermenêutica (mais próxima, portanto, das *Geisteswissenschaften*); no entender de Celikates (seção 3.6.1. de seu livro) tal interpretação se deixaria resumir em quatro pontos, os quais buscaremos ilustrar com as palavras originais de Habermas.

(1) O “procedimento [*Verfahren*]” tanto da psicanálise quanto da Teoria Crítica poderia ser descrito, como já visto anteriormente, como “crítica reconstrutiva”; contudo, a *reconstrução* da história de vida do analisando na situação terapêutica nunca é mera “restauração [*Wiederherstellung*]” ou “rememoração [*Erinnerung*]”, mas sim uma verdadeira “produção [*Herstellung*]” de novas lembranças. Assim, não se trata de restauração retrospectiva de uma unidade perdida, mas sim de um procedimento propriamente *construtivo* (CELIKATES, 2009, p. 196)²⁰⁶.

(2) Se no âmbito das ciências naturais a confirmação das hipóteses formuladas se dá somente por meio da comunicação no interior da comunidade de pesquisadores (interpretação esta que Habermas retira do pragmatismo de Pierce), no caso da psicanálise – e da Teoria

²⁰⁵ Lorenzer foi um colaborador frankfurtiano de Habermas que tanto continua a tradição freudo-marxista quanto se insere na disputa sobre o positivismo na sociologia alemã (bem como na psicanálise). Além disso, ele participava do Sigmund-Freud-Institut, fundado em Frankfurt em 1960 por Alexander Mitscherlich (1908-1982), tendo este sido seu supervisor no doutorado. O projeto teórico-crítico de Lorenzer não costuma ser reconhecido, provavelmente devido à sua marginalização no campo psicanalítico e, talvez ainda mais importante, o abandono de Habermas na década de 1970 do projeto de *Ideologiekritik* tendo a psicanálise como um modelo epistemológico, metodológico e investigativo (reconstrução como transformação da crítica em prática) em prol de uma pragmática formal (reconstrução sem efeitos práticos e inserida na “virada linguística”), mudança esta que coincide, em parte, com a mudança de Habermas do IfS de Frankfurt em direção ao Instituto Max Planck. Lorenzer é lembrado por Celikates em seu aprofundamento da abordagem do jovem Habermas:

²⁰⁶ “O ‘sim’ direto e imediato do analisando é ambíguo. Na verdade pode ser sinal de que ele reconhece como correta a construção que lhe foi feita, mas esse ‘sim’ pode também não ter sentido ou ainda – o que podemos chamar de ‘hipócrita’, porquanto é mais cômodo para sua resistência – que, por meio de uma tal anuência, a verdade (ainda) não descoberta deva continuar encoberta. Um valor este sim apenas possui quando a ele seguirem confirmações indiretas, *quando o paciente produz*, como adendo imediato a seu sim, *novas lembranças, as quais completam e ampliam a construção*. Somente em tal caso reconhecemos o ‘sim’ como arremate do ponto em questão.” (FREUD *apud* HABERMAS, 1982, p. 284; nossos grifos)

Crítica –, a verificação da validade das reconstruções hipotéticas do analista só pode se dar de modo prático, por meio de um diálogo bem-sucedido que auxilie o trabalho auto-reflexivo do analisando, o qual se concretiza na “perlaboração [*Durcharbeiten*]²⁰⁷”:

[...] a validade de interpretações universais [*allgemeiner*] depende, precisamente, do fato dos enunciados sobre o domínio-do-objeto serem aplicados a eles mesmos pelos “objetos”, a saber, pelas *próprias* pessoas concernidas [*betroffenen*]. (HABERMAS, 1982, p. 276; 1973, p. 318; CELIKATES, 2009, p. 196)

(3) O conceito de auto-reflexão caracteriza para Habermas, pois, tanto o “procedimento [*Verfahren*]” quanto a “meta [*Ziel*]” da reconstrução; não será necessário esclarecer este tópico com uma citação de *Conhecimento e interesse* haja visto que a próxima seção inteira de Celikates (3.6.2.) tem como objetivo explicitar o caráter auto-reflexivo tanto dos procedimentos quanto das metas da psicanálise e da Teoria Crítica.

(4) A psicanálise e a Teoria Crítica também compartilham necessariamente a pressuposição do *interesse* emancipatório pelo auto-*conhecimento* por parte de seus destinatários (o analisando no caso da primeira; explorados, dominados, oprimidos, enfim, *sujeitos subalternizados* no caso da segunda) uma vez que, do contrário, ambas sequer possuiriam um ponto de partida:

O saber analítico, enquanto auto-reflexão, é crítica no sentido de que a perspicácia [*Einsicht*] do paciente possui, nela mesma, a força crítica [*kritische Kraft*] de dissolução [*Auflösung*] de atitudes [*Einstellungen*] dogmáticas. A crítica *termina* [*endet*] em uma transformação da base [*Grundlage*] afetivo-motivadora, assim como ela *começa* [*beginnt*] no carecimento [*Bedürfnis*] por uma transformação prática [*praktischer Veränderung*]. A crítica não teria o poder de quebrar [*brechen*] a falsa consciência, caso não fosse impelida [*angetrieben*] por uma *paixão* [*Leidenschaft*] da crítica. (HABERMAS, 1982, p. 251; 1973, p. 286; CELIKATES, 2009, p. 197)

Celikates busca, então, na seção seguinte (3.6.2) de *Crítica como práxis social*, desenvolver a interpretação habermasiana da psicanálise como uma “hermenêutica profunda” que pode servir de modelo ou analogia para o esclarecimento da *meta* e do *procedimento* da Teoria Crítica, encarada como uma crítica reconstrutiva, por meio do recurso a alguns

²⁰⁷ Seguimos aqui sugestão de tradução de Angela Cavalcanti Bernardes a partir de Jean Laplanche: *durch + arbeiten* = per + laborar; a perlaboração seria o “mecanismo pelo qual o sujeito consegue superar a resistência que a interpretação de seus conflitos desperta nele” (LAPLANCHE; PONTALIS *apud* BERNARDES, 2003, p. 37). Já segundo Habermas, “Freud denomina de ‘perlaboração’ [*Durcharbeiten*] o esforço comum que supera a tensão entre a comunicação e o esclarecimento. *Perlaboração* [*Durcharbeiten*] designa a parte dinâmica de um desempenho cognitivo [*kognitive Leistung*]; ela só conduz [*führt*] à identificação cognitiva do passado contra [*gegen*] as resistências.” (HABERMAS, 1982, p. 248; 1973, p. 282)

psicanalistas contemporâneos, selecionados cuidadosamente de acordo com o seu próprio ponto de vista epistemológico.

A “posição-da-meta [*Zielsetzung*]” da Teoria Crítica é apresentada por Celikates recorrendo principalmente à obra do filósofo e psicanalista estadunidense Jonathan Lear²⁰⁸, segundo o qual a meta da psicanálise é desenvolver a *auto-reflexão* por meio da sua internalização. A situação analítica é por ele definida como uma conversa entre adultos que leva à mudanças na estrutura da psique, enquanto o processo analítico é entendido como a internalização progressiva da capacidade analítica, pois a meta do psicanalista é auxiliar o analisando a prosseguir a análise de maneira autônoma; a meta da psicanálise é encarada como permitir que o analisando se torne “analista de si mesmo”, mesmo porque *ser* um analista nada mais é do que um contínuo *vir-a-ser* analista, dado que reconhecer o caráter incompleto do processo de internalização da capacidade auto-reflexiva é parte inerente e inescapável desta própria internalização. Tanto a psicanálise quanto a Teoria Crítica partiriam do pressuposto de que os sujeitos se encontram limitados em sua autonomia e (auto)reflexividade:

Assim, elas almejam no caso singular, fazer-se a si próprias desnecessárias ao “final” do processo analítico, na medida em que elas transferem [*übertragen*] o papel [*Rolle*] da analista ou da crítica para o próprio sujeito destinatário ou deslocam [*versetzen*] este sujeito à situação de assumir-o-controle [*übernehmen*] do respectivo papel. (CELIKATES, 2009, p. 200)

A tarefa do analista e do teórico crítico é, pois, almejar ser dispensável, uma vez que sua meta é, dito em nossos próprios termos, que os sujeitos portadores de carecimentos radicais e vivendo em situações sociais de opressão sejam capazes de levar à cabo autonomamente processos investigativos (auto)reflexivos e lutas sociais orientados de modo emancipatório. Segundo Celikates, a Teoria Crítica deve assim “proceder [*verfahren*]”: “se vincular [*anknüpfen*] ao sofrimento, [...] à consciência-do-problema dos destinatários [...]” (CELIKATES, 2009, p. 201).

Para, então, aprofundar o tratamento habermasiano acerca do *procedimento* propriamente dito da Teoria Crítica, Celikates passa a se ocupar da obra do psicólogo e

²⁰⁸ Lear foi discípulo do psicanalista Hans Loewald (1906-1993), que foi, por sua vez, aluno de Heidegger antes de se exilar nos EUA, tendo sido por muito tempo um dos poucos contrapontos na psicanálise estadunidense à *Ego Psychology*. Além da influência fenomenológica de seu mestre, Lear se inspira e se baseia também no trabalho de filósofos tais como Sócrates, Platão, Aristóteles, Kierkegaard, Wittgenstein e o próprio Heidegger.

psicanalista estadunidense Roy Schafer²⁰⁹; segundo este autor, a principal qualidade do procedimento psicanalítico é o seu caráter *dialogico*. O diálogo psicanalítico entre analista e analisando seria transformador e auto-reflexivo, pois, embora a interpretação psicanalítica que o analista busque elaborar seja uma *retelling* narrativa da história de vida do analisando, a pessoa concernida – no caso da psicanálise, o neurótico – só pode ser “curada” se assumir um papel ativo no diálogo analítico (o que prova que o termo “analisando” é muito mais adequado do que “paciente”). A dialogicidade da psicanálise e da Teoria Crítica não consistiria nem em um caso nem em outro a pressuposição de uma simetria; contudo:

As assimetrias temporárias devem seu sentido e sua função, portanto, a uma simetria subjacente, uma vez que elas têm como meta a produção de uma simetria igualmente autêntica – no sentido de bloqueios diagnosticados de uma capacidade não mais limitada de reflexão [*nicht mehr eingeschränkten Reflexionsfähigkeit*] e de uma práxis-de-auto-entendimento [*Selbstverständigungspraxis*]. (CELIKATES, 2009, p. 204)

O modelo epistemológico da simetria aponta para o resultado, a meta da auto-reflexão; a pressuposição aqui contida é, nos nossos termos, a possibilidade objetiva dos sujeitos oprimidos desenvolverem tais capacidades reflexivas, as quais sofrem necessariamente, em uma sociedade opressora, “déficits estruturais de reflexividade”, nos dizeres de Celikates. O que não quer dizer de modo algum que a assimetria seja unidimensional, visto que ela é extremamente complexa:

Isso deve querer dizer que a relação entre analista ou crítica e destinatários não é marcada por gradientes unilaterais (epistêmicos), mas sim por formas diferentes e “mistas” de assimetria – muitas vezes o que analistas e críticas sabem, os destinatários não sabem e muitas outras vezes, o que os últimos sabem, as primeiras não sabem. (CELIKATES, 2009, p. 205)

Daí a necessidade de um *procedimento dialogico*, que envolva teóricos críticos e sujeitos destinatários em um *discurso* teórico, ou seja, um processo *argumentativo* que busque refletir sobre sua situação social e a totalidade do mundo social e, ao mesmo tempo, almeje

²⁰⁹ Schafer trabalhou em Yale entre 1953-76, onde foi discípulo de David Rapaport (1911-1960), importante psicanalista estadunidense, integrante da corrente positivista da *Ego Psychology* e um entusiasta da operacionalização empírica da psicanálise; já na década de 1970, torna-se crítico da escola de seu ex-mestre e, sob influência de Habermas, Wittgenstein, Loewald e Ricouer, busca desenvolver uma abordagem anti-positivista e hermenêutica da psicanálise, aproximando-se da crítica literária e defendendo a inexistência de um parâmetro objetivo para a narrativa da história de vida fora da relação intersubjetiva entre analista e analisando.

transformar²¹⁰ a auto-compreensão dos atores e a própria realidade social opressora.

* * *

Na última seção de seu 3º capítulo (a seção 3.8), localiza-se, em nosso entender, um dos maiores limites da pesquisa de Celikates aqui apresentada; ali, o autor sai do campo teórico psicanalítico para abordar uma corrente da psicologia social e política denominada *System-Justification Theory*²¹¹, a qual consistiria em um exemplo concreto do que ele está chamando de “crítica reconstrutiva”. Longe disso, ela nos parece apenas uma importante operacionalização empírica dos conceitos “ideologia” e “falsa consciência”, sendo que o que permanece necessário e ausente, é uma operacionalização empírica do conceito de “consciência possível” (Goldmann) e, portanto, uma *epistemologia* (uma teoria do desenvolvimento cognitivo da compreensão que os sujeitos subalternizados têm do mundo social) que fundamente e oriente uma *metodologia* (processos práticos de aprendizagem junto a movimentos sociais populares), pois, do contrário, ainda ficamos restritos a uma ciência

²¹⁰ Além de Lorenzer, Lear e Schafer, um quarto psicanalista ao qual Celikates se refere é o também psiquiatra alemão Gottfried Fischer, o qual “descreve a transformação psicanalítica como um processo dialético de desdobramento [*Entfaltung*], experiência e processamento [*Verarbeitung*], assim como suprassunção [*Aufhebung*] de contradições” (CELIKATES, 2009, p. 210, n. 206). Talvez a grande novidade de Fischer com relação aos psicanalistas anteriormente mobilizados por Celikates para pensar o procedimento dialógico da Teoria Crítica esteja no fato dele ser o único que reivindica explicitamente a dialética enquanto parâmetro epistemológico, enquanto que os outros se aproximam, em diferentes gradações de uma epistemologia, por assim dizer hermenêutica (ou “fenomenológica”). Rahel Jaeggi, colaboradora de Celikates, também se refere ao trabalho de Fischer para atualizar o modelo teórico-crítico da *Ideologiekritik*: “O caráter dinâmico-transformativo da crítica imanente leva a um resultado decisivo: a transformação acima esboçada, tal como ela é mediada pela *crítica imanente*, precisa ser compreendida como um *processo de desenvolvimento ou de aprendizagem*”; e a autora segue, em nota: “O ‘caminho da fenomenologia do espírito’ é um destes *processos de experiência* como um processo que se enriquece pela experiência de déficits e crises; mas também a psicanálise, se o seu movimento puder ser compreendido como uma ‘dialética da mudança’, pode ser compreendido como um processo deste tipo (cf. Fischer)” (JAEGGI, 2008, p. 158; nossos grifos).

²¹¹ Seguem as referências (em ordem cronológica) dos artigos citados por Celikates, a fim de facilitar o seu acesso para possível consulta do leitor e dado que se trata de um quadro teórico ainda pouco conhecido no Brasil: JOST, John; BANAJI, Mahzarin. The Role of Stereotyping in System-Justification and the Production of False Consciousness. **British Journal of Social Psychology**, v. 33, n. 1, p. 1-27, 1994; JOST, John. Negative Illusions: Conceptual Clarifications and Psychological Evidence Concerning False Consciousness. **Political Psychology**, v. 16, n. 2, p. 397-424, 1995; JOST, John; HUNYADY, Orsolya. The Psychology of System Justification and the Palliative Function of Ideology. **European Review of Social Psychology**, n. 13, p. 111-153, 2002; JOST, John; et al. Social Inequality and the Reduction of Ideological Dissonance on Behalf of the System. Evidence of Enhanced System Justification Among the Disadvantaged. **European Journal of Social Psychology**, n. 33, n. 13-36, 2003; JOST, John; BANAJI, Mahzarin; NOSEK, Brian. A Decade of System Justification Theory. Accumulated Evidence of Conscious and Unconscious Bolstering of the Status Quo. **Political Psychology**, v. 25, n. 6, p. 881-919, 2004; JOST, John; et al. Ideology. Its Resurgence in Social, Personality and Political Psychology. **Perspectives on Psychological Science**, v. 3, n. 2, p. 126-136, 2008.

social crítica que busca analisar como os oprimidos participam da reprodução de sua própria opressão (tal qual no quadro teórico bourdieusiano), sendo que o eixo do projeto teórico-crítico apresentado por Celikates seriam justamente os processos de aprendizagem e a mudança social.

No nosso entender, a Educação Popular foi, no Brasil, por um longo período histórico, o paradigma metodológico adequado ao qual os apontamentos epistemológicos de Celikates seriam impelidos se os mesmos fossem levados até as últimas consequências. A seguir, buscaremos apresentar brevemente duas experiências teórico-práticas que podem ser exemplos esclarecedores do que estamos chamando de *modos dialéticos de investigação*.²¹²

Paulo Freire, um dos maiores educadores brasileiros, inaugura, com seu livro *Pedagogia do oprimido*, toda uma tradição teórico-crítica que passou a se auto-denominar de Educação Popular. Sua inspiração marxista não o impediu de desenvolver seu pensamento e sua prática pedagógica com o auxílio de outros referenciais teóricos. Deste modo, em vez de se ocupar exclusivamente da classe operária em um país ainda em vias de industrialização e urbanização, Freire expande a preocupação lukacsiana com a situação da classe proletária por meio da categoria mais ampla de *oprimido*; assim, pôde *atribuir* um papel de transformação histórica da sociedade brasileira não apenas aos trabalhadores urbanos industriais mas

²¹² Uma terceira matriz teórica surgida no Brasil que poderíamos identificar a fim de responder a algumas das questões levantadas por Celikates reside no programa de pesquisa compartilhado por jovens sociólogos reunidos no CEDEC durante a década de 1980. Seus resultados mais férteis giraram em torno de uma “inflexão fenomenológica” (PERRUSO, 2008) e algumas categorias sociológicas com as quais nos identificamos com relação aos nossos próprios objetivos: *condições de existência* (utilizado por vários autores, mas brilhantemente operacionalizado por Laís Abramo, ao reconstruir o modo como trabalhadores urbanos viveram e experienciaram sua própria situação social, com clara inspiração da obra de Thompson), *carências urbanas* (adaptação por Edison Nunes do conceito de “carecimentos radicais” de Heller para pensar os movimentos populares urbanos fora da noção mecanicista de “contradições urbanas”) e *matrizes discursivas* (espécie de operacionalização empírica do conceito de consciência de classe, levada a cabo por Eder Sader e inspirada nas obras de Cornelius Castoriadis acerca do “imaginário” e do linguista Haquira Osakabe). Algumas das principais dissertações e teses do período que trataram das classes populares e de seus movimentos sociais, produzidas por pesquisadores ligados ao CEDEC, foram, em ordem cronológica de defesa: CACCIA BAVA, Sílvio. **Práticas cotidianas e movimentos sociais**: elementos para reconstrução de um objeto de estudo. Orientação de Lúcio Kowarick. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – FFLCH/USP, São Paulo, 1983; TELLES, Vera da Silva. **A experiência do autoritarismo e práticas instituintes**: os movimentos sociais em São Paulo nos anos 70. Orientação de Lúcio Kowarick. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – FFLCH/USP, São Paulo, 1984; JACOBI, Pedro. **Políticas públicas de saneamento básico e saúde e reivindicações sociais no município de São Paulo 1974-1984**. Orientação de Heinrich Rattner. Tese (Doutorado em Sociologia) – FFLCH/USP, 1986; ABRAMO, Laís. **O resgate da dignidade**: a greve de 1978 em São Bernardo. Orientação de José de Souza Martins. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – FFLCH/USP, São Paulo 1987; SADER, Éder. **Quando novos personagens entraram em cena**: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo (1970-80). Orientação de Aziz Simão. Tese (Doutorado em Sociologia) – FFLCH/USP, São Paulo, 1987; NUNES, Edison. **Carências urbanas e política**: dois estudos de sociedades amigos de bairro da região metropolitana de São Paulo durante a transição política. Orientação de José Álvaro Moisés. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – FFLCH/USP, São Paulo, 1988.

também a camadas camponesas e indígenas (nas décadas de 1960 e 70, mas com a redemocratização, passou a se ocupar de outros grupos sociais, como mulheres e negros). Do mesmo modo, Freire não pensava exclusivamente em termos de “interesse de classe”, mas alargou este foco por meio do conceito de *Ser Mais*, inspirado mais pela Teologia da Libertação do que pelo marxismo da época; é por meio desta categoria que ele procura pensar o interesse do ser humano em lutar contra os processos de desumanização, de impulsionar, pois, sua própria humanização e emancipação.

Já em termos epistemológicos, a obra prima de Freire reformula a questão da “consciência de classe” como um problema mais amplo de *conscientização*, além de se situar entre uma fenomenologia husserliana e uma fenomenologia hegeliana. No capítulo 1, Freire dialoga com autores como Frantz Fanon e Albert Memmi, os quais, por sua vez, buscam se apropriar da dialética do senhor e do escravo, inicialmente desenvolvida por Hegel, agora no contexto de luta pela descolonização: o oprimido é pensado na sua relação contraditória com o opressor e sua opressão é apreendida não apenas como relação material e exterior, mas como interiorização simbólica pelo próprio oprimido da representação que o opressor produz acerca dele.²¹³ Já no capítulo 2, a relação entre pensamento e ser, tão central para Lukács, é reapresentada, a partir de autores existencialistas como Karl Kaspers e Jean Paul Sartre, sob a forma de uma interpenetração entre consciência e mundo: “A consciência e o mundo se dão ao mesmo tempo: exterior por essência à consciência, o mundo é, por essência, relativo à ela” (SARTRE *apud* FREIRE, 1985, p. 81).²¹⁴

²¹³ Celikates (2009, p. 175-7) também trata de tema similar, quando se ocupa da teoria da dupla consciência elaborada por Du Bois; cf. igualmente seu artigo recém-traduzido: “Em *As almas da gente negra*, o sociólogo e escritor afroamericano W. E. B. Du Bois apresenta uma análise e uma ‘densa descrição’ dos efeitos sociais e psicológicos da ‘segregação racial’, centrando o foco na perda da capacidade de alguém enxergar a si mesmo com os próprios olhos, i.e., sem a mediação do olhar não reconhecedor da população branca. Du Bois vincula o ‘estranho significado de ser negro’ sob essas condições ao fato de os afroamericanos serem ‘separados’ do mundo das pessoas brancas por um ‘enorme véu’. A metáfora do ‘véu’ implica que, para além dos efeitos mais imediatos de ser excluído de certas atividades e lugares (i.e., formas políticas e sociais de exclusão), essa exclusão também repercute na autopercepção dos excluídos e no seu modo de vivenciar o mundo. É claro que Du Bois considera o véu, primariamente, como o testemunho da cegueira da população branca, mas também como algo que deforma as capacidades cognitivas e perceptivas dos afroamericanos, impedindo-os de desenvolver uma ‘verdadeira autoconsciência’.” (CELIKATES, 2012, p. 40-1)

²¹⁴ Ou, dito de maneira ainda mais clara e rigorosa por Ernani Maria Fiori na apresentação por ele escrita ao livro de Freire: “[...] como a consciência se constitui necessariamente como consciência do mundo, ela é, pois, simultânea e implicadamente apresentação e elaboração do mundo. A intencionalidade transcendental da consciência permite-lhe recuar indefinidamente seus horizontes e, dentro deles, ultrapassar os momentos e as situações, que tentam retê-la e enclausurá-la. Liberta pela força de seu impulso transcendentalizante pode volver reflexivamente sobre tais situações e momentos, para julgá-los e julgar-se. Por isto é capaz de crítica. A reflexividade é a raiz da objetivação. Se a consciência se distancia do mundo e o objetiva, e porque sua intencionalidade transcendental a faz reflexiva. Desde o primeiro momento de sua constituição, ao objetivar seu mundo originário, já é virtualmente reflexiva. É presença e distância do mundo, constituindo-se na objetividade, surpreende-se, ela, em sua subjetividade. Nessa linha de entendimento, reflexão e mundo,

Contudo, o mais importante de seu pensamento reside não na *epistemologia* esboçada nos primeiros capítulos, mas na *metodologia* desenvolvida no capítulo 3 da *Pedagogia do oprimido*, no qual ele apresenta um dos grandes legados para as gerações seguintes que se dedicaram à Educação Popular: a sistematização de seus trabalhos pedagógicos sob o nome de *investigação temática*. Tal qual Celikates definiu o “modo de procedimento [*Verfahrensweise*]” da Teoria Crítica como sendo necessariamente dialógico, Freire defende o mesmo: “Esta investigação implica, necessariamente, numa metodologia que não pode contradizer a dialogicidade da educação libertadora. [...] Esta é a razão pela qual [...] não se trata de ter nos homens o objeto da investigação, de que o investigador seria o sujeito” (FREIRE, 1985, p. 103). Deste modo, a investigação participa da tomada de consciência dos sujeitos oprimidos de sua própria situação existencial; e Freire apresenta este processo de conscientização a partir do quadro teórico de Lucien Goldmann: “[...] a preocupação básica dos investigadores dev[e] centrar-se no conhecimento do que Goldmann chama de ‘consciência real’ (efetiva) e ‘consciência máxima possível’” (FREIRE, 1985, p. 134). A ultrapassagem da consciência real em direção à consciência possível – “o objetivo da educação problematizadora que defendemos” (FREIRE, 1985, p. 131) – se dá por meio de uma complexa e progressiva dialética entre o que Freire chama de *codificação*²¹⁵ e *descodificação*²¹⁶.

A investigação temática, procedimento apropriado para trabalhos educativos de pós-alfabetização, se desdobra, pois, em quatro fases ou etapas. Primeiramente, a equipe de investigadores, após ter apresentado a justificativa, os procedimentos e os objetivos da pesquisa, se abre à participação de não-especialistas, para participar de uma ampla coleta de dados e informações acerca das condições de vida compartilhadas por uma comunidade, por meio do que Freire denomina de “observação simpática” (“com atitudes *compreensivas* em face do que observam” – FREIRE, 1985, p. 122) e também de conversas informais, registradas em cadernos de campo e compartilhadas entre os investigadores; o objetivo desta etapa é iniciar a identificação das contradições objetivas vividas pela comunidade, ou seja, as “situações-limite”²¹⁷ que impõe tarefas aos seus membros em torno da satisfação de suas

subjetividade e objetividade não se separam, opõem-se, implicando-se dialeticamente. A verdadeira reflexão crítica origina-se e dialetiza-se na interioridade da ‘práxis’ constitutiva do mundo humano – é também ‘práxis’.” (FIORI *in* FREIRE, 1985, p. 9)

²¹⁵ “A codificação de uma situação existencial é a representação desta, com alguns de seus elementos constitutivos em interação” (FREIRE, 1985, p. 114).

²¹⁶ “A descodificação é a análise crítica da situação codificada” (FREIRE, 1985, p. 114).

²¹⁷ “O prof. Álvaro Vieira Pinto analisa, com bastante lucidez, o problema das ‘situações-limite’, cujo conceito

próprias necessidades.

Na segunda etapa, os dados coletados serão utilizados pela equipe de investigadores para preparar e elaborar um material na forma de codificações – verdadeiros objetos cognoscíveis –, preferencialmente visuais (como desenhos e fotografias, mas também, possivelmente teatrais, auditivas, etc.), no caso dos educandos terem pouco contato com a cultura letrada.

Já na terceira fase, este material em torno da temática significativa coletada junto à comunidade será analisada pelos seus próprios membros, ou seja será *descodificada*, ou seja, interpretada por eles, uma vez que as codificações preparadas pelos investigadores se distancia de uma codificação propagandística de slogans, tratando-se, isto sim, de representações problematizadoras (ou seja, que comportam múltiplas leituras) de situações existenciais concretas conhecidas e reconhecíveis pelos próprios integrantes da comunidade; a meta, aqui, é que os participantes dos círculos de investigação temática exteriorizem sua percepção acerca das representações visuais (abstratas) de sua própria realidade (concreta) de modo mais profundo e espontâneo do que seria possível por meio de respostas a questionários ou entrevistas semi-estruturadas; nesta descodificação das codificações, não só a consciência real da sua situação objetiva é externada, como se impulsiona – ou, no mínimo, se vislumbra – a ultrapassagem da consciência real em direção à consciência possível, pois promove “a percepção da percepção anterior e o conhecimento do conhecimento anterior, a descodificação, desta forma, promove o surgimento de nova percepção e o desenvolvimento de novo conhecimento” (FREIRE, 1985, p. 129).

A última etapa da investigação encerra a introdução da Pedagogia do Oprimido, pois visa a devolução da temática significativa ao povo, agora de maneira sistematizada e ampliada; trata-se de um verdadeiro programa educativo, elaborado por especialistas e membros da comunidade em torno de unidades temáticas e na forma de um material didático próprio elaborado pela equipe de investigadores, novas codificações que partem das descodificações anteriores, reproblematicando-as. Esta dialética codificação/descodificação (abstrato/concreto) promove movimentos auto-reflexivos nos seus participantes, desencadeando processos de aprendizagem que efetivam a conscientização potencialmente inscrita em suas próprias situações sociais opressoras.

aproveita, esvaziando-o, porém, da dimensão pessimista que se encontra originariamente em Jaspers. Para Vieira Pinto, as ‘situações-limites’ não são ‘o contorno infranqueável onde terminam as possibilidades, mas a margem real onde começam todas as possibilidades’; não são ‘a fronteira entre o ser e o nada, mas a fronteira entre o ser e o ser mais’.” (FREIRE, 1985, p. 106)

Certamente Freire é referência obrigatória quando se considera o desenvolvimento da Educação Popular no Brasil. Contudo, não se trata, do nosso ponto de vista, do único autor que contribuiu de maneira original e profunda para o que estamos chamando a atenção, ou seja, para a efetivação contemporânea do programa esboçado por Celikates, mas já avançado nas últimas décadas por muitos autores brasileiros envolvidos em experiências educativas junto às classes populares. É nesta chave que se encontra o sociólogo José de Souza Martins; que foi aluno de Florestan Fernandes e é, possivelmente, um dos mais consistentes herdeiros da tradição dialética de leitura da obra marxiana inaugurada pelo *Seminário d'O Capital*.²¹⁸ A herança desta compreensão específica do método dialético de Marx se revela na insistência em não repetir os resultados alcançados por Giannotti, Cardoso e tantos outros, mas no seu desenvolvimento, continuidade e atualização; no lugar de Lukács, Sartre e Goldmann, Martins busca fundamentação nas obras do sociólogo francês Henri Lefebvre e da filósofa húngara Agnes Heller, esta última aluna e discípula de Lukács. Martins chegou a manter nas décadas de 1970 e 80 um segundo *Seminário d'O Capital*, do qual pouco se tem notícia, infelizmente.²¹⁹

Assim como Freire reconceitualiza categorias centrais do marxismo, Martins também opera de maneira heterodoxa, ampliando o horizonte restrito de certo leninismo, focado apenas na situação da classe operária urbana industrial, para uma análise sociológica das *situações sociais de classe*, operação que tinha como meta abranger o campesinato enquanto classe subalterna fundamental para se pensar (e transformar) a sociedade brasileira. Já a noção de interesse de classe é reconfigurada a partir de Lefebvre e Heller, por meio da categoria já tratada por nós dos *carecimentos radicais*; Martins assim a conceitua:

[...] são protagonistas ativos da história os que têm necessidades radicais, necessidades que não podem ser satisfeitas no marco da sociedade atual. Nem sempre as necessidades (sociais e políticas) da classe operária são necessidades radicais e nem sempre as necessidades radicais estão referidas ou limitadas à classe operária. (MARTINS, 1998a, p. 84)

²¹⁸ Para mais acerca da relação teórico-social entre a obra de Martins e o *Seminário d'O capital*, cf. BADARÓ *et al*, 2009.

²¹⁹ Do pouco que pudemos averiguar, alguns resultados concretos deste Seminário se encontram em teses de doutorado que trabalham com o quadro teórico dialético de Lefebvre, Heller e Martins (com especial ênfase para os potenciais críticos da vida cotidiana e das necessidades – para nós: “carecimentos” – radicais) e em um livro que sistematiza tanto a recepção da obra de Lefebvre quanto as falas dos participantes do seminário em um encontro por eles organizado. Seguem as respectivas referências: PATTO, Maria Helena Souza. **A produção do fracasso escolar**: histórias de submissão e rebeldia. Tese (Livre Docência) – IP/USP, São Paulo, 1987; SPOSITO, Marília Pontes. **A ilusão fecunda**: a luta por educação nos movimentos populares. Tese (Doutorado em Educação) – FE/USP, São Paulo, 1989; MARTINS, José de Souza (Org.). **Henri Lefebvre e o retorno à dialética**. São Paulo: Hucitec, 1996.

Em termos epistemológicos, Martins (1998b) busca associar o seu método dialético com uma abordagem etnográfica da consciência social, que muito se aproxima da sociologia fenomenológica do conhecimento, visto que sua sociologia da praxis e da consciência é indissociável de uma sociologia da vida cotidiana. O próprio Martins não cansa de reiterar a interpenetração de sua sociologia com outros campos do conhecimento, como a antropologia e a pedagogia; ao contextualizar seu trabalho pedagógico junto à Comissão Pastoral da Terra (CPT) nas décadas de 1970 e 1980, enquanto assessor ou agente de mediação, o autor nos diz:

Compreender a diversidade, relativizar as categorias sociais, ampliar o conhecimento da realidade social, aceitar, enfim, que a ciência era um *interlocutor* necessário, foi o que levou à procura de cientistas sociais, antropólogos e sociólogos, para o *diálogo pedagógico* que ampliasse o entendimento da situação e do momento.

Brinquei algumas vezes com os poucos de nós envolvidos nessa missão educativa, dizendo que estávamos criando a “universidade popular itinerante”, a Unipop. Nossas salas de aula eram salões de igreja, galpões, ranchos, árvores frondosas. Nossos alunos, padres, religiosas, pastores, bispos, leigos, professores rurais, trabalhadores e índios, homens, mulheres, jovens e velhos. Nosso salário, a alegria do conhecimento compartilhado, *do nosso próprio aprendizado com quem tinha, também, muito a ensinar* sobre este país, sobre diferentes grupos humanos, sua cultura, sua visão de mundo, sua concepção de esperança, sua história, sua língua, nossa língua portuguesa ainda tão preservada e tão bela nos ermos e rincões. (MARTINS, 2003, p. 53; nossos grifos)

Com relação aos termos metodológicos propriamente ditos de seu modelo teórico-crítico, não se encontra facilmente relatos explícitos ou sistematizações da prática de sua pesquisa de campo, por assim dizer.²²⁰ Um dos poucos momentos que o autor busca caracterizar tal prática se encontra em seu livro *Fronteira*, verdadeira síntese de décadas de trabalho; por isso, vale a pena passar novamente a palavra ao próprio autor, mesmo que fiquemos diante de uma longa citação:

²²⁰ Em entrevistas esparsas, é possível depreender alguns poucos elementos concretos da sua prática de pesquisa. Cf., p. ex.: “A cadeira de Sociologia I [da FFCL/USP – J.M.] tinha uma história de *envolvimento com diferentes grupos sociais* através da pesquisa. Foi Roger Bastide quem convenceu Florestan Fernandes a se interessar pela questão racial e pelo negro. [...] A fecunda pesquisa sobre o negro foi além da mera entrevista e foi pensada expressamente como um instrumento de *diálogo emancipador* com o negro. [...] De modo que, quando tocou a minha vez, minha pesquisa não podia deixar de se dar numa *situação social de diálogo* e de partilha de seus resultados, o que fiz durante todo esse tempo, de vários modos. Por isso, os *sujeitos de referência* do meu trabalho são justamente aqueles que estão no limite, os que mais revelam sobre a sociedade, mas também os que mais clamam e mais sofrem, aqueles para os quais o conhecimento sociológico pode ser um instrumento de consciência e de clareza a respeito de contradições e adversidades.” (MARTINS, 2006, p. 154-5; nossos grifos)

Nos quatros estudos reunidos neste livro, apresento resultados de uma demorada pesquisa solitária, de trinta anos, nas frentes pioneiras do Brasil, dezesseis dos quais em diferentes ocasiões e em diferentes pontos da região amazônica. Essa pesquisa baseou-se em técnicas artesanais de investigação e em técnicas de inserção pedagógica temporária nos grupos e comunidades estudados, como mediador interpretativo no diálogo desses grupos consigo mesmos. Integrei-me, pois, no esforço que já estavam espontaneamente fazendo para compreender a violência que os vitimava e que os colocava em face de uma situação social de fim de era, como dizem; em face de um mundo que se transformava numa realidade nova e, para eles, irreconhecível.

Procurei desenvolver uma técnica que se poderia chamar de *pedagogia investigativa*, em que o pesquisador desencadeia a investigação a partir das perguntas que o grupo estudado lhe faz, perguntando através de respostas para obter novas perguntas²²¹. Deixando-se interrogar e, assim transformando-se em objeto de indagação, de deciframento do mundo de onde vem e de que faz parte, mundo que vítima esse tipo de população; mundo cuja lógica e cujas relações sociais dilaceram e condenam o mundo do camponês e do índio. Trata-se de um modo de conhecer através da vontade de conhecer e de se conhecer da própria população estudada. Desse modo é possível fazer com que o grupo estudado formule por meio de suas indagações a compreensão que tem dos acontecimentos de que é protagonista e da situação em que vive e assim exponha também seu modo de compreender e de conhecer – seu modo de produzir conhecimento, os parâmetros e critérios de sua consciência social. As perguntas que o pesquisador precisa e pode fazer, ao grupo cuja situação estuda, vem na sequência de suas respostas perguntativas, a partir das chaves de indagação e de explicação que os membros do grupo já lhe ensinaram.

O material assim recolhido, isto é, o aprendizado que o pesquisador assim faz, pode ser verificado comparativamente em sucessivos e diferentes grupos, através do mesmo procedimento. É possível, então, compreender diferenças sociais e diferenças de consciência que nos remetem aos fundamentos estruturais do que observamos sociologicamente. Sobretudo, é possível compreender a diversidade das temporalidades da História, suas implicações, seu sentido e as possibilidades históricas que abre. Temporalidades que aparentemente se combinam, mas que de fato se desencontram, na prática dos que foram lançados pelas circunstâncias da vida numa situação social em que o conflito sai de seus ocultamentos, inclusive os ideológicos, e ganha visibilidade e eficácia dramática na própria vida cotidiana de adultos e crianças. (MARTINS, 1997, p. 13-5)

A compreensão do significado mais profundo da pedagogia investigativa nos convida a relacionar o que a “sociologia da praxis” defendida por Martins com nosso próprio uso da categoria de *crítica imanente*.

Em um excurso intitulado “O que permanece da crítica socialista ao capitalismo?”, Martins (2000) estabelece que a crítica socialista deixa de ser socialista quando se constitui em sistema, em poder paralelo ao sistema e ao poder capitalistas. Passa a ser crítica externa, em vez de ser crítica enraizada; em nossa concepção – de viés mais filosófico e menos

²²¹ Nota do próprio autor: “Trata-se de técnica diferente da chamada *pesquisa participante*. Com a pesquisa participante o que o sociólogo faz é assessorar a comunidade estudada para que faça pesquisa sobre si mesma. No que estou chamando de *pedagogia investigativa*, a pesquisa é conduzida pelo sociólogo, no interior, porém, do processo de investigação sociológica, em que a pesquisa é, ao mesmo tempo, parte do trabalho pedagógico destinado a mostrar ao grupo ou comunidade o lado oculto dos processos sociais e o sobressignificado de suas relações e ações sociais de implicação histórica” (MARTINS, 1997, p. 17, n. 3).

antropológico –, de “crítica imanente”. A crítica socialista só pode ser fiel ao projeto histórico de emancipação e humanização do homem se o seu ponto de partida for a crítica social popular que os grupos oprimidos e subalternizados elaboram de sua própria situação social. O modo capitalista de produção produz violência, injustiça e subdesenvolvimento; contudo, os próprios seres humanos atingidos e vitimados são capazes de formular protestos, que apontam para o questionamento e a superação do sistema que os coisifica, os objetifica, os desumaniza. A crítica socialista não pode vir de fora da “experiência dramática da vítima” (MARTINS, 1998, p. 27), da vida que o próprio subalterno vive, sob o risco de se tornar o contrário do que se pretende: uma crítica incapaz de autocrítica, postiça, desenraizada, reificada, anômica; em termos políticos, *vanguardista*. O modelo de mediação defendido e praticado por Martins nas décadas de 1970 e 80 buscava partir da consciência social que os trabalhadores rurais desenvolveram, orientados por valores éticos e culturais próprios (uma verdadeira “economia moral”, tal qual Thompson conceitualizou e Martins buscou se apropriar e desenvolver). Assim, acreditava ele, a elaboração sociológica desta consciência pré-política poderia ser transformada em uma consciência adequada a sua situação social, de forma a apontar os limites e as possibilidades para uma ação social transformadora.

A consciência ingênua dos camponeses poderia ser ponto de partida de uma crítica imanente do capitalismo – brasileiro, bem como em geral – porque eles são capazes de realizar uma verdadeira etnografia dos fenômenos próprios do modo capitalista de produção: o mistério que consiste no fetichismo da mercadoria, do dinheiro e do capital, esta ilusão que é também uma realidade invertida, do capital aparecendo como o sujeito dos processos sociais, em vez dos seres humanos serem senhores de seu próprio destino. A sociologia, contudo, só pode participar deste esforço de desalienação, de humanização dos homens e do mundo social, se revelar o que está oculto, se tornar o invisível, visível, a intuição contida na experiência do oprimido em conhecimento teórico, objetivo e fundamentado das contradições do processo social que abrem espaço para a práxis que atualiza o real em relação ao possível, concretiza, portanto, o reencontro do ser humano consigo mesmo.

* * *

O objeto do programa de pesquisa aqui esboçado é a atualização do que estamos chamando de *modo dialético de investigação*, mais especificamente por meio da atualização

de três conceitos fundantes do marxismo clássico (“situação de classe”, “interesse de classe” e “consciência de classe”). Vale dizer que, do nosso ponto de vista, o debate ao qual já nos referimos anteriormente entre habermasianos (propondo o abandono do paradigma de produção em prol da virada linguística e intersubjetiva) e lukacsianos (defendendo a centralidade do trabalho em nome de uma ontologia do ser social) ganha contornos antinômicos e ociosos, uma vez que não se trata nem de absolutizar a categoria de classe social – já que nem todas as opressões nem todos os carecimentos se reduzem à exploração de classe – nem tampouco de eliminá-la – afinal de contas a realidade social do capitalismo contemporâneo (seja ele caracterizado como “tardio” ou “monopolista”) segue caracterizada inegavelmente como constituindo uma *sociedade de classes*. Deste modo – e com base nos avanços anteriormente identificados no pensamento dos pesquisadores brasileiros –, nossa proposta se baseia na seguinte transformação daqueles três conceitos:

- *situação social* (compreendida como o conjunto de condições de existência, processos de socialização e modos de vida que singulariza uma determinada vivência subjetiva das estruturas sociais objetivas, localizada no interior do espaço social de uma totalidade histórico-concreta);

- *carecimentos radicais* (sempre tratados no plural²²², referem-se às necessidades elaboradas por determinadas situações sociais que portam projetos de transformação social, ou seja, necessidades que não podem ser satisfeitas a não ser que as estruturas sociais objetivas sejam desafiadas e alteradas); e

- *estruturas cognitivas* (cada situação social comporta diferentes possibilidades de elaboração simbólica e de atribuição de significados acerca da sua própria inserção no espaço social; é justamente por conta desta “epistemologia diferencial” que ocorrem tanto desencontros entre a consciência real e a possível como podem ocorrer processos de aprendizagem, de desestruturação e reestruturação dos esquemas de inteligibilidade, da forma pela qual se pensa, se percebe e se julga o mundo social).

Entretanto, acreditamos que a efetivação da empreitada de atualização do modo dialético de investigação não pode se esgotar na atualização de *conceitos*, uma vez que não pode prescindir de uma abordagem empírica. Diferentemente de Habermas e Celikates, nossa proposta não parte da “reconstrução da história da teoria social” pois esta opção

²²² Para nós, o conceito-chave, do ponto de vista de uma pesquisa crítica orientada empiricamente é o de consubstancialidade (muito mais do que a noção de “interseccionalidade”); cf. KERGOAT, 2010.

necessariamente implica em uma limitação da epistemologia à uma esfera formalizada, própria à filosofia da ciência (mesmo que seja a filosofia das ciências *sociais*) e da teoria do conhecimento; para nós, trata-se muito mais de assumir uma postura fenomenológica, própria à sociologia do conhecimento, a fim de alargar a epistemologia em direção a uma “epistemologia informal”²²³. Neste sentido, o objetivo deste programa seria, em um primeiro momento, investigar na realidade empírica como os sujeitos subalternizados pensam, raciocinam, percebem e sentem o mundo social. Mas como, então, operacionalizar empiricamente este problema de pesquisa? No nosso entender, a execução de um tal programa de pesquisa se desdobra inescapavelmente em dois eixos: um, teórico-epistemológico, e um outro, prático-metodológico.

O eixo teórico-epistemológico é o que mais se aproxima efetivamente de uma pesquisa acadêmica, embora seu objetivo seja apenas propedêutico, no sentido de antecipar no plano teórico uma análise do que se poderia chamar de desenvolvimento sócio-cognitivo dos sujeitos oprimidos. Conforme se postula o primado da prática, a teoria do *desenvolvimento* pode até ter uma formulação cronologicamente anterior, mas sua efetivação, plena de sentido, só se completa no interior de processos práticos de *aprendizagem*.

Como qualquer pesquisa acadêmica, parte-se de um determinado quadro teórico; para nossos propósitos, a teoria provavelmente mais compatível é o estruturalismo genético, formulado por Lucien Goldmann. A primeira e mais evidente vantagem do quadro teórico goldmanniano reside na sua filiação ao marxismo de *História e consciência de classe*. A segunda se encontra no fato de que diversos autores considerados aqui fundamentais para nossa empreitada buscaram se inspirar ou se basear no trabalho de Goldmann – citam-no nominalmente Freire, Cardoso, Löwy, dentre outros. Por fim, a terceira e talvez mais importante vantagem esteja na particular apropriação da epistemologia genética de Jean Piaget, justamente um sistema conceitual que facilitaria o diálogo entre teoria e empiria, além de apontar para o campo educacional, uma vez que opera a mediação entre desenvolvimento e aprendizagem. Deste modo, a atualização da teoria da consciência não estaria mais presa a uma absolutização da categoria de classe social e sim centrada nas *consciências possíveis* no interior de determinadas situações sociais chave, na direção de uma teoria do desenvolvimento sócio-cognitivo das estruturas de pensamento dos sujeitos portadores de carecimentos radicais. Contudo, a principal limitação da teoria goldmanniana, pelo menos até

²²³ De maneira análoga ao projeto de Stephen Toulmin com relação à passagem da ênfase exclusiva na lógica formal em direção à lógica informal.

o momento presente, foi que sua “aplicação” tanto pelo seu autor quanto por seus seguidores, permaneceu demasiadamente restrita à sociologia do romance. Seria preciso, pois, operar analogias e adaptações para superar lacunas, na passagem do campo específico da *sociologia da literatura* para o campo mais amplo da *sociologia do conhecimento*, a fim de explorar todo o potencial teórico e empírico da obra do autor romeno.

Se o quadro teórico pode ser esboçado da maneira descrita anteriormente, o que já poderia ser dito da pesquisa empírica, mais propriamente da pesquisa de campo e dos procedimentos técnicos de coleta de dados adequados aos nossos objetivos? No nosso entender, o ponto de partida teórico pode – e até mesmo deve, pelas razões já apresentadas – buscar analogias com a psicologia do desenvolvimento de Piaget; porém, o ponto de partida empírico não poderia (nem deveria) adiantar conceitos e categorias consideradas pressupostas pelos pesquisadores piagetianos, principalmente porque seu biologicismo – o qual se expressa na ênfase dada ao equilíbrio e à equilibração, mas também na linearidade do desenvolvimento cognitivo – deve ser evitado. Assim, a pesquisa de campo deveria se posicionar muito mais a partir de um enfoque que poderíamos caracterizar como “hermenêutico” ou mesmo como “fenomenológico”. De um lado, esta atitude epistemológica se aproxima daquela defendida por Habermas e Celikates, no momento em que privilegia a perspectiva do participante em detrimento de um suposto privilégio cognitivo do teórico observador; de outro, do ponto de vista da operacionalização empírica, esta postura se posiciona decididamente do lado de uma abordagem de cunho *etnográfico*. Dito com outras palavras, trata-se de buscar por meio de entrevistas e da observação participante o acesso aos modos de vida das camadas subalternizadas, ou seja, como elas próprias vivenciam e experienciam subjetiva e simbolicamente os processos sociais objetivos de subalternização e de opressão. É possível que o chamado “método clínico” desenvolvido por Piaget possa ser uma técnica de pesquisa a ser apropriada, adaptada e ressignificada com o objetivo de analisar o desenvolvimento sócio-cognitivo das estruturas e esquemas de pensamento, uma vez que a meta das entrevistas não está somente na descrição dos conteúdos das falas e sim na interpretação das condições formais e estruturais de produção daqueles discursos e representações, no sentido de explicitar as lógicas mobilizadas pelos próprios atores para pensar e raciocinar sobre o mundo social.

Para além da coleta, os dados devem ser analisados e interpretados; acreditamos que a análise do conteúdo levantado pelas entrevistas em torno da auto-compreensão sócio-cognitiva dos sujeitos subalternizados deve ter como meta a construção de uma tipologia das estruturas cognitivas formais que funcionam como condições de possibilidade destes

discursos.²²⁴ Tendo em mãos os diferentes esquemas de inteligibilidade enquanto tipos ideais construídos pela pesquisa, será possível a interpretação do conjunto de dados a fim de discriminar quais processos de socialização em interação resultam em quais tipos ideais bem como discriminar, de um lado, as sequências – provavelmente não-lineares e até mesmo reversíveis, contrariando a teoria piagetiana – do desenvolvimento sócio-cognitivo destes sujeitos e, de outro lado, quais estruturas cognitivas formais promovem críticas sociais e quais bloqueiam-na, operando como justificação do *status quo*.²²⁵ A consideração de que determinadas auto-compreensões dos atores sociais portam críticas sociais enquanto que outras as impedem de ser desenvolvidas ganha relevância uma vez que não se trata de assumir em qualquer situação a consciência imediata que os próprios sujeitos formulam em seu cotidiano, mas sim defender que nenhuma teoria crítica anti-vanguardista e anti-paternalista pode ignorar e romper com a subjetividade dos oprimidos em nome de um pretenso privilégio epistêmico. A epistemologia hermenêutico-fenomenológica só ganha seu verdadeiro sentido, pois, no quadro de uma hermenêutica profunda (*dialética*, portanto), a qual não recusa a produção e atribuição de significados à realidade social pelos próprios oprimidos, mas também não desconsidera a existência de categorias fora da moda, tais como ideologia e falsa consciência. É somente na consideração de que existem consciências potencialmente diferentes das consciências empiricamente efetivas que se identifica tanto o germe da crítica transformadora quanto as *justificações* de um estado de coisas *injustificável*. O desencontro entre o real e o possível não pode ser suprimido, ao custo de que só nos reste a antinomia de um fatalismo realista e sádico e de um utopismo abstrato e confortável.

A crítica imanente como práxis – núcleo metódico do que entendemos como modo dialético de investigação – impele este projeto de “hermenêutica profunda” para além do eixo teórico-epistemológico que estamos aqui esboçando; sua verdadeira validade só é alcançada no plano de um eixo prático-metodológico. Ou seja: a elaboração de uma teoria do desenvolvimento sócio-cognitivo de camadas subalternizadas depende de sua confirmação prática, de sua mobilização e participação no interior de processos práticos de aprendizagem não *sobre* estes sujeitos, mas necessariamente *com* eles.

²²⁴ Deste modo, é possível que as lacunas decorrentes da transposição da teoria de Goldmann da sociologia da literatura para a sociologia do conhecimento possam ser preenchidas com o auxílio de técnicas de análise de dados como aquelas mobilizadas pela análise de conteúdo tal como sistematizada por Laurence Bardin, pela análise do discurso de Michel Pechêux e pela teoria das representações sociais de Serge Moscovici.

²²⁵ Aqui a operacionalização empírica dos conceitos de “ideologia” e “falsa consciência” realizada pela *System Justification Theory* ganha lugar e função.

Referências Bibliográficas²²⁶

ARATO, Andrew; BREINES, Paul. **El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

BADARÓ, Thiago Donghia; BORTOLUCI, José Henrique; FONTES, Leonardo de Oliveira; GALLI, Andreza Tonasso; LIMA, Luciana Piazzon Barbosa; MEDEIROS, Jonas Marcondes Sarubi de. A USP e o MST: as múltiplas dimensões e os potenciais dessa (difícil) relação. **LASA2009 Congress Paper Archive**, Rio de Janeiro, 2009.

BOELLA, Laura (Org.). **Intelletuali e coscienza di classe**: il dibattito su Lukács 1923-24. Milão: Giangiacomo Feltrinelli Editore, 1977.

BORTOLUCI, José Henrique. **Pensamento Eurocêntrico, Modernidade e Periferia**: reflexões sobre o Brasil e o Mundo Muçulmano. Orient. de Peter Robert Demant. Dissertação (Mestrado em História Social) – FFLCH/USP, São Paulo, 2009.

BRUNKHORST, Hauke. Paradigm-core and theory-dynamics in critical social theory: people and programs. **Philosophy and social criticism**, Boston, v. 24, n. 6, p. 67-110, 1998.

BUSS, Andreas. The concept of adequate causation and Max Weber's comparative sociology of religion. **British Journal of Sociology**, London, v. 50, n. 2, June 1999.

CELIKATES, Robin. **Kritik als soziale Praxis**: Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie. Frankfurt am Main: Campus, 2009.

_____. O não reconhecimento sistemático e a prática da crítica: Bourdieu, Boltanski e o papel da teoria crítica. Trad. Fernando Costa Mattos. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 93, jul. 2012.

CORNU, Auguste. **Karl Marx et la Révolution de 1848**. Paris: PUF, 1948.

CRISSIUMA, Ricardo. **Será mesmo que a revolução terminou?** Filosofia e história nos primeiros escritos hegelianos de Iena (1801-1802). Orient. de Ricardo Ribeiro Terra. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – FFLCH/USP, São Paulo, 2010.

²²⁶ Formatadas de acordo com as normas da ABNT.

CUNHA, João Geraldo Martins da. **Juízo moral, história e revolução em Kant e Fichte**. Orient. de José Arthur Giannotti. Tese (Doutorado em Filosofia) – FFLCH/USP, São Paulo, 2007.

DUBIEL, Helmut. **Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory**. Cambridge: MIT Press, 1985.

ENGELS, Friedrich. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. Trad. B. A. Schumann; pref. José Paulo Netto. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **Revolução e contrarrevolução na Alemanha**. Trad. José Barata-Moura. Lisboa: Avante, 1981.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **A ideologia alemã**. Trad. Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____; _____. **A sagrada família**. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.

_____; _____. **Manifesto Comunista**. Trad. Victor Hugo Klagsbrunn. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

FADEL, Natália Corrêa Porto Sanches. **O poeta enquanto vidente: Novalis e a romantização da linguagem**. Orient. de Wilma Patricia Marzari Dinardo Maas. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – FCLAr/UNESP, Araraquara, 2008.

FAUSTO, Ruy. Ainda sobre o capital e a lógica de Hegel. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 35, n. 90, p. 7-41, ago.-dez. 1994.

_____. **Dialética marxista, dialética hegeliana**. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

_____. **Dialética marxista, dialética hegeliana: O Capital e a Lógica de Hegel. Discurso**, São Paulo, n. 20, p. 41-77, 1993.

_____. **Marx: lógica e política**, tomo 1. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1987a.

_____. **Marx: lógica e política**, tomo 2. São Paulo: Brasiliense, 1987b.

_____. **Marx: lógica e política**, tomo 3. São Paulo: Editora 34, 2002.

FICHTE, Johann Gottlieb. **Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre**. [1798]. Disponível em: <<http://books.google.com.br>>. Acesso em: 25/06/2011.

_____. **The System of Ethics According to the Principles of the Wissenschaftslehre**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

FOGARASI, Bela. The Tasks of the Communist Press. **Radical America**, v. 3, n. 3, May-June 1969.

FONTES, Leonardo de Oliveira. **Raízes do neoliberalismo brasileiro**: uma análise sociológica do processo de abertura comercial. Orient. de Brasília Sallum. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – FFLCH/USP, São Paulo, 2012.

FREDERICO, Celso. A presença de Lukács na política cultural do PCB e na universidade. In: MORAES, João Quartim de (Org.). **História do marxismo no Brasil**, vol. 2. Campinas: Unicamp, 1995.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 15ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985.

GASPAR, Francisco Prata. **Fichte e o primado da prática**. Orient. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – FFLCH/USP, São Paulo, 2009.

GEUSS, Raymond. **Teoria crítica**: Habermas e a Escola de Frankfurt. Trad. Bento Itamar Borges. Campinas: Papyrus, 1988.

GIANNOTTI, José Arthur. Notas para uma análise metodológica de ‘O Capital’. **Revista Brasiliense**, São Paulo, n. 29, maio/jun. 1960.

GOLDSCHMIDT, Victor. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: GOLDSCHMIDT, Victor. **A religião de Platão**. Trad. Oswaldo Porchat. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.

GOLDMANN, Lucien. **Ciências humanas e filosofia**: que é a sociologia? São Paulo: Difel, 1976.

_____. **A criação cultural na sociedade moderna**: por uma sociologia da totalidade. Trad. Rolando Roque da Silva. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.

_____. **Crítica e dogmatismo na cultura moderna**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1973.

_____. **Lukács y Heidegger**: hacia una filosofía nueva. Buenos Aires: Amorrortu, 1975.

_____. **Recherches dialectiques**. Paris: Gallimard, 1959.

GRESPLAN, Jorge Luis da Silva. **O negativo do Capital**. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e interesse**: com um novo posfácio. Trad. José N. Heck. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.

_____. **Erkenntnis und Interesse**: mit einem neuen Nachwort. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

HEARN, Francis. The Dialectical Use of Ideal Types. **Theory and Society**, v. 2, n. 4, Winter 1975.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciencia de la logica**. Buenos Aires: Solar/Hachette, 1976.

_____. **Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling**. Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2003.

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio**, vol. 1 e 3. Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995a-b.

_____. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes; Bragança: Editora Universitária São Francisco, 2005.

_____. **Lecciones sobre la historia de la filosofia**, vol. 3. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

_____. **Phänomenologie des Geistes**. Disponível em:
<<http://www.marxists.org/deutsch/philosophie/hegel/phaenom/index.htm>>. Acesso em:
09/11/2010.

_____. **Princípios da filosofia do direito**. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. **Vorlesungen über die Philosophie der Religion**. Disponível em:
<texte.phil-splitter.com>. Acesso em: 20/06/2012.

HELLER, Agnes. **Para mudar a vida**: felicidade, liberdade e democracia. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1982.

HONNETH, Axel. **The Critique of Power**: Reflective Stages in a Critical Social Theory. Cambridge; Londres: MIT Press, 1991.

HYPPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel**. 2ª ed. Trad. Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

JAEGGI, Rahel. Repensando a ideologia. **Civitas**, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 137-165, jan.-abr. 2008.

JAY, Martin. **Marxism and Totality**: the adventures of a concept from Lukács to Habermas. Cambridge/Oxford: Polity Press/Basil Blackwell, 1984.

JORDÃO MACHADO, Carlos Eduardo. **As formas e a vida**: estética e ética no jovem Lukács (1910-1918). São Paulo: UNESP, 2004.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

_____. **Crítica da razão prática**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. **Crítica da razão pura**. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KERGOAT, Danièle. Dinâmica e consubstancialidade das relações sociais. Trad. Antonia Junqueira Malta Campos. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 86, mar. 2010.

KLEIN, Joel Thiago. Considerações em torno da tradução de *Bedürfnis* na obra kantiana. In: PINZANI, Alessandro; ROHDEN, Valério (Org.). **Crítica da razão tradutora**: sobre a dificuldade de traduzir Kant. Florianópolis: NEFIPO, 2010.

LEAR, Jonathan. The Socratic Method and Psychoanalysis. In: AHBEL-RAPPE, Sara; KAMTEKAR, Rachana (Org.). **A Companion to Socrates**. Oxford: Blackwell, 2006.

LEFORT, Claude. Marx: de uma visão da história a outra. In: LEFORT, Claude. **As formas da história**: ensaios de antropologia política. 2ª ed. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes e Marilena Chauí. São Paulo: Brasiliense, 1990.

LÊNIN, Vladimir Ilitch. **O estado e a revolução**. Trad. revista Aristides Lobo. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

_____. **Que fazer?**: as questões palpitantes do nosso movimento. São Paulo: Hucitec, 1978.

LESSA, Sérgio. **Para compreender a Ontologia de Lukács**. 3ª ed. revista. Ijuí: Unijuí, 2007.

LOUREIRO, Isabel Maria. **A revolução alemã (1918-1923)**. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. **Rosa Luxemburg**: os dilemas da ação revolucionária. São Paulo: Unesp, 2004.

LÖWY, Michael. **A teoria da revolução no jovem Marx**. Trad. Anderson Gonçalves. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **Para uma sociologia dos intelectuais revolucionários**: a evolução política de Lukács (1909-1929). São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

_____. **Walter Benjamin: aviso de incêndio** – uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005.

LUKÁCS, Georg. **Geschichte und Klassenbewusstsein**: Studien über marxistische Dialektik. Darmstadt: Luchterhand, 1975.

_____. **História e consciência de classe**: estudos sobre a dialética marxista. Trad. Ródnei Nascimento; revisão Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Lenin**: um estudo sobre a unidade de seu pensamento. Apres. e notas Miguel Vedda; trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. Prefácio à 'Greve de massas' de Rosa Luxemburg. Trad. do húngaro para o francês de Martha Dufournaud e Rita Kiss. In: LÖWY, Michael. **Para uma sociologia dos intelectuais revolucionários**: a evolução política de Lukács (1909-1929). São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

LUXEMBURGO, Rosa. **A acumulação do capital**. Trad. Marijane Vieira Lisboa e Otto Erich Walter Maas. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

_____. **Greve de massas, partidos e sindicatos**. 2ª ed. Coimbra: Centelha, 1974.

MACHADO, Carlos Eduardo Jordão. **As formas e a vida**: estética e ética no jovem Lukács (1910-1918). São Paulo: UNESP, 2004.

MANDEL, Ernest. **Formação do pensamento econômico de Karl Marx**: de 1843 até a redação de O Capital. Trad. Carlos Henrique de Escobar. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

MARRAMAO, Giacomo. **O político e as transformações**. Trad. Antônio Roberto Bertelli. Belo Horizonte: Oficina dos Livros, 1990.

MARTINS, José de Souza. **A aparição do demônio na fábrica**: origens sociais do Eu dividido no subúrbio operário. São Paulo: Ed. 34, 2008.

_____. **A sociedade vista do abismo**: novos estudos sobre exclusão, pobreza e classes sociais. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. As temporalidades da história na dialética de Lefebvre. In: MARTINS, José de Souza (Org.). **Henri Lefebvre e o retorno à dialética**. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. **Caminhada no chão da noite**: emancipação política e libertação nos movimentos sociais e no campo. São Paulo: Hucitec, 1989.

_____. Entrevista. In: BASTOS, Elide Rugai; ABRUCIO, Fernando; LOUREIRO, Maria Rita; REGO, José Márcio (Org.). **Conversas com sociólogos brasileiros**. São Paulo: Ed. 34, 2006.

_____. **Florestan**: Sociologia e consciência social no Brasil. São Paulo: Edusp, 1998a.

_____. **Fronteira**: a degradação do Outro nos confins do humano. São Paulo: Hucitec, 1997.

_____. O senso comum e a vida cotidiana. **Tempo Social**, São Paulo, v. 10, n. 1, p. 1-8, 1998b.

_____. **Reforma agrária**: o impossível diálogo. São Paulo: EDUSP, 2004.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. **Das Kapital**, Erster Band. Disponível em: <http://www.mlwerke.de/me/me23/me23_000.htm>. Acesso em: 09/11/2010.

_____. **Das Kapital**, Dritter Band. Disponível em: <http://www.mlwerke.de/me/me25/me25_000.htm>. Acesso em: 09/11/2010.

_____. Glosas críticas ao artigo ‘O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano’. Trad. Ivo Tonet. **Revista Praxis**, Belo Horizonte, n. 5, 1995. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1844/08/07.htm>>. Acesso em: 03/12/2012.

_____. **Miséria da filosofia**. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_____. **Nova Gazeta Renana**. Apres. e trad. Livia Cotrim. São Paulo: Educ, 2010.

_____. **O capital**: crítica da economia política, v. 1 (Livro Primeiro), tomo 1 (Prefácios e Capítulos I a XII). Trad. Regis Barbosa e Flávio René Kothe; coord. e revisão Paul Singer. 3ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____. **O capital**: crítica da economia política, v. 1 (Livro Primeiro), tomo 2 (Capítulos XIII a XXV). Trad. Regis Barbosa e Flávio René Kothe; coord. e revisão Paul Singer. 2ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985a.

_____. **O capital**: crítica da economia política, v. 3 (Livro Terceiro), tomo 1 (Capítulos I a XXVIII). Trad. Regis Barbosa e Flávio René Kothe; coord. e revisão Paul Singer. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. **O capital**: crítica da economia política, v. 3 (Livro Terceiro), tomo 2 (Capítulos XXIX a LII). Trad. Regis Barbosa e Flávio René Kothe; coord. e revisão Paul Singer. São Paulo: Abril Cultural, 1985b.

_____. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **Teorias da mais-valia**, vol. II. São Paulo: Difel, 1980.

MEDEIROS, Jonas. Ensino Superior como modalidade de EJA? Relato de experiência sobre o ensino de Metodologia da Pesquisa Científica voltado para as classes populares. **VI Seminário Estadual de Educação de Jovens e Adultos**, São Paulo, 2012a.

_____. O socialismo entre a reforma e a revolução. In: RAMOS, Flamarion Caldeira; MELO, Rúrion Soares; FRATESCHI, Yara (Org.). **Manual de Filosofia Política**. São Paulo: Saraiva, 2012b.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **As aventuras da dialética**. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MESZAROS, Istvan. **Filosofia, ideologia e ciência social**: ensaios de negação e afirmação. Trad. Ester Vaisman. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **Para além do capital**. Trad. Paulo Cezar Castanheira e Sérgio Lessa; pref. Ricardo Antunes. São Paulo: Boitempo, 2002.

_____. **O poder da ideologia**. Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2004.

MÜLLER, Marcos. Exposição e método dialético em O capital. **Boletim SEAF**, Belo Horizonte, n. 2, p. 15-41, 1982.

NIERI, Ederaldo Luiz. **Duas formas da recepção das idéias de Lukács no Brasil**: estética e ontologia. Orient. de Marcos Tadeu Del Roio. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – FFC/UNESP, Marília, 2007.

NOBRE, Marcos. **A dialética negativa de Theodor W. Adorno**: a ontologia do estado falso. São Paulo: Iluminuras, 1998.

_____. A filosofia da USP sob a ditadura militar. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 53, p. 137-150, mar. 1999.

_____. **A teoria crítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

_____. **Lukács e os limites da reificação**: um estudo sobre História e consciência de classe. São Paulo: Editora 34, 2001.

_____. Teoria Crítica Hoje. In: LOPES, Marisa; KEINERT, Maurício; MATTOS, Fernando Costa; MELO, Rúrion Soares; NOBRE, Marcos; REPA, Luiz; PERES, Daniel Tourinho (Org.). **Tensões e passagens**: filosofia crítica e modernidade. São Paulo: Singular, 2008.

_____. Teoria crítica: uma nova geração. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 93, jul. 2012.

NOBRE, Marcos; REPA, Luiz. Introdução - reconstruindo Habermas: etapas e sentido de um percurso. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (Org.). **Habermas e a reconstrução**: sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana. Campinas: Papius, 2012.

OLDRINI, Guido. Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács. In: LESSA, Sérgio; PINASSI, Maria Orlanda (Org.). **Lukács e a atualidade do marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2002.

PAVIS, Patrice. **Dicionário de Teatro**. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.

PERRUSO, Marco Antonio. **Em busca do “novo”**: intelectuais brasileiros e movimentos populares nos anos 1970/80. Orient. de Elina Gonçalves da Fonte Pessanha. Tese (Doutorado em Sociologia) – IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, 2008.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo**. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. Tábua de correspondência vocabular. In: WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. 7ª reimpressão. Trad. José Marcos Mariani de Macedo; revisão técnica Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

PRADO JÚNIOR, Bento. Auto-reflexão, ou interpretação sem sujeito? Habermas intérprete de Freud. **Discurso**, n. 14, 1983.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **Filosofia da miséria**: sistema das contradições econômicas, 2 vol. Trad. Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Escala, 2007.

RANIERI, Jesus. Apresentação. In: MARX, Karl. **Manuscritos econômico filosóficos**. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2009.

REPA, Luiz. **A transformação da filosofia em Jürgen Habermas**: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica. Orient. de Ricardo Ribeiro Terra. Tese (Doutorado em Filosofia) – FFLCH/USP, São Paulo, 2004.

ROSDOLSKY, Roman. **Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx**. Trad. César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto/EDUERJ, 2001.

SAFATLE, Vladimir. **Curso – Introdução à Fenomenologia do Espírito**. Mimeo, [2007?].

_____. **Curso – Leituras da Ciência da Lógica**. Mimeo, [2008?].

SCHILLER, Friedrich. **A educação estética do homem numa série de cartas**. Trad. Roberto Schwartz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. **Poesia ingênua e sentimental**. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.

SELIGMANN, Márcio. Filosofia da tradução – tradução de filosofia: o princípio da intraduzibilidade. **Cadernos de Tradução**, Florianópolis, v. 1, n. 3, p. 11-47, 1998.

SENEDA, Marcos César. **Max Weber e o problema da evidência e da validade nas ciências empíricas da ação**. Campinas: Unicamp, 2008.

SOMBART, Werner. **Industria**. Barcelona: Labor, 1931.

STANGUENEC, André. **Hegel critique de Kant**. Paris: PUF, 1985.

SWEEZY, Paul. **Teoria do desenvolvimento capitalista**. Trad. Waltensir Dutra. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

TEIXEIRA, Mariana Oliveira do Nascimento. **Razão e reificação**: um estudo sobre Max Weber em História e consciência de classe de Georg Lukács. Orient. de Marcos Severino Nobre. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – IFCH/Unicamp, Campinas, 2010.

TEIXEIRA, Rodrigo Alves. **Dependência, desenvolvimento e dominância financeira**: a economia brasileira e o capitalismo mundial. Orient. de Leda Paulani. Tese (Doutorado em Economia) – FEA/USP, São Paulo, 2007.

TERTULIAN, Nicolas. Lukács hoje. In: LESSA, Sérgio; PINASSI, Maria Orlanda (Org.). **Lukács e a atualidade do marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2002.

TERRA, Ricardo Ribeiro. **A política tensa**: ideia e realidade na filosofia da história de Kant. São Paulo: Fapesp/Iluminuras, 1995.

_____. Atualidade de Schiller. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 34, p. 229-234, nov. 1992.

TURNER, Stephen P.; FACTOR, Regis. Objective Possibility and Adequate Causation in Weber's Methodological Writings. **The Sociological Review**, Keele, v. 29, n. 1, p. 5-28, Feb. 1981.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. 7ª reimpressão. Trad. José Marcos Mariani de Macedo; revisão técnica Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Economia e sociedade**, vol. 1. Trad. Régis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; revisão técnica Gabriel Cohn. Brasília: UnB; São Paulo: Imprensa Oficial, 2004.

_____. **Economia e sociedade**, vol. 2. Trad. Régis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; revisão técnica Gabriel Cohn. Brasília: UnB; São Paulo: Imprensa Oficial, 1999.

_____. **Ensaio de sociologia**. 5ª ed. Org e intro. H. H. Gerth e C. Wright Mills; trad. Waltensir Dutra; revisão técnica Fernando Henrique Cardoso. Rio de Janeiro: LTC, 2002.

_____. **Metodologia das ciências sociais**, parte 1. 2ª ed. Trad. Augustin Wernet. São Paulo: Cortez, 1993.

_____. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland**. Disponível em: <<http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,%20Max>>. Acesso em: 09/11/2010.

_____. **Wirtschaft und Gesellschaft**. Disponível em: <<http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,%20Max>>. Acesso em: 09/11/2010.

Apêndice

“Tábua de correspondência vocabular” *

ablösen; Ablösung = “descolar; descolamento” [em vez de: “destacar; separação”]

Anschauungsunterricht = “lição-intuitiva” [em vez de: “lição pedagógica”]

Arbeitszeit = “tempo de trabalho” [em vez de: “período de trabalho”]

auffassen; Auffassung = “conceber; concepção” [para diferenciar de *begreifen, erfassen e verstehen*]

aufheben; Aufhebung = “suprassumir; suprassunção” [em vez de: “superar, superação; suprimir, supressão; eliminar, eliminação; abolir, abolição”; e para diferenciar de *überwinden*]

auflehnen; Auflehnung = “rebelar; rebelião”

Aufstand = “levante” [em vez de: “insurreição, revolta”]

Auseinanderfallen = “desmoronamento” [em vez de: “dispersão, desintegração”; e para diferenciar de *zerfallen*]

Bedürfnis = “carecimento” [em vez de: “necessidade”; e para diferenciar de *Notwendigkeit*]

* O aprofundamento de nossa apropriação e domínio da língua alemã nos possibilitou o que acreditamos ser uma crítica rigorosa e sistemática da tradução brasileira de *História e consciência de classe* (publicada pela Martins Fontes e traduzida por Ródnei Nascimento, com revisão de Karina Jannini). Esperamos apresentar aqui as bases para uma inserção desta obra na história dos conceitos do pensamento alemão, tal qual foram ressignificados pelo próprio Lukács, mas sempre buscando um diálogo permanente com o esforço de autores de constituição de traduções conscientes e fundamentadas para a língua portuguesa. Em outras palavras, buscamos sempre apontar pontes com algumas das principais traduções brasileiras já existentes de livros da filosofia idealista alemã e da teoria social alemã; gostaríamos de enumerar rapidamente os autores alemães e brasileiros aos quais fizemos referência no decorrer da dissertação a fim de resgatar e desvelar o quadro conceitual original de Lukács (o que muitas vezes fica obscurecido pelas opções da edição brasileira): Kant (Rubens Rodrigues Torres Filho, Valério Rohden, Fernando Costa Mattos), Fichte (Rubens Rodrigues Torres Filho), Schiller (Márcio Suzuki) e Hegel (Paulo Meneses, José Arthur Giannotti, Ruy Fausto); Marx (Regis Barbosa, Flávio Kothe, Paul Singer, José Arthur Giannotti, Ruy Fausto) e Weber (Regis Barbosa, Karen Elsabe Barbosa, Gabriel Cohn, Antônio Pierucci). Nosso intuito não é apenas inserir a obra de Lukács na tradição filosófica do idealismo alemão como um todo, mas também de dialogar e contribuir com a *formação* de um modelo brasileiro de tradução filosófica rigorosa (cf. TERRA, 1992). Nossa esperança é que esta sistematização, ainda que incompleta, possa subsidiar ou auxiliar futuras traduções das obras de Lukács, principalmente de textos historicamente situados logo antes (entre 1918 e 1922) ou logo depois (entre 1923 e 1929) da publicação de *HCC*, ainda inéditos para o português. O título do apêndice é uma homenagem ao trabalho de Pierucci (*in memoriam*), que apresenta uma “tábua de correspondência vocabular” na mais recente edição da *Ética protestante* de Weber.

begreifen = “apreender” [para diferenciar de *auffassen*, *erfassen* e *verstehen*]

Bestimmtheit = “determinidade” [em vez de: “determinação”; e para diferenciar de *Bestimmung*]

Bestimmung = “determinação” [em vez de: “implicação”]

Bildung = “formação” (ou eventualmente “formação-cultural”)

bloss = “mero(a)” [em vez de: “simples”; e para diferenciar de *einfach*]

darstellen; *Darstellung* = “apresentar; apresentação” (ou eventualmente: “expor; exposição”)

Darstellungsweise = “modo de apresentação” [em vez de: “método de exposição”]

Dasein = “ser-aí” [em vez de: “existência”; e para diferenciar de *Existenz*]

Dienstpragmatik = “Código do Serviço Público Civil” [em vez de: “rotina do serviço”]

einsehen; *Einsicht* = “(ter) perspicácia” [em vez de: “clarividência, discernimento”]

Einstellung = “atitude”

Empörung = “revolta”

Entfremdung = “estranhamento” (ou eventualmente “alienação”) [para diferenciar de *Enttäusserung* e *Veräusserlichung*]

Entgegensetzung; *Entgegensetztheit* = “contraposição; contraposicionalidade” [em vez de: “oposição; oposição”; e para diferenciar de *Gegensatz*]

entstehen; *Entstehung* = “surgir; surgimento” [em vez de: “nascer, nascimento”]

Entwicklung = “desenvolvimento” [em vez de: “evolução”; e para diferenciar de *Evolution*]

Entzweiung = “cisão” [em vez de: “desenvolvimento”]

erfassen = “capturar” [em vez de: “compreender”; e para diferenciar de *auffassen*, *begreifen* e *verstehen*]

ermöglichen = “possibilitar” [para sempre relacionar com (*objektive*) *Möglichkeit*]

erscheinen = “aparecer” [em vez de: “surgir”; e para diferenciar de *entstehen*]

Erscheinungsform = “forma fenomenal” [em vez de: “forma de manifestação”]

erwecken; Erweckung = “ressuscitar; ressurreição”

erzeugen; Erzeuger; Erzeugung = “engendrar; engendrador; engendramento” [em vez de: “produzir; produtor; produção”]

fähig; Fähigkeit = “capaz; capacidade”

Forschung = “investigação” [em vez de: “pesquisa”]

fremde = “estranho” [em vez de: “desconhecido”; e para relacionar com *Entfremdung*]

Gattung = “gênero” [em vez de: “espécie”]

Gegebenheit = “dadidade” [em vez de: “dado”; e para diferenciar de *Gegeben*]

Gegensatz = “oposição” [em vez de: “antagonismo”; e para diferenciar de *Widerspruch*]

Gegenständlichkeitsform = “forma de objetividade” [em vez de: “forma de objetivação”]

Gegenüberstellung = “confronto” [em vez de: “oposição”; e para diferenciar de *Gegensatz*]

Grenze = “limite” [para diferenciar de *Schranke*]

(das) Handeln = “(o) agir” (substantivo) [em vez de: “ação”; e para diferenciar de *Handlung*]

Handlung = “ação”

hinausgehen über; (das) Hinausgehen = “ir-além de; (o) ir-além” [em vez de: “sair, transcender, superar, ultrapassar; (a) transcendência”; e para diferenciar de *überwinden* e de *Transzendenz*]

hinaustreiben über = “impelir para além de”

Inhaltlichkeit = “conteudidade”

Lage = “situação” [em vez de: “condição”]

Lebensäußerung = “exteriorização vital” [em vez de: “manifestação vital”]

Leistung = “desempenho” [em vez de: “produção”]

methodisch = “metódico” [em vez de: “teórico”]

nichtseiend; Nichtsein = “não-essente; não-ser” [em vez de: “inexistente;”]

inexistência”]

niederlegen = “estabelecer” [em vez de: “derrubar”]

Parteiform = “forma-partido” [em vez de: “forma partidária”]

Rückverwandlung = “retransformação” [em vez de: “metamorfose”]

Trieb = “impulso” [em vez de: “instinto”]

Sais = “Ísis” [em vez de: “Zeus”]

Schranke = “barreira” [para diferenciar de *Grenze*]

seiend = “essente” [em vez de: “existente”]

Selbst = “si” ou “si mesmo” [em vez de: “ser”]

Selbstbewusstsein = “consciência-de-si” [em vez de: “auto-consciência”]

Sinn = “sentido” [em vez de: “significado”; e para diferenciar de *Bedeutung*]

sinnlich = “sensível” [em vez de: “sensorial”]

Spieltrieb = “impulso lúdico” [em vez de: “instinto de jogo”]

Standesbewusstsein = “consciência estamental” [em vez de: “consciência de status”]

Stimmung = “disposição” [em vez de: “estado de alma”]

Tat = “ato”

Tathandlung = “estado-de-ação” [em vez de: “ato, ação”; e para diferenciar de *Akt*, *Tat* e de *Handlung*]

Tätigkeit = “atividade”

Tatsache = “estado-de-coisa” [quando oposto à *Tathandlung*] ou “fato”

tatsächlich; Tatsächlichkeit = “factual; factualidade” [em vez de: “efetivo; existência”; e para diferenciar de *wirklich* e de *Existenz*]

überwinden; Überwindung = “superar; superação” [para diferenciar de *aufheben*]

Umschlag; umschlagen = “interversão; interverter” [em vez de: “transformação; transformar”; e para diferenciar de *Verwandlung; verwandeln*]

unmittelbar; Unmittelbarkeit = “imediatamente; imediatidade” [em vez de: “diretamente; imediatismo”]

Veräußerlichung = “exteriorização” [em vez de: “alienação”; e para diferenciar de *Entfremdung* e *Entäusserung*]

vergehen = “desaparecer” [geralmente em oposição a *entstehen*; e para diferenciar de *verschwinden*]

Verhalten; sich verhalten = “comportamento; comportar-se” [em vez de: “atitude”; e para diferenciar de *Einstellung*]

Verknüpfung = “ligação” [em vez de: “conexão”; e para diferenciar de *Zusammenhang*]

verküppeln; Verküpplung = “mutilar; mutilação” [para diferenciar de *verkümmern*]

verkümmern; Verkümmern = “atrofiar; atrofiamento”

vernichten = “aniquilar” [em vez de: “destruir”]

Versachlichung = “coisificação” [em vez de: “reificação”; e para diferenciar de *Verdinglichung*]

verschwinden = “desvanecer” [em vez de: “desaparecer, apagar”; e para diferenciar de *vergehen*]

verständlich; verstehen = “compreensível; compreender” [para diferenciar de *auffassen, begreifen* e *erfassen*]

verstecken; Verstecktheit = “dissimular; dissimulação” [em vez de: “esconder”; e para diferenciar de *verbergen* e *verdecken*]

verwand; Verwandtschaft = “afinidade; afinidade” [em vez de: “semelhante; parentesco”; e para diferenciar de *ähnlich*]

Voraussetzung = “pressuposição” [em vez de: “condição”]

Warenform = “forma-mercadoria” [em vez de: “forma mercantil”]

Wendung = “virada” [em vez de: “revolução”]

Werden = “vir-a-ser” [em vez de: “evolução, processo”; e para diferenciar de *Evolution* e *Prozess*]

Widerspruch = “contradição” [em vez de: “antagonismo”; e para diferenciar de *Gegensatz*]

Wiederherstellung = “restauração” [em vez de: “restabelecimento”]

wirklich; Wirklichkeit; wirksam = “efetivo/efetivamente; efetividade; efetivo” [em vez de: “real/realmente; realidade; ativo”]

zerfallen = “desintegrar” [em vez de: “fragmentar”; e para diferenciar de: *auseinanderfallen*, *zerlegen*, *zerreißen*, *zersetzen* e *zerstückeln*]

zerlegen; Zerlegung = “decompor; decomposição” [em vez de: “fragmentar; desintegração”; e para diferenciar de: *zerfallen*, *zerreißen* e *zerstückeln*]

zerreißen; Zerreißen = “dilacerar; dilaceração” [em vez de: “fragmentar, romper, destruir; fragmentação, deslocamento”; e para diferenciar de: *zerfallen*, *zerlegen*, *zerstückeln* e *zersetzen*]

Zerreissung = “dilaceração” [em vez de: “fragmentação”]

Zerreissenheit = “dilaceramento” [em vez de: “fragmentação, desintegração, cisão”; e para diferenciar de *Entzweiung*]

Zerrissen sein = “ser-dilacerado” [em vez de: “fragmentação”]

zersetzen; Zersetzung = “decompor; decomposição” [em vez de: “fragmentar; desagregação”; e para diferenciar de: *zerfallen*, *zerreißen* e *zerstückeln*]

zerstückeln; Zerstücklung = “despedaçar; despedaçamento” [em vez de: “fragmentar; fragmentação”; e para diferenciar de: *zerfallen*, *zerlegen*, *zerreißen* e *zersetzen*]

Ziel = “meta” [em vez de: “objetivo”]

zufällig; Zufälligkeit = “contingentemente; contingência” [em vez de: “casualmente, por acaso”]

zugerechnet Bewusstsein = “consciência atribuída

zugleich = “a um só tempo”

zum Vorschein kommen = “vir à luz” [em vez de: “manifestar”]

Zusammenhang = “conexão” (ou, mais raramente: “contexto”) [para diferenciar de *Verknüpfung*]