

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

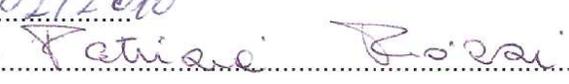
TESE DE DOUTORADO

Título: A Questão da Emancipação no Marxismo Ocidental

Autor: João Batista Favaretto
Orientador: Profa. Dra. Patrícia Piozzi

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida
por João Batista Favaretto e aprovada pela Comissão Julgadora.

Data: 26/02/2010

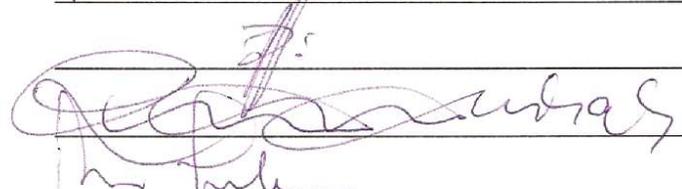
Assinatura: 

Orientador

COMISSÃO JULGADORA:



Mania Ribeiro do Valle



ano 2010

**Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca
da Faculdade de Educação/UNICAMP**

Bibliotecária: Rosemary Passos – CRB-8ª/5751

Favaretto, João Batista.
F277q A questão da emancipação no marxismo ocidental / João Batista
Favaretto. – Campinas, SP: [s.n.], 2010.

Orientador : Patrizia Piozzi.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de
Educação.

1. Gramsci, Antonio, 1891-1937. 2. Lukacs, Georg, 1885-1971. 3.
Educação. 4. Emancipação. 5. Teoria crítica. I. Piozzi, Patrizia. Universidade
Estadual de Campinas. Faculdade de Educação. III. Título.

10-044/BFE

Título em inglês : The emancipation question by western marxism

Keywords : Gramsci, Antonio, 1891-1937; Lukacs, Georg, 1885-1971; Marxism; Education; Emancipation; Critical Theory

Área de concentração : Educação, Sociedade, Política e Cultura

Titulação : Doutor em Educação

Banca examinadora : Profª. Drª. Patrizia Piozzi (Orientador)

Prof. Dr. Marcos Francisco Martins

Profª. Drª. Maria Ribeiro do Valle

Prof. Dr. Reginaldo Carmello Corrêa de Moraes

Prof. Dr. Pedro Laudinor Goergen

Data da defesa: 26/02/2010

Programa de Pós-Graduação : Educação

e-mail : johanesbaptista@yahoo.com.br

“São as sedutoras vozes da noite: também assim cantavam as Sereias... Não fora de justiça, para com elas, atribuir-lhes o deliberado propósito de seduzir: elas bem sabiam que possuíam garras e nenhum seio fértil, e disso lamentavam-se em altas vozes- mas não tinham culpa de soarem tão belos os lamentos”.

Franz Kafka (1883-1924)

Dedico este estudo:

Aos meus pais: Orlando Favaretto (in memoriam)
Josefina Lago Favaretto

Aos meus irmãos: Antonio,
Maria Aparecida,
Maria José e
Luiz Carlos

Ao cunhado: João Carlos;

À minha sobrinha: Vivian Beatriz

À minha esposa: Regiane

Ao meu filho: Thiago

Agradecimentos:

Ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Unicamp;

Ao CNPq: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, pelo financiamento deste trabalho nos dois últimos anos de doutorado;

Ao meu irmão Luiz Carlos, pelo auxílio financeiro nos três primeiros anos de doutorado;

À Profa. Dra. Patrizia Piozzi, minha orientadora, pela sua dedicação e amizade;

Aos integrantes da banca de defesa: Prof. Dr. Marcos Francisco Martins, Profa. Dra. Maria Ribeiro do Valle; Prof. Dr. Reginaldo Carmello Corrêa de Moraes e Prof. Dr. Pedro Laudinor Goergen;

Aos amigos da Faculdade de Educação;

À Antonia B. Tessarini Ricetto e Romildo Ricetto, pela dedicação à minha família.

.

Resumo

Abordo, neste estudo sobre a questão da emancipação no marxismo ocidental, as contribuições teóricas de Georg Lukács (1885-1971), Antonio Gramsci (1891-1937), Max Horkheimer (1895-1973) e Theodor W. Adorno (1903-1969) a respeito dos processos político-sociais de formação da subjetividade. Para uma renovação da consciência social e para a transformação da sociedade, esses autores apontam, cada qual de uma forma, para a necessidade de uma ruptura com a experiência, no sentido de percepção do mundo, destinada a reproduzir a ordem existente. Esse trabalho procura dar relevo às possibilidades e condições, apontadas por cada um desses pensadores, a partir das quais essa experiência pode ser realizada na sociedade moderna.

Abstract

I approach this study on the question of emancipation in Western Marxism, the theoretical contributions of Georg Lukács (1885-1971), Antonio Gramsci (1891-1937), Max Horkheimer (1895-1973) and Theodor W. Adorno (1903-1969) about the processes of political and social formation of subjectivity. For a renewal of social consciousness and the transformation of society, these authors point out, each in a way, the need for a break from experience, to perceive the world, designed to reproduce the existing order. This paper seeks to highlight the possibilities and conditions, as reported by each of these thinkers, from which this experience can be performed in modern society.

Sumário

Introdução.....	1
Capítulo 1: Marx e Engels e a transformação das condições materiais da vida como requisito necessário à emancipação.....	13
1. Marx e Engels e a emancipação na tradição iluminista.....	13
2. Os fundamentos materiais da história nas teses <i>Ad Feuerbach</i> e n’ <i>A Ideologia Alemã</i>	14
3. Os fundamentos materiais da história no <i>Manifesto Comunista</i>	24
4. Os fundamentos materiais da história no <i>Prefácio à Para a Crítica da Economia Política</i>	30
Capítulo 2: O legado de Marx, a tradição marxista e o advento do marxismo ocidental.....	37
1. Engels e a sistematização dos fundamentos materialistas da história.....	37
2. A primeira geração marxista.....	44
3. A segunda geração marxista.....	45
4. A terceira geração marxista: o marxismo ocidental.....	47
4.1. As características do marxismo ocidental.....	47
4.1.1. A ruptura entre teoria e prática.....	47
4.1.2. O deslocamento da economia para a filosofia.....	51
4.1.3. A aproximação com a cultura burguesa.....	52
4.1.3.1. A crítica de Max Weber ao determinismo marxista.....	57
4.1.3.2. Merleau-Ponty e a importância de Max Weber na origem do marxismo ocidental.....	70
5. Conclusão da discussão acerca da origem e das características do marxismo ocidental.....	79

Capítulo 3: Gramsci, Korsch e Lukács e a tradição Marxista da Segunda Internacional.....	83
1. A conjuntura Internacional.....	83
2. Antonio Gramsci.....	85
2.1. Considerações sobre a obra de Gramsci.....	85
2.2. A conjuntura local e os escritos juvenis de Gramsci.....	89
2.2.1. A percepção da Revolução Russa pelas diferentes tendências da esquerda italiana.....	91
2.2.2. Gramsci e a experiência dos Conselhos operários de fábrica.....	97
2.2.3-A fundação do Partido comunista italiano.....	105
2.3. A crítica ao determinismo nos <i>Cadernos do Cárcere</i>	109
3. Karl Korsch.....	114
3.1. Considerações sobre a obra de Korsch.....	114
3.2. Crítica à substituição da filosofia pelas ciências particulares.....	115
3.3. Marx e a teoria unitária da revolução social.....	117
4-Georg Lukács.....	119
4.1. Considerações sobre a obra de Lukács.....	119
4.2. A ausência da relação dialética entre sujeito e objeto no processo histórico como causa da ruptura entre teoria e prática.....	121
4.3. A categoria de totalidade.....	124
Capítulo 4: Georg Lukács e a teoria da consciência de classe.....	129
1.Observações preliminares.....	129
2.Em busca de uma definição de consciência de classe.....	130
3. A função histórica da consciência de classe.....	136
4.A burguesia e o proletariado e suas diferentes perspectivas.....	148

Capítulo 5: Antonio Gramsci e a teoria da hegemonia.....	159
1.Observações preliminares.....	159
2. Considerações sobre o conceito de hegemonia.....	161
3.O conceito de hegemonia e seus pressupostos.....	168
4. Sobre a hipótese da influência de Weber.....	190
Capítulo 6: A emancipação na teoria crítica de Max Horkheimer e Theodor W. Adorno..	195
1.Observações preliminares.....	195
2. A relação da teoria crítica com a práxis.....	200
3. A teoria crítica e o fenômeno da massificação.....	203
4.A teoria crítica e a crítica da razão instrumental.....	210
Considerações finais.....	225
Bibliografia.....	235

Introdução

Neste estudo sobre a questão da emancipação no marxismo ocidental, procuramos analisar as contribuições teóricas de Georg Lukács (1885-1971), Antonio Gramsci (1891-1937), Max Horkheimer (1895-1973) e Theodor W. Adorno (1903-1969) a respeito dos processos político-sociais de formação da subjetividade. Para uma renovação da consciência social e para a transformação radical da sociedade, esses autores apontam, cada qual de uma forma, para a necessidade de uma ruptura com a experiência, no sentido de percepção do mundo, destinada a reproduzir a ordem existente. Esse trabalho procura dar relevo às possibilidades e condições, apontadas por cada um desses pensadores, a partir das quais essa experiência pode ser realizada na sociedade moderna. É pensando nos processos sociais que atuam na formação da subjetividade que este estudo é, antes de mais nada, um estudo sobre a educação.

Foi no confronto e na ruptura com a ortodoxia marxista, em princípio, representada pelo marxismo oficial da Segunda Associação Internacional dos Trabalhadores (1889-1919), que o chamado marxismo ocidental teve sua origem. Um dos aspectos importantes dessa ruptura é a atribuição de um outro *status* ao fator subjetivo então considerado como puro e simples reflexo das condições materiais e objetivas, ou seja, que a consciência não é mais do que consequência de uma determinada situação concreta. A caracterização dessa ruptura é o ponto de partida deste estudo.¹ Nesse sentido, assumimos a perspectiva de Perry Anderson (1938-), em seu ensaio *Considerações sobre o*

¹ A Segunda Associação Internacional dos Trabalhadores entra em crise quando a solene decisão do Congresso de Basileia, de 1912, é contrariada, ou seja, quando diversas seções socialistas aderem à Primeira Guerra Mundial que era considerada como consequência da expansão imperialista do capitalismo. Além disso, uma outra causa importante na determinação de sua crise foi a necessidade de afastar do movimento revolucionário as tendências reformistas fortemente presentes nos partidos socialistas. Foram, principalmente, essas duas causas que levaram à fundação da Terceira Associação Internacional dos Trabalhadores por Lênin. Os chamados marxistas ocidentais, isto é, Lukács, Korsch e Gramsci aderem ao movimento de fundação da Terceira Internacional. Eles fazem parte de uma tendência conhecida como socialista intransigente, isto é, contrária à tendência reformista. No entanto, há uma característica particular que distingue esses pensadores no interior da própria tendência intransigente, a saber, a recusa a uma concepção dogmática das teses de Marx e Engels sustentada pela ortodoxia marxista. Nesse sentido, esses pensadores se tornam críticos do fatalismo, do economicismo e dos traços positivistas presentes no marxismo dominante daquele momento. Portanto, o advento do marxismo ocidental é um acontecimento particular no contexto amplo da derrocada da Segunda e fundação da Terceira Internacional. Em outros termos, não são as questões específicas do marxismo ocidental que põem em crise a Segunda Internacional.

Marxismo Ocidental, de 1979, de Michel Löwy (1938-), em seu ensaio *Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Lukács e Benjamin*, e de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), em seu ensaio *As Aventuras da Dialética*, de 1955, que, por diferentes caminhos e dizendo de diferentes modos, entendem que o marxismo ocidental nasce, de fato, dessa ruptura teórica. A ortodoxia marxista encerrava a emancipação do operariado nos limites de um processo objetivo que independia da intervenção de uma vontade no curso dos acontecimentos. Para essa versão do marxismo, a revolução proletária não era obra do arbítrio dos homens, mas resultado de necessidades históricas objetivas. Portanto, uma revolução jamais poderia ser inventada. A consciência, isto é, o aspecto subjetivo figura apenas como consequência da situação objetiva. Portanto, os homens certamente participam desse processo, são eles que concretizam as necessárias transformações na ordem econômica, política e social em geral, mas não como nem porque querem. Seu pensamento e sua ação são apenas consequências de forças histórico-sociais objetivas. Por isso, uma nova configuração social não é exatamente resultado de uma escolha humana, mas consequência de uma necessidade histórica que se impõe e determina o pensamento e a ação humana. A ortodoxia encontrava seu fundamento numa verdadeira teoria sobre a história deixada por Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895) nos escritos *Ad Feuerbach* (1845), *A Ideologia Alemã* (1846), *Manifesto Comunista* (1848) e *Prefácio à Para a Crítica da Economia Política* (1855). A partir da interpretação desses textos se firmou uma concepção determinista do processo emancipatório. Em termos de práticas políticas, isto é, de uma práxis, a ação dos agentes históricos era concebida dentro de limites muito estreitos. Em primeiro lugar, uma ação fundadora de uma nova ordem só poderia ser pensada para um momento posterior à queda do capitalismo que deveria acontecer pelo esgotamento de seus próprios recursos. Em segundo lugar, a consciência, que deveria levar adiante o desenvolvimento do futuro aparato produtivo, deveria resultar automaticamente, ou seja, espontaneamente do processo de contradição da ordem existente que estava condenada. Para Lukács, Korsch e Gramsci, as condições objetivas imediatas, impostas pela realidade concreta, são certamente condições necessárias, mas insuficientes para promover a emancipação de uma classe social de sua posição de dirigida à posição de dirigente. Se, para a ortodoxia, uma revolução não podia ser inventada, porque ela simplesmente acontecia por necessidades que independiam da vontade dos homens, para

Lukács e Gramsci, ela era apenas uma possibilidade diante das contradições de uma sociedade em crise. Se era apenas uma possibilidade, ela deveria resultar, então, de uma escolha consciente. Portanto, só com a intervenção da vontade humana ela poderia acontecer. Além disso, se uma nova consciência política, de fato, não nasce do nada, isto é, sem motivo algum, ela também não nasce espontaneamente a partir dos conflitos gerados pelas contradições internas de uma sociedade. Assim sendo, faz-se necessário tanto um conhecimento dos processos sociais de formação da consciência política e do desenvolvimento geral da sociedade quanto um trabalho no sentido de educar os homens para essa nova consciência. É nesse sentido que vamos explorar três importantes teorias políticas que figuram como fundadoras do marxismo ocidental, a saber, a teoria da consciência de classe de Lukács, a teoria da hegemonia de Gramsci e a teoria crítica de Horkheimer e Adorno. Como novidade em relação ao assunto, trabalhamos com a hipótese de que Max Weber, com sua obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (1904-1905), por sua crítica à ingenuidade do marxismo vulgar a respeito da relação entre pensamento e realidade, não só forneceu a Lukács elementos críticos para se pensar de outra forma o papel da subjetividade, mas também para Gramsci, particularmente, nos *Cadernos do Cárcere* (1929-1935). Esse estudo tem por objetivo analisar as principais questões que deram origem e definiram o perfil do marxismo ocidental, por isso, se restringe aos limites de sua primeira fase que chega à Escola de Frankfurt, quando, então, são questionados dois importantes aspectos da emancipação que vinham desde a tradição clássica marxista e se faziam presentes nas teorias de Lukács e Gramsci, ou seja, a possibilidade de uma emancipação em termos de massa e o desenvolvimento das forças produtivas como seu requisito necessário. Nesse sentido, podemos dizer que, a partir da teoria crítica da Escola de Frankfurt, novos problemas são colocados para se pensar os caminhos possíveis para uma emancipação plena da humanidade. A escolha da obra *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*, de 1944, como representante da teoria crítica, se deve ao fato de ser reconhecida como a obra, a partir da qual o projeto crítico da Escola de Frankfurt encontra sua definição mais acabada. O estudioso da Escola de Frankfurt, Martin Jay, em sua obra *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*, de 1973, a define, ao lado da obra de Lukács, *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*, de 1923,

como uma obra clássica do marxismo ocidental.² Com isso, realizamos, também, algo que, se não é exatamente uma novidade, é pouco comum, ou seja, abordar, num mesmo estudo, de um lado, Gramsci e de outro, Horkheimer e Adorno.

As reflexões desses pensadores trazem importantes contribuições sobre assuntos até então não abordados pela tradição marxista ou, pelo menos, não abordados com tanta profundidade. Dentre esses assuntos estão a arte, a comunicação, a cultura de um modo geral, a política, a filosofia e a educação. Essas áreas do saber são consideradas, embora não isoladamente, como instrumentos importantes e até mesmo determinantes no processo de transformação da sociedade e de emancipação do homem. O motivo pelo qual tomamos como referências essas teorias é a importância que elas têm em relação ao tema da emancipação. A riqueza delas sempre será referência obrigatória.

A respeito do termo “marxismo ocidental”, pode-se dizer que foi Maurice Merleau-Ponty quem de fato o cunhou no sentido que hoje conhecemos. Esse termo foi utilizado, por ele, para distinguir uma determinada versão do marxismo da versão soviética, calcada nas interpretações de Stalin, principalmente, com o intuito de demonstrar que havia sido pensado um outro caminho para a emancipação operária. Merleau-Ponty se refere, em princípio, ao filósofo húngaro Georg Lukács e o filia a Max Weber, que teria sido quem lhe forneceu, com sua obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, elementos críticos para uma concepção marxista livre de dogmas. Tal consideração ficou registrada em sua obra *As Aventuras da Dialética*. Depois, o termo foi utilizado pelo historiador inglês Perry Anderson, em seu ensaio *Considerações sobre o Marxismo Ocidental*, para designar certos pensadores, relacionados à tradição marxista, que aparecem a partir da década de 1920, na Europa ocidental. Para Anderson, há uma série de características comuns que aproximam esses pensadores entre si e, ao mesmo tempo, demarcam suas diferenças em relação à tradição clássica das gerações anteriores. Assim, além de Lukács, Karl Korsch e Antonio Gramsci, por também terem apresentado novidades no mesmo sentido, são considerados, igualmente, como iniciadores de uma configuração intelectual inteiramente nova no

² Cf. JAY, Martin *Prefácio da edição de 1996* IN *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*, Tradução de Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 14.

desenvolvimento do materialismo histórico. Esses três pensadores são considerados, portanto, como os fundadores de uma nova tendência no interior da tradição marxista. Posteriormente, esta tendência se verifica em outros pensadores como Walter Benjamin (1892-1940), Max Horkheimer, Herbert Marcuse (1898-1979), Theodor W. Adorno, chegando até Louis Althusser (1918-1990) e Coletti (1924-2001). Ainda que pesem diferenças, há, para Anderson, vários aspectos que lhe permitem uma aproximação entre esses vários pensadores.

Da forma com que o termo “marxismo ocidental” foi utilizado por Anderson, ele é questionado por Michel Löwy, em seu ensaio *Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Lukács e Benjamin*. Para ele, trata-se de um conceito muito vago para dar conta da convergência e similitude desses pensadores. Entende Löwy que, de fato, pensadores como Lukács e Gramsci têm afinidades no que diz respeito à tentativa de se pensar um marxismo liberto dos entraves positivistas, mas, apesar das semelhanças, não há como se ignorar as diferenças.³ A observação de Löwy é importante para que evitemos tratar o marxismo ocidental como um grupo coeso de pensadores. Portanto, o referido termo deve ser usado com certa cautela para que não percamos de vista as especificidades de cada pensador. No entanto, sua observação parece não impedir uma aproximação entre eles. Aliás, ele mesmo relaciona Lukács e Gramsci e indica um caminho para essa aproximação, a saber, a recusa ao determinismo econômico e ao fatalismo histórico. Recusa que aparece também em Karl Korsch.

³ Na verdade, nas mencionadas obras de Merleau-Ponty e Perry Anderson, o marxismo ocidental aparece como uma ruptura em relação à tradição clássica do marxismo e não apenas em relação ao marxismo da Segunda Internacional. Michel Löwy, por sua vez, fala de uma ruptura de Gramsci e Lukács em relação apenas ao marxismo de caráter positivista, fatalista e economicista da Segunda Internacional. Em seu ensaio, Anderson afirma que Marx, no seu trajeto da filosofia para a economia, não chega a retomar as questões filosóficas com as quais havia trabalhado em sua juventude. Para ele, são, principalmente, essas questões que são retomadas pelos marxistas ocidentais. As questões da maturidade de Marx, relacionadas principalmente à economia, não atraem tanto os marxistas ocidentais. Também entendendo que Marx tenha se distanciado das questões filosóficas de sua juventude, Merleau-Ponty afirma que o pensador alemão acaba perdendo o que havia de mais importante na dialética, a saber, a relação sujeito-objeto. A recuperação desse aspecto da dialética é, para o filósofo francês, a principal preocupação do marxismo ocidental. Portanto, o problema com o qual o marxismo ocidental está lidando não é apenas uma questão de má interpretação da obra de Marx, por parte da ortodoxia, mas um problema do próprio marxismo.

No primeiro capítulo procuramos abordar as teses de Marx e Engels nos escritos *Ad Feuerbach*, de 1845, n' *A Ideologia Alemã*, de 1846, no *Manifesto Comunista*, de 1848, e no *Prefácio à Para a Crítica da Economia Política*, de 1859, sobre os fundamentos da teoria materialista da história e do processo de transformação da sociedade. O objetivo deste capítulo foi o de abordar as teses de Marx e Engels que serviram de fundamento ao chamado materialismo histórico, isto é, ao pensamento propriamente científico do marxismo defendido pela ortodoxia marxista e, em grande parte, pela tradição clássica marxista. Nesse sentido, as teses de Marx e Engels são interpretadas como uma verdadeira teoria sobre a história e são elas, portanto, que norteiam as discussões teóricas e a composição de estratégias políticas para a emancipação do proletariado.

No segundo capítulo, em diálogo com os ensaios de Merleau-Ponty, Perry Anderson e Michel Löwy, procuramos delimitar aquela que deveria ser entendida como a característica fundamental do marxismo ocidental, qual seja, não apenas a de um deslocamento teórico para temas relativos à formação da subjetividade, isto é, para a afirmação da importância do aspecto subjetivo-ideológico na formação e renovação da consciência política, mas a colocação da subjetividade num plano diferente daquele da tradição clássica marxista. Portanto, a novidade trazida pelo marxismo ocidental não é a da introdução do elemento subjetivo, que na verdade já era tratado pela tradição marxista, mas o novo *status* que esse elemento adquire. Na tradição clássica, a subjetividade já é abordada, mas como um produto de necessidades históricas que não se confunde com a vontade ou arbítrio de um sujeito, portanto, como algo, mais propriamente, objetivo. Nesse sentido, apesar de mantida como filosofia do marxismo, a dialética perde, na verdade, o seu aspecto mais fundamental, qual seja, o da relação sujeito-objeto.⁴ Esse problema é

⁴ Merleau-Ponty, em seu mencionado ensaio, afirma que Marx, a partir de 1850, abandona as questões filosóficas, isto é, a dialética, ou melhor, a questão da relação sujeito-objeto. Nesse sentido, o próprio Marx se encaminha para uma posição mais próxima da do paradigma científico-naturalista, a partir do qual passa a pensar, bem mais, uma concepção objetiva do processo histórico. Alguns anos depois de Merleau-Ponty ter escrito seu ensaio, o filósofo francês Louis Althusser, em suas obras *Pour Marx* (1965) e *Lire le capital* (1966), propõe uma leitura da obra de Marx baseada numa ruptura epistemológica da maturidade com a juventude. Para Althusser, a semelhança entre os primeiros escritos de Marx e os de sua maturidade são apenas superficiais. Nesse sentido, o jovem Marx propõe um drama ideológico da alienação e da auto-realização humanas, tendo a condição humana como autora de seu destino que se desdobra e realiza, aproximadamente como o espírito do mundo em Hegel. No Marx da maturidade, porém, há uma ciência, isto é, o materialismo histórico com a teoria das formações sociais e de sua história e os conceitos de sua

importante, porque sem um sujeito não há possibilidade de autocrítica e o processo revolucionário, reduzido à pura objetividade, fica exposto a toda sorte de arbitrariedades, ou seja, em nome de um processo objetivo podem se justificar os maiores absurdos, como a negação do caráter verdadeiramente revolucionário de um movimento social. A dialética, por sua vez, é transformada em dogma. Sem poder ignorar a crítica de Marx ao idealismo, mas, ao mesmo tempo, tendo de repensar o lugar do sujeito na história para abrir caminho para uma nova práxis, acompanhada permanentemente de uma autocrítica, essa questão aparece para o marxismo ocidental como o desafio de pensar a história sendo que a própria consciência do sujeito, que deve atuar nela para mudar seu curso, é um produto dela mesma. Em outros termos, a dificuldade é a de entender como um sujeito pode adquirir consciência da história se ele não pode mais contar com um lugar privilegiado, a partir do qual ela poderia ser observada ou percebida em sua totalidade. Certamente, um novo sujeito não pode emergir apenas como consequência de um encadeamento de causas e efeitos. É a partir dessa consideração que as reflexões de Korsch, Lukács e Gramsci se manifestam como um verdadeiro corte em relação à ortodoxia e à tradição marxista em geral. Como fator fundamental ao referido corte apresentamos a tese de Merleau-Ponty sobre a influência de Weber, com sua obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, na obra de Lukács, *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*, mas

explicação estrutural, a saber, as forças produtivas e as relações de produção, a determinação pela economia, a superestrutura, o Estado e a ideologia. Trata-se, portanto, de dois sistemas radicalmente diversos. Uma leitura crítica da obra de Marx revela, segundo Althusser, a nova problemática emergente que pode ser percebida em seu discurso, tanto em suas falas quanto em seus silêncios (Cf. BOTTOMORE, Tom *Dicionário do pensamento marxista*, Organizador da edição brasileira: Antonio Monteiro Guimarães, Tradução: Waltensir Dutra, Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1988, p. 9). Perry Anderson também entende que Marx não chega a retomar os problemas filosóficos de seus escritos juvenis. Para ele, mesmo os *Grundrisse*, de 1857, permanecem fragmentados. Em relação à tradição clássica marxista é preciso considerar que o acesso aos textos da juventude de Marx, nos quais ele havia trabalhado, num diálogo mais direto com a filosofia idealista, a questão do sujeito, só acontece tardiamente. Textos como *Manuscritos econômico-filosóficos* e *Crítica da filosofia do direito de Hegel* somente são publicados a partir de 1932. Isso pode justificar, em parte, a ausência de uma discussão em relação ao assunto. No entanto, mesmo antes de tomar contato com esses textos de Marx, Lukács percebe a ausência da relação sujeito-objeto na dialética materialista. Também nas reflexões de Gramsci e Korsch tal ausência não passa despercebida. Portanto, a razão da retomada desse assunto é complexa e está relacionada tanto a problemas de ordem prática, como a de pensar novas estratégias políticas, quanto a problemas de ordem teórica, como o de pensar o papel do sujeito na determinação da história e a necessidade da autocrítica constante num movimento que se pretende revolucionário. Mais do que, de fato, voltar a Marx, o marxismo ocidental, com seus mais variados pensadores, parece tentar um novo equacionamento do problema sem, contudo, poder desconsiderar a crítica de Marx e Engels ao idealismo e regredir, pura e simplesmente, a uma fase pré-marxista da filosofia. É sob uma nova perspectiva que a questão do sujeito passa a ser colocada.

apontamos também para a possibilidade dessa influência sobre os *Cadernos do Cárcere* de Gramsci, particularmente, sobre a teoria da hegemonia.

No terceiro capítulo, procuramos demonstrar, através dos escritos de Gramsci, Korsch e Lukács, referentes a uma mesma época, que havia uma proximidade em suas reflexões, ou seja, em grande parte tratava-se de uma crítica ao determinismo fundado na primazia do fator econômico, que dominava a Segunda Internacional, e à sua principal consequência, a saber, as limitações impostas ao campo da ação política. Portanto, nesse capítulo, procuramos dar fundamentos ao argumento do capítulo anterior a respeito do corte teórico em relação à ortodoxia marxista.

No quarto capítulo, procuramos abordar a teoria da consciência de classe, de Georg Lukács, dando particular atenção ao fato de que, ao emergir da reflexão a respeito de uma importante lacuna no pensamento de Marx e Engels sobre o assunto, Lukács, na verdade, acaba introduzindo algo problemático para uma concepção materialista da história. Se a consciência política fosse considerada apenas como consequência da situação concreta, quando muito poder-se-ia chegar a uma consciência de classe adjudicada. No entanto, esta forma de consciência, para o propósito revolucionário do proletariado, que implicava numa intervenção consciente no processo de desenvolvimento social, era, para Lukács, irremediavelmente insuficiente. A chamada missão histórica do proletariado, que é o fator fundamental na emergência da consciência de classe não-adjudicada, não é dada imediatamente à consciência, porque não resulta da conclusão necessariamente lógica da situação de classe do proletariado. A missão histórica do proletariado é, na realidade, um sentido que se atribui à história como o fez Weber em seu estudo sobre a emergência do capitalismo n'*A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Por isso, a teoria da consciência de classe pode ser considerada como uma teoria sobre a formação da consciência política de inspiração, não somente marxista, mas também weberiana. Por isso, ou seja, por implicar num sentido que se atribui à história, a emancipação é entendida, necessariamente, como obra da escolha livre dos homens e não, exatamente, como o resultado de um processo objetivo. É nestes termos que Lukács vê a possibilidade de uma experiência da realidade como ruptura àquilo que é dado de imediato à percepção.

No quinto capítulo, procuramos abordar a teoria da hegemonia, de Antonio Gramsci, dando particular atenção à necessidade, por um lado, de desarraigar da consciência das massas, uma determinada concepção do mundo sedimentada na forma de senso comum e, de outro, de elaborar e difundir uma nova concepção do mundo para substituir a existente e constituir um novo senso comum. Essa operação visa proporcionar às massas, particularmente ao operariado, o estabelecimento de uma relação entre pensamento e realidade. O operariado, submetido ao processo de modernização da produção, à racionalização do trabalho, que implica numa total adaptação de sua vida às novas condições de trabalho, já se encontrava imerso no que havia de mais avançado em termos de progresso da humanidade, ou seja, nunca antes a vida havia sido instituída sobre uma base tão racional que pudesse dar aos homens um controle sobre ela. No entanto, se esta era sua situação do operariado no campo prático, no teórico, ainda estava preso ao passado. Sua consciência era totalmente incompatível com a nova realidade que nascia a partir do mundo da produção. Nesse sentido, o novo comportamento, dentro e fora da fábrica, se realizava mecanicamente, porque era imposto pelo empresário capitalista. Não podendo estabelecer uma relação entre a sua consciência e a realidade, o operariado não tinha nenhuma iniciativa e estava condenado a viver sob o comando do empresário capitalista, que não só tinha a iniciativa necessária para organizar e dirigir o processo produtivo, mas também a sociedade como um todo. Para que o operariado conquistasse sua autonomia, pondo fim à essa dependência, era necessário que nascesse nele um espírito de iniciativa que o fizesse se interessar pelo seu trabalho e pelo funcionamento geral do processo produtivo. Só assim ele poderia substituir o empresário capitalista, na sua função de organizador da produção e da sociedade, e impor um novo projeto de sociedade. Para tanto, era necessário criar uma nova mentalidade, ou seja, uma nova concepção do mundo afinada com a realidade concreta para que se realizasse uma relação entre consciência e realidade. É esta relação que poderia despertar o espírito de iniciativa necessário para que o operariado conquistasse sua autonomia, primeiro, no mundo da produção e, depois, na totalidade da vida em sociedade. Era necessário, portanto, criar as condições necessárias para que o operariado pudesse ter uma nova experiência ou percepção do mundo. Essas condições são criadas pela introdução de uma nova concepção do mundo que, de qualquer modo, não se encontra implícita na prática que se impõe com desenvolvimento do aparato

produtivo. Tanto que não basta apenas desarraigar o senso comum para que ela se manifeste. Uma nova concepção do mundo é, de qualquer modo, um sentido que se atribui à história ou à realidade de uma forma muito próxima à de Lukács com a idéia de missão histórica do operariado. Portanto, trabalhamos com a hipótese de que Weber também tenha inspirado Gramsci, particularmente, nas suas reflexões carcerárias.

No sexto capítulo, procuramos abordar a teoria crítica, particularmente, na obra *Dialética do Esclarecimento*, de Horkheimer e Adorno, dando maior atenção à contraposição entre razão instrumental e arte, no sentido de possibilitar a criação das condições necessárias à realização de uma experiência diferente daquela destinada a reproduzir a ordem social existente. Para Horkheimer e Adorno, era necessário romper com a relação entre conhecimento e dominação que havia se estabelecido a partir da própria constituição da Razão ocidental. Isto deveria ser feito pela oposição ao ideal instrumental, por meio de uma atitude designada pelo termo “*mimesis*”. Com isso, os autores propõem uma reativação desse elemento, que existia desde os tempos primitivos, mas que na formação cultural do Ocidente foi energeticamente reprimido e isolado no mundo da arte que, por sua vez, foi banida do mundo do conhecimento e da práxis cotidiana. Para Horkheimer e Adorno, a filosofia deve pôr-se, assim, a serviço da *mimesis*, não contra a Razão, mas justamente para encontrar uma alternativa diante da razão instrumental e de suas conseqüências para o próprio homem. O conhecimento como dominação, como pura técnica, isto é, a razão instrumental, deu ao homem o poder de submeter tudo a si, mas a mesma lógica que o instituiu como senhor da dominação, ao reduzir tudo à identidade consigo mesma, num primeiro momento, o constituiu como um indivíduo dotado de uma identidade própria, para depois, também o reduzir a uma identidade com ela mesma. É isso o que, em termos filosóficos, acontece com o indivíduo na sociedade moderna. O processo de racionalização, que instituiu a organização racional na produção e na sociedade moderna, o reduz a um mero apêndice do sistema social dominante. Além disso, neutraliza sua sensibilidade, isto é, sua percepção da realidade, condicionado-a ao imediatamente dado. Nesse sentido, toda experiência possível tende a condená-lo à reprodução da realidade existente. Com isso, toda a práxis do indivíduo é direcionada à manutenção e reprodução do sistema que garante a sua sobrevivência. Enquanto o indivíduo agir assim, ele garante a sua

própria sobrevivência ao mesmo tempo em que perpetua a do sistema. A partir daí a vida, ainda que com alguma sofisticação, se prende ao reino da pura necessidade imediata e não tem como remeter a uma outra realidade possível. Assim, o verdadeiro anseio do homem, isto é, sua verdadeira emancipação, cai no esquecimento tendo suas marcas apagadas da realidade imediata. Como Lukács e, possivelmente como Gramsci, também esses autores trazem em seu pensamento a marca de Weber, é o que podemos verificar na concepção da razão instrumental como um processo crescente de racionalização, isto é, de eliminação do sentido do mundo.

Trabalhando com o tema da emancipação e com a necessidade de uma nova experiência do mundo para realizá-la, procuramos reunir, neste estudo, autores como Lukács, Gramsci e Horkheimer conjuntamente com Adorno. Além da proposta comum da necessidade de uma nova experiência do mundo, um outro ponto que os aproxima parece ser o pensador alemão Max Weber. De certa forma, é possível que, embora não exclusivamente, seja Weber quem os inspira na elaboração das condições dessa experiência. Em momento algum, Weber é aqui considerado como a principal referência desses pensadores. Para nós, trata-se apenas de uma referência que nos parece comum. A importância de Weber foi a de ter indicado um caminho para equacionar a relação sujeito-objeto depois que o absoluto foi abolido da história, portanto, sua importância foi a de mostrar que ainda era possível encontrar um sentido na história sem retornar ao idealismo e, também, sem reduzir a subjetividade a uma necessidade puramente objetiva.

Capítulo 1

Marx e Engels e a transformação das condições materiais da vida como requisito necessário à emancipação

1. Marx e Engels e a emancipação na tradição iluminista

Segundo Immanuel Kant (1724-1804), “O iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado”.⁵ Por menoridade Kant entende a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem, e se essa incapacidade não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem, o próprio indivíduo é culpado de sua menoridade. *Sapere Aude*, “Ouse saber”, este era o lema do iluminismo que convocava todos os homens a se servirem de seu próprio entendimento. Para Kant, a menoridade é um estado cômodo, pois é muito mais fácil deixar-se dirigir pelas mais variadas espécies de tutela do que assumir o comando da própria vida. Pensar, no sentido pleno do termo, ou seja, aprender a caminhar por si mesmo, sem nenhum apoio em fórmulas prontas, é uma tarefa árdua que requer coragem e determinação. Portanto, fazer uso da própria liberdade a fim de conquistar a autonomia moral, política e intelectual não é algo que se faça sem um grande esforço para se libertar da menoridade que se tornou uma condição praticamente natural à grande maioria dos homens.

Para Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895), a conquista da autonomia, ou seja, a verdadeira emancipação, não pode ser um mero ato de consciência. O homem jamais se libertará de seus grilhões apenas pela mudança de uma forma de consciência para outra. Como eles mesmos dizem:

Não nos daremos, naturalmente, ao trabalho de esclarecer a nossos sábios filósofos que eles não fizeram a “libertação” do “homem” avançar um único passo ao terem reduzido a filosofia, a teologia, a substância e todo esse lixo à “autoconsciência”, e ao terem libertado o “homem” da dominação dessas fraseologias, dominação que nunca o manteve escravizado. Nem lhes explicaremos que só é possível conquistar a libertação real

⁵ KANT, Immanuel *Resposta à Pergunta: Que é Iluminismo?* IN *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Tradução de Artur Mourão, Lisboa-Portugal: Edições 70, p. 11.

[*wirkliche Befreiung*] no mundo real e pelo emprego de meios reais; que a escravidão não pode ser superada sem a máquina a vapor e a *Mule-Jenny*, nem a servidão sem a melhora da agricultura, e que, em geral, não é possível libertar os homens enquanto estes forem incapazes de obter alimentação e bebida, habitação e vestimenta, em qualidade e quantidade adequadas.⁶

A ausência de uma certa autonomia material compromete diretamente a autonomia espiritual seja ela no sentido moral, político ou intelectual. Desse modo, sem transformar as condições materiais da vida dos homens, não há que se falar numa emancipação de fato. Sem a autonomia material estaríamos falando de uma emancipação num sentido mais formal do que real. Por isso, é preciso considerar, segundo Marx e Engels, que a única possibilidade de emancipar todos os homens, ou seja, sem que emancipação de um grupo implique na submissão de outro à servidão, é pelo desenvolvimento do sistema produtivo. Sem esta condição a emancipação de um grupo sempre necessitará da submissão de outro, ou, por outras palavras, sem esta condição jamais se conseguirá superar a estrutura de classes de uma sociedade.

2. Os fundamentos materiais da história nas teses *Ad Feuerbach* e n' *A Ideologia Alemã*

É a partir de uma contundente crítica à filosofia de um modo geral e, de modo específico, às filosofias de Feuerbach e de Hegel que Karl Marx e Friedrich Engels lançam os fundamentos materiais da história.⁷ Marx, em suas teses *Ad Feuerbach* (1845),

⁶ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich *A Ideologia Alemã*, Primeira Parte, *Feuerbach e História* (rascunhos e anotações do fim de novembro de 1845 a meados de abril de 1846), Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini, São Paulo: Boitempo Editorial, 2007, p. 29.

⁷ Segundo o biógrafo Isaiah Berlin, Marx nunca publicou uma exposição completamente sistemática do materialismo histórico. Na verdade, ele o enuncia de forma fragmentária em suas obras de 1843-48 e o expõe brevemente em 1859. Posteriormente, as teses do materialismo histórico encontram-se apenas implícitas em seus trabalhos. Essa teoria, segundo Berlin, resultou de um amadurecimento que pode ser rastreado a partir da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* e d' *A questão judaica*. Nessas obras, Marx considera o proletariado, pela primeira vez, como o agente destinado a mudar a sociedade na direção anunciada pela filosofia da época que, por estar divorciada da ação, revelava-se como um instrumento impotente para conduzir os homens a tal processo. As teses do materialismo histórico foram desenvolvidas, mais tarde, n' *A sagrada família*, mas é a partir d' *A ideologia alemã* que elas aparecem mais fundamentadas e sistematizadas. Para Berlin, o pensamento de Marx ainda não aflora, nessa obra, em toda a sua plenitude, no entanto, trata-se de um momento certamente decisivo (Cf. BERLIN, Isaiah *Karl Marx: su vida y su entorno*, Cap. 5: *El materialismo histórico*, Tradução: Alan Ryan, Madri-Espanha: Alianza Editorial S A, 2000, p. 115-116). Althusser defende, em suas obra *Pour Max e Lire le capital*, a idéia de que uma nova teoria surge nos escritos de Marx, a partir de 1845, e é essa teoria que constitui a concepção materialista da história. Como consta do *Dicionário do pensamento marxista*, de Bottomore, Althusser, excetuando alguns aspectos polêmicos de seu pensamento, nos quais realiza uma interpretação forçada de Marx, parece ter acertado ao insistir na tese de uma ruptura

crítica o materialismo, especialmente o de Feuerbach, pelas conseqüências da separação entre pensamento e realidade.⁸ Diz Marx, na primeira tese, que Feuerbach, ao sustentar a idéia de que existem objetos sensíveis realmente distintos dos objetos de pensamento, não consegue apreender a atividade humana como atividade objetiva. Por isso, como dizem Marx e Engels n' *A Ideologia Alemã* (1846):

Ele não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas.⁹

Feuerbach perde o aspecto ativo do sujeito na relação sujeito-objeto que fora desenvolvida pelo idealismo embora ainda em sua forma abstrata. Para Marx, como podemos observar na segunda tese, a questão de saber se cabe ou não ao pensamento humano uma realidade objetiva é mais uma questão prática do que propriamente teórica. É na práxis, segundo Marx, que o homem deve demonstrar a verdade, ou seja, a realidade e o poder de seu pensamento. Não é suficiente destruir as idéias ou imagens criadas pelo pensamento, acusando-as de fantasias do espírito humano. Mais que isso importa, de fato, desvelar os segredos que tais fantasias escondem cujas conseqüências não são apenas de cunho teórico. É o que se pode observar na quarta tese onde Marx faz menção ao segredo da Sagrada

epistemológica entre o jovem e o velho Marx, e também por ter feito ver que o próprio Marx acreditava tanto na possibilidade do conhecimento científico objetivo quanto na possibilidade de estar contribuindo para ele. O principal alvo da nova “filosofia” de Marx seria, então, o empirismo, uma visão do conhecimento, na qual o sujeito que conhece enfrenta o objeto real, descobrindo sua essência pela abstração que busca, a partir da suposição de um encontro direto do pensamento com a realidade, de uma visão não-mediada do objeto pelo sujeito, garantias externas da verdade do conhecimento (Cf. BOTTOMORE, Tom *Dicionário do pensamento marxista*, Op. Cit., p. 9-10). Para Althusser, não existem argumentos que possam sustentar a tese de que há uma unidade, do início ao fim, na obra de Marx. Não é possível separar, nas obras do jovem Marx, elementos idealistas de materialistas e, por uma comparação e confronto, concluir com a idéia de que há um sentido nesses textos que possibilita uma relação deles com as teses da maturidade. Somente uma leitura dos textos de juventude à luz dos textos da maturidade possibilita a separação entre esses diferentes elementos e a conclusão de uma unidade ou sentido na obra de Marx. Mas, para tanto, é preciso primeiramente ignorar a unidade de cada texto em particular, pois, sem isso, não é possível uma decomposição. No entanto, só isso já destrói uma possível unidade. Portanto, só uma leitura orientada dos textos de juventude, pelo conteúdo dos textos da maturidade, pode fazer ver uma relação do jovem com o velho Marx (Cf. ALTHUSSER, Louis *A favor de Marx, II- Sobre o jovem Marx*, Tradução de Dirceu Lindoso, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, p. 45-49).

⁸ MARX, Karl *Ad Feuerbach* IN *A Ideologia Alemã*, Op. Cit. p. 533-535.

⁹ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich *A Ideologia Alemã, Feuerbach e História* (rascunhos e anotações do fim de novembro de 1845 a meados de abril de 1846), Primeira Parte, Op. Cit., p. 30.

Família. A questão primordial não é a de desmistificar uma imagem, mas a de desvendar e destruir o segredo que ela esconde que, por sua vez, é bem concreto. Por mais fantasiosa que seja uma idéia, ela tem alguma relação com a realidade. Embora crítico, o materialismo de Feuerbach cai, segundo Marx, na passividade, ou seja, não tem força suficiente para intervir na realidade concreta. Como afirma Marx na oitava tese: “Todos os mistérios que conduzem a teoria ao misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática”. E conclui com a célebre décima primeira tese, ou seja, “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo”. Era necessário, portanto, superar essa forma de materialismo e sua conseqüente passividade. Mas, o texto desta última tese parece refletir, também, muito claramente, a posição de Marx diante de toda a tradição filosófica. Não era apenas o materialismo de Feuerbach que tinha dificuldade de estabelecer uma relação com a realidade concreta, pois tudo o que os filósofos haviam oferecido até então se resumia a interpretações do mundo sem fornecer, exatamente, elementos para sua transformação.

Crítica semelhante àquela feita ao materialismo de Feuerbach também é feita, em conjunto com Engels, ao idealismo alemão, herdeiro principalmente de Hegel. Na obra *A Ideologia Alemã* (1846), Marx e Engels acusam a crítica alemã de não ter abandonado o terreno da filosofia, pois ao invés de examinar seus pressupostos gerais, todas as questões continuavam a brotar do sistema hegeliano. Embora cada um dos críticos julgasse ter ultrapassado Hegel, na verdade, a real importância da crítica estava muito longe daquilo que imaginavam.

Tendo os jovens hegelianos condenado os produtos da consciência, isto é, as representações, os conceitos e os pensamentos como os verdadeiros grilhões dos homens, é evidente que tudo o que tinham a fazer era lutar contra essas ilusões. Uma vez que tudo, as relações e as atividades dos homens, se limitavam a esses produtos, mudar a consciência significava mudar de uma interpretação do mundo para outra. Em outros termos, mudar o mundo era uma simples questão de mudança de consciência. Embora esses críticos qualificassem sua atividade como uma luta contra fraseologias, tudo o que faziam era combater fraseologias com fraseologias, mas sem conseguir atingir o mundo real. Como

afirmam Marx e Engels, “A nenhum desses filósofos ocorreu a idéia de perguntar sobre a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã, sobre a conexão de sua crítica com seu próprio meio material”.¹⁰

O materialismo de Marx e Engels não poderia ser, então, apenas mais uma filosofia ou, pelo menos, uma filosofia no sentido tradicional do termo. Se até então a atividade filosófica se resumia à explicações do mundo, sem que isso implicasse diretamente num comprometimento com sua transformação, o que Marx e Engels queriam era justamente elaborar uma crítica do mundo existente comprometida com a sua transformação. Uma questão essencial era a necessidade de estabelecer uma sólida relação entre pensamento e realidade. Neste sentido, a crítica deveria partir da própria realidade destituída de qualquer abstração e nada parecia mais concreto e real do que os próprios indivíduos, sua ação e suas condições materiais de vida. Marx e Engels entenderam que com isso não estavam apelando para nenhum dogma nem para nenhum tipo de especulação, típicos das reflexões filosóficas, pois sua verificação empírica era perfeitamente possível. Então, é tomado como ponto de partida da história humana a existência de indivíduos vivos e, em seguida, o que disso decorre, ou seja, como esses indivíduos fazem para se manter vivos. Desde logo, três elementos são, portanto, necessários, ou seja, a natureza, que é de onde os indivíduos retiram os recursos necessários à vida, a relação que os indivíduos estabelecem com a natureza e a relação que estabelecem entre si. Segundo Marx e Engels: “Toda historiografia deve partir desses fundamentos naturais e de sua modificação pela ação dos homens no decorrer da história”.¹¹

A argumentação inicia com a distinção entre homem e animal, pois era necessário ir em busca daquele que teria sido o primeiro ato propriamente humano, ou seja, aquele que assinalaria o início da história. Este deveria ser, conseqüentemente, o pressuposto de qualquer explicação da realidade passada ou atual, pois desde o início da história humana os homens continuam a repetir, cotidianamente, o mesmo ato no sentido de prover sua subsistência. Marx e Engels não negam que os homens se distinguem dos

¹⁰ *Ibidem, I Feuerbach: A. A Ideologia Em Geral, Em Especial A Alemã* (junho de 1846), p. 84.

¹¹ *Ibidem, I Feuerbach: (Introdução) I. A Ideologia em Geral, Em Especial A Filosofia Alemã* (1846), p. 87.

demais animais pela sua consciência. É verdade que nenhum outro animal produz arte, religião e tudo quanto entendemos por cultura. No entanto, há algo ainda mais elementar, ou seja, que é anterior à produção da cultura propriamente dita e que permite esta diferenciação, qual seja, os homens “começam a se distinguir dos animais tão logo começam a produzir seus meios de vida”.¹² O primeiro ato histórico do homem é, portanto, o trabalho. Como qualquer ser vivo, o homem continua a retirar da natureza os recursos de que necessita para sobreviver, mas não se trata mais de uma pura e simples inserção na ordem natural e de sua reprodução. Como dizem Marx e Engels, “Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material”.¹³ A relação do homem com a natureza passa, então, a ser mediada tanto por instrumentos quanto por diferentes formas de organização para a realização das tarefas necessárias à sua sobrevivência. Com isso, o primeiro ato propriamente humano acontece quando é estabelecida uma relação indireta com a natureza. Embora os homens tenham um modo próprio de se relacionar com a natureza, não significa que exista uma separação entre natureza e civilização como se fossem duas realidades independentes ou até opostas entre si. Pelo contrário, o que Marx e Engels procuram demonstrar é que não se pode negar esta relação, pois é nela que se funda a história. De qualquer modo, este seria, então, o momento em que a história teria iniciado, pois não há como regredir a um momento anterior na busca de um ato propriamente humano. Este é, portanto, o pressuposto, por excelência, da história e da vida social do homem. Como a produção dos meios de vida não está relacionada apenas à reprodução da existência física, pois se trata de uma forma de manifestação da vida dos indivíduos, tudo aquilo que é expressão de seu modo de ser está diretamente relacionado às condições materiais de sua produção.¹⁴

Tendo estabelecido a produção dos meios de vida como o pressuposto, a dinâmica da história é explicada a partir da modificação dessas condições materiais da produção, pela ação humana, no curso do tempo. Assim, em cada fase da história são encontrados diferentes estágios de desenvolvimento das forças produtivas, da divisão do trabalho e das relações de produção, que são os elementos dos quais se compõe o sistema

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ Cf. *Ibidem.*

produtivo. As relações entre os indivíduos, no interior de uma determinada sociedade, assim como a relação entre diferentes povos, é sempre determinada pelo estado de desenvolvimento da produção. O que impulsiona o desenvolvimento das forças produtivas é o estágio alcançado pela divisão do trabalho, ou seja, quanto mais ampla, tanto maior será o desenvolvimento das forças produtivas. A divisão do trabalho, no interior de uma sociedade, começa com a divisão entre trabalho industrial e comercial, de um lado, e o trabalho agrícola, de outro, que leva à separação entre cidade e campo e à oposição de seus interesses. Posteriormente, ocorre a separação entre trabalho industrial e trabalho comercial, e com a divisão dentro desses diferentes ramos surgem as subdivisões entre os indivíduos que se organizam para a execução de determinados trabalhos. Às diversas fases de desenvolvimento da divisão do trabalho correspondem, por sua vez, diferentes formas de propriedade que determinam as relações entre os indivíduos no que se refere ao material, ao instrumento e ao produto do trabalho.¹⁵

Com a descrição das formas de propriedade, distribuídas por diferentes fases da história, Marx e Engels mostram que há uma conexão entre a estrutura social e política de uma determinada sociedade e o estágio de desenvolvimento então alcançado pela sua produção. Em suma, as relações estabelecidas entre os indivíduos, no campo da produção, definem as relações sociais de um modo geral. É desse processo vital que nasce a estrutura social. A produção das idéias e demais representações da consciência humana, também estão diretamente entrelaçadas à atividade material. Como afirmam Marx e Engels: “O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens, ainda aparecem, aqui, como emanção direta de seu comportamento material”.¹⁶ É verdade que são os homens que produzem suas idéias e suas representações, mas esses homens as produzem enquanto seres ativos, ou seja, enquanto participantes de seu próprio processo vital. Por isso, são condicionados pelo estágio de desenvolvimento alcançado pelas forças produtivas e pelas relações de produção. Nesse sentido, afirmam também os autores que: “A consciência [Bewusstsein] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*], e o

¹⁵ Cf. *Ibidem*, I. Feuerbach: Fragmento 1 (De junho a meados de julho de 1846), p. 89.

¹⁶ *Ibidem*, I. Feuerbach: Fragmento 2 (De junho a meados de julho de 1846), p. 93.

ser dos homens é o seu processo de vida real”.¹⁷ Portanto, deve se proceder de modo inverso àquele praticado pela filosofia alemã, ou seja, não se pode partir daquilo que os homens dizem nem das representações que eles têm de si mesmos e da realidade. Deve-se, pelo contrário, partir dos homens realmente ativos, ou seja, dos homens com lastro em seu processo de vida real para, em seguida, expor o desenvolvimento dos reflexos ideológicos que, na verdade, são ecos desse processo de vida. Por isso, as ideologias não podem ser tomadas como ponto de partida. Em primeiro lugar, porque elas não subsistem por si mesmas, pois elas mesmas estão fundadas em pressupostos de outra natureza, isto é, em pressupostos materiais. Em segundo lugar, porque, embora as ideologias façam parte da relação dos homens com a natureza e dos homens entre si, elas apresentam uma inversão da realidade que não tem como ser explicada no âmbito das próprias representações da consciência. Como dizem Marx e Engels:

Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico.¹⁸

Tal inversão só pode ser explicada a partir da forma pela qual os homens se organizam para executar as tarefas necessárias à sua subsistência, pois as ideologias “são sublimações necessárias do seu processo de vida material”.¹⁹ A inversão é, então, uma consequência necessária do modo pelo qual os homens se organizam em torno da produção de sua vida. Assim sendo, a moral, a religião, a metafísica, e todas as demais formas de ideologias, não têm, por tal razão, autonomia. O que se tem concretamente são homens que, ao desenvolverem sua produção material e as relações a ela correspondentes, transformam a totalidade das relações sociais e com ela também o seu pensamento. É por isso que, segundo Marx e Engels, “Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência”.²⁰

¹⁷ *Ibidem*, p. 94.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

A importância da consciência, como um requisito da história, só vai aparecer após satisfeitas todas as necessidades básicas do homem como comer, beber, vestir-se, abrigar-se e procriar-se. Ainda assim, não se trata da consciência pura, mas da consciência como carência da necessidade de intercâmbio entre os homens. Em outros termos, a primeira forma de consciência é a linguagem e ela nasce da necessidade prática dos indivíduos manterem relações entre si. A consciência é, por isso, um produto social e é, primordialmente, mera consciência do meio sensível mais próximo, da conexão limitada com outras pessoas e coisas. Esta consciência primária, nada mais é do que o reflexo de relações igualmente primárias, ou seja, originariamente, a consciência é simplesmente prática. Ela só vai se tornar mais complexa com o desenvolvimento da divisão do trabalho, que era inicialmente determinada pela divisão sexual, pelas disposições físicas dos indivíduos e pelo acaso, e se torna mais complexa com o desenvolvimento e o crescimento da produtividade, das necessidades e do aumento da população. Somente quando ocorre a divisão entre trabalho material e trabalho espiritual é que a consciência passa a representar algo diferente do real e, conseqüentemente, adquire o *status* de esfera autônoma, passando, como dizem os autores, a criar teorias, filosofia, teologia, moral, etc. puras.²¹

Se houver algum fundamento capaz de explicar a relação dos homens entre si, tal pressuposto não é de ordem espiritual, mas de ordem material, pois o que se verifica, desde o início da história até o presente momento, é a conexão materialista dos homens entre si, condicionada pelas necessidades e pelo modo de produção que assume, constantemente, novas formas. Enquanto fundamento, segundo Marx e Engels, não há nada mais que seja capaz de manter os homens unidos. Este é o princípio de tudo, tanto da sobrevivência quanto da consciência, ou seja, tanto da vida material quanto da vida espiritual. E desde o início da civilização, a produção da vida, tanto da própria, pelo trabalho, quanto da alheia, pela procriação, aparece como relação natural, mas também como relação social, ou seja, aparece sob a forma de cooperação entre vários indivíduos. Disso se segue, segundo Marx e Engels, que:

²¹ Cf. *Ibidem*, *Feuerbach E História: rascunhos e anotações* (Do fim de novembro de 1845 a meados de abril de 1846), p. 34-36.

(...) um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão sempre ligados a um determinado modo de cooperação ou a uma determinada fase social - modo de cooperação que é, ele próprio, uma “força produtiva”-, que a soma das forças produtivas acessíveis ao homem condiciona o estado social e que, portanto, a “história da humanidade” deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e das trocas.²²

Tendo em vista esta condição fundamental da vida humana, a dinâmica da história não é determinada pelas criações do espírito humano, ou seja, não é o conflito entre um dado pensamento e a realidade ou as relações sociais existentes que leva à transformação de uma sociedade. Como afirmam os autores:

Mas mesmo que essa teoria, essa teologia, essa filosofia, essa moral etc. entrem em contradição com as relações existentes, isto só pode se dar porque as relações sociais existentes estão em contradição com as forças de produção existentes - o que, aliás, pode se dar também num determinado círculo nacional de relações, uma vez que a contradição se instala não nesse âmbito nacional, mas entre essa consciência nacional e a práxis de outras nações, quer dizer, entre a consciência nacional e consciência universal de uma nação (tal como, agora, na Alemanha).²³

A grande fonte de contradições é dada pela divisão do trabalho. Em primeiro lugar, porque ela não é voluntária. Em segundo lugar, porque é nela que reside a desigualdade, por assim dizer, na distribuição dos encargos e benefícios. Portanto, é a partir dela que ocorre a distinção e o conflito entre o interesse particular e o interesse comum. É ela que divide a atividade humana em material e espiritual e também determina, de forma desigual, a fruição e o trabalho, a produção e o consumo. O único meio de superar os conflitos gerados por uma determinada divisão do trabalho é a superação daquela própria divisão do trabalho. Mas, enquanto a divisão do trabalho não for voluntária, toda superação será apenas provisória. É este, segundo os autores, o princípio motor da história até o presente momento. A única forma de superação definitiva dos conflitos, segundo Marx e Engels, seria o advento da sociedade comunista, na qual os indivíduos não teriam uma esfera de atividades determinada e imposta.²⁴ Por isso, o verdadeiro palco da história é a sociedade civil, isto é, a forma de intercâmbio entre os indivíduos, condicionada pelas forças de produção existentes em todas as fases da história, e não o Estado, como uma instituição acima dos interesses particulares e palco das disputas entre democracia,

²² *Ibidem*, p. 34.

²³ *Ibidem*, p. 36.

²⁴ Cf. *Ibidem*, p. 37-38.

aristocracia e monarquia, e da luta pelo direito ao voto. O Estado apresenta apenas as formas ilusórias nas quais se desenrolam as lutas reais entre as diferentes classes.²⁵

De qualquer modo, dado o grau alcançado pelas contradições, que pareciam inconciliáveis com a estrutura social e produtiva vigente, a história parecia caminhar, para Marx e Engels, na direção do comunismo. O que movimenta a história é o contínuo processo de desenvolvimento da produção que se dá na forma de colisões que “têm origem na contradição entre as forças produtivas e a forma de intercâmbio”.²⁶ Este choque põe abaixo não apenas velhas estruturas produtivas, mas também toda a estrutura de uma sociedade. Esta contradição, ocorrida várias vezes na história, sempre irrompeu na forma de alguma revolução na qual se verificaram colisões entre diferentes classes, contradições da consciência, disputas de idéias, disputas políticas etc. Mas, o que é mais importante neste processo, pois evidencia a verdadeira origem destes conflitos, é que a única maneira de resolvê-los sempre foi o surgimento de uma nova estrutura produtiva com tudo aquilo que ela implica, a saber, uma nova divisão do trabalho e uma nova organização, isto é, novas relações de produção, capaz de absorver e de manter sob seu domínio as forças produtivas em seu atual estágio de desenvolvimento. É isso que se verifica empiricamente, segundo nossos autores, em todas as fases da história. Com o advento da grande indústria, sob o comando da burguesia capitalista, foi exatamente isso o que aconteceu. Na medida em que ela universaliza a concorrência, submete tudo a si, ou seja, o comércio, o capital, as nações e os indivíduos, que são obrigados ao mais intenso emprego de suas energias. E onde a concorrência chega, ela destrói as velhas ideologias, a moral, a religião, o artesanato e as fases anteriores da indústria. Também destrói as velhas cidades, criando em seu lugar modernas cidades industriais. Transformando cada nação civilizada e cada indivíduo em membro dependente dela para a satisfação de suas necessidades, todas as antigas relações são dissolvidas e substituídas por outras. Assim, é a grande indústria que engendra a história mundial na modernidade. No entanto, como observam Marx e Engels, as forças produtivas, sob o regime da propriedade privada, estavam experimentando um desenvolvimento apenas unilateral. Grande quantidade delas não encontrava a menor

²⁵ *Ibidem*, p. 39.

²⁶ *Ibidem*, p. 61.

utilidade sob este regime. Não podendo ser de algum modo absorvidas, tendiam a se transformar em forças destrutivas. Como a grande indústria havia estabelecido as mesmas relações em todas as partes do mundo, destruindo com isso as peculiaridades de cada nação, surgia, em escala mundial, uma classe que haveria de se confrontar com as relações de produção vigentes e com o regime da propriedade privada dos meios de produção. A relação do trabalhador tanto com o capitalista quanto com o trabalho já haviam chegado ao limite daquilo que era possível suportar.²⁷

3. Os fundamentos materiais da história no *Manifesto Comunista*

Marx e Engels afirmam, no *Manifesto Comunista* (1848), que “A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história da luta de classes”.²⁸ Em cada fase da história podemos observar a constante oposição entre opressores e oprimidos que engendra uma guerra ininterrupta, algumas vezes franca, outras vezes disfarçada, que acaba ou numa transformação radical de toda a sociedade ou na destruição de ambas as classes em luta. A burguesia moderna é, pois, segundo Marx e Engels, o produto de um longo processo de desenvolvimento no qual aconteceu uma série de revoluções nos modos de produção e de troca. A burguesia, nascida das ruínas do sistema feudal, prospera com a descoberta e a colonização da América e com os mercados do Oriente. Neste processo de expansão do mercado, entra em declínio, primeiramente, o antigo sistema produtivo feudal com sua divisão do trabalho circunscrita a corporações fechadas, que em certo momento não dá mais conta de satisfazer as crescentes necessidades de consumo. Ele é suplantado pela manufatura com sua divisão do trabalho dentro da própria oficina. Depois, com a contínua expansão do mercado, também a manufatura se torna insuficiente e acaba por ser suplantada pela grande indústria moderna, que nasce com a invenção da máquina a vapor. A grande indústria cria o mercado mundial, propiciado pela descoberta da América, e o próprio mercado por ela criado proporciona o desenvolvimento do comércio, da navegação, das ferrovias e da comunicação, criando um circuito integrado de desenvolvimento. A partir desse desenvolvimento, a burguesia cresce com a multiplicação de seus capitais relegando

²⁷ Cf. *Ibidem*, p. 60-61.

²⁸ Idem, *Manifesto Comunista*, Capítulo I: Burgueses e Proletários, São Paulo: Boitempo Editorial, 2007, p. 40.

em segundo plano outras classes que detinham um certo poder ou que tinham certa importância na sociedade medieval. Os antigos mestres das corporações são substituídos pela pequena burguesia da manufatura e esta, por sua vez, é substituída pela burguesia proprietária da grande indústria. Neste mesmo processo se verifica, portanto, em cada etapa da evolução percorrida pela burguesia, um progresso político correspondente que a eleva de classe oprimida pelo despotismo feudal à conquista de sua autonomia política no Estado representativo moderno. O executivo, no Estado moderno, não é, segundo Marx e Engels, senão: “um comitê para gerir os negócios comuns de toda a classe burguesa”.²⁹ Não há dúvida, para Marx e Engels, de que o papel desempenhado pela burguesia na história tenha sido revolucionário. Em todos os lugares onde ela conquistou o poder fez ruir antigas relações feudais, patriarcais e idílicas, que prendiam os homens a seus “superiores naturais”, colocando em seu lugar apenas o laço frio do interesse econômico. Como dizem os autores:

Afogou os fervores sagrados da exalação religiosa, do entusiasmo cavaleiresco, do sentimentalismo pequeno-burguês nas águas geladas do cálculo egoísta. Fez da dignidade pessoal um simples valor de troca; substituiu as numerosas liberdades, conquistadas duramente, por uma única liberdade sem escrúpulos: a do comércio. Em uma palavra, em lugar da exploração dissimulada por ilusões religiosas e políticas, a burguesia colocou uma exploração aberta, direta, despidorada e brutal.³⁰

Em outros termos, a burguesia apenas escancara a exploração que já existia, mas que era dissimulada. Assim, despojando de sua auréola de respeito e dignidade, a burguesia transforma todas as atividades, do médico ao poeta, em atividades assalariadas.

Embora a burguesia tenha desempenhado um papel revolucionário na história ao dissolver antigas relações sociais, sua revolução não aboliu a estrutura de classes da sociedade, mas apenas substituiu velhas por novas classes dando seqüência à história da opressão de uma classe por outra. A burguesia, portanto, tolhe o véu que ofusca a exploração e simplifica os antagonismos dividindo a sociedade em apenas duas grandes classes, na qual figuram, de uma lado, ela mesma e, de outro, o proletariado. Mas, a própria burguesia só pode sobreviver com a condição de revolucionar incessantemente os

²⁹ *Ibidem*, p. 42.

³⁰ *Ibidem*, p. 42.

instrumentos de produção, as relações de produção e todas as relações sociais. Se, em outros tempos, a conservação do modo de produção existente era uma condição necessária para garantir a sobrevivência de uma determinada estrutura de classes, a revolução contínua da produção, com sua constante transformação da sociedade, é a garantia de sobrevivência da burguesia. É essa agitação permanente e essa falta de segurança, segundo Marx e Engels, que distinguem a época burguesa de todas as precedentes. Como eles mesmos dizem:

Dissolvem-se todas as relações sociais antigas e cristalizadas, com seu cortejo de concepções e de idéias secularmente veneradas; as relações que as substituem tornam-se antiquadas antes de se consolidarem. Tudo que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões a sua posição social e as suas relações com outros homens.³¹

Condicionada pela necessidade de mercados sempre novos, a burguesia se expande, pois necessita estabelecer-se em toda parte explorando e criando vínculos com povos dos mais distantes lugares da terra. Expandindo o mercado mundial, a burguesia dá um caráter cosmopolita à produção e ao consumo em todos os países. Em primeiro lugar, é retirada da indústria sua base nacional. A velha indústria nacional, por uma questão de sobrevivência da própria nação, é suplantada e substituída pela nova indústria, que não emprega mais matérias-primas nacionais, mas matérias-primas vindas das mais longínquas regiões nem produz mais apenas para a satisfação de seus consumidores nacionais. Em segundo lugar, as próprias necessidades, que antes eram satisfeitas pela produção interna de uma nação, são substituídas por novas necessidades que exigem produtos vindos das mais diversas e distantes localidades. Com a criação de uma interdependência universal entre as nações, nenhuma nação, que se pretenda civilizada, pode bastar-se a si mesma. Pela rapidez com que os instrumentos de produção e de comunicação se desenvolvem, todas as nações são arrastadas pela civilização e pelo progresso ditado pela burguesia, pois sua arma, ou, como dizem Marx e Engels, sua artilharia pesada, são os baixos preços de seus produtos, os quais não encontram concorrência. É esta arma que destrói qualquer resistência e obriga todas as nações a adotarem o mesmo modo de produção, estabelecendo um novo cenário não só no campo da produção, mas igualmente no campo social e político. Foi com essa

³¹ *Ibidem*, p. 43.

expansão que a burguesia, em apenas um século, se tornou capaz de criar forças produtivas mais numerosas do que a soma de todas as gerações passadas. Nenhuma outra geração conseguiu subjugar, com o mesmo poder, as forças da natureza nem desenvolver tanta maquinaria e aplicar tantos conhecimentos científicos à produção.

No entanto, assim como a burguesia emergiu dos escombros de um determinado modo de produção, também deverá cair pela decadência desse mesmo modo de produção. Os meios de produção e de troca, que fizeram com que a burguesia emergisse como classe protagonista de uma época, foram gerados no seio da sociedade feudal. Segundo Marx e Engels, em certo momento, as condições em que a sociedade feudal produzia e trocava, portanto, as formas pelas quais ela organizava a agricultura e a manufatura, e mantinha um determinado regime de propriedade, deixaram de corresponder ao necessário desenvolvimento das forças produtivas. Com isso, a produção, ao invés de impulsionada, foi entravada. Para dar um novo impulso à produção, é instituída a livre concorrência com uma organização social e política correspondente, sob o comando da burguesia. Mas, como observam os autores:

Assistimos hoje a um processo semelhante. A sociedade burguesa, com suas relações de produção e de troca, o regime burguês de propriedade, a sociedade burguesa moderna, que conjurou gigantescos meios de produção e de troca, assemelha-se ao feiticeiro que já não pode controlar os poderes infernais que invocou. Há dezenas de anos, a história da indústria e do comércio não é senão a história da revolta das forças produtivas modernas contra as modernas relações de produção, contra as relações de propriedade que condicionam a existência da burguesia e seu domínio.³²

Para Marx e Engels, as periódicas crises comerciais estavam ameaçando a burguesia. Em cada crise não apenas uma grande quantidade de produtos estava sendo destruída, mas também uma grande parte das forças produtivas. A causa da crise era um verdadeiro paradoxo se comparado a outras épocas: a superprodução. Se, por um lado, a sociedade burguesa havia chegado a um ponto em que havia desenvolvido como nunca a civilização, criando meios de subsistência em excesso, indústria em excesso, comércio em excesso, por outro lado, as forças produtivas de que dispunha não mais favoreciam o desenvolvimento das relações de propriedade existentes. O próprio processo de desenvolvimento da

³² *Ibidem*, p. 45.

produção tornava descartáveis as forças produtivas. O sistema burguês, tendo se tornado demasiado estreito para conter as riquezas criadas sob seu comando, procurava vencer essas crises. Assim, como que numa tentativa suicida, mas sem alternativa, de um lado, destruía uma grande quantidade de forças produtivas e, de outro, buscava incessantemente conquistar novos mercados ao mesmo tempo em que intensificava a exploração dos mercados já existentes. Mas, esta alternativa, além de não se passar de uma solução apenas momentânea, também preparava o terreno para novas crises. Como dizem Marx e Engels:

As armas que a burguesia utilizou para abater o feudalismo voltam-se hoje contra a própria burguesia. A burguesia, porém, não se limitou a forjar as armas que lhe trarão a morte; produziu também os homens que empunharão essas armas- os operários modernos, os proletários.³³

O crescimento do capital permitiu o desenvolvimento da burguesia, mas permitiu também o desenvolvimento da classe operária. O operariado, que só pode viver se encontrar trabalho, mas que só o encontra na medida em que ele possibilita o aumento de capital, que, portanto, necessita vender sua força de trabalho no comércio como qualquer outro produto, está sujeito a todas as flutuações do mercado e às condições por ele impostas. No processo de desenvolvimento do capital, o operário está sujeito, com a crescente mecanização da produção, a ser transformado num simples apêndice da máquina, que juntamente com a divisão do trabalho, faz com que ele perca toda a autonomia no processo de produção. As conseqüências são as mais penosas e desastrosas. Em primeiro lugar, ele perde todo atrativo por aquilo que faz, pois se vê obrigado a uma tarefa tanto monótona quanto ditada por um ritmo que não é o seu, mas o da máquina que ele opera. Em segundo lugar, seu trabalho, pela simplificação de sua função, que é reduzida a uma tarefa fácil de ser aprendida, é desvalorizado, ou seja, seu valor é calculado no mínimo necessário à sua sobrevivência e reprodução. Neste sentido, quanto menos habilidade a tarefa exige, mais facilmente é substituída pelo trabalho de crianças e mulheres. Portanto, essa parte das forças produtivas, sendo desprovida dos seus mínimos meios de subsistência, se torna uma potência destrutiva. Quanto mais o progresso arrasta a indústria, mais o proletário se vê desprovido dos mínimos meios de subsistência. Se esta é a condição para que a burguesia prospere,

³³ *Ibidem*, p. 46.

este é também o obstáculo para que ela continue no comando de toda a sociedade, pois ela não tem como garantir a subsistência das demais classes que estão submetidas ao seu serviço. Por isso, a mesma massa de operários que é amontoada de modo servil na fábrica e organizada como um exército para a produção, também adquire consciência de sua força. O processo é bastante contraditório. No início, os operários empenham-se numa luta isolada e sequer lutam contra os seus verdadeiros inimigos. Não lutam apenas contra as relações burguesas de produção, mas atacam também os instrumentos de produção, isto é, as máquinas, e destroem as mercadorias estrangeiras que fazem concorrência. Esforçam-se para reconquistar a posição do artesão perdida com a implantação da grande indústria. Até certo momento, o inimigo do proletário é, na verdade, o inimigo do burguês, ou seja, o que restava da monarquia absoluta, os proprietários territoriais, os pequenos burgueses e, em outros momentos, também a burguesia estrangeira que era concorrente. Assim, os proletários eram muitas vezes unidos numa massa compacta e arrastados para a política pelos interesses da burguesia e não pelos seus próprios interesses. No entanto, esta unidade, alheia à sua vontade, somada aos seus próprios interesses, desencadeados pelas suas condições de existência, sempre mais precárias e impostas pela concorrência das indústrias, produziram uma consciência que faria com que os conflitos adquirissem, cada vez mais, o caráter do choque entre duas classes precisas, ou seja, o proletariado, de um lado, e a burguesia, de outro. Do mesmo modo que uma parte da nobreza se aliou à burguesia no processo de decomposição da velha sociedade feudal, também uma parte da burguesia se alia à classe operária, principalmente, aqueles que chegaram a uma compreensão teórica do movimento histórico. Mas, segundo Marx e Engels, “De todas as classes que hoje em dia se opõem à burguesia, só o proletariado é uma classe verdadeiramente revolucionária”.³⁴ Exceto o proletariado, que é, segundo Marx e Engels, o produto mais autêntico da grande indústria, todas as demais classes perecem com o desenvolvimento da indústria, pois têm sua existência enquanto classe ameaçada, e só lutam contra a burguesia devido à sua iminente passagem para o proletariado. Se todas as classes que no passado chegaram ao poder trataram de consolidar suas conquistas, submetendo toda a sociedade às condições de sua apropriação, os proletários, pelo contrário, nada têm a resguardar de sua parte, pois não podem se apoderar das forças produtivas sociais senão pela abolição do modo de

³⁴ *Ibidem*, p. 49.

apropriação a elas correspondente e, igualmente, abolindo todo modo de apropriação até hoje existente. Dessa forma, o movimento promovido pelo proletariado não é um movimento em proveito de uma nova minoria, mas um movimento em proveito da maioria.³⁵ A revolução comunista seria, então, a mais radical ruptura com as relações tradicionais de propriedade e, conseqüentemente, a mais radical ruptura com as idéias tradicionais. Se na luta contra a burguesia, o proletariado, em princípio, se converte em classe dominante, e nesta condição destrói as antigas relações de produção, juntamente com elas põe fim à estrutura de classes da sociedade, inclusive, à sua própria dominação enquanto classe. Em lugar da estrutura de classes surge uma associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição do livre desenvolvimento de todos.³⁶

Engels sintetiza no *Prefácio à Edição Alemã de 1883*, portanto, após a morte de Karl Marx, o que pensava ser o essencial do *Manifesto*:

(...) em cada época histórica, a produção econômica e a estrutura social que dela necessariamente decorre, constituem a base da história política e intelectual dessa época; que conseqüentemente (desde a dissolução do regime primitivo da propriedade comum da terra) toda a História tem sido a história da luta de classes, da luta entre explorados e exploradores, entre as classes dominadas e as dominantes nos vários estágios da evolução social; que essa luta, porém, atingiu um ponto em que a classe oprimida e explorada (o proletariado) não pode mais libertar-se da classe que a explora e oprime (a burguesia) sem que, ao mesmo tempo, liberte para sempre toda sociedade da exploração, da opressão e da luta de classes- este pensamento fundamental pertence única e exclusivamente a Marx.³⁷

4. Os fundamentos materiais da história no *Prefácio à Para a Crítica da Economia Política*

Marx, em 1859, no conhecido *Prefácio*³⁸ à *Para a Crítica da Economia Política*, não somente reitera os princípios de uma concepção materialista da história, que havia exposto nas obras até aqui analisadas, mas também define mais claramente seu modo de entender a realidade, ou seja, a composição em duas esferas distintas, porém

³⁵ Cf. *Ibidem*, p. 49-50.

³⁶ Cf. *Ibidem*, Cap. II: Proletários e Comunistas, p. 57-59.

³⁷ ENGELS, Friedrich *Prefácio à Edição Alemã de 1883* IN *Manifesto Comunista*, Op. Cit., p. 74.

³⁸ MARX, Karl *Prefácio à Para a Crítica da Economia Política*, IN *Para a Crítica da Economia Política*, Tradução de José Arthur Giannotti e Edgar Malagodi, Coleção: Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1978.

relacionadas entre si, a saber, a estrutura de base material e a superestrutura ideológica. Para ele, as relações jurídicas, tais como as formas de Estado, enfim, aquilo que ele inclui nas superestruturas ideológicas, não são instâncias autônomas. Em outros termos, as relações jurídicas e as formas de Estado não se fundam num movimento próprio que teria, portanto, uma história independente. Pelo contrário, não obstante as aparências de superioridade, também estas instâncias se enraízam nas condições materiais da vida, que, em seu conjunto, foram nomeadas por Hegel de sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*) em contraposição ao Estado. A anatomia da sociedade burguesa deve, para Marx, ser procurada na economia política e não na filosofia, na cultura, na política ou em qualquer outra esfera da superestrutura ideológica. É neste sentido que ele chega à seguinte formulação:

O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de fio condutor aos meus estudos, pode ser formulado em poucas palavras: na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência.³⁹

Não é, portanto, a consciência dos homens que determina, ao menos diretamente, o movimento da história, pois ela mesma é gerada ou determinada por condições que a antecedem. A consciência humana não cria uma realidade para depois habitá-la, mas nasce numa realidade já existente e que, pelo menos até certo ponto, independe dela. O que vai determinar cabalmente o movimento da história é, como vimos anteriormente, nas obras *A Ideologia Alemã* e *Manifesto Comunista*, o conflito entre as forças produtivas e as relações de produção. Marx reitera essa força determinante no mencionado *Prefácio*:

Em uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que nada mais é do que a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade dentro das quais aquelas até então se tinham movido. De formas de desenvolvimento das forças produtivas estas relações se transformam em seus grilhões. Sobrevém então uma época de revolução social.

³⁹ *Ibidem*, p. 130.

Com a transformação da base econômica, toda a enorme superestrutura se transforma com maior ou menor rapidez.⁴⁰

E também define o papel das superestruturas ideológicas no movimento da história, ou seja, é a forma pelas quais os homens adquirem consciência das contradições no mundo da produção:

Na consideração de tais transformações é necessário distinguir sempre entre a transformação material das condições econômicas de produção, que pode ser objeto de rigorosa verificação da ciência natural, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas pelas quais os homens tomam consciência deste conflito e o conduzem até o fim.⁴¹

A consciência, portanto, reflete as contradições do mundo da produção. Ela nasce num determinado contexto, é por ele condicionada e é também suscitada a nele intervir. É isto que a passagem acima parece dizer. O que não se pode dizer, jamais, é que a consciência, por si mesma, determina a história. Em outras palavras, a consciência interfere na realidade, mas não a partir de um mundo superior. Ela é imanente e não transcendente, ou seja, ela mesma é parte do mundo material, pois é nele e por ele que ela é produzida. Este é, portanto, o modo pelo qual a consciência é gerada e representa, também, os limites dentro dos quais ela se dá. Dizer que ela pode ir além desse limite seria restabelecer sua autonomia e questionar os fundamentos materiais da história e das relações sociais, colocando em jogo, inclusive, a própria necessidade da emancipação enquanto conquista da autonomia material. É o que podemos deduzir da seguinte passagem:

Uma formação social nunca perece antes que estejam desenvolvidas todas as forças produtivas para as quais ela é suficientemente desenvolvida, e novas relações de produção mais adiantadas jamais tomarão o lugar, antes que suas condições materiais de existência tenham sido geradas no seio mesmo da velha sociedade. É por isso que a humanidade só se propõe as tarefas que pode resolver, pois, se se considera mais atentamente, se chegará à conclusão de que a própria tarefa só aparece onde as condições materiais de sua solução já existem, ou, pelo menos, são captadas no processo de seu devir.⁴²

A consciência dos homens na história nunca vai além da própria história, ou seja, nunca vai além dos limites determinados pelas contradições concretas de uma época.

⁴⁰ *Ibidem.*

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² *Ibidem.*

São essas contradições que põem em movimento a consciência para que ela atue sobre a realidade. Desse modo, uma nova consciência não desperta enquanto os conflitos puderem ser contornados pela velha consciência. Somente na medida em que os conflitos amadurecem e se tornam insanáveis é que a velha consciência, não dando conta de resolvê-los, é substituída. A consciência humana, portanto, é sempre instigada por problemas concretos. É assim que nos parece mais coerente a leitura desses textos de Marx à luz das críticas tanto ao materialismo de Feuerbach quanto ao idealismo alemão. É preciso considerar, então, que embora os homens atuem na história, para Marx, eles parecem não ter, jamais, nem uma consciência plena nem um domínio absoluto sobre ela. Agem freqüentemente sem saber porque estão agindo de uma determinada forma. Há sempre algo que escapa à consciência e à vontade dos homens, porque elas mesmas são formadas a partir de um processo de contradição que se dá no mundo exterior, ou seja, fora delas. Por isso, até mesmo a atuação dos homens no mundo parece carregar algo de inconsciente e contraditório. É o que Marx parece dizer em *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte* (1852) quando afirma que: “Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem”.⁴³ As circunstâncias da escolha são determinadas pelo conflito entre o legado do passado e o advento de um determinado modo de produção que força a substituição de uma consciência por outra. É por isso que nunca há como se saber, de antemão, aquilo que, da realidade presente, continuará a existir no futuro ou, ainda, como será exatamente a realidade futura. É pela dedução das circunstâncias de uma nova revolução, que se impunha na história, que Marx chega à seguinte conclusão:

Em grandes traços podem ser caracterizados, como épocas progressivas da formação econômica da sociedade, os modos de produção: asiático, antigo, feudal e burguês moderno. As relações burguesas de produção constituem a última forma antagônica do processo social de produção... contudo, as forças produtivas que se encontram em desenvolvimento no seio da sociedade burguesa criam ao mesmo tempo as condições materiais para a solução deste antagonismo. Daí que com esta formação social se encerra a pré-história da sociedade humana.⁴⁴

Pelas próprias condições a partir das quais Marx via a possibilidade ou realidade de uma nova revolução nos meios de produção, promovida pelo proletariado, que nada tinha a

⁴³ Idem, *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte*, IN Coleção: Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 328.

⁴⁴ Idem, *Prefácio à Para a Crítica da Economia Política*, Op. Cit., p. 103.

resguardar de sua atual situação, ou seja, porque necessitava pôr fim à propriedade privada dos meios de produção, deduzia, então, que o modo de produção capitalista seria a última forma antagônica do processo social de produção. Chegando ao fim a luta de classes, o mundo viveria uma nova fase de sua história e tudo quanto havíamos assistido até então não seria outra coisa senão a pré-história da humanidade.

Em suma, esta é a posição de Marx e Engels diante do tema da emancipação dos homens proposto pelo movimento iluminista. Fazer com que os homens atinjam a maturidade, isto é, que conquistem a autonomia política, moral e intelectual, não é uma tarefa que se encerra apenas na troca de uma forma de consciência por outra. Toda consciência se dá dentro de certos limites e não tem como ir além de uma determinada compreensão, ou representação da realidade. A consciência da emancipação de uma classe é a consciência que se dá nos limites de sua própria emancipação. Estendida a outras classes ela sempre será parcial. Por isso, a emancipação não pode ser reduzida ao plano de uma reforma da consciência. Marx diz, claramente, que os verdadeiros grilhões não são de ordem espiritual, mas de ordem material. É claro que apenas os fatores objetivos, que atuam na determinação da história, ou seja, as contradições concretas não dão conta de pôr em marcha o processo de emancipação de uma classe de sua condição servil. Na verdade, essas condições apenas servem de alavanca para projetar um novo protagonista no cenário histórico, pois como observamos anteriormente, segundo Marx e Engels, é no terreno das ideologias que os homens tomam consciência dos conflitos e os conduzem até o fim. Portanto, a intervenção de um sujeito é necessária, mas sua consciência ou vontade não se confunde com o arbítrio, pois essa consciência é o reflexo das reais necessidades históricas. Seria ingenuidade querer entender a história a partir do mero capricho do arbítrio de seus grandes personagens.

Não há dúvidas de que essas teses têm uma importância capital na totalidade do pensamento de Marx, pois foi a partir delas que ele refutou os fundamentos da filosofia idealista, definindo novos pressupostos que permitiram estabelecer uma relação entre teoria e prática ou entre ser e pensamento. Para Marx, como vimos, nas teses *Ad Feuerbach*, não bastava interpretar o mundo, era preciso, acima de tudo, transformá-lo. Portanto, era

necessário definir, primeiramente, como se dava a relação entre ser e pensamento e, a partir disso, as condições de emergência do sujeito que verdadeiramente representava as reais necessidades de transformação da ordem existente. Este foi, certamente, o principal objetivo das teses até aqui apresentadas. Não há que se negar a existência de lacunas no pensamento de Marx. Este parece ser o caso de uma definição mais precisa sobre os limites da determinação dos fatores objetivos em relação à subjetividade. Por isso, uma série de dificuldades pode vir à tona no momento em que se tenta extrair de seu pensamento, sem avançar e sem acrescentar nada, tudo o que é necessário para se estabelecer uma práxis para os fins que ele mesmo desejava, ou seja, no sentido da intervenção ativa de uma vontade transformadora. Se a verdadeira práxis revolucionária não pode ser obra do arbítrio, porque deve ser conseqüência das verdadeiras razões que movem a história, reduzido se torna o campo da prática política. Problemas que certamente surgem quando se considera sua obra como uma obra acabada e definitiva no sentido de que não se deve ir além dela, ou seja, quando ela é tomada como um verdadeiro dogma.⁴⁵ Foi o que aconteceu com a interpretação das teses de Marx pela ortodoxia representada, principalmente, por importantes pensadores da Segunda Associação Internacional dos Trabalhadores (1889-1919) quando, praticamente, se reduziu todo o processo de transformação da realidade a fatores de ordem objetiva. A emancipação do operariado foi interpretada como um processo fatal e, praticamente, sem sujeito, como um acontecimento definido pelo curso natural da história, ou seja, como conseqüência necessária de um encadeamento de causas e efeitos. A radicalização dessas teses deu origem, portanto, a uma concepção determinista do processo de emancipação, que limitava qualquer iniciativa no campo da prática política. É refutando a versão ortodoxa do marxismo, representada, em princípio, pela Segunda Associação Internacional dos Trabalhadores, portanto, impulsionados pela necessidade de pensar numa prática política ativa e interventora, que Karl Korsch, Georg Lukács e Antonio Gramsci se voltam para a subjetividade, ou seja, para os processos de formação da consciência, considerando os pressupostos lançados por Marx e Engels, mas também recorrendo a

⁴⁵ Mesmo discordando do destino das teses de Marx nas mãos de muitos dos marxistas ocidentais, principalmente nas de Lukács, Althusser também entende que o marxismo, como disciplina científica, não parou em Marx. Pelo contrário, continuou a ser desenvolvido mesmo quando Marx ainda era vivo. Segundo o pensador francês, seria imprudente crer que tudo já tivesse sido dito por Marx Cf. ALTHUSSER, Louis *A favor de Marx, II- Sobre o jovem Marx*, Op. Cit., nota 27 da página 52).

pensadores que não faziam parte da tradição marxista. É deste assunto que os dois capítulos seguintes tratam em diálogo com os ensaios: *Considerações sobre o Marxismo Ocidental*, de Perry Anderson, *Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Lukács e Benjamin*, de Michel Löwy, e *As Aventuras da Dialética*, de Maurice Merleau-Ponty.

Capítulo 2

O legado de Marx, a tradição marxista e o advento do marxismo ocidental

O ensaio de Perry Anderson (1938-) intitulado *Considerações sobre o Marxismo Ocidental*,⁴⁶ de 1979, por nos dar uma abordagem mais panorâmica, é a referência inicial deste capítulo que tem por objetivo caracterizar o marxismo ocidental. Para obtermos um quadro mais completo serão utilizados dois outros ensaios que também tratam do assunto, a saber, *Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Lukács e Benjamin*,⁴⁷ de Michel Löwy (1938-), e *As Aventuras da Dialética*,⁴⁸ de 1955, de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Quando necessário, também serão acrescentadas outras informações no sentido de ampliar o quadro obtido por meio desses três ensaios a fim de que possamos chegar àquela que parece ser a principal característica do marxismo ocidental.

1. Engels e a sistematização dos fundamentos materialistas da história

Como observa Anderson, o próprio Marx nunca apresentou qualquer exposição geral mais extensa do materialismo histórico em si e jamais o sistematizou. É Engels quem se encarrega desta tarefa, principalmente, com sua obra *Anti-Dühring*, no final da década de 1870 e 1880.⁴⁹ Indo um pouco além das informações de Anderson, como podemos observar no *Prefácio da Segunda Edição*, o próprio Engels apresenta a referida obra como uma “exposição mais ou menos coerente do método dialético e da ideologia comunista defendida por Marx e por (ele), numa série de domínios bastante vastos”.⁵⁰

⁴⁶ Cf. ANDERSON, Perry *Considerações sobre o Marxismo Ocidental*, Tradução de Isa Tavares, São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

⁴⁷ Cf. LÖWY, Michel *Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Lukács e Benjamin*, Coleção: Debates, Vol. 234, Tradução: Myrian Veras Baptista e Magdalena Pizante Baptista, São Paulo: Editora Perspectiva/Editora da Universidade de São Paulo, 1990.

⁴⁸ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice *As Aventuras da Dialética*, Tradução: Claudia Berliner, São Paulo: Martins Fontes, 2006.

⁴⁹ Cf. ANDERSON, Perry *Considerações sobre o Marxismo Ocidental*, Capítulo 1: *A Tradição Clássica*, Op. Cit., p. 26

⁵⁰ ENGELS, Friedrich *Prefácio da Segunda Edição IN Anti-Dühring*, Coleção: *Pensamento Crítico*, Vol. 9, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2ª. Edição, 1979, p. 9.

Trata-se, portanto, segundo suas palavras, de uma sistematização dos fundamentos gerais da concepção materialista de Marx com a qual ele havia colaborado. Mais adiante, ainda no mesmo prefácio, diz Engels:

(...) procurava convencer-me sobre uma série de pontos concretos— sobre o conjunto eu não tinha dúvidas,- de que na natureza, se impõem, na confusão das mutações sem número, as mesmas leis dialéticas do movimento que, também na história, presidem à trama aparentemente fortuita dos acontecimentos; as mesmas leis que, formando igualmente o fio que acompanha, de começo a fim, a história da evolução realizada pelo pensamento humano, alcançam pouco a pouco a consciência do homem pensante; leis essas primeiramente desenvolvidas por Hegel, mas sob uma forma que resultou mística, a qual o nosso esforço procurou tornar acessível ao espírito, em toda a sua simplicidade e valor universal.⁵¹

Grosso modo, podemos dizer que esta obra representa um grande esforço no sentido de encontrar as leis que dominavam tanto o pensamento quanto a natureza. A partir disso, a dialética é entendida, por ele, como o estudo “das leis gerais que presidem à dinâmica e ao desenvolvimento da natureza e do pensamento”.⁵² Portanto, a dialética é entendida como uma lei universal e científica. A principal preocupação de Engels, pelo menos após a morte de Marx, parece ter sido a de conferir aos pressupostos materialistas um caráter científico que era muito importante naquele momento. As ciências naturais se impunham com autoridade pelas suas conquistas e qualquer pensamento que quisesse se impor com a mesma autoridade, deveria seguir seu rigor metodológico e sua objetividade. A principal consequência da equivalência entre mundo natural e humano é a ausência da relação dialética entre sujeito e objeto. Na natureza não há um sujeito. O resultado desse esforço parece ter levado à conclusão de que a mesma objetividade que se fazia presente nas leis da natureza também se fazia presente nas leis do mundo humano. Desse modo, aquilo que Marx havia descrito a respeito do movimento e das fases de desenvolvimento da história, em conjunto com Engels, no *Manifesto Comunista* e n’*A Ideologia Alemã*, e, em particular, no *Prefácio à Para a Crítica da Economia Política*, ainda que não tenha sido a sua intenção, como alguns intérpretes entendem, dentre eles podemos citar Korsch, Lukács e Gramsci, passa a ser visto por vários estudiosos como a expressão das leis dialéticas

⁵¹ *Ibidem*, p. 11.

⁵² Idem, *Anti-Dühring*, Capítulo XIII: *Dialética, Negação da Negação*, Coleção: *Pensamento Crítico*, Vol. 9, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2ª. Edição, 1979, p. 120.

formuladas por Engels no *Anti-Dühring*.⁵³ Com isso, às teses de Marx se atribui um caráter de necessidade objetiva e, para o campo da práxis, elas se constituem em verdadeiros dogmas. Segundo essa interpretação, a história caminhava, então, numa direção inevitável. Em suma, pelo estágio de desenvolvimento alcançado pelo sistema de produção capitalista, que havia esgotado todas as possibilidades de continuar a desenvolver as forças produtivas sob o regime da relação de produção vigente, isto é, da propriedade privada burguesa, deveria fatalmente entrar em colapso. O proletariado, por sua vez, sendo a única classe a não se deteriorar com o desenvolvimento capitalista da produção, pois era seu produto mais legítimo, e sendo também a única, enquanto classe passível de ser organizada, a sobreviver após a queda, era a única em condições de assumir o comando de toda a sociedade. Nenhuma outra classe estava em condições de levar adiante o necessário desenvolvimento das forças produtivas, que era a condição de sobrevivência da sociedade como um todo. Se o proletariado não assumisse a posição de comando, haveria um verdadeiro retrocesso ou, até mesmo, uma recaída no estado de barbárie. Portanto, necessariamente, a continuidade do progresso da civilização estava nas mãos, única e exclusivamente, do proletariado. O processo histórico seguia, dessa maneira, leis próprias e objetivas que independiam da vontade dos homens. A consciência era um reflexo passivo desse processo que obedecia, por sua vez, etapas determinadas que não tinham como sofrer qualquer tipo de interferência externa. Aliás, qualquer tentativa de interferência tinha um sentido negativo, pois era interpretada como uma verdadeira reação que, consciente ou inconscientemente, distorcia os fatos tanto no sentido de se procurar evitar a completa destruição da velha ordem, mantendo dissimuladamente interesses particulares ou de classe, quanto no de inventar uma falsa revolução. Além disso, corria-se o risco de deturpar a nova consciência que deveria nascer desse processo. A consciência deveria se formar, naturalmente, no curso dos acontecimentos, pois ela deveria resultar, dialeticamente, do processo de contradição da

⁵³ Segundo o biógrafo Isaiah Berlin, o próprio Marx, em seus últimos anos de vida, teria se lamentado do uso que muitos dos seus seguidores estavam fazendo de suas teses. Nesse sentido, o pensador alemão não teria criado fórmulas a partir das quais poderiam ser encontradas respostas exatas para todos os problemas da história. Assim, teria sido um grande erro aquilo que muitos fizeram, inclusive os realizadores da Revolução Russa, ao atribuir uma importância praticamente exclusiva aos aspectos históricos e econômicos em detrimento dos filosóficos e sociológicos de suas teses. É essa distorção, segundo Berlin, que permitiu uma leitura positivista e darwinista da teoria materialista de Marx, tais como foram as interpretações de Kautsky, Plekhanov e mesmo de Engels. As teses de Marx seriam, mais propriamente, um método prático de análise social e histórica e uma base para se conceber estratégias políticas. (Cf. BERLIN, Isaiah *Karl Marx: su vida y su entorno*, Cap. 5: *El materialismo histórico*, Op. Cit., p. 115-116).

sociedade capitalista. Nada da velha ordem poderia ser levado para a sociedade futura por obra da vontade de quem quer que seja. Tudo deveria ser deixado por conta do destino do processo dialético que, esse sim, daria conta de superar e conservar elementos da velha ordem. Portanto, uma verdadeira revolução não poderia jamais ser obra do arbítrio, porque ela não podia ser inventada. A única medida prática que deveria ser tomada era a de manter o proletariado unido e organizado para que estivesse pronto para agir no momento certo, ou seja, logo após a queda do capitalismo pelo seu próprio esgotamento. Portanto, uma ação concreta, no sentido de intervir na realidade, só poderia acontecer, sob pena de fracasso, depois da queda automática do capitalismo. Se o capitalismo não tivesse esgotado todos os seus recursos, ele jamais seria derrubado. Esta, como foi mencionada no final do capítulo anterior, era a versão ortodoxa das teses de Marx e Engels e também as orientações estratégicas da Segunda e, posteriormente, da Terceira Associação Internacional dos Trabalhadores.

Embora, no ensaio em questão, Anderson não trate desse importante assunto, isto é, da formação de uma tendência a uma interpretação do legado de Marx próxima ao paradigma científico-naturalista e que por meio dela se eliminava, justamente, um aspecto importante da dialética, a saber, a relação entre sujeito e objeto, é mais comum imputar a Engels a responsabilidade por tal feito, mas isto é discutível. Para Maurice Merleau-Ponty, o próprio Marx teria introduzido tal paradigma numa determinada fase da produção de seu pensamento.⁵⁴ É o que o filósofo francês afirma em sua obra *As Aventuras da Dialética*, quando comenta sobre a condenação de *História e Consciência de Classe* de

⁵⁴ Althusser, como já foi dito em notas anteriores, entende, como Merleau-Ponty, que Marx, a partir de um determinado momento, abandona uma série de questões em favor de outras, mas a consideração sobre esse fato é muito diferente entre esses dois pensadores. Para Merleau-Ponty, Marx perde um aspecto importante da dialética hegeliana, ou seja, a relação sujeito-objeto e reduz todo o processo histórico a um movimento objetivo que independe da vontade dos homens. Para Althusser, Marx, na verdade, não opera uma simples inversão na dialética hegeliana. Esta inversão até existe, mas em sua obra da juventude. A dialética, nos seus trabalhos da maturidade, é outra. Considerada como simples inversão, ela encontra dois problemas: primeiro, o da aplicação de um mesmo método a objetos completamente diferentes, o do mundo da Idéia em Hegel e o do mundo real em Marx; segundo, o problema da própria dialética em si mesma, isto é, de sua natureza, de suas estruturas específicas. Portanto, Marx não teria como dar conta de seu objeto com uma simples inversão da dialética hegeliana. Com isso, a dialética marxista se distingue da hegeliana em seus próprios pressupostos. De qualquer modo, para Althusser, quando Marx consegue ir além de uma simples inversão é que atinge o nível de uma reflexão, mais propriamente, científica, isto é, não mais ideológica ou política (Cf. ALTHUSSER, Louis *A favor de Marx, III- Contradição e sobredeterminação*, Op. Cit., p. 79-80).

Lukács, por ter entrado em choque com a obra de Lênin, *Materialismo e Empirio criticismo*, que, por sua vez, estava se tornando o manual do marxismo russo. A disputa entre os marxistas-leninistas e o chamado marxismo ocidental revelam um conflito que já estava presente no próprio pensamento de Marx. Diz Merleau-Ponty:

O conflito do “marxismo ocidental” com o leninismo já aparece em Marx como o conflito do pensamento dialético com o naturalismo, e a ortodoxia leninista eliminou a tentativa de Lukács assim como o próprio Marx tinha liquidado seu primeiro período “filosófico”. Esse circuito que sempre leva da dialética ao naturalismo não pode, portanto, ser vagamente imputado aos epígonos: ele tem necessariamente de conter uma verdade, traduzir uma experiência filosófica.⁵⁵

Nesta disputa, segundo Merleau-Ponty, os marxistas-leninistas consideraram como uma revisão e uma crítica ao marxismo uma obra que pretendia apenas desenvolver a dialética marxista. Assim, o *Pravda* de 25 de julho de 1924 reúne, numa mesma condenação, Lukács, Korsch, Fogarasi e Revai, opondo-lhes o que se denominava como o “abecê” da filosofia marxista, ou seja, a definição da verdade como acordo entre a representação e os objetos que estão fora dela. Em outros termos, opunham a Lukács, justamente, aquilo que ele mesmo entendia como marxismo vulgar e que, para ele, era um produto da reificação capitalista. Observa Merleau-Ponty, a partir de afirmações de Korsch, que os adversários de Lukács não se enganavam ao opor como inconciliáveis as idéias filosóficas de Lênin e o que eles mesmos chamavam de marxismo ocidental. Para o filósofo francês, Lênin havia escrito seu livro para reafirmar que o materialismo dialético era um materialismo que pressupunha um esquema materialista do conhecimento, na verdade, independentemente daquilo que a dialética pudesse acrescentar a essas premissas. Em suma, para Lênin, o pensamento era um produto do cérebro e, através desse órgão, um produto do real exterior. A partir daí, o pensador russo pretendia instalar solidamente a dialética nas coisas, esquecendo que um efeito não se parece com sua causa e que, embora efeito das coisas, o conhecimento está, por princípio, aquém de seu objeto e só atinge seu correlativo interno. Com isso, para Merleau-Ponty, Lênin anulava tudo o que foi dito sobre o conhecimento desde Epicuro, e o que ele chamava de questão gnosiológica, da relação entre ser e pensamento, era uma restauração da teoria pré-hegeliana do conhecimento. Hegel havia

⁵⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice *As Aventuras da Dialética*, Cap. III: “*Pravda*”, Op. Cit., p. 77.

mostrado que, numa filosofia da história, o problema do conhecimento estava ultrapassado, porque já não se tratava mais das relações intemporais entre ser e pensamento, mas somente das relações do homem com sua história. No entanto, para Lênin, isso era letra morta e, como observa Korsch, segundo o filósofo francês, em nenhum momento, nas 370 páginas de *Materialismo e Empirio criticismo*, o conhecimento é posto no meio das outras ideologias. Pelo contrário, procura-se algum critério interno para distingui-lo delas. O problema desse dogmatismo é, segundo Merleau-Ponty, o de pôr o sujeito cognoscente fora do tecido da história e de lhe dar acesso ao ser absoluto, isentando-o do dever de autocrítica. Assim, o marxismo estava dispensado de aplicar a si mesmo seus próprios princípios.⁵⁶ Merleau-Ponty não deixa de considerar a hipótese de que *Materialismo e Empirio criticismo* tenha resultado de uma atitude circunstancial, ou seja, de um momento de virada da política cultural e que, por isso, careça de uma formulação filosófica mais rigorosa. No entanto, o filósofo francês entende que nada justifica ou resolve a questão. Pelo contrário, revela sérios problemas que não são apenas de Lênin. Como ele mesmo afirma:

Pois, mesmo que o *Materialismo e empirio criticismo* seja apenas uma tática filosófica, esta, como qualquer tática, ainda teria de ser compatível com a estratégia a que serve: mas é difícil imaginar o que uma gnosiologia pré-hegeliana e até pré-kantiana poderia introduzir à dialética marxista. Uma tática sem princípios é, em todo lugar mas especialmente em filosofia, uma confissão de irracionalidade, e essa desconsideração para com a verdade, esse uso de expedientes em filosofia provavelmente escondem uma dificuldade interna do pensamento marxista.⁵⁷

Segundo Merleau-Ponty, a mesma discordância entre o realismo ingênuo e a inspiração dialética pode ser encontrada em Marx. É verdade que Marx começa pelo

⁵⁶ Segundo Merleau-Ponty, nem mesmo Trotsky, depois de ter sido expulso do Partido, extraiu o ensinamento filosófico de seu fracasso. Na verdade, apenas se limitou a recomeçar o bolchevismo fora do bolchevismo, o marxismo fora do stalinismo. Em relação aos fundamentos da teoria revolucionária, retorna à dialética da qual havia se desviado na ação, justifica sua ação, mas não a elucida. Na prática, como demonstram suas teses em defesa da URSS, afasta-se o menos possível do objetivismo ortodoxo. Para Merleau-Ponty, para que Trotsky realmente entendesse seu fracasso, teria de rever a estrutura permanente de sua ação e de seu pensamento, ou seja, sua convicção filosófica de que a sociedade homogênea e sem Estado está virtualmente dada com o fim do capitalismo, que a dialética está nas coisas, que não haveria terceiro sistema possível ou, se houvesse, não teria como se sustentar por um longo tempo. Mas, admitir que a supressão revolucionária do capital não implica necessariamente o advento do proletariado seria retirar da dialética seu fundamento realista e do partido revolucionário sua autoridade. Para Trotsky, segundo Merleau-Ponty, isso significaria renegar sua própria ação marxista (Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice *As aventuras da dialética*, Cap. IV: *A dialética em ação*, Op. Cit., p. 110-111).

⁵⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice *As aventuras da dialética*, Cap. III: “*Pravda*”, Op. Cit., p. 74.

pensamento dialético, pois ele está contido no princípio de que não se pode superar a filosofia sem realizá-la. E isto significa, como ainda observa o filósofo francês, recolher toda a herança do radicalismo filosófico, incluindo o radicalismo cartesiano e kantiano, para incorporá-la à práxis marxista e aí reencontrá-la livre do formalismo e da abstração. Portanto, significa querer que o subjetivo se incorpore ao objetivo e que eles formem um conjunto único. Neste sentido, as principais teses de Lukács, a saber, a relativização do sujeito e do objeto, o movimento da sociedade em direção ao conhecimento de si, a verdade como totalidade presuntiva a ser alcançada por meio de uma autocrítica permanente, já aparecem quando se tenta desenvolver um pouco a idéia marxista de uma dialética concreta e de uma filosofia realizada. No entanto, como afirma Merleau-Ponty:

(...) esse marxismo que quer integrar a filosofia é o anterior a 1850. Em seguida vem o “socialismo científico” e o que é dado à ciência é tirado da filosofia... Ainda se fala em dialética, mas ela não é mais um modo de pensar paradoxal, a descoberta, entre o dialético e seu objeto, de uma relação de implicação, a surpresa de um espírito que se descobre precedido pelas coisas, antecipado nelas; é a simples constatação de certos aspectos descritivos da história ou mesmo da natureza.⁵⁸

Considerando, portanto, esta avaliação do marxismo por Merleau-Ponty, os pensamentos de Gramsci, Lukács e Korsch não representam apenas retornos ao pensamento originário de Marx. Na verdade, para poder pensar numa prática política verdadeiramente ativa, que não seja mera consequência passiva de fatores externos à consciência, eles têm de dar conta de dificuldades que vão além das distorções interpretativas das teses de Marx. Para tanto, tiveram que restabelecer um diálogo com a totalidade da tradição filosófica ocidental, com a qual os fundadores do materialismo histórico haviam rompido por meio de um julgamento, certamente, sumário demais. Do diálogo resultou não somente uma apropriação de autores estranhos à tradição marxista, mas produções inteiramente originais. Mas, para que chegassem a isso, foi preciso romper com o estatuto do marxismo como ciência e com a idéia de que a obra de Marx e Engels era uma obra acabada e definitiva. Em outros termos, tiveram que romper com a versão dogmática do marxismo. Como consta do *Dicionário do Pensamento Marxista*, de Tom Bottomore, no verbete dedicado ao marxismo ocidental:

⁵⁸ *Ibidem*, p. 75.

Em seus esforços para salvar o marxismo do positivismo e do materialismo vulgar, os marxistas ocidentais argumentavam que Marx não propôs apenas uma teoria mais avançada da economia política. O marxismo é primordialmente uma crítica.⁵⁹

Portanto, para o marxismo ocidental, a obra de Marx é, acima de tudo, uma crítica da filosofia, da ciência, da economia e da sociedade burguesas, mas jamais uma nova ciência particular em disputa com as já existentes. Por se tratar, mais propriamente, de uma crítica, ela certamente apresenta lacunas que precisam ser preenchidas.

Para este trabalho, esses problemas de ordem teórica, que têm, na verdade, um valor bem mais histórico do que atual, importam por nos dar o contexto em que nasce o marxismo ocidental, revelando continuidades mas, também, rupturas que nos permitem ver o que é produzido em termos de real novidade em relação à tradição clássica marxista. É isto que nos revela os aspectos mais originais das teorias produzidas por essa nova geração de pensadores.

2. A primeira geração marxista

A primeira geração de teóricos que sucede Marx e Engels, ou seja, Labriola (1843-1904), Mehring (1846-1919), Kautsky (1854-1938) e Plekhanov (1856-1918), como observa Anderson, fortemente influenciada pelo *Anti-Dühring*, também se dedicou à sistematização do materialismo histórico como uma teoria geral do homem e da natureza, capaz de substituir as teorias burguesas e proporcionar ao proletariado uma visão de mundo ampla e coerente, que pudesse ser facilmente apreendida.⁶⁰ Plekhanov, segundo consta do dicionário de Bottomore, considera o *Anti-Dühring* como a forma acabada da filosofia do marxismo. É possível que tenha sido ele o primeiro, em 1891, a utilizar o termo materialismo dialético para designar a filosofia do marxismo, ou seja, o próprio método, distinguindo-o do materialismo histórico que era a ciência marxista ou, mais precisamente,

⁵⁹ BOTTOMORE, Tom *Marxismo Ocidental* IN *Dicionário do Pensamento Marxista*, Tradução de Waltensir Dutra, Organizador da Edição Brasileira: Antonio Monteiro Guimarães, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, p. 250.

⁶⁰ Cf. ANDERSON, Perry *Considerações sobre o Marxismo Ocidental*, Cap. 1: *A Tradição Clássica*, Op. Cit., p. 27-28.

a aplicação prática do método dialético-materialista.⁶¹ Esta geração teve, segundo Anderson, um duplo compromisso, ou seja, o de elaborar os princípios filosóficos gerais do marxismo como concepção da história e o de estendê-lo a domínios que o próprio Marx não havia abordado. Os temas sobre os quais eles se debruçaram já haviam sido abordados por Engels. Portanto, a direção seguida pelos trabalhos desses pensadores pode ser entendida, como propõe Anderson, como uma continuidade à última fase de Engels.⁶²

3. A segunda geração marxista

A segunda geração marxista, formada por Lênin (1870-1923), Rosa Luxemburgo (1871-1919), Hilferding (1877-1941), Trotsky (1879-1940), Bauer (1881-1938), Preobrajenski (1886-1937) e Bukharin (1888-1938), como afirma Anderson, apresenta algumas inovações em seus trabalhos teóricos em relação ao legado de Marx e Engels. Portanto, não se trata mais de uma pura e simples sistematização daquele legado, como o fez a primeira geração, mas de um esforço no sentido de lhe dar continuidade. Dois foram os fatores principais, segundo Anderson, que influenciaram essas inovações, a saber, a aceleração do ritmo do processo de desenvolvimento da história e as críticas ao trabalho de Marx, que havia se tornado objeto de estudo por parte de economistas acadêmicos. As transformações do modo de produção capitalista, que geravam a monopolização e o imperialismo, exigiam novas explicações. A crítica elaborada em *O Capital* não podia permanecer no ponto em que Marx havia chegado, ou seja, era evidente e premente a necessidade de desenvolvê-la.⁶³ A isso podemos ainda acrescentar que, para essa nova geração, se Marx não pôde prever tudo o que aconteceria com o desenvolvimento do capitalismo, não significava, exatamente, que ele tivesse se enganado. De qualquer modo, ainda que algumas possibilidades na ordem dos acontecimentos não tivessem sido contempladas em suas análises, uma coisa era certa, qual seja, era no âmbito da economia, com suas leis próprias e objetivas, que se situava a força motriz que punha a história em movimento. Como observa Anderson, nos primeiros quinze anos do século XX acontece

⁶¹ Cf. BOTTOMORE, Tom *Materialismo Dialético* IN *Dicionário do Pensamento Marxista*, Op. Cit., p. 259.

⁶² Cf. ANDERSON, Perry *Considerações sobre o Marxismo Ocidental*, Cap. 1: *A Tradição Clássica*, Op. Cit. p. 26-27.

⁶³ Cf. *Ibidem*, p. 29-30.

um grande desenvolvimento do pensamento econômico marxista na Alemanha, na Áustria e na Rússia. Os principais teóricos dessa geração levaram adiante a importância e a necessidade de decifrar as leis do capitalismo em sua nova fase de desenvolvimento. Neste contexto se inserem os trabalhos sobre assuntos ligados à economia de autores como Kautsky, Lênin, Hilferding, Bauer, Rosa Luxemburgo e Bukharin.

Ao lado dos trabalhos sobre economia houve, também, o surgimento de uma teoria política marxista. É neste assunto que esta geração foi mais inovadora, porque se os estudos sobre a economia se escoravam n'*O Capital*, nem Marx nem Engels haviam deixado fundamentos para a formulação de uma teoria política a altura da crítica à economia. O crescimento de partidos operários na Europa central e a emergência de rebeliões populares contra os antigos regimes na Europa oriental forneceram, naquele momento, como observa Anderson, os elementos para a criação de táticas e estratégias para uma revolução proletária. Surgia, assim, um novo tipo de teoria relacionada diretamente com as lutas de massa do proletariado que, por sua vez, estavam integradas às organizações partidárias. É neste quadro, segundo Anderson, que se insere o pensamento de Trotsky como a primeira análise política de natureza científica na história do marxismo, cuja importância se deve ao fato de ter sido o primeiro a perceber o caráter e os rumos da revolução socialista na Rússia. E o de Lênin, que foi quem, de fato, sistematizou uma teoria política marxista das lutas de classes. Pode-se dizer, segundo Anderson, que antes de Lênin o campo da política, propriamente dito, ainda estava por ser explorado pela teoria marxista. Foi ele quem criou os conceitos e os métodos para a condução da vitoriosa luta proletária na Rússia. A grandeza de seu trabalho transforma para sempre toda a arquitetura do materialismo histórico. Assim, as formas de combinar propaganda e agitação, de liderar greves e manifestações, de forjar alianças de classes, de organizar o partido, de interpretar as conjunturas nacional e internacional, a preparação de levantes insurrecionais, inovações até então desconhecidas, não são apenas medidas práticas, mas verdadeiros avanços no campo da elaboração teórica. São, portanto, os trabalhos de Lênin que inauguram uma verdadeira ciência marxista da política.⁶⁴ Também não é nada desprezível a produção de outros autores dessa geração nesse campo. Este é o caso, dentre outros, por exemplo, de

⁶⁴ Cf. *Ibidem*, p. 32-33.

Rosa Luxemburgo. Aos argumentos de Anderson pode-se ainda acrescentar que o contexto teórico em que esses autores produziram suas obras, nos campos da economia e da política, foi o da Segunda Internacional, no qual prevalecia uma certa confiança no colapso do sistema de produção capitalista. Por isso, a atenção aos movimentos e mudanças na ordem econômica, a fim de detectar o momento mais propício para o desencadeamento da revolução, em conjunto com a elaboração de estratégias políticas, para saber o que fazer na hora certa, compunham a atmosfera daquele momento que era a de um certo otimismo. Ninguém duvidava do fato de que o capitalismo estava próximo de seu fim e que a burguesia, mesmo que tentasse resistir, não conseguiria se manter no comando de toda a sociedade.

4. A terceira geração marxista: o marxismo ocidental

Orientando-nos pelo ensaio de Anderson, a terceira geração marxista, também chamada de marxismo ocidental, que iniciou com Georg Lukács (1885-1971), Karl Korsch (1886-1961) e Antonio Gramsci (1891-1937), e que continuou com Walter Benjamin (1892-1940), Max Horkheimer (1895-1973), Herbert Marcuse (1898-1979), Theodor W. Adorno (1903-1969) chegando até Louis Althusser (1918-1990) e Colletti (1924-2001), constitui uma configuração intelectual inteiramente nova no desenvolvimento do materialismo histórico. Nas mãos dessa geração, o marxismo se torna um tipo de teoria que, em certos aspectos críticos, se diferencia totalmente das gerações precedentes, ou seja, ocorre, um drástico deslocamento de temas e preocupações.⁶⁵

4.1. As características do marxismo ocidental

4.1.1. A ruptura entre teoria e prática

O primeiro e o mais importante desses deslocamentos, segundo Anderson, no qual não se incluem Lukács, Korsch e Gramsci, é o de um divórcio estrutural desta tradição em relação à prática política, ou seja, a unidade orgânica entre teoria e prática é

⁶⁵ Cf. *Ibidem*, Cap. 2: *O Advento do Marxismo Ocidental*, p. 46.

rompida entre 1918 e 1968, na Europa ocidental. Se esses três autores, considerados como os fundadores da tradição marxista ocidental, eram militantes ativos, pois eram importantes líderes em seus respectivos partidos, a mesma coisa não acontecerá com as sucessivas gerações desta tradição. Para Anderson, o próprio destino desses três homens pode explicar as razões do mencionado divórcio. Korsch é expulso do Partido Comunista em 1926 por negar que o capitalismo havia se estabilizado, por exigir que as agitações fossem retomadas junto aos conselhos de trabalhadores e por criticar a política externa soviética de acomodação com o capitalismo mundial. Lukács é denunciado e ameaçado de expulsão do partido por criticar implicitamente, nas teses oficiais do Partido comunista húngaro, em 1928, a perspectiva adotada pelo Sexto Congresso do Comintern que rejeitava, nos instrumentos de dominação capitalista, qualquer distinção entre regimes democráticos burgueses e ditaduras policiais militares. Gramsci é preso pelo regime fascista de Mussolini, em 1926, e morre pouco depois de ser libertado do cárcere, em 1937. Se Korsch e Lukács não foram poupados das conseqüências da stalinização do Comintern, que determina o destino do socialismo e do marxismo na URSS, principalmente, com o engessamento da teoria e com uma repressão extraordinária que passam a dominar a Terceira Internacional, Gramsci só o foi por estar recluso. Assim, com o fascismo, de um lado, e o stalinismo, de outro, temos, segundo Anderson, as duas tragédias que se abateram sobre o movimento operário europeu e que, em grande medida, explicam o divórcio entre teoria e prática que vai se tornar uma das marcas distintivas desta geração marxista nos países do Ocidente europeu.⁶⁶

De qualquer modo, é na Alemanha, segundo Anderson, com o Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, particularmente quando, em 1930, Horkheimer assume a sua direção e promove uma reorientação nas linhas de pesquisa, que acontece, de fato, o divórcio entre teoria e prática. Nesta reorientação teórica, o Instituto se distancia das tradicionais discussões sobre o materialismo histórico como ciência e em seu lugar cria uma filosofia social embasada em pesquisas empíricas. Ainda no âmbito dessas mudanças, o Instituto pára de publicar, em 1932, os *Arquivos da História do Socialismo e do Movimento Operário*. O novo diretor do Instituto, Horkheimer, nunca foi membro

⁶⁶ Cf. *Ibidem*, p. 50-52.

declarado de qualquer partido operário, pelo contrário, tinha uma posição crítica tanto em relação ao Partido social-democrata quanto em relação ao Partido comunista. Na verdade, havia entre o Instituto e os partidos e organizações operárias uma distância muito grande no modo de entender as perspectivas para o futuro. Num momento em que tanto o Partido social-democrata quanto o Partido comunista proclamam sua confiança no futuro, em relação às perspectivas para a luta de classes na Alemanha, o Instituto, ao invés, demonstra claramente seu pessimismo quando começa a dar os seus primeiros passos, em 1931, rumo ao exílio que acontece, de fato, em 1933, a fim de fugir da crescente ameaça do nazismo. Também o exílio nos Estados Unidos, como observa Anderson, influi no distanciamento do Instituto em relação às questões de interesse mais propriamente socialistas. No novo país em que o Instituto se instala não há nenhum comprometimento mais direto das massas operárias com o socialismo e com a tradição marxista. Sob essa nova condição de isolamento em relação a uma realidade concreta mais propícia, mas também para evitar qualquer confronto direto no interior do ambiente acadêmico ao qual o Instituto está vinculado, é simulado um distanciamento quase total da política. Um bom exemplo das condições a que o grupo estava submetido é a forma pela qual foi publicada a obra *Dialética do Esclarecimento*, de 1944, escrita por Adorno e Horkheimer, cuja tese central, segundo Anderson, é a equiparação entre o fascismo alemão e o liberalismo americano, ou seja, a obra é produzida nos Estados Unidos, mas é publicada na Holanda. Embora o Instituto tenha regressado para a Alemanha, em 1949-50, a alteração fundamental na orientação teórica, acontecida no ambiente americano, não é mais abandonada. O novo ambiente encontrado pelo Instituto na Alemanha do pós-guerra é, dentre todos os ambientes dos países capitalistas mais avançados, o mais conservador política e culturalmente. A tradição marxista havia sido extirpada pela repressão nazista e também anglo-americana. O proletariado encontrava-se mudo e na mais completa passividade. Segundo Anderson, se nos Estados Unidos o distanciamento da política teve como causa o isolamento do Instituto na vida acadêmica, na Alemanha, ele passa a ser oficialmente declarado. Com a “teoria crítica”, defendida por Horkheimer, na década de 1930, qualquer ligação com a prática socialista é agora explicitamente rejeitada. Adorno, que se torna diretor do Instituto a partir de 1958, sempre se manteve, segundo Anderson, mais indiferente que seus colegas em relação à política. Um pouco diferente é o caso de Marcuse, pois, como observa Anderson,

sempre se manteve numa posição revolucionária intransigente. Entretanto, o peso objetivo da situação concreta a que estava submetido interferiu e muito sobre o seu pensamento. Embora estivesse comprometido com os ideais políticos do marxismo clássico, uma vez afastado de qualquer força social organizada, acabou por teorizar uma integração estrutural da classe operária no capitalismo avançado, ou, em outros termos, acabou sucumbindo diante da impossibilidade de superar o abismo que então separava o pensamento socialista da ação concreta. Segundo Anderson, a obra *One-Dimensional Man*, escrita por Marcuse, nos anos 60, é uma verdadeira consagração da ruptura entre teoria e prática.⁶⁷

Essa tendência, que só se tornou mais evidente com a chamada Escola de Frankfurt, se verifica no destino de todo o marxismo no Ocidente. Com a stalinização dos partidos comunistas, criados pela Terceira Internacional, que, por sua vez, se submetiam às políticas externas da URSS e ao seu controle ideológico, muitos intelectuais são silenciados quando tentam tratar de determinados assuntos, principalmente, sobre questões políticas relevantes. Dessa forma, o distanciamento entre teoria e prática se torna inevitável. A consequência disso, segundo Anderson, é o silêncio premeditado do marxismo ocidental nas áreas mais fundamentais para a tradição clássica do materialismo histórico: o exame das leis econômicas do funcionamento do capitalismo como um modo de produção, a análise da máquina política do Estado burguês, a estratégia da luta de classes necessária para derrubá-lo, etc. Entende Anderson que Gramsci é uma exceção a esse respeito, pois liga-se diretamente ao legado clássico. Depois dele, nenhum outro teórico marxista da Europa ocidental produziu algo da mesma estatura. A redução do espaço para o trabalho teórico às estreitas alternativas de obediência institucional e o isolamento individual suprimiram qualquer possibilidade de relacionamento dinâmico entre o materialismo histórico e a luta socialista, conseqüentemente, impediram qualquer avanço em relação aos temas principais do marxismo clássico. A discussão sobre essas questões era reservada estritamente às cúpulas burocráticas dos partidos comunistas que, por sua vez, estavam submetidos às posições soviéticas oficiais.⁶⁸

⁶⁷ Cf. *Ibidem*, p. 52-55.

⁶⁸ Cf. *Ibidem*, p. 64-65.

4.1.2. O deslocamento da economia para a filosofia

O segundo deslocamento temático que ocorre com esta geração é, para Anderson, o do abandono progressivo das estruturas econômicas e políticas em favor da filosofia como objeto central da teoria. Exceto Gramsci, praticamente, todos os representantes do marxismo ocidental são filósofos profissionais, ou seja, acadêmicos. Após o fim da Segunda Guerra Mundial a teoria marxista migra quase completamente para as universidades que passam a funcionar como refúgio e exílio das lutas políticas do mundo exterior. Entende Anderson que duas são as principais razões do deslocamento da economia para a filosofia: a primeira, como já foi mencionado acima, diz respeito ao fato de que a economia era tratada como um assunto reservado às cúpulas dos partidos comunistas, a segunda, diz respeito à descoberta tardia do mais importante trabalho do jovem Marx, ou seja, os *Manuscritos de Paris*, de 1844, que são publicados pela primeira vez em Moscou, no ano de 1932. O impacto desse trabalho de Marx só não foi maior, no momento de sua publicação, porque foi abafado pela vitória do nazismo. Mesmo assim, grande foi a impressão deixada sobre alguns importantes expoentes do marxismo ocidental. Lukács, que havia trabalhado na decifração desses manuscritos, em 1931, sob a supervisão de Riazanov, para sua publicação, declara que sua interpretação do marxismo foi transformada para sempre. Marcuse saúda sua publicação, em 1932, com um ensaio, no qual declara que toda a teoria do socialismo científico deveria ser colocada sobre novas bases, enfatizando a importância da filosofia para os fundamentos do materialismo histórico em todos os estágios da obra de Marx. Outros ainda, como Lefebvre e Sartre, também trabalham com esses manuscritos. Mais tarde, um outro trabalho do jovem Marx, ou seja, a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, também reforça essa nova tendência para a discussão filosófica. O auge da influência da obra juvenil de Marx é, segundo Anderson, o final da década de 50 quando sua difusão ocorre em grande escala por toda a Europa ocidental. Mesmo considerando a rejeição desses textos como elementos constitutivos do materialismo histórico, por parte de Althusser, não há como deixar de considerá-los como ponto de partida para qualquer discussão no interior do marxismo contemporâneo. Além disso, os trabalhos de Althusser seguem a tendência geral, ou seja, permanecem no âmbito

das discussões filosóficas.⁶⁹ Dessa forma, como observa Anderson, o marxismo ocidental segue um caminho inverso àquele de Marx. Se Marx partiu da filosofia para a política e desta para a economia, o marxismo ocidental afasta-se da economia e da política e chega à filosofia. Neste movimento, acontece um abandono das grandes preocupações da maturidade de Marx. Mas, como alerta Anderson, não se trata de uma mera inversão. O marxismo ocidental não abandona Marx em favor de Hegel. A volta à filosofia, por parte do marxismo ocidental, representa, na realidade, o esforço de toda uma geração no sentido de extrair princípios epistemológicos destinados ao uso sistemático do marxismo para interpretar e transformar o mundo. Princípios que nunca foram expostos de modo exaustivo e explícito pelo próprio Marx. Esta geração queria, portanto, discernir as regras de investigação social descobertas por Marx, mas que ainda se encontravam dispersas nas particularidades de sua obra. O resultado desta leitura da obra de Marx acaba dando origem a uma preocupação que era estranha ao próprio Marx, ou seja, acaba produzindo uma verdadeira obsessão por questões relativas ao método. São as preocupações de cunho epistemológico que predominam, segundo Anderson, numa grande parcela da produção do marxismo ocidental.⁷⁰ Um dos aspectos mais criticáveis dessa produção é a difícil linguagem utilizada, que não somente dificulta a sua compreensão, mas que também demonstra a sua distância em relação a uma prática política.⁷¹

4.1.3. A aproximação com a cultura burguesa

No interior do deslocamento do eixo teórico das estruturas econômicas e políticas para a filosofia acontece, também, segundo Anderson, um outro importante deslocamento, qual seja, ao invés de uma aproximação da filosofia com a cultura marxista, desenvolvida pelas gerações anteriores, é a cultura burguesa que vai atrair a nova geração. Em suma, segundo Anderson, o que determinou esta atração foi, por um lado, a estagnação da cultura marxista promovida pela stalinização do comunismo e, por outro, o sucesso da estabilização do imperialismo, que proporciona a recuperação da cultura burguesa. A partir

⁶⁹ Cf. *Ibidem*, Cap. 3: *Mudanças Formais*, p. 69-71.

⁷⁰ Cf. *Ibidem*, p. 72-73.

⁷¹ Cf. *Ibidem*, p. 73-74.

de 1920, o marxismo evolui menos rapidamente que a cultura burguesa. Esta seria, então, a causa que levou à remodelação dos rumos da produção cultural da terceira geração de pensadores marxistas. Assim, podemos verificar, na produção do marxismo ocidental, como observa Anderson, um traço que é praticamente comum a toda essa geração, qual seja, o da influência de diversos tipos de idealismos. A natureza deste relacionamento é bastante complexa, pois envolve assimilação e rejeição, apropriação e crítica. Apenas para ilustrar com alguns exemplos, Lukács, quando escreve *História e Consciência de Classe*, está profundamente influenciado pela sociologia de Max Weber e Simmel e pela filosofia de Dilthey e Lask. As categorias de “racionalização” e de “consciência atribuída” derivam de Weber, a de “reificação”, de Simmel, e sua hostilidade às ciências naturais, algo totalmente estranho à cultura marxista anterior, vem de Dilthey. Grande parte das discussões nos *Cadernos do Cárcere*, de Antonio Gramsci, vem de um constante diálogo e de uma crítica sistemática à filosofia de Croce. Uma marca desta relação é a preocupação de Gramsci com uma história ético-política. A Escola de Frankfurt, a partir dos anos 1930, toma como referência conceitos e teses da psicanálise de Freud. O trabalho de Herbert Marcuse, *Eros e Civilização*, com seus conceitos de “repressão”, “sublimação”, “princípio da realidade”, “Eros”, “Tânatos” etc., refletem a referência psicanalítica. A junção com sistemas de pensamento contemporâneos totalmente estranhos e muitas vezes antagônicos ao materialismo histórico é, segundo Anderson, algo inédito na história da teoria marxista, ou seja, é uma inovação peculiar do marxismo ocidental. Todos os autores desta geração, sem nenhuma exceção, recorrem a filosofias pré-marxistas para legitimar, explicar ou suplementar a filosofia do próprio Marx. Como mencionamos anteriormente, Marx não deixou nenhuma obra filosófica sistematizada, pelo contrário, como observa Anderson, seus trabalhos de juventude, que tinham um caráter mais propriamente filosófico, são, na verdade, abandonados. Mesmo os *Grundrisse*, de 1857, permaneceram fragmentados. Quem compensa esta falta é Engels, principalmente, com seu *Anti-Dühring*. Mas, seus escritos caem em descrédito a partir de 1920 quando, então, se tornam óbvias as incompatibilidades de alguns de seus temas centrais com as novas descobertas das ciências naturais. Assim, ocorre uma dupla rejeição, segundo Anderson, do legado filosófico de Engels, levada a cabo por Korsch, em *Marxismo e Filosofia*, e por Lukács, em *História e Consciência de Classe*, ambas de 1923. A partir de então, a aversão aos últimos escritos de

Engels se torna comum a toda a tradição marxista ocidental.⁷² Uma vez descartada a colaboração de Engels, como afirma Anderson, as limitações do legado de Marx se tornam mais evidentes do que antes e mais forte a necessidade de suplementá-las. O recurso da terceira geração marxista foi a de retroceder a pensadores anteriores ao próprio Marx. Assim, como ainda observa Anderson, não se pode considerar como um mero acidente o fato de que a décima primeira tese em *Ad Feuerbach*, ou seja, de que os filósofos haviam apenas interpretado o mundo e de que era necessário transformá-lo, tenha tido pouca ressonância entre os marxistas ocidentais. Na verdade, uma única frase não poderia pôr abaixo séculos de pensamento e bastar, ao mesmo tempo, para revestir o materialismo histórico de uma nova filosofia. Reconhece Anderson que havia uma certa legitimidade nas tentativas do marxismo ocidental em procurar nos autores pré-marxistas seus ancestrais intelectuais, porque o próprio Marx nunca chegou a avaliar ou mesmo a superar todas as éticas, metafísicas e estéticas anteriores e sequer chegou a abordar muitas das questões básicas da filosofia clássica. Pelo contrário, a crítica de Marx foi feita, essencialmente, a Feuerbach e Hegel. Por isso, em algum momento, o desenvolvimento da filosofia marxista fatalmente deveria passar por uma reavaliação da complexa história do conhecimento.⁷³

Em suma, estes são os argumentos de Perry Anderson a respeito do surgimento e das características do marxismo ocidental. Embora seus argumentos sejam esclarecedores, por se tratar de uma visão panorâmica de um assunto muito complexo, nem tudo é devidamente abordado. Nesse sentido, parece importante, para caracterizar o marxismo ocidental, acrescentar um dado que parece fundamental, qual seja, o do conflito de Lukács, Korsch e Gramsci com a tendência a interpretar o legado de Marx numa perspectiva próxima ao do paradigma das ciências naturais ou, mais exatamente, o do conflito com a linha de interpretação da ortodoxia representada, naquele momento, pela Segunda Associação Internacional dos Trabalhadores, principalmente, pelas suas conseqüências no campo da concepção de práticas políticas. É, em grande parte, contra esta versão que os marxistas ocidentais investem seus esforços. Poder-se-ia dizer que uma guinada a respeito do aspecto subjetivo-ideológico, isto é, a afirmação de uma certa

⁷² Cf. *Ibidem*, p. 75-79.

⁷³ Cf. *Ibidem*, p. 80.

autonomia para a esfera da subjetividade seja, de fato, a característica mais marcante do marxismo ocidental. O campo da política, ou da cultura em geral, contemplado como uma esfera relativamente autônoma e não como simples reflexo das contradições da realidade concreta, perpassa o pensamento desses três pensadores e abre caminho para outros. Portanto, a novidade não é a da introdução do elemento subjetivo que, de qualquer modo, já era abordado pela tradição marxista, mas a colocação desse elemento num outro plano, conferindo-lhe um novo *status* dentro da tradição marxista. Para a ortodoxia, a consciência é apenas o reflexo das contradições do mundo material. Embora seja por meio dela que as contradições se resolvam, isso não significa que exista a interferência de uma vontade livre. Pelo contrário, a própria consciência é parte do processo objetivo que dirige a história. Para Michel Löwy (1938-),⁷⁴ embora não se possa atribuir nenhuma influência de Lukács a Gramsci e vice-versa, a tentativa de superar a versão positivista do marxismo, interpretação que se tornou dominante tanto na Segunda quanto na Terceira Internacional, principalmente, depois de 1924, é um dos traços comuns da filosofia dialética e revolucionária de ambos. Afirma Löwy, que é provável que Gramsci jamais tenha lido *História e Consciência de Classe*, pois Lukács é praticamente desconhecido na Itália dos anos 20 e 30. Seu único texto traduzido para o italiano é o artigo *Rosa Luxemburgo Marxista*, em 1924, na *Rassegna Comunista*. Lukács, por sua vez, só irá conhecer a obra de Gramsci depois da Segunda Guerra Mundial com a publicação dos *Cadernos do Cárcere*. Em 1960, reconhecendo a proximidade de Gramsci com a visão de mundo de *História e Consciência de Classe*, Lukács afirma que aquela obra deveria ser considerada um produto dos anos 20, um eco teórico da crise dos acontecimentos desencadeados pela Revolução de 1917 e pela atividade de Lênin, no mesmo sentido que os escritos de Gramsci e de Korsch, que também tinham a mesma característica, apesar de dessemelhanças às vezes essenciais. Haveria, portanto, segundo Löwy, semelhanças significativas entre a via para o marxismo em Gramsci e Lukács. Em Gramsci ela passa pela mediação de um hegelianismo antipositivista (Croce e Labriola) e de um voluntarismo ético-romântico (Sorel e Bergson). O “comunismo ético” de Gramsci, em 1917-1919, teria uma surpreendente semelhança com os ensaios de Lukács da mesma época. Neste sentido, bastaria recordar o artigo de

⁷⁴ Cf. LÖWY, Michel *Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Lukács e Benjamin*, Cap. 6: *Gramsci e Lukács: em direção a um marxismo antipositivista*, Op. Cit., p. 97-110.

abril de 1917, *Note sulla rivoluzione russa*, no qual ele crê descobrir na Revolução Russa de fevereiro “a instauração de uma nova moral” e a realização do Homem tal como Emmanuel Kant, o teórico da moral absoluta, o tinha exaltado. Lukács escreve, em 1918, *O bolchevismo como problema moral* e afirma que o proletariado era o herdeiro do idealismo ético de Kant e Fichte. Para Löwy, a referência ao pensamento idealista, principalmente a Bergson e Croce, é, em Gramsci, nos anos 1917-1918, um meio para se opor à ortodoxia positivista, cientificista e econômico-determinista de Claudio Treves e Filippo Turati, representantes oficiais do marxismo da Segunda Internacional na direção do socialismo italiano. Uma equivalência pode ser encontrada na ideologia revolucionária *sui generis* de Lukács da mesma época, composta a partir de uma combinação Hegel-Ady-Dostoievski-Sorel, radicalmente oposta ao kautskismo. Tanto um quanto outro supera, como observa Löwy, essa fase idealista fazendo largo uso de Sorel. Muitas são também as referências de ambos a Rosa Luxemburgo e à sua concepção do movimento de massas. Tanto em *História e Consciência de Classe* quanto nos *Cadernos do Cárcere* aparece a importância da relação Hegel-Marx, a dialética sujeito-objeto e a importância do “fator subjetivo”: consciência de classe em Lukács e hegemonia em Gramsci. Esta convergência segue também na direção de um historicismo radical, implicando na aplicação do materialismo histórico a si mesmo e na definição de seus limites históricos, que os opõe a toda variante do materialismo científico-naturalista; na compreensão do marxismo como visão do mundo radicalmente nova e específica, na qual esta nova *Weltanschauung* coerente não poderia ser decomposta, por um lado, em uma ciência positiva e, por outro, em uma ética, pois ela supera, numa síntese dialética, a tradicional oposição entre “fatos” e “valores”, ser e dever-ser, conhecimento e ação; e a revolução proletária como ponto central de toda reflexão teórica, como aquele elemento unificador do conjunto das questões filosóficas, históricas, culturais ou políticas abordadas. O vínculo entre o método dialético e a estratégia revolucionária encontra-se no cerne das propostas de ambos. Nesse sentido, segundo Löwy, as duas obras representam dois grandes momentos filosóficos da dialética revolucionária do século XX e o ponto de partida necessário a toda tentativa para se pensar um marxismo liberto dos entraves positivistas.

Dessa forma, é certamente fundamental e estratégica a retomada da questão de cunho, mais propriamente, teórico, mas com implicações sérias para se pensar numa práxis, pelo menos, a partir do legado de Marx, que aparece sob a forma de reexames das relações entre a estrutura material e econômica e as superestruturas ideológicas, mas que aparecem também com outra nomenclatura, principalmente, em Lukács, ou seja, da relação dialética entre sujeito e objeto. As discussões, ou retomadas desse ponto específico não são, de forma alguma, um assunto secundário ou mesmo circunstancial. Na verdade, trata-se do pressuposto fundamental da concepção materialista de Marx, pois é por meio dele que fora refutado o idealismo e seus pressupostos e estabelecida a relação entre pensamento e realidade. Qualquer pensador que, naquele momento, se considerasse como discípulo de Marx não poderia ignorar tal pressuposto, portanto, este era, necessariamente, um ponto de partida obrigatório. Não se discute o fato de haver ou não uma relação entre estrutura e superestrutura, mas o tipo de relação existente entre essas duas esferas que compõem a totalidade do real, ou seja, se havia ou não uma determinação rígida e mecânica.⁷⁵ Neste sentido, um pensador não-marxista, por sua crítica ao marxismo ingênuo, que estabelecia uma rígida e mecânica relação entre estrutura e superestrutura e que submetia o sujeito à mera categoria de objeto, parece ter exercido uma influência sobre o marxismo ocidental ou, pelo menos, provocou um verdadeiro reexame das relações entre idéias e realidade concreta, ou seja, Max Weber (1864-1920).

4.1.3.1. A crítica de Max Weber ao determinismo marxista

Entre a obra de Marx e Engels e o marxismo ocidental é preciso colocar a obra de Max Weber. Merleau-Ponty⁷⁶ que, como mencionamos anteriormente, parece ter

⁷⁵ Para Norberto Bobbio, a chave do sistema marxista, ou seja, sua característica distintiva é a relação entre estrutura e superestrutura. A história do marxismo revela uma contínua retomada, na qual se alternam interpretações que, num momento, tendem para uma posição mais objetiva e materialista e, noutro, para uma mais subjetivista e idealista. O essencial, segundo Bobbio, é a aceitação da dicotomia entre estrutura e superestrutura. Nesse sentido, estariam fora do sistema marxista o materialismo vulgar, que reduz tudo ao momento estrutural, e o idealismo, que reduz tudo às forças espirituais independentemente das condições materiais, pois negam a dicotomia (Cf. BOBBIO, Norberto *Replica di Norberto Bobbio IN Gramsci e la Cultura Contemporanea*, Atti del Convegno Internazionale di Studi Gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967, a cura di Pietro Rossi, Roma-Itália: Editori Riuniti/Istituto Gramsci, 1975, p. 196).

⁷⁶ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice *As Aventuras da Dialética*, Cap. I: *A Crise do Entendimento*, Op. Cit., p. 29.

sido o criador do termo “marxismo ocidental”, filia essa parcela da tradição marxista ao pensamento de Weber. Para o filósofo francês, o marxismo ocidental é um marxismo weberiano, ou seja, é uma filosofia e uma compreensão da história sem dogmatismos. Neste sentido, uma obra que não pode ser deixada de lado é *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, de 1904-1905, por se tratar, justamente, de uma crítica ao marxismo determinista, ou, mais precisamente, de uma crítica ao primado da economia na determinação da história. A crítica ao determinismo mecânico do fator econômico é, de certo modo, uma das principais bases do marxismo ocidental. Observa Reinhard Bendix, em seu estudo intitulado *Max Weber, um perfil intelectual*, que Max Weber, na referida obra, aponta a influência das idéias religiosas sobre a conduta dos homens e contesta a tese marxista de que a consciência do indivíduo é determinada por sua classe social.⁷⁷ De fato, afirma Weber nessa obra que:

Para que um modo de vida tão bem adaptado às peculiaridades do capitalismo pudesse ter sido selecionado, isto é, pudesse vir a dominar os outros, ele teve de se originar em alguma parte e não apareceu em indivíduos isolados, mas como um modo de vida comum a grupos inteiros de homens. Esta origem é que, realmente, necessita ser explanada. Com referência à doutrina do mais ingênuo materialismo histórico, de que “tais idéias” se originam como um “reflexo” ou como “super-estruturas” de situações econômicas, somente podemos opinar mais detalhadamente numa ocasião posterior. Neste ponto, será suficiente para os nossos propósitos chamar a atenção para o fato de que, indubitavelmente, na terra natal de Benjamin Franklin (Massachusetts), o espírito do capitalismo (no sentido que lhe conferimos) estava presente antes do “desenvolvimento capitalista”.⁷⁸

Observa Weber que o capitalismo se desenvolveu, no sentido de atingir sua configuração moderna, em regiões que, em princípio, não pareciam favoráveis ao seu sucesso. É o que ele verifica ao ver que o capitalismo permaneceu bem menos desenvolvido, justamente, em algumas regiões, como os estados sulinos da federação americana, que foram fundados por motivos comerciais. Se nesses estados o capitalismo encontrou obstáculos ao seu desenvolvimento, o mesmo não aconteceu nos estados da Nova Inglaterra que foram fundados por motivos religiosos. A realidade parece inverter a

⁷⁷ Cf. BENDIX, Reinhard *Max Weber, um perfil intelectual*, Cap. III: *Aspectos da Racionalidade Econômica no Ocidente*, Tradução de Elisabeth Hanna e José Viegas Filho, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986, p. 67.

⁷⁸ WEBER, Max *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Cap. II: *O Espírito do Capitalismo*, Tradução: M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J.M. K. Szmrecsáni, São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1967, p. 34.

ordem natural das coisas, pois uma mentalidade voltada para interesses materiais deveria encontrar obstáculos morais naquelas regiões que foram fundadas por motivos religiosos e não o contrário. Considerando esta realidade, segundo Weber, se tentássemos estabelecer uma relação de determinação entre estrutura e superestrutura, a relação causal seria, certamente, a inversa daquela sugerida pelo ponto de vista do materialismo ingênuo. Em outros termos, as superestruturas ideológicas é que determinariam as estruturas econômicas. Mas, para Weber, também não é este o caso. Na verdade, a história das idéias que deram origem a um comportamento que tornou possível o desenvolvimento do capitalismo moderno é, para ele, muito mais complexa do que aquela suposta pelos teóricos da superestrutura.

Segundo Weber, dentre as condições necessárias ao desenvolvimento do capitalismo está a formação de um determinado *ethos*, cujo bem supremo é a obtenção cada vez maior de dinheiro combinada com o estrito afastamento de todo gozo espontâneo da vida. A obtenção de dinheiro passa a ser encarada como uma finalidade em si que chega a parecer algo superior à própria felicidade ou utilidade que ela tem para o indivíduo. O indivíduo é dominado pela produção de dinheiro, pela aquisição encarada como finalidade última de sua vida, sem que tal aquisição vise diretamente a satisfação de suas necessidades materiais. Este é, para Weber, o princípio orientador do capitalismo moderno que é tão estranho a outros povos que vivem fora de sua influência. Esse *ethos* expressa um tipo de sentimento que está intimamente ligado a certas idéias religiosas.⁷⁹ Ganhar dinheiro, dentro da ordem econômica, desde que legalmente, é a expressão de virtude e de eficiência de uma vocação, ou seja, do cumprimento de um verdadeiro dever moral. O capitalismo moderno não representa, para Weber, uma simples mudança de mentalidade no sentido quantitativo em relação à *auri sacra fames*, isto é, em relação à avidez por riqueza. O moderno burguês não é mais ávido pela riqueza do que qualquer outro indivíduo que tenha existido na história mundial. Pelo contrário, para Weber, o puro e simples acirramento da avidez por riqueza é, na verdade, uma característica da mentalidade típica de regiões onde o desenvolvimento do capitalismo foi obstruído. Mesmo que o impulso incontrolado pelo lucro não deixe de existir, ele não representa, para Weber, a mentalidade característica do

⁷⁹Cf. *Ibidem*, p. 33.

espírito capitalista moderno.⁸⁰ Portanto, não é da exasperação da ânsia por riqueza, mas de um controle racional sobre ela que nasce o capitalismo moderno. O que de fato ocorre com o advento do capitalismo moderno é uma mudança qualitativa no sentido de que a busca por riqueza passa a ser encarada como o cumprimento de um dever moral que, portanto, não se realiza de qualquer maneira, mas obedecendo a um plano racional. Assim, a busca do lucro se dá numa organização permanente e racional que permite uma busca sempre renovada da rentabilidade. E para que o capitalismo moderno se tornasse um fenômeno de massa, como de fato aconteceu, foi necessário uma mudança qualitativa de mentalidade não só no empresário capitalista, mas também no trabalhador. Ambos compartilham do mesmo *ethos*, pois também o trabalho, seja ele qual for, é encarado como uma vocação ou como um dever moral que obedece um plano racional. A razão de se trabalhar mais, não é pelo objetivo de obter maiores recursos para uma vida mais confortável ou luxuosa, mas pela simples razão de que, se for possível, é um dever trabalhar mais, produzir mais e se tornar mais eficiente. Então, também os trabalhadores se tornaram peças fundamentais para o capitalismo moderno, não por terem sido estimulados por melhores salários ou por qualquer outra coisa do gênero, mas por uma mudança de mentalidade que os levou a encarar a sua função a partir de um novo ângulo.⁸¹ Sem a constituição de uma nova mentalidade, de uma nova forma de ver o mundo, o capitalismo moderno não teria prosperado ou, até mesmo, sequer teria nascido. Quando muito, continuaria a existir em sua forma especulativa e aventureira, ou seja, totalmente irracional. E esta transformação qualitativa só se tornou possível quando um ideal de origem religiosa, isto é, quando o ideal ascético tem seu foco deslocado do mundo espiritual para o mundo terreno ou, como diz Weber, quando o ascetismo cristão adentra no mercado da vida, fecha atrás de si a porta do mosteiro, penetrando na rotina diária com sua meticulosidade amoldando-a a uma vida racional.⁸²

O significado do trabalho como vocação, ou como cumprimento de um dever moral foi, segundo Weber, introduzido por Lutero. Originalmente, o termo “vocação” significava o cumprimento de uma tarefa ordenada ou sugerida por Deus. O sentido moderno, ou seja, do cumprimento de um plano de vida ou de um plano numa determinada

⁸⁰ Cf. *Ibidem*, p. 36.

⁸¹ Cf. *Ibidem*, p. 39.

⁸² Cf. *Ibidem*, Cap. IV: *Fundamentos Religiosos do Ascetismo Laico*, p. 109.

área de trabalho, vem de uma interpretação de Lutero sobre as Sagradas Escrituras e é, portanto, um produto da Reforma. Introduzido pela tradução de Lutero da Bíblia, o novo significado da vocação passa a fazer parte da linguagem cotidiana dos povos protestantes. Segundo Weber, uma certa valorização do trabalho cotidiano secular já havia acontecido em outros tempos, tanto na Antigüidade baixa helenística quanto na Idade Média, mas a valorização do cumprimento do dever dentro das profissões seculares, é algo de fato novo. É com a Reforma, particularmente com Lutero, que o trabalho secular cotidiano adquire um significado religioso. Dessa forma, a superação da moral secular pela ascese monástica, como a única maneira de viver aceitável para Deus, é substituída pelo ideal de cumprimento das tarefas do século impostas ao indivíduo. É nisto, segundo a perspectiva de Lutero, que está a vocação ou o cumprimento da vontade de Deus. A vida monacal passa a ser encarada, por ele, não apenas como destituída de qualquer valor e justificativa perante Deus, mas, também, como produto de uma egoística falta de carinho que afasta o homem das tarefas deste mundo.⁸³ Entretanto, embora essa qualificação moral da atividade terrena tenha sido uma das elaborações de maior conseqüência, não dá, segundo Weber, para identificá-la, de modo imediato, ao espírito do capitalismo. Lutero e os círculos religiosos, que cultivavam os feitos da Reforma, repudiariam qualquer parentesco ou práticas relacionadas ao capitalismo. O impulso para o lucro material, para além das necessidades pessoais, equivalia a uma falta de graça, e por ser alcançado às expensas dos outros, deveria ser objeto de imediata repressão. Além disso, a interpretação de Lutero sobre a vocação permanece dentro dos limites de uma concepção tradicional e se encaminha, cada vez mais, para a idéia de providência. Segundo esta perspectiva, o indivíduo deveria permanecer na profissão e na posição em que Deus originalmente o colocou, ou seja, sua aspiração deveria ser mantida dentro dos limites de sua condição de vida. A vocação era, para Lutero, algo aceito como uma ordem divina à qual cada um deveria adaptar-se. Por isso, com Lutero, o conceito de vocação permanece em sua forma tradicional.⁸⁴ Portanto, a relação com o espírito do capitalismo é indireta e sua contribuição se dá dentro dos limites da valorização moral do trabalho secular em contraposição à concepção católica que não atribuía nenhum significado moral ou religioso ao trabalho.

⁸³ Cf. *Ibidem*, Cap. III: *A Concepção de Vocação de Lutero; Tarefa da Investigação*, p. 52-53.

⁸⁴ Cf. *Ibidem*, p. 56-57.

Mesmo que Lutero tenha permanecido preso a uma perspectiva tradicional em relação à valorização da vida secular, a Reforma seria impensável sem ele. Sua importância é, de qualquer modo, fundamental. Mas, é com Calvino e com determinadas seitas a ele filiadas que começa um processo que segue definitivamente na direção de um apego ao mundo e de uma valorização da vida secular cotidiana como um dever. A questão fundamental, que põe em curso o processo de valorização da vida secular, é a doutrina da predestinação. Segundo Weber, é discutível se tal doutrina era essencial ou apenas acessória à Igreja Reformada, mas é certo que ela era seu dogma mais característico. Segundo a doutrina da predestinação, o homem, pela sua queda em estado de pecado, perdeu completamente a capacidade de se salvar, por suas próprias forças, da condenação eterna. Por vontade de Deus, alguns homens e anjos são predestinados à vida eterna enquanto outros o são à morte eterna. Tudo para a manifestação de Sua glória e jamais por mérito de quem quer que seja. Na verdade, antes mesmo da obra da criação, Deus definiu os escolhidos para a vida. À razão da escolha nenhum homem ou qualquer criatura tem acesso, pois se trata da livre manifestação da vontade de Deus e de sua graça. Pela nossa insignificância perante Deus, só podemos saber de alguma coisa a esse respeito se Ele nos revelar. Portanto, sendo a salvação um dom gratuito, não cabe conquistá-la por meio de boas obras ou mesmo pela fé. Deus concede a graça da salvação a quem bem entender. Pela própria perfeição de Deus, Seus desígnios foram desde sempre estabelecidos para toda a eternidade. Assim, achar que Ele poderia mudá-los ou que o homem pudesse neles intervir, seria o mesmo que admitir a Sua imperfeição. Desde Santo Agostinho a graça é o produto único de um poder objetivo que não pode ser atribuído a qualquer valor pessoal.

Também para Lutero a doutrina da Predestinação foi, até certo momento, uma fonte fundamental, mas ao se tornar chefe de sua Igreja e se ver forçado a assumir uma postura mais política, recua e passa a defender que a graça poderia ser alcançada pela humilde penitência, pela confiança na palavra de Deus e pelos sacramentos. Para Calvino, pelo contrário, a importância desta doutrina aumenta no decorrer de suas polêmicas com os opositores.⁸⁵ Segundo Weber, a patética desumanidade deste pensamento teve, certamente, uma consequência para a vida da geração que se rendeu à sua magnífica consistência: o

⁸⁵ Cf. *Ibidem*, p. 69-70.

sentimento de uma inacreditável solidão interna do indivíduo. O indivíduo estava condenado a seguir sozinho o seu destino rumo à eternidade. Ninguém poderia ajudá-lo, nem o sacerdote nem os sacramentos. Nada poderia ajudá-lo a conquistar a graça de Deus, pois os eleitos já tinham sido escolhidos. Esta completa eliminação da salvação por meio da Igreja e dos sacramentos era o que diferenciava o calvinismo do luteranismo. Para Weber, aquele processo histórico-religioso da eliminação da magia do mundo, que começou com os velhos profetas hebreus e com o pensamento científico helenístico, chega, então, à sua conclusão lógica: todos os meios mágicos de salvação são repudiados pelo calvinismo como superstição e pecado. O puritanismo chega ao ponto de rejeitar qualquer sinal de cerimônia religiosa na sepultura e enterrava seus entes queridos sem música e ritual a fim de que nenhuma superstição, nenhuma crença nos efeitos de forças de salvação mágicas ou sacramentais, pudesse ser restabelecida.⁸⁶ Assim, o mesmo medo da morte e do além, que orienta um não-calvinista à auto-humilhação e penitência para conquistar a graça de sua salvação, orienta um calvinista a uma sistemática luta com a vida, pois o mundo existe para a glorificação de Deus e somente para este fim. A finalidade de o cristão eleito estar no mundo é para aumentar a glória de Deus, cumprindo ao máximo os seus mandamentos. A atividade social do cristão no mundo é, então, uma atividade *in majorem gloriam dei*. Este caráter, segundo Weber, é partilhado pelo labor especializado em vocações e justificado em termos de amor ao próximo. Se o amor ao próximo era antes uma simples sugestão indeterminada, para o calvinista se torna algo determinado e característico de seu sistema ético, ou seja, o amor ao próximo, praticado para a glória de Deus e não em benefício da carne, se expressava no cumprimento das tarefas cotidianas com um caráter objetivo e impessoal em prol da organização racional do mundo. Esta organização era entendida como destinada por Deus em benefício da humanidade e o esforço a serviço dela uma forma de promover a glória de Deus.⁸⁷ O mundo e a vida tinham um significado muito mais claro para o calvinismo do que para outros ramos do cristianismo. Desse modo, sua angústia não derivava de um questionamento sobre o sentido da vida, mas de um outro problema, a saber: como estar seguro de que se é um dos eleitos? Se para Calvino era necessário considerar como suficiente a confiança em Deus, talvez, porque ele mesmo se sentisse um

⁸⁶ Cf. *Ibidem*, p. 72.

⁸⁷ Cf. *Ibidem*, p. 74-75.

dos escolhidos, o mesmo não parecia suficiente à massa dos homens comuns. Por isso, como observa Weber, onde quer que a doutrina da predestinação tenha sido mantida, não se pode suprimir a questão referente à existência de algum critério infalível pelo qual a filiação aos *electi* pudesse ser reconhecida. Como esta doutrina não foi suavizada e muito menos abandonada, duas recomendações pastorais aparecem para aplacar o sofrimento dela decorrente: o dever de cada um de se considerar como eleito e de combater a dúvida sobre esta consideração, pois ela revelava uma falta de fé e, conseqüentemente, uma graça imperfeita, e uma intensa atividade profissional que era considerada como o meio mais adequado de afugentar as dúvidas religiosas e de dar uma certeza sobre a graça. Ao invés de produzir homens humildes e penitentes, como o luteranismo, o calvinismo produziu homens autoconfiantes.⁸⁸ Uma tendência mística, como a luterana, pode favorecer interesses por uma conduta racional. Mas, como a valorização de uma atividade externa é deficiente em seu relacionamento com o mundo, pois há nela um profundo sentimento de indignidade decorrente do pecado original, ela leva a uma atitude muito mais de penitência e humildade do que a uma atitude de autoconfiança. O calvinismo repudia tanto a piedade emocional puramente interior do luteranismo quanto a fuga quietista do mundo de Pascal. Devido à absoluta transcendentalidade de Deus, para os calvinistas, a comunidade dos eleitos apenas se tornava perceptível na medida em que Deus realizasse obras por meio de seus fiéis. Portanto, a fé tinha de ser provada por seus resultados objetivos para proporcionar uma base segura para a *certitudo salutis*.⁸⁹ Assim, mesmo que todas as obras humanas permaneçam insignificantes diante da grandiosidade de Deus e inúteis no sentido de promover a salvação, elas são consideradas indispensáveis como sinal da escolha de Deus. Eram muito mais um meio de libertação do medo do que, propriamente, um meio de obtenção da salvação. Mas, na prática, acontecia que o calvinista parecia criar sua própria salvação ou, pelo menos, a sua convicção nela. No entanto, esta convicção não era gerada pela esperança de alcançar a graça pelo acúmulo de boas obras, mas por um sistemático autocontrole que a qualquer momento se via ante a inexorável alternativa de se sentir um escolhido ou um condenado.⁹⁰ Segundo Weber, ninguém levou tão adiante o processo de racionalização do mundo e da eliminação da magia como meio de salvação quanto os

⁸⁸ Cf. *Ibidem*, p. 76-77.

⁸⁹ Cf. *Ibidem*, p. 78-79.

⁹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 80.

puritanos e, antes deles, os judeus. Se o católico se confortava com a absolvição da Igreja, que compensava sua fraqueza, e tinha confiança no poder mágico do sacerdote que realizava o milagre da transubstanciação, o calvinista estava condenado por um destino inexorável que não tinha nem admitia qualquer alívio. Para os calvinistas, Deus requeria de seus fiéis não apenas boas obras isoladas, mas uma santificação pelas obras coordenadas em um sistema unificado. A conduta moral do homem médio foi, assim, despojada de seu caráter não planejado e submetida a um método consistente.⁹¹ Baseado nestas teses Weber afirma que:

Um dos componentes fundamentais do espírito do moderno capitalismo, e não apenas deste, mas de toda a cultura moderna: a conduta racional baseada na idéia da vocação, nasceu – segundo se tentou demonstrar nessa discussão – do espírito da ascese cristã.⁹²

Princípios de origem religiosa, independentes de qualquer motivação econômica, estão, portanto, segundo Max Weber, na base do *ethos* do novo modo de vida. Se nos fixarmos na fase em que o capitalismo moderno já está consolidado como o novo sistema econômico, ou seja, quando ele já se tornou dominante, este novo *ethos* parecerá resultar da mera necessidade de adaptação às condições impostas pela nova ordem econômica e não como um elemento determinante na sua configuração. Em outros termos, parece resultar da necessidade de sobrevivência dos indivíduos, sejam eles trabalhadores ou empresários, na nova ordem econômica. Tem-se a impressão de que a conjuntura econômico-política e político-social determinam esta nova *Weltanschauung*, mas tem-se esta impressão, porque, em sua fase dominante, o capitalismo moderno já se emancipou dos seus antigos suportes que passam, então, a ser considerados como elementos estranhos, como verdadeiros obstáculos ao seu desenvolvimento. Segundo Weber, aconteceu algo semelhante quando o capitalismo deixou de depender do poder do Estado moderno para se impor como sistema econômico dominante. Em determinado momento, o Estado foi necessário para por fim às velhas formas de regulamentação da vida econômica medieval, mas quando o capitalismo passa a não mais depender do Estado, sua regulamentação se torna prejudicial e a relação entre eles passa a ser de oposição. Com isso, seus antigos

⁹¹ Cf. *Ibidem*, p. 81-82.

⁹² *Ibidem*, Cap. V: *A Ascese e o Espírito do Capitalismo*, p. 130.

suportes deixam de ser evidentes.⁹³ De qualquer modo, é preciso ir além da configuração atual e voltar à origem do capitalismo moderno, para perceber que não há uma determinação da estrutura econômica ou uma motivação de interesses econômicos na formação desse novo *ethos*.

Embora o novo *ethos* tenha sido um fator indispensável à configuração do moderno capitalismo racional, distinto do capitalismo puramente especulativo e aventureiro anterior, ele não foi, para Weber, a sua única condição. Na verdade, vários fatores, que parecem ter sido criados pelo capitalismo moderno já existiam. Nesse sentido, não foi o capitalismo moderno que inventou a orientação para um ajustamento dos lucros ao investimento, isto é, o balanço contábil para a verificação do lucro ou prejuízo obtido em relação ao capital empregado. Uma considerável racionalização, que costumamos atribuir especificamente ao capitalismo ou ao mundo moderno, pode ser verificada em todos os países civilizados da Antigüidade à Idade Média. Nem podemos dizer que, nestas civilizações, se tratava apenas de empreendimentos isolados. A empresa e o empreendimento de tipo capitalista, não só como empreendimentos ocasionais, mas como empresas duradouras, existiam de longa data e em toda parte. O mesmo se pode dizer, segundo Weber, a respeito dos sistemas de financiamentos, pois também eles não foram uma invenção moderna. Já na Antigüidade podem ser verificados financiamentos para guerras, pirataria e para os mais diversos empreendimentos. Mas, além desses fatores, também foram importantes o desenvolvimento de um conhecimento técnico vinculado aos avanços da matemática e das ciências naturais e o desenvolvimento de um direito mais racional.⁹⁴ O moderno capitalismo dependeu, portanto, da existência prévia de uma série de condições.

Entretanto, podemos dizer que, segundo Weber, foi, principalmente, a combinação de dois fatores, ou seja, de um comportamento fundado em princípios religiosos com um modelo ainda tradicional, mas já racional de empresa, totalmente

⁹³ Cf. *Ibidem*, Cap. I: *Filiação Religiosa e Estratificação Social*, p. 47-48.

⁹⁴ Cf. *Ibidem*, *Introdução*, p. 6-7.

independentes entre si, que deu origem ao moderno capitalismo no Ocidente. Diz Weber sobre isso que:

A forma capitalista de uma empresa e o espírito pelo qual ela é dirigida estão ligados geralmente por alguma relação de adequação, não, porém, numa relação de interdependência necessária. E quando, apesar disso, usarmos provisoriamente a expressão espírito do (moderno) capitalismo para descrever aquela mentalidade que do ponto de vista profissional equivale ao ganho sistemático e racional do tipo do exemplo apresentado por Benjamin Franklin, isto se justifica pelo fato histórico de que aquela atitude mental tenha por um lado encontrado sua mais condizente expressão na empresa capitalista, enquanto, por outro lado, a empresa derivou sua força impulsora mais adequada do espírito do capitalismo.⁹⁵

Isso quer dizer, segundo Weber, que esses fatores podem muito bem ocorrer separadamente. Um exemplo disso é a figura paradigmática de Benjamin Franklin, que embora estivesse totalmente impregnado do espírito do capitalismo, nem por isso seus negócios de impressão diferiam, formalmente, de qualquer empresa artesanal. Portanto, é da combinação dos dois fatores acima mencionados, sem nenhuma relação de necessidade, que surge uma organização industrial racional, orientada para um mercado real, ou seja, não apenas para oportunidades especulativas e aventureiras, mas vinculada a uma organização racional e sistemática que prevê uma constante renovação da rentabilidade.

Na perspectiva weberiana, antes que uma grande transformação do mundo econômico e da vida cotidiana se tornasse visível, uma série de mudanças vão sendo introduzidas no cenário existente por práticas isoladas. Como já foi dito anteriormente, uma forma de organização dos empreendimentos já era, em todos os aspectos, capitalista. A atividade do empreendedor era de caráter puramente comercial, nos negócios o uso de capital em giro era indispensável e, também, a contabilidade já era racional. Todavia, o espírito empreendedor que animava os negócios era de cunho tradicional. A taxa de lucro praticada era tradicional, a quantidade de trabalho e a maneira de regular as relações com o trabalho eram tradicionais e também eram tradicionais o círculo de fregueses e a maneira de atrair novos fregueses. Em suma, as horas de trabalho não ultrapassavam a marca de cinco ou seis horas por dia, os ganhos eram moderados e suficientes para se levar uma vida

⁹⁵ *Ibidem*, Cap. II: *O Espírito do Capitalismo*, p. 41-42.

respeitável e confortável, as relações com os concorrentes era tranqüila. Enfim, a própria vida era, em geral, bastante tranqüila e prazerosa, pois era justamente esta condição que se visava. Ninguém objetivava trabalhar mais para simplesmente ter um maior salário. Trabalhava-se com a finalidade de obter o suficiente para se levar uma vida dentro dos padrões desejados. Trabalho e lucro não tinham fins em si mesmos. Em determinado momento, este modo tradicional de vida foi subitamente convulsionado sem que se verificasse alguma mudança essencial na forma de organização, como a transposição para uma fábrica unificada. Como observa Weber:

O que sucedeu foi, geralmente, apenas isto: um jovem qualquer, de uma das famílias produtoras sai para o campo, escolhe cuidadosamente tecelões para empregados, aumenta grandemente o rigor de sua supervisão sobre seu trabalho e transforma-os, assim, de camponeses em operários. Por outro lado, começa a mudar seu método de mercado, buscando tanto quanto possível o consumidor final, toma em suas mãos os mínimos detalhes, cuida pessoalmente dos fregueses, visitando-os anualmente, e, principalmente, ajusta a qualidade do produto às necessidades e desejos destes fregueses. Ao mesmo tempo, ele começa a introduzir o princípio dos “baixos preços” e de “grande giro”. Repete-se aqui, o que sempre e em toda parte é o resultado de um tal processo de “racionalização”: aqueles que não fizeram o mesmo, tem que sair do negócio. A situação idílica anterior desmorona sob a pressão de uma luta amarga competitiva, fortunas respeitáveis são feitas e não emprestadas a juros, mas sempre reinvestidas no negócio. A velha atitude de lazer e conforto para com a vida deu lugar à rija frugalidade que alguns acompanharam e com isso subiram, porque não desejavam consumir mas ganhar, enquanto outros, que conservavam o antigo modo de vida, viram-se forçados a reduzir o seu consumo.⁹⁶

Dessa forma, não foram inescrupulosos especuladores, como aqueles com os quais freqüentemente nos defrontamos no passado, mas verdadeiros financistas, ou seja, homens totalmente devotados aos seus negócios, com princípios e opiniões peculiares, que realizaram a mudança tão decisiva na penetração do novo espírito na vida econômica. Com isso, são criadas as condições necessárias à moderna empresa: a separação da empresa em relação à economia doméstica e o desenvolvimento de uma contabilidade que tivesse acesso a um cálculo mais exato. Embora seja possível verificar em outras civilizações a existência de uma separação espacial dos locais de trabalho, faltava a independência do tipo que conhecemos em nossa contabilidade, na qual há uma separação jurídica dos bens da empresa em relação aos do indivíduo. A tendência geral, em outras civilizações, era a de que as empresas fizessem parte de uma casa real ou de um feudo onde não havia, ou não

⁹⁶ *Ibidem*, p. 44.

predominava o trabalho livre. Foi com a introdução do trabalho livre, pelo menos formalmente livre, que se tornou possível a independência efetiva dos bens da empresa, tal como conhecemos modernamente, e que também se tornou possível o desenvolvimento de uma contabilidade mais racional. O cálculo exato só pôde ser alcançado com uma maior racionalização do trabalho. Antes do surgimento do trabalho livre, todas as tentativas de racionalização do trabalho foram muito limitadas.⁹⁷

É necessário destacar, que, para Weber, essas combinações de fatores, que levaram ao nascimento do capitalismo moderno e racional, diverso daquelas práticas que se baseavam na pura especulação, não foram determinadas, inicialmente, por um jogo de forças ou de contradições como entendia Marx. Se, para Marx, a dinâmica da história era determinada pela contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações de produção, para Weber, não há nada que pareça tornar necessária qualquer combinação de fatores. Na perspectiva weberiana, o que de fato acontece inicialmente é que um determinado indivíduo dá início a uma prática, que surge da combinação de fatores independentes entre si, que se torna vantajosa para ele, mas que só depois se impõe de um modo geral à sociedade pela concorrência. Portanto, não é em sua origem que ela se faz necessária, mas apenas num momento posterior. Enfim, na base de qualquer formação social existem práticas instituídas por indivíduos que são ratificadas por outros indivíduos e que permanecem enquanto se dá continuidade a elas. No pensamento de Weber, parece ter acontecido na história do Ocidente um processo de racionalização, ou seja, de liquidação das forças mágicas da natureza, portanto, de desencantamento do mundo, que se tornou cada vez mais dominante em todos os âmbitos da vida. O mesmo processo se verifica tanto no desenvolvimento técnico-científico quanto em relação ao comportamento. Por isso, podemos dizer que, segundo Weber, o moderno capitalismo dependeu, certamente, da existência de condições objetivas, mas, igualmente, de condições subjetivas. Embora tenha sido necessária uma técnica em um direito racional ao racionalismo econômico, também, foi determinante a capacidade de disposição dos homens em adotar uma conduta condizente, isto é, mais racional no sentido de seguir um planejamento determinado.

⁹⁷ Cf. *Ibidem*, *Introdução*, p. 5-8.

No final da obra em questão, Weber chega a esboçar uma crítica ao novo modo de vida que ele chama de prisão e que se impõe sobre todos os homens com uma força inexorável como nunca antes havia acontecido na história. No entanto, não leva adiante a crítica, pois, para isso, como ele mesmo afirma, seria necessário alcançar o campo dos juízos de crença e de valor, ou seja, seria necessário lançar-se para além de uma exposição puramente histórica e, talvez, cientificamente neutra.⁹⁸ Embora tenha constatado a historicidade do capitalismo, na sua perspectiva, tão contingente quanto o nascimento, será a morte do capitalismo e o nascimento de uma nova ordem econômica e social. Weber não nos assegura de uma verdade e cai, portanto, num certo relativismo histórico e não vai muito além da constatação da inexorabilidade de uma determinada situação. Uma crítica poderia até mesmo ressoar como um simples lamento destituído de qualquer objetividade. Dadas essas condições, ele não pôde visualizar nem acenar para uma possibilidade clara e imediata de saída do modo de vida imposto pelo capitalismo. Apenas menciona a possibilidade do surgimento de novos profetas ou do renascimento de velhos pensamentos que propiciem a invenção de um novo modo de vida.

4.1.3.2. Merleau-Ponty e a importância de Max Weber na origem do marxismo ocidental

Segundo Maurice Merleau-Ponty, a fenomenologia de Weber não é, como a de Hegel, sistemática, ou seja, não desemboca num saber absoluto. A liberdade do homem e a contingência da história excluem a idéia de que a meta das ciências da cultura possa ser a de construir um sistema fechado de conceitos, na qual a realidade esteja contida segundo uma ordem definitiva a partir da qual ela possa ser deduzida. A história não é um raciocínio ordenado, mas esboços de significações.⁹⁹ Como não há um absoluto ou uma razão escondida dirigindo a história nem uma lógica inerente à realidade que organize os fatos, não há que se pensar numa teoria que possa não só explicar o passado, mas também orientar uma ação no presente. Seria arbitrária qualquer tentativa de encerrar a história numa teoria. O pensamento de Weber se situa num contexto de discussão em que já não se

⁹⁸ Cf. *Ibidem*, Capítulo V: *A Ascese e o Espírito do Capitalismo*, p. 130 –132.

⁹⁹ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice *As Aventuras da Dialética*, Cap. I: *A Crise do Entendimento*, Op. Cit., p. 22-23.

pode mais recorrer a um absoluto ou a qualquer coisa semelhante que dê sentido a tudo e que possibilite, por sua vez, um ponto de vista privilegiado de onde a história possa ser observada e entendida em sua totalidade. Por isso, para Weber, qualquer unidade que se dê à história, a fim de lhe atribuir um sentido, nunca pode livrá-la totalmente da contingência. Esta é a condição para que se entenda a história sem nenhum dogmatismo. Se extirparmos a contingência da história, naturalmente, voltaremos a incluir nela o absoluto, ou algo semelhante que possa ocupar-lhe o lugar, e cairíamos fatalmente na arbitrariedade, pois estaríamos apenas substituindo um dogmatismo por outro. No entanto, podemos dizer que se Weber nega um sentido absoluto ou fechado à compreensão da história nem por isso deixa de reconhecer a possibilidade de se encontrar nela algum sentido. Como observa Merleau-Ponty, a novidade de Weber não está em integrar motivos espirituais a causas materiais, como poderia parecer num primeiro momento, mas em renovar a própria concepção de matéria histórica. A história não deixa de ter sentido, mas se trata de um sentido que não foge de uma realidade que é contingente, ou seja, se há um sentido na história, ele existe quando percebemos a iniciativa humana fundando um sistema de vida ao fazer escolhas que dão unidade a dados e fatos dispersos que, por si mesmos, coexistiam sem uma relação necessária. A única razão que poderia explicar essa unidade, que se dá numa realidade contingente, é a liberdade dos homens que, ao agir, fazem escolhas. A compreensão histórica, na perspectiva weberiana, segundo Merleau-Ponty, deixa-nos sempre diante da história empírica com sua densidade e seus acasos sem subordiná-la a uma razão oculta ou, como dissemos anteriormente, a alguma lógica que se imponha sobre a multiplicidade de elementos dos quais se compõe a realidade. Em suma, como observa Merleau-Ponty, tal é a filosofia sem dogmatismo que se pode deduzir das investigações de Weber.¹⁰⁰ Para Weber, a história não é outra coisa senão o resultado de escolhas humanas. Dessa forma, a investigação histórica é um exercício no sentido de se ir à busca das escolhas fundamentais que tanto definiram o passado quanto o presente. Se há algo capaz de conferir uma unidade à história e, portanto, um sentido, é o fato de que ela resulta das escolhas dos homens. Escolhas que não são totalmente conscientes de suas conseqüências, porque não são feitas a partir de um ponto de vista privilegiado. Por isso, não obstante se verifique um progresso no sentido da apropriação do mundo pelo homem, quando uma

¹⁰⁰ Cf. *Ibidem*, p. 11.

escolha em favor de uma postura racional o desmistificou, ao mesmo tempo, não há nenhuma garantia de que se possam evitar erros históricos como o da prisão do fanatismo da empresa burguesa. A racionalização capitalista representa, para Weber, um avanço, mas um avanço que teve também conseqüências negativas como o desencantamento e a “despoetização” do mundo. Mas, como não é uma lei acima dos homens o que domina a história, mas a liberdade dos homens, não há situação sem esperança, a realidade é sempre reversível. Assim como as escolhas humanas têm conseqüências inesperadas, também são dadas respostas inesperadas a essas surpresas. O que não se pode ter é uma certeza absoluta para que nossas escolhas evitem toda sorte de erros que nos condenem a situações indesejadas. Só um ponto de vista privilegiado da história poderia nos colocar nesta condição, mas a conquista desta condição se tornou impossível para Weber, pois seria necessário restabelecer o absoluto.

Para o filósofo francês, os núcleos inteligíveis da história, com os quais Weber trabalha, aparecem como matrizes simbólicas quando se entra em contato com o passado. Essas matrizes, não preexistem em lugar algum e podem, após um tempo, imprimir sua marca no curso das coisas e depois desaparecer, sem que nada as tenha destruído diretamente, seja por desagregação interna, ou porque alguma formação secundária passa a predominar sobre elas. A “racionalização”, por meio do qual o capitalismo é definido, é uma dessas estruturas fecundas. Ela se revela nos mais variados dados históricos, ou seja, tanto na arte e na ciência quanto na forma do Estado, na mística, ou na economia do Ocidente. Emerge de modo disperso, mas só se confirma como indivíduo histórico pela conjunção desses dados. Quando um confirma a racionalidade do outro, organizam-se num sistema. Assim, na perspectiva de Weber, o capitalismo pressupõe uma certa técnica da produção e, portanto, a ciência no sentido ocidental, mas também um certo tipo de direito, um governo fundado em regras formais, sem as quais o capitalismo aventureiro ou especulativo tornam-se possíveis, mas não a empresa burguesa. A essas condições Weber acrescenta a “condução racional da vida”, que foi a contribuição histórica do protestantismo. No direito, na ciência, na técnica e na religião do Ocidente, percebemos em filigrana o sentido “racionalização”. A história produziu isoladamente cada um desses elementos ou dados, por exemplo, o direito, em Roma, o cálculo, na Índia etc., sem que

cada um se desenvolvesse como viria a fazê-lo no capitalismo. Sua conjunção confirma, em cada um, o esboço de racionalidade de que era portador. É somente à medida que as interações se acumulam que o desenvolvimento do sistema no seu próprio sentido se torna cada vez mais provável. Mas, esses elementos dispersos e independentes não são integrados por uma lógica inerente à realidade ou por uma estrutura autônoma que se sobrepõe à diversidade dos elementos históricos. Na verdade, a integração ocorre como resultado de escolhas feitas pelos homens. Assim, Weber não parte da produção capitalista como se ela fosse uma idéia poderosa que tivesse determinado a integração desses elementos, mas, muito mais como resultado da possibilidade de integração deles que, embora tivessem sido semeados pela história de modo disperso e independente, também traziam em si a possibilidade de virem a se integrar em algum momento. Como ilustra o filósofo francês, nos seus primórdios, o sentido do sistema é como o sentido pictórico de um quadro, ou seja, o sentido é o que dirige os gestos do pintor e não o que resulta deles, mas progride com eles. O sentido do sistema é também comparado ao que acontece na linguagem falada, ou seja, o sentido da linguagem não se inscreve em termos de conceitos na mente do falante nem em algum modelo ideal da língua, mas é o foco virtual de uma série de operações de fala que convergem sem que os falantes se dêem conta. Se foi possível afirmar pelo discurso histórico a “racionalização” ou o “capitalismo” é porque a afinidade dos produtos da imaginação histórica se tornou manifesta. Como diz Merleau-Ponty: “a história não trabalha com base em um modelo: ela é justamente o advento do sentido”.¹⁰¹ Por isso, dizer que os elementos da racionalidade, antes de se cristalizarem num sistema, eram afins, é apenas uma maneira de dizer que, retomados e desenvolvidos por intenções humanas, deviam confirmar-se um ao outro e formar um todo. Antes do advento da empresa burguesa, os elementos que ela reúne não faziam parte de um mesmo universo. Aconteceu, como observa Merleau-Ponty, como se cada um deles tivesse sido tentado pelos outros a se desenvolver num sentido que lhes era comum, mas que nenhum deles o continha. Se a religião, o direito e a economia compõem uma única história, é porque cada fato de uma dessas três ordens depende, de certa forma, das outras duas, e isso porque todas elas se inserem na trama única das escolhas humanas.¹⁰²

¹⁰¹ Cf. *Ibidem*, p. 13.

¹⁰² Cf. *Ibidem*, p. 14-15.

Weber, como observa Merleau-Ponty, se depara com certas dificuldades ao procurar preservar a singularidade do passado ao mesmo tempo em que a situa num desenvolvimento, ou mesmo numa hierarquia. O caminho que ele busca passa precisamente entre a história como seqüência de fatos únicos e a arrogância de uma filosofia que procura encerrar o passado em suas categorias, reduzindo-o ao que ela permite que se pense dele. Mas, o que o opõe tanto a uma possibilidade como à outra é o interesse pelo passado. Nada impede que os dramas do passado falem dos dramas do presente nem que sejam alinhados com os do presente numa única perspectiva, quer porque os nossos dramas nos oferecem os mesmos problemas com uma clareza maior, quer, ao contrário, porque nossas dificuldades foram mais bem definidas no passado. Temos, portanto, igual direito de julgar o presente e o passado. O que não se pode é querer julgar o passado com critérios que lhe são estranhos. É nisto que se encerra a objetividade para Weber segundo Merleau-Ponty.¹⁰³

Em suma, segundo Merleau-Ponty, a história não é, para Weber, um “deus exterior”, uma “razão escondida” da qual só poderíamos registrar as conclusões, mas é o “fato metafísico” de que a nossa vida se desenrola em nós e fora de nós, no nosso presente e no nosso passado, e de que o mundo é um sistema com várias entradas. Assim como uma certa economia, um certo tipo de saber e uma certa religião dependem de uma escolha fundamental e são, por isso, cúmplices na história, é de se esperar que os fatos se deixem agrupar e que o desenvolvimento possa traduzir a lógica de uma escolha inicial e que a história possa ser a experiência da humanidade.¹⁰⁴

Para Merleau-Ponty, a tentativa de Weber mostra em que condições uma dialética histórica é séria, ou seja, quando não se trata de um simples dogma que imprime forçadamente um sentido à história e que, na maioria das vezes, apenas serve para justificar toda sorte de arbitrariedades. E, como ele mesmo afirma, alguns marxistas compreenderam e, por isso, foram os melhores. Houve um marxismo rigoroso e conseqüente que também era uma teoria da compreensão da história, da *Vielseitigkeit*, da escolha criativa, e uma filosofia interrogativa da história. O filósofo francês atribui essas qualidades ao que ele

¹⁰³ Cf. *Ibidem*, p. 16.

¹⁰⁴ Cf. *Ibidem*, p. 19.

chama de marxismo weberiano, isto é, o marxismo ocidental.¹⁰⁵ Se Weber tira proveito de sua teoria sobre a história no sentido de inventar uma prática, ou seja, de criar uma intervenção criativa na realidade presente, é algo do qual se possa duvidar, mas certamente não podemos negar que alguns souberam tirar proveito de sua teoria. Weber, ao instituir as escolhas humanas como fator fundamental para a compreensão da história, recoloca a questão da subjetividade, com isso, a vontade e a criatividade dos homens aparecem como decisivos na determinação da realidade. Se, por um lado, Weber não nos dá uma garantia de verdade sobre a história e até torna relativo o seu sentido, por outro lado, é possível dizer que sua maior lição talvez seja a de que não se extrai uma prática política de uma filosofia dogmática da história. Mas, não há dúvidas de que se deve ir além dele e procurar outras afinidades eletivas que ele mesmo não foi capaz de perceber.¹⁰⁶ Além disso, é preciso também ir além de sua solução para o relativismo da história depois que se aboliu dela o absoluto. Uma questão paira sobre todos aqueles que se voltam para a história: de que modo é possível equacionar a relação entre sujeito e objeto num campo do saber em que essas coisas se confundem? Como compreender a história se não conseguimos sair dela, ou seja, se a própria consciência é um produto dela, isto é, de uma determinada época? Que garantia teríamos de nossa imparcialidade e de alguma verdade? Segundo Merleau-Ponty, Weber percebeu bem o problema e apontou como caminho os tipos ideais, as significações que introduzimos na nossa imagem do passado com a condição de não serem arbitrárias, isto é, com a condição de não levarmos para o passado algo que lhe seja estranho. Ele sabe que essas significações não deixam de ser um produto de uma determinada época, um momento da própria racionalização capitalista. Mas, é justamente porque nossas significações são relativas à nossa época que elas possuem uma verdade intrínseca. A história não é apenas um objeto diante de nós e fora de nosso alcance, mas é também a suscitação de nós como sujeitos.¹⁰⁷ Elaboramos a história de acordo com nossas categorias, mas, em contato com a história nossas categorias se libertam de sua parcialidade. O velho problema das relações entre sujeito e objeto se transforma a partir do momento em que o formulamos com base na história, visto que nela o objeto não é outra coisa senão vestígios deixados por outros sujeitos. E o sujeito, preso na trama da história é, por isso, capaz de

¹⁰⁵ Cf. *Ibidem*, p. 29.

¹⁰⁶ Cf. *Ibidem*, p. 28-29.

¹⁰⁷ Cf. *Ibidem*, Cap. II: *O Marxismo Ocidental*, p. 31.

autocrítica. No entanto, segundo Merleau-Ponty, Weber não chega a dar conta de resolver os problemas relacionados ao relativismo. Estando dominado e mantendo a idéia de uma verdade incondicional e imparcial, mas sem conseguir escapar da percepção do presente e do passado, de nossas representações da história real como círculos viciosos, reduz todo o nosso saber à categoria de opinião e de mera aparência. Somente uma crítica mais radical, um reconhecimento irrestrito da história como meio único de nossos erros e verificações, nos faria encontrar um absoluto ou alguma verdade no relativo.¹⁰⁸ É essa questão, segundo Merleau-Ponty, que Lukács coloca a seu mestre Weber. Lukács não o condena por ter sido relativista demais, mas porque não o foi o suficiente para ir até o ponto de relativizar as noções de sujeito e objeto. Lukács, ao fazer isso, reencontra uma espécie de totalidade. É verdade que nada pode impedir nosso saber de ser parcial e tendencioso, pois ele jamais se confundirá com o em-si da história, e que nunca poderemos nos remeter à totalidade realizada, à história universal, como se não estivéssemos nela, como se ela se exibisse inteira diante de nós. Mas, a totalidade de Lukács é, segundo Merleau-Ponty, a totalidade da empiria, ou seja, não a de todos os seres possíveis e atuais, mas a reunião coerente de todos os fatos que conhecemos. Em outros termos, não se trata mais de dominar o todo como o filósofo hegeliano, mas de se empenhar numa tarefa de totalização que considere que nenhum fato histórico adquirirá todo o seu sentido a menos que tenha sido ligado a todos aqueles que podemos conhecer. Se quisermos decifrar, na história, as escolhas fundamentais, não há razão para eliminar as intuições parciais e descontínuas. Lukács, como observa Merleau-Ponty, aceita por completo a análise de Weber sobre a escolha calvinista e o espírito capitalista, mas quer dar a ela continuidade, exigindo que ela seja confrontada com todas as outras escolhas, pois todas as escolhas precisam compor juntas uma única ação. Somente assim cada uma das escolhas pode ser finalmente entendida. A dialética é, como afirma o filósofo francês, essa intuição continuada, a leitura constante da história efetiva, a reconstituição das relações tormentosas, das trocas intermináveis entre o sujeito e o objeto, pois só há um saber: o saber sobre nosso mundo em devir o qual engloba o próprio saber.¹⁰⁹ Para Lukács, o marxismo deveria ser essa filosofia integral e sem dogma. Como observa Merleau-Ponty, Weber compreendia o materialismo histórico como

¹⁰⁸ Cf. *Ibidem*, p. 32.

¹⁰⁹ Cf. *Ibidem*, p. 33-34.

uma tentativa de dedução de toda a cultura a partir da economia. Para Lukács, no entanto, o materialismo histórico não é a redução da história a uma de suas partes, como por exemplo, a economia, mas é o enunciado de uma afinidade entre sujeito e objeto que funda a alienação do sujeito no objeto e fundará, se o movimento for invertido, a reintegração do mundo ao homem.¹¹⁰ Observa Merleau-Ponty que segundo o filósofo húngaro, a troca pela qual as coisas se tornam pessoas e as pessoas se tornam coisas é o grande problema que a filosofia e a história devem dar conta. É nesta questão fundamental que deve se fundar a unidade da história.

A observação de Weber de que a subjetividade é um fator relevante na determinação da realidade e a crítica à ingenuidade da relação imediata entre idéias e realidade, parecem ter sido de importância fundamental para o marxismo ocidental como um todo e não apenas para Lukács. Mas, em nenhum caso houve uma aceitação integral, ou sem críticas. Seguindo a linha de reflexão de Lukács, podemos dizer que as constatações de Weber se encerram nos limites da consciência burguesa que, por sua vez, é refém de uma percepção fragmentada da realidade. Falta a Weber a noção de totalidade que poderia remetê-lo a uma outra percepção da realidade. Segundo Lukács, somente um sujeito, que é ele mesmo uma totalidade, pode vencer a aparência imediata da fragmentação da realidade e percebê-la como totalidade para nela intervir efetivamente. Por esta falta, Weber não pôde perceber outros aspectos do processo histórico que vão além da contingência e da inexorabilidade da força do capitalismo. Os limites de Weber são os limites de uma consciência que, dadas as condições pelas quais foi gerada, não pode ir além das perspectivas oferecidas pelo próprio sistema que a fez emergir, ou seja, ela mesma resulta do processo de fragmentação imposto pelo capitalismo. É também neste sentido que Herbert Marcuse, em sua conferência intitulada *Industrialização e Capitalismo na obra de Max Weber*,¹¹¹ proferida no XV Congresso de Sociólogos da Alemanha, realizado em Heidelberg, no ano de 1964, critica as teses weberianas. Segundo Marcuse, Weber teria vinculado sua própria razão à da burguesia e não pôde perceber uma outra possibilidade intrínseca ao desenvolvimento técnico, qual seja, a da própria libertação do homem. Para

¹¹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 34-35.

¹¹¹ Cf. MARCUSE, Herbert *Industrialização e Capitalismo na obra de Max Weber* IN *Cultura e Sociedade*, Vol. 2, Tradução de Wolfgang Leo Maar, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998, p. 133-134.

Marcuse, com base em suas próprias conquistas, a mecanização produtiva e calculável permite uma racionalidade qualitativamente diferente, na qual a separação dos meios de produção se converte em separação do homem do próprio trabalho socialmente necessário, mas que o destrói. Podemos dizer que tanto para Lukács quanto para Marcuse, Weber não está totalmente errado em suas análises, mas se depara com limitações que apenas a partir de sua perspectiva se constituem como barreira intransponível. Ele cai num certo relativismo e não dá conta de sair dele, por isso, a reflexão de alguns pensadores da geração dos marxistas ocidentais representará um esforço no sentido de livrar o materialismo histórico das simplificações do determinismo mecanicista, mas também um esforço no sentido de ir além de Weber. Mas, eles sempre irão esbarrar nas dificuldades impostas por um certo grau de relativismo, imposto pela contingência que não pode ser totalmente eliminada da história e que é tão corrosivo a qualquer otimismo. Esta parcela da tradição marxista não poderá mais ter certeza alguma de uma revolução proletária ou da emancipação da classe que ela faria emergir enquanto protagonista de um momento importante da história universal. Tudo o que poderão vislumbrar são simples possibilidades, algumas vezes próximas, outras vezes num horizonte longínquo que parece se perder de vista.

Embora Weber nunca fora aceito integralmente, na verdade, sua importância pode ser até maior do que aquela costumeiramente considerada. Para Merleau-Ponty, o marxismo ocidental tem origem nas teses weberianas sobre a história. Anderson menciona a respeito das referências weberianas no pensamento de Lukács. Também é bastante reconhecida as referências a Weber em Adorno e Horkheimer. Mas, parece que elas não podem ser descartadas mesmo no caso de Gramsci, desde que consideremos especificamente os *Cadernos do Cárcere*. É verdade que elas nem sempre são explícitas. Mas, parece difícil de negá-las como pressuposto para sua rearticulação das relações entre estruturas materiais e superestruturas ideológicas. É também o que podemos deduzir da relação entre hegemonia e *Weltanschauung*, ou seja, que a conquista da hegemonia, por parte do operariado, dependeria de sua capacidade de elaborar uma nova concepção do mundo que suplantasse a concepção do mundo existente. Neste sentido, as várias referências ao exemplo da Reforma, como um importante movimento cultural na

configuração do cenário de uma época, e a importância das idéias na orientação da conduta dos homens e no sentido de dar unidade e iniciativa a uma vontade, parecem também ter origem nas teses weberianas anteriormente mencionadas. Mas, este assunto será analisado quando tratarmos especificamente da teoria da hegemonia. É claro também que há várias outras referências, igualmente importantes, no pensamento de Gramsci e que são até mesmo anteriores às referências weberianas, como a noção de vontade, que vem de Bergson, a concepção de uma história ético-política, que vem de Croce, além, é claro, das referências a Marx. A hipótese da relação de Gramsci com Weber parece esclarecer aspectos importantes do pensador italiano e esta é a razão de levá-la em conta neste estudo.

5. Conclusão da discussão acerca da origem e das características do marxismo ocidental

Enfim, para chegarmos a uma conclusão, que possa sintetizar este capítulo destinado à caracterização do marxismo ocidental, podemos dizer que a característica mais fundamental dessa nova geração é, sem dúvida alguma, a de um deslocamento para temas relativos à formação da subjetividade. Se uma nova consciência não nasce espontaneamente das contradições da realidade concreta, então, é preciso trabalhar na sua construção. Mas, é preciso, antes de qualquer coisa, rever as relações entre ser e pensar, entre estrutura material e superestrutura ideológica para construir uma vontade que não seja arbitrária, mas que também não seja uma simples consequência de um encadeamento de causas e efeitos. A dificuldade sobre esse assunto é a razão da aproximação com a cultura burguesa e da retomada de um diálogo com a tradição filosófica. Não há dúvidas de que a principal preocupação de Lukács, Korsch e Gramsci esteja diretamente relacionada à necessidade de se pensar numa nova práxis. A dificuldade de estabelecer uma nova relação entre teoria e prática leva à necessidade de se voltar a interpretar o mundo e buscar outros caminhos para a emancipação depois que uma revolução operária desapareceu do horizonte da história. Nos anos 1919-20, as condições consideradas clássicas para uma revolução, ou seja, crises profundas na economia, protestos de grandes massas, tomada de fábricas etc., se manifestaram em vários países do Ocidente europeu. No entanto, toda tentativa de revolução fracassou. Portanto, uma revolução não pode mais ser considerada como

resultado de uma lógica inerente aos fatos. Um determinado fim só pode ser pensado como resultado de uma escolha possível, isto é, que não seja arbitrária. Nesse sentido, a ordem de prioridade dos temas é, certamente, invertida. Por isso, aconteceu um distanciamento em relação à economia que, até então, era considerada a área fundamental, o porto seguro para o acesso ao conhecimento real do mundo, cujas análises tinham servido, principalmente, para alimentar a expectativa do colapso fatal e iminente do capitalismo. Na verdade, não quer dizer que tenha se negado, pura e simplesmente, a importância do fator objetivo, isto é, das leis econômicas. O que se pode dizer é que, de fato, aconteceu uma relativização desse fator. De um modo geral, os marxistas ocidentais se colocam na perspectiva de que, embora imprescindíveis, as condições objetivas não são suficientes, por si mesmas, para produzir uma revolução social. Certamente, se atribui à vontade revolucionária, que não se confunde com o simples arbítrio, uma autonomia que não havia anteriormente no contexto teórico da tradição clássica, provavelmente, nem em Marx. Assim, tanto em Gramsci quanto em Lukács a revolução proletária aparece como organicamente relacionada às reais necessidades de transformação da estrutura material de produção, mas com uma novidade, a saber, não como a única possibilidade e sim como uma dentre outras possibilidades. De qualquer modo, é preciso sublinhar esse sentido plural. Por isso, as teorias de Gramsci e Lukács não se fundam ingenuamente no arbítrio nem restam reféns do determinismo. Por trás dos conflitos de Gramsci com o marxismo ortodoxo da Segunda Internacional, que se orientava pelos pressupostos do fatalismo economicista e pelo determinismo da história e da estrutura sobre a superestrutura, das críticas de Lukács ao *Anti-Dühring* de Engels pela ausência da relação dialética entre sujeito e objeto, da crítica de Korsch à substituição da teoria unitária da revolução pelas ciências particulares, principalmente pela economia, estão preocupações relativas à autonomia da subjetividade, portanto, da necessidade da formação de uma vontade revolucionária, que jamais aconteceria espontaneamente a partir do amadurecimento dos conflitos e das contradições da sociedade capitalista. A compreensão dos processos e mecanismos sociais de formação da consciência e a educação se tornam, então, fundamentais. Em outros termos, uma vontade revolucionária somente resultaria de um amplo trabalho de educação para a formação de uma consciência que tivesse claro para si o fim que deveria ser alcançado. O pulular de manifestações contrárias à ordem dominante, isto é, as revoltas motivadas pelas crises econômicas e sociais eram necessárias,

mas insuficientes para gerarem, por si mesmas, uma vontade direcionada para um fim específico e claro como o da revolução operária. A unidade da consciência ou da vontade só poderia ser alcançada mediante um esforço para além do imediato, pois o fim não se encontra sequer implícito na realidade imediata. Na verdade, ele é somente uma possibilidade, mas isso significa apenas que não se trata de uma escolha arbitrária, isto é, incompatível com a realidade. Do mesmo modo, também outros fins possíveis não são arbitrários. Portanto, necessário se torna um amplo trabalho de educação, no sentido preciso de formação, para que uma vontade consciente de um fim tão específico possa nascer. Nesse sentido, passaremos a verificar, nos próprios escritos de Gramsci, Korsch e Lukács, relativos a uma mesma época, como é considerada a questão do fator subjetivo.

Capítulo 3

Gramsci, Korsch e Lukács e a tradição marxista da Segunda Internacional

1. A conjuntura internacional

O contexto histórico em questão é, seguindo as informações do historiador italiano Paolo Spriano,¹¹² o período da crise da Segunda e início da Terceira Associação Internacional dos Trabalhadores. A Segunda Internacional, nascida em 1889, demonstra claramente seu desgaste em agosto de 1914. A principal causa de sua crise parece ter sido a adesão indiscriminada das diversas seções socialistas a ela filiadas à causa da guerra, contrariando, assim, a solene decisão do Congresso de Basileia de 1912, no qual se votou a favor de uma declaração que afirmava ser um delito se trabalhadores de uma nação disparassem contra aqueles de outras nações em favor dos interesses imperialistas do capitalismo. Não conseguindo obter, por parte das suas diversas seções, uma clara oposição à guerra, seu fracasso se torna inevitável. Suas maiores seções, a alemã e a francesa, haviam aderido à causa da guerra. Apenas uma minoria não aderiu e nela estavam os socialistas italianos. No entanto, embora fossem contrários à guerra, haviam optado pela fórmula, um tanto ambígua, do secretário do Partido socialista, Costantino Lazzari, de “não aderir nem sabotar a guerra”. A guerra é apontada também como o acontecimento que irá provocar uma reorientação do movimento revolucionário. O próprio termo “comunista” ganhará uma nova acepção, ou seja, com a fundação da Terceira Internacional, Lênin irá propô-lo como distinção dos socialistas em geral.

Como observa Giuseppe Fiori,¹¹³ quando termina a Primeira Guerra Mundial a onda revolucionária cresce em toda a Europa, mas é principalmente na Alemanha que a revolução proletária parece mais próxima. Na Baviera, os operários proclamam a república soviética, na Inglaterra, cresce um movimento de esquerda e tendências ultra-esquerdistas também tomam conta de movimentos sindicais e políticos na França, na Holanda e na

¹¹² Cf. SPRIANO, Paolo *Storia Del Partito Comunista Italiano*, Vol. I: *Da Bordiga a Gramsci*, Turim-Itália: Giulio Einaudi Editori, 1975, p. 4-6.

¹¹³ Cf. FIORI, Giuseppe *Vita di Antonio Gramsci*, Op. Cit., 156.

Alemanha. Na Rússia, o exército revolucionário vence definitivamente as forças contra-revolucionárias e as perspectivas parecem bastante positivas para o avanço do movimento. Entretanto, toda esta situação muda e as dificuldades do empreendimento revolucionário entram em cena. Em Berlim, militares aliados aos social-democratas derrotam os revolucionários espartaquistas e, em janeiro de 1919, são assassinados os seus principais dirigentes: Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht. Uma aliança entre militares social-democratas derruba também, em 1º de maio de 1919, a república soviética da Baviera. Na Hungria, o governo comunista de Béla Kun é derrotado por tropas contra-revolucionárias romenas e tchecoslovacas e quem assume o governo é o social-democrata Peidle. Analisando a situação, somente uma conclusão parecia possível: a revolução obteve sucesso apenas onde o partido revolucionário, como o bolchevique no caso da Rússia, avançou sem e contra os partidos moderados de tendência reformista como era o menchevique. Dessa forma, desenvolve-se uma tendência durante o segundo congresso da Internacional, que se realiza nesse tempo, no sentido de afirmar a necessidade de se separar e declarar guerra aos social-democratas. Forma-se, com isso, uma assembléia que discute as condições para a adesão e admissão à nova Internacional, ou seja, à Terceira Internacional. Dentre essas condições constava a mudança da nomenclatura para partido comunista e a expulsão imediata dos reformistas. Como observa Spriano,¹¹⁴ os trabalhadores revolucionários deveriam, portanto, desembaraçar-se dos dirigentes oportunistas e não apenas dos social-chauvinistas, considerados adversários da classe operária, burgueses no movimento operário. Se foi pela separação dos mencheviques, sinônimo de reformistas, que os bolcheviques chegaram ao poder, conquistando para si os sovietes operários e colocando em movimento o grande campesinato russo, a revolução, em toda a Europa, deveria certamente seguir aquele mesmo caminho. Em janeiro de 1919, Lênin convida todos os partidos contrários à Segunda Internacional a participarem de um congresso em Moscou com o objetivo de criar a Terceira Associação Internacional dos Trabalhadores. Esta situação de distinção da matriz socialista em geral, que dá origem aos partidos comunistas, perdura até que novos acontecimentos imponham a necessidade de uma nova estratégia. Foi o que aconteceu na ocasião do fascismo, quando uma onda de violência cresceu em toda a Europa contra as organizações revolucionárias e também contra aquelas democráticas. A

¹¹⁴ CF. SPRIANO, Paolo *Storia del Partito Comunista Italiano*, Vol I: *Da Bordiga a Gramsci*, Op. Cit. p.22.

nova palavra de ordem foi a da formação de um fronte único, que deveria reunir, novamente, comunistas e social-democratas. Pelo menos temporariamente, a principal questão foi a da defesa das liberdades democráticas e não mais a da revolução.

2. Antonio Gramsci

2.1. Considerações sobre a obra de Gramsci

Em linhas gerais, a obra de Gramsci costuma ser dividida em dois períodos: os artigos e os ensaios publicados em jornais, que integram o período de 1914 a 1926 e os *Cadernos do Cárcere*. Períodos que correspondem aos escritos produzidos antes de sua prisão em 1926 e aqueles produzidos durante sua permanência no cárcere.

No primeiro período, a produção é constituída, basicamente, de ensaios, artigos e informes políticos que, em boa parte, foram publicados sem assinatura e, às vezes, com algum pseudônimo. As publicações foram feitas nos jornais operários da época como *Il Grido del Popolo*, *Avanti!*, *L'Ordine Nuovo*, *L'Unità* e *Lo Stato Operaio*. Também é deste período o ensaio *Alcuni Temi della Questione Meridionale*. Este ensaio, no entanto, foi interrompido pela sua prisão e permaneceu inacabado. Após ter sido encontrado entre cartas, em seu apartamento, o texto foi publicado em janeiro de 1930, em Paris, na revista *Stato Operaio*.¹¹⁵ No segundo período de sua produção temos os *Cadernos do Cárcere* e também uma série de cartas de conteúdo variado. Nelas Gramsci trata desde temas de ordem pessoal até questões relacionadas ao Partido comunista e ao seu trabalho nos *Cadernos*. Numa delas Gramsci escreve à cunhada, em 19 de março de 1927, quatro meses após a sua prisão, e fala de suas intenções naquele momento:

Estou tomado (penso que este seja um fenômeno próprio dos encarcerados) pela seguinte idéia: que seria necessário fazer alguma coisa *für ewig*.¹¹⁶

¹¹⁵Cf. GRAMSCI, Antonio *La Questione Meridionale*, Roma-Itália: Editori Riuniti, 1982. Vide nota da p. 131.

¹¹⁶ Idem, *Lettere dal Carcere*, Turim-Itália: Einaudi, 1977, p. 35. Tradução própria.

Nesta mesma carta, além de revelar seu interesse em produzir uma obra destinada a durar, isto é, de caráter não exclusivamente conjuntural, Gramsci também esboça o seu plano de trabalho. A autorização para dar início a esse trabalho é concedida em janeiro de 1929. Em outra carta de 25 de março de 1928, ele escreve novamente à sua cunhada e explica melhor sobre o que pretendia trabalhar:

Decidi-me ocupar principalmente e tomar notas sobre os três temas seguintes: - 1º. a história italiana no século XX, com particular interesse quanto à formação e o desenvolvimento dos grupos intelectuais; 2º. teoria da história e historiografia; 3º. o americanismo e o fordismo.¹¹⁷

No final serão 32 cadernos constituídos de notas, algumas delas brevíssimas, outras mais longas e desenvolvidas, nas quais algumas questões, já esboçadas, são retomadas, organizadas sob algum título e ampliadas. Como afirma o biógrafo Giuseppe Fiori, a primeira impressão é a da mais completa fragmentação. Este é, aliás, um perfil que atravessa toda a sua obra e não apenas os *Cadernos*. Sua obra é, na realidade, uma compilação de textos.

A respeito dos escritos anteriores ao encarceramento ou, ao menos, de uma parte deles, o próprio Gramsci recusa a oferta de vê-los reunidos e organizados numa nova publicação, ou seja, na forma de livros. Ele mesmo afirma que, em dez anos de jornalismo, havia escrito tantas linhas que poderiam se constituir em quinze ou vinte volumes de quatrocentas páginas, mas que, no entanto, entendia que aqueles escritos objetivavam o cotidiano e com ele deveriam morrer.¹¹⁸

Entender exatamente o que Gramsci quis dizer com essas palavras é uma tarefa bastante complicada, tanto que há uma polêmica em torno da importância que se deve atribuir a seus escritos juvenis em relação ao conjunto de sua obra, principalmente, em relação àquela que talvez seja sua maior contribuição teórica, ou seja, o conceito de hegemonia. Para Carlos Nelson Coutinho, os escritos juvenis de Gramsci correspondem a uma fase de produção muito ligada às circunstâncias imediatas, ou seja, seriam textos

¹¹⁷ Idem, *Cartas do Cárcere*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966, p. 125.

¹¹⁸ Cf. FIORI, Giuseppe *Vita di Antonio Gramsci*, Bari-Itália: Laterza, 1966, p. 122.

destinados a analisar questões que apareciam no cotidiano e, por isso, há todo um perfil circunstancial. A exceção desta fase é o ensaio *Alcuni Temi della Questione Meridionale*, pois nele Gramsci já coloca questões que ultrapassam aquele caráter mais propriamente imediato. Com relação aos *Cadernos do Cárcere*, Coutinho reconhece que, não obstante o caráter fragmentário, existe, claramente, uma maior preocupação sistemática, o que torna possível ver alguns temas centrais amarrando estruturalmente aqueles fragmentos. Segundo Coutinho, a novidade dos *Cadernos* é o caráter mais definitivo, mais histórico-universal.¹¹⁹ Embora aquelas duas afirmações de Gramsci acima citadas, ou seja, do perfil circunstancial de seus escritos juvenis e de que pretendia escrever no cárcere uma obra *für ewig*, pareçam confirmar esta linha de interpretação, é necessário sublinhar, antes de qualquer coisa, que ela não é a única forma de considerar aqueles escritos. Para Edmundo Fernandes Dias, aqueles escritos estão, certamente, mais diretamente ligados ao cotidiano, mas ao cotidiano de lutas de um revolucionário e não de uma pessoa qualquer. O cotidiano de um revolucionário não corresponde à rotina do dia-a-dia, mas é o lugar onde ocorrem as lutas de classes e o lugar onde se constrói um discurso que nasce em meio aos conflitos de uma determinada realidade e nela interfere. Para Dias, Gramsci começa a construir suas categorias e conceitos desde aquele momento.¹²⁰ Um outro estudioso de Gramsci, o italiano Ernesto Ragionieri, também entende que nos escritos juvenis de Gramsci já existe um importante núcleo político de sua reflexão que não pode ser deixado na obscuridade.¹²¹ Se contextualizarmos ambas as fases, ou seja, se considerarmos que os primeiros escritos foram produzidos num momento em que uma revolução socialista parecia próxima e que poderia se realizar por uma tomada do Estado por meio de uma insurreição popular, mas que os últimos escritos foram produzidos após os fracassos dessas tentativas, parece bastante razoável entender que Gramsci estivesse se referindo à atualidade e à validade do conteúdo daqueles escritos para a composição de uma estratégia revolucionária eficiente diante da nova situação. Mas, isto não significa que nada de sua primeira fase tenha sido

¹¹⁹ Cf. COUTINHO, Carlos Nelson *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, p. 78-81.

¹²⁰ Cf. DIAS, Edmundo Fernandes *Gramsci em Turim: a construção do conceito de hegemonia*, São Paulo: Xamã, 2000, p. 13-16.

¹²¹ Cf. RAGIONIERI, Ernesto *Gramsci e il dibattito teorico nel movimento operaio internazionale*, IN *Gramsci e la Cultura Contemporanea*, Atti del Convegno Internazionale di Studi Gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967, Roma-Itália: Editori Riuniti, 1975, p. 115-117.

levada adiante. Pelo contrário, a idéia de que o socialismo jamais seria a consequência necessária da queda do capitalismo e que, portanto, dependeria da escolha de uma vontade consciente, é levada adiante e aparece claramente no seu conceito de hegemonia. A rejeição do fatalismo e do determinismo em favor da necessidade de um trabalho no âmbito da subjetividade, por meio de uma educação que formasse uma vontade consciente de um determinado fim, é uma constante em ambas as fases. Para nosso trabalho, os escritos juvenis de Gramsci são importantes, porque correspondem cronologicamente às obras de Korsch e de Lukács anteriormente mencionadas e, também, como já dissemos, revelam que a posição de Gramsci não era diferente em relação ao marxismo da Segunda Internacional. Por se tratar de escritos jornalísticos, sempre relacionados a fatos que estavam acontecendo no dia-a-dia da vida partidária e da militância política, convém-nos apresentá-los no contexto em que foram produzidos.

Sua obra de juventude representa uma reflexão que acompanha o desenrolar do processo revolucionário numa época que ele mesmo definia como sendo aquela que abria uma nova fase, qual seja, a da real possibilidade da conquista do poder pelo proletariado. A organização do proletariado não deveria mais ser colocada na perspectiva de um futuro distante, mas como algo imediato. Entendia Gramsci que organizar pura e simplesmente o operariado e organizá-lo para a conquista do poder, não eram exatamente as mesmas coisas. Em termos de organização do operariado, ninguém havia trabalhado mais que os reformistas, no entanto, eles jamais se colocavam na perspectiva da conquista do poder. A conquista imediata do poder é um importante aspecto da primeira fase da produção intelectual e da militância política de Gramsci e é a partir desta perspectiva que ele critica o determinismo e o fatalismo da versão marxista da Segunda Internacional. Para Gramsci, o fatalismo foi uma ideologia que teve uma enorme importância histórica no sentido de ter dado coesão ao operariado num momento no qual a possibilidade de conquistar o poder só poderia ser vislumbrada num futuro longínquo. Distante das possibilidades de conquistar o poder foi necessária uma fé, uma esperança que pudesse manter o operariado unido e firme nos seus propósitos. Todavia, não obstante esta importância, o determinismo acabou por se transformar num grande obstáculo para se pensar e articular uma ação que pudesse levar à imediata conquista do poder. Esta ideologia

fornecia os fundamentos para duas tendências opostas, mas que na prática geravam um mesmo efeito. De um lado, fornecia os fundamentos para as tendências de extrema esquerda do Partido socialista, que deixava o operariado paralisado diante da expectativa em torno da inevitável e próxima queda do sistema capitalista. De outro lado, tendo esta ideologia sido digerida pelas classes dominantes, fornecia os fundamentos para a tendência reformista do mesmo Partido, que servia de instrumento para incorporar ao sistema vigente aquelas forças que poderiam levá-lo à derrocada. Dessa forma, todos os caminhos que partiam da ideologia determinista levavam a um mesmo e único destino, a saber, o de uma inércia na ação. O pensamento de Gramsci se opõe e representa, do início ao fim, uma reação a essas duas tendências.

2.2. A conjuntura local e os escritos juvenis de Gramsci

Seguindo os passos de Paolo Spriano,¹²² a conjuntura local, isto é, italiana, também já se encaminhava no sentido de uma nova orientação do movimento revolucionário. Na Itália, também tem início um processo de formação de uma nova esquerda que, mais tarde, em consonância com as determinações da Terceira Internacional, levará à fundação do Partido comunista italiano. Neste processo, que já em 1917 parecia contar com uma centena de seções socialistas em toda Itália, ocorre a confirmação de uma importante declaração de princípios feita pela seção napolitana, ou seja, os socialistas deveriam dirigir seus esforços para um cessar-guerra e incitar os proletários a se tornarem conscientes de sua força, direcionando a crise, portanto, para a conquista dos objetivos revolucionários. Com isso, tem origem uma coligação de vários grupos da qual surge a fração que será chamada “intransigente revolucionária” e terá sede em Florença. Esta fração lança um sólido manifesto no qual se sustenta que o Partido socialista italiano deveria se desfazer das incertezas e dos “colaboracionismos”, deveria repudiar o conceito burguês de pátria e adotar uma tática revolucionária, sincera e precisa, aderindo a eventuais movimentos populares com a consciência de que a “violência é a obstetra de toda sociedade grávida de vida futura”.

¹²² Cf. *Ibidem*, p. 8-9.

O ano de 1917 é também um momento no qual os acontecimentos vão se dirigindo no sentido de evidenciar como a velha maioria da esquerda, formada no Partido socialista entre 1912 e 1915, não apenas tornará problemática a palavra de ordem do secretário do partido, Lazzari, de “não aderir nem sabotar a guerra”, mas também tornará inconciliável com as novas tendências em formação, a tradicional natureza daquele partido. Significativa, neste sentido, é a reação de Lazzari frente às solicitações dos “impacientes companheiros rígidos de Turim”, ou do Congresso dos jovens socialistas, de setembro de 1917, para se passar a formas diversas de oposição à guerra, ou seja, Lazzari se opõe a eles afirmando que os socialistas não podem ser contra a pátria, que a opção pela sabotagem não era socialista.¹²³

Esta era a situação do Partido socialista naquele momento. No entanto, não havia, de fato, uma clara linha divisória entre as diversas tendências no seu interior. Também, a incerteza sobre aquilo que deveria se fazer, encontrava-se por todos os setores do Partido, isto é, poderiam ser verificadas desde os mais extremistas até os dirigentes sindicais. O modo de conceber uma revolução será sempre à velha maneira determinista de colher as ocasiões que o curso dos acontecimentos poderia oferecer. Pensar, de fato, numa ação efetiva diante dos acontecimentos, que em várias ocasiões parecia favorecer uma revolução, era algo um tanto quanto problemático para todos. De um lado, os reformistas entendiam que as mudanças deveriam acontecer pela via institucional, isto é, por meio dos mecanismos existentes na sociedade democrática burguesa. De outro lado, os maximalistas, embora contrários à essa opinião, não propunham nenhuma estratégia, pois viviam na expectativa da inevitável e próxima queda do capitalismo e da sociedade burguesa. Se tal fato deveria acontecer de modo fatal, não havia muito o que se fazer nem o que se pensar, a não ser esperar por aquela ocasião, porque o tempo e o curso dos acontecimentos trabalhava em favor do proletariado. No máximo, poderiam pensar em tomar medidas para acelerar aquele processo, mas também o modo de se agir será, neste sentido, mais negativo que positivo. No Partido socialista encontravam-se, portanto, aqueles que já temiam o desenvolvimento das circunstâncias favoráveis à revolução, aqueles que irão temê-la em

¹²³ Cf. *Ibidem*, p. 9-10.

1919-1920, e, também, aqueles que irão procurar acelerar o processo. A situação só estará bem definida com o posicionamento dos diversos grupos diante da crise geral aberta com a Revolução Russa.¹²⁴ No entanto, como poderemos observar nas disputas das várias tendências, embora a Revolução Russa esteja no centro do debate, não é exatamente este fato que irá causar a cisão da esquerda italiana. Na verdade, nem a extrema esquerda nem a direita reformista nutrem alguma simpatia pela revolução bolchevique e são as disputas entre estas duas frações que, justamente, levam a uma cisão. Apenas uma minoria, juntamente com Gramsci, é que vê nela um fato histórico importante e um exemplo a ser seguido.

2.2.1. A percepção da Revolução Russa pelas diferentes tendências da esquerda italiana

Segundo Spriano, muito significativa para a definição de uma nova esquerda foi uma reunião clandestina realizada em Florença, no dia 18 de novembro de 1917, portanto, logo depois de os bolcheviques conquistarem o poder na Rússia. Pela primeira vez encontram-se os dois jovens que mais tarde fundarão o Partido comunista italiano: Amadeo Bordiga e Antonio Gramsci. Dentre outros, encontrava-se também nesta reunião Giacinto Menotti Serrati, diretor do jornal *Avanti!*. Apesar da proximidade cronológica com aquilo que havia acontecido na Rússia, aqueles delegados, na verdade, pouco sabiam a respeito daquele fato. As notícias que chegavam sofriam restrições impostas pela censura e, também, os fatos eram distorcidos pela grande imprensa.¹²⁵ Passar-se-ão meses até que se tenha uma clara percepção do significado da revolução de outubro. Por isso, não se cogitava, exatamente, “fazer como na Rússia”, ou seja, uma insurreição popular que pusesse um fim à guerra e que também levasse o proletariado ao poder. Entretanto, os dois jovens, Bordiga e Gramsci, projetavam, desde aquele momento, uma solução extrema. Bordiga analisa a situação da Itália, constata a derrota na guerra, a desorganização do Estado e conclui afirmando ser necessário agir, pois o proletariado, embora estivesse cansado, estava armado. Gramsci era da mesma opinião, mas Serrati, Lazzari e a maioria

¹²⁴ Cf. *Ibidem*, p. 10-11.

¹²⁵ Cf. *Ibidem*, p. 3.

dos participantes se posicionaram pela manutenção da velha tática de “não aderir nem sabotar a guerra”.¹²⁶

A posição de Gramsci sobre a revolução de fevereiro pode ser observada num artigo intitulado *Note sulla rivoluzione russa*, publicado no jornal *Il Grido Del Popolo*, no dia 29 de abril de 1917, no qual ficou registrado o seu primeiro comentário sobre o fato:

Entretanto, estamos convencidos de que a Revolução Russa é, acima de tudo, um ato proletário e que ela deve naturalmente desembocar no regime socialista. As poucas notícias verdadeiramente concretas, verdadeiramente substanciais, não permitem uma demonstração exaustiva. Todavia, há alguns elementos que nos permitem chegar a essa conclusão.¹²⁷

Os jornais burgueses insistiam que uma revolução burguesa havia derrubado a aristocracia para impor sua ordem. Por meio da análise de alguns fatos, Gramsci deduz que a revolução era proletária e não burguesa, mas não pelo simples fato de ter sido feita pelos proletários, pois, como ele mesmo diz, a guerra também é feita pelos proletários, ou seja, são eles que de qualquer modo vão à guerra, mas ela não é, por esse motivo, proletária. Dentre esses pontos, ele afirma que o caráter daquela revolução havia sido diverso daquele da Revolução Francesa, pois a burguesia não tinha, de fato, um programa universal. Ela havia se servido de interesses apenas particulares de sua classe e, por isso, apenas havia substituído uma ordem autoritária por outra. A Revolução Russa, ao invés, havia destruído o autoritarismo para trazer a liberdade, de modo extensivo, a todos os homens. Ela não destruiu a ditadura de uma minoria para impor outra de uma nova minoria.

Embora haja uma identificação de Gramsci com as tendências da extrema esquerda, sua posição não deixa de ser conflituosa. Essas manifestações sobre a Revolução Russa e sua posição contrária às concepções deterministas acabam por deixá-lo sempre sob a mira da desconfiança de Bordiga e das acusações de voluntarista. Isto parece acontecer, principalmente, a partir do artigo intitulado *La rivoluzione contro il “Capitale”*, publicado no *Avanti!*, no dia 24 de novembro de 1917. Muitos entendem que Gramsci revela ali toda a

¹²⁶ Cf. *Ibidem*, p. 3-4.

¹²⁷ GRAMSCI, Antonio *Note sulla rivoluzione russa* IN *Scritti Politici*, Vol. I, Roma-Itália: Editori Riuniti, 1978, p. 109-110. Tradução própria.

sua formação idealista e a sua tendência em não se tornar prisioneiro de esquemas por demais rígidos como eram aqueles de muitos intérpretes da obra de Marx. Afirma Gramsci, naquele artigo, que a revolução dos bolcheviques:

(...) é a revolução contra o Capital de Karl Marx. O Capital de Marx era, na Rússia, muito mais o livro dos burgueses do que dos proletários. Era a demonstração crítica da fatal necessidade de que na Rússia se formasse uma burguesia, que se iniciasse uma era capitalista, que se instaurasse uma civilização do tipo ocidental, antes que o proletariado pudesse pensar nas suas conquistas, nas suas reivindicações de classe, na sua revolução. Os fatos superaram as ideologias. Os fatos fizeram explodir os esquemas críticos, dentre os quais, que a história da Rússia deveria desenvolver-se segundo os cânones do materialismo histórico. Os bolcheviques renegam Karl Marx, afirmam com o testemunho da ação concreta, das conquistas realizadas, que os cânones do materialismo histórico não são assim tão ferrenhos como poder-se-ia pensar e se pensou.¹²⁸

Mas, para Gramsci, se os bolcheviques haviam renegado algumas afirmações contidas n' *O Capital*, por outro lado, não renegavam o pensamento imanente e vivificador daquela obra, pois eles viviam o pensamento marxista, aquele, como ele mesmo diz, que “não morre nunca” e que é a continuação do pensamento idealista alemão e italiano e que, em diversas interpretações, havia seguido outros rumos. Os bolcheviques haviam superado, nos fatos, a interpretação mecânica e determinista do marxismo próprio da tradição social-democrata que ele define como a teorização da inércia do proletariado. Desde aquela reunião em Florença, Gramsci sente pesar sobre si as acusações de alimentar tendências bergsonianas, isto é, voluntaristas. A sua exaltação da vontade será sempre posta sob suspeita.

Segundo Spriano, Gramsci é, também, um dos poucos italianos que, em 1917, não irá prognosticar para a Revolução Russa a mesma sorte trágica da Comuna de Paris.¹²⁹ As diferenças entre Gramsci e Bordiga irão sempre aparecer. Bordiga funda o jornal *Il Soviet*, em dezembro de 1918, e Gramsci o jornal *L'Ordine Nuovo*, em maio de 1919. Cada qual será a expressão de uma tendência.

¹²⁸ Idem, *La rivoluzione contro il “Capitale”* IN *Scritti Politici*, Vol. I, Op. Cit., p. 130. Tradução própria.

¹²⁹ Cf. SPRIANO, Paolo *Storia del Partito Comunista Italiano*, Vol I: *Da Bordiga a Gramsci*, Op. Cit., p. 17.

Ao redor da Revolução Russa giram uma série de questões que irão demarcar as divergências internas do Partido socialista italiano. Se para alguns ela inaugurava uma nova era na luta do proletariado, pois a conquista do poder não era mais um objetivo distante, para outros, ao invés, ela representava apenas um engano e estava destinada ao fracasso. Em relação a ela encontramos três posições bastante distintas no interior do Partido socialista: a posição da direita reformista de Turati, Lazzari e outros, a posição da extrema esquerda de Bordiga e a posição de Gramsci que, na verdade, representava uma minoria.

Os reformistas queriam evitar, de todo modo, uma experiência próxima à russa. Por isso, serão acusados, pela esquerda e também por Gramsci, de sabotadores da revolução, de burgueses no movimento revolucionário e de oportunistas. Para os reformistas, as mudanças deveriam acontecer de modo lento e gradual e, portanto, sem violência e sem rupturas com a ordem vigente. A “revolução” era concebida como o resultado natural de um processo evolutivo da humanidade, isto é, da civilização. Esse processo era irreversível, tratava-se do próprio destino da humanidade que caminhava rumo ao progresso. Dessa forma, concebiam as mudanças, ou mais precisamente a emancipação do proletariado, dentro dos estreitos limites da legalidade e da ordem democrática burguesa. Tudo deveria ocorrer pela via institucional, ou seja, pelo Parlamento. Afirmavam que naquele momento não era mais necessário nem cabível pensar numa revolução nos moldes de uma insurreição popular, pois já haviam mecanismos por meio dos quais a emancipação do proletariado poderia ser realizada. Segundo os reformistas, a própria doutrina de Marx precisava, por esse motivo, ser revisada e atualizada.

Também para a extrema esquerda, de modo especial para Bordiga, a Revolução Russa não servia de exemplo para a Itália ou para os demais países de capitalismo avançado. Suas razões não eram, evidentemente, as mesmas dos reformistas. Para ele, a revolução proletária deveria, acima de tudo, passar por uma ruptura com o sistema capitalista e com a ordem burguesa. Entendia que a tomada violenta dos meios de produção e do poder, representado pelo Estado, era necessária. A sua perspectiva era a de romper, desde o início, com o mundo burguês, de não participar das eleições políticas a fim

de não conferir ao sistema democrático nenhuma legitimidade e de acelerar, com esta postura, o fim da ordem vigente. Bordiga se empenhou muito no sentido de livrar o movimento operário italiano da influência e da direção dos reformistas, que mantiveram, durante um longo período, todas as organizações do operariado sob seu domínio, ou seja, desde o Partido socialista até os sindicatos e a Confederação do Trabalho. Todavia, embora haja esta distinção em relação aos reformistas, nas bases de sua concepção estava a mesma ideologia determinista de que o processo histórico seguia leis necessárias e objetivas que funcionavam independentemente da vontade dos homens, portanto, muito semelhante às leis que dirigiam o processo natural. Para esta concepção, a revolução não deveria ser pensada como resultado de uma escolha ou de uma vontade, mas como o resultado de necessidades históricas objetivas. A consequência mais direta desta postura, como Gramsci irá em vários momentos apontar, é a de um distanciamento das massas, isto é, das manifestações espontâneas, como as revoltas populares, que poderiam se constituir como a base “material” da qual nasceria a possibilidade de uma revolução. Para Bordiga, aquelas condições deveriam ser geradas pelo próprio desenvolvimento do capitalismo que, chegando a um determinado estágio de desenvolvimento, criaria contradições internas insanáveis provocando, então, o colapso do sistema. As classes dominantes e suas aliadas, encontrar-se-iam diante de uma tal situação de desconcerto, que não conseguiriam mais unificar e menos ainda dirigir a sociedade. Dada esta situação, o proletariado unido tomar-lhe-ia o lugar. A tarefa era, portanto, a de organizar o proletariado num partido para que ele estivesse pronto, no momento certo, para ocupar o posto de direção da sociedade. Diante da situação de uma crise irreversível, bastaria dirigir-se às massas e estimulá-las a uma insurreição a fim de tomar o poder das classes dominantes. É por estas razões que Bordiga afirmava que o exemplo russo não servia para a Europa ocidental e central. A Revolução Russa refletia as necessidades próprias daquele país, ou seja, as necessidades de uma sociedade atrasada em termos de desenvolvimento capitalista. Lá faltaram aquelas determinações históricas ou etapas previstas pela doutrina marxista corrente. Por isso, a revolução só pôde ser realizada por meio de um processo dirigido que, com um grande esforço, conseguiu formar uma vontade revolucionária nas massas. Nas sociedades capitalistas mais avançadas, as condições objetivas já haviam se formado, por isso, não havia necessidade de dirigir o processo e de formar uma vontade revolucionária nas massas.

Esta vontade viria por si mesma, ou melhor, seria gerada espontaneamente pelo processo de contradição. Na verdade, não se tratava apenas de demarcar as diferenças entre Ocidente e Oriente, entre países atrasados e avançados, mas de uma dissimulada descrença no sucesso da revolução bolchevique. A tática assumida pela Terceira Internacional, chamada de “bolchevização”, será considerada por Bordiga como voluntarista e, por isso, não apenas inadequada, mas inútil para os países de capitalismo avançado.

Para Gramsci, a Revolução Russa, dirigida pelo partido bolchevique e sob o comando de Lênin, era, pelo contrário, um exemplo a ser seguido. Tratava-se da primeira revolução, em toda a história, que havia sido realizada por um partido político. Não se tratava de uma mera obra de utopistas, mas da obra de uma vanguarda consciente de sua missão histórica. Desde os escritos de 1917, *Note sulla rivoluzione russa* e *La rivoluzione contro il “Capitale”*, Gramsci entendia que a revolução não seria jamais o resultado fatal de um processo mecânico. A vontade revolucionária ou a clareza dos fins a serem alcançados, não era algo que surgiria espontaneamente nas massas. Vanguardas revolucionárias conscientes deveriam dirigir e organizar o processo.

A posição crítica de Gramsci ao determinismo vai aparecer, também, em suas afirmações sobre a necessidade de se educar as massas levando a elas a teoria marxista e, igualmente, nas críticas às tendências que levavam a prática política a uma verdadeira inércia, ou seja, nas críticas às tendências que reduziam tudo à mera expectativa do amadurecimento das condições históricas objetivas. Gramsci, portanto, desde o início de sua militância política se põe contra as concepções da história como evolução espontânea e natural. Ao determinismo dessas concepções marcadamente positivistas, ele contrapõe a vontade como um fator de determinação do processo histórico. Gramsci não deixa de reconhecer a importância do idealismo sob certo aspecto, principalmente, no que se refere à concepção do homem como sujeito do processo histórico. Ele sublinha, algumas vezes, que a própria filosofia da práxis havia nascido do idealismo alemão que, por sua vez, nada tinha a ver com a concepção vulgar do termo, isto é, de que o idealismo era sinônimo de distanciamento da realidade concreta.

No XV Congresso nacional do Partido socialista, realizado em Roma, no mês de setembro de 1918, quando tem início um processo de cisão mais sério, o grupo maximalista sai triunfante e o grupo parlamentar é acusado de colaboracionismo e se torna alvo de polêmica interna. Tem início, então, um processo de exclusão dos reformistas. Por outro lado, grandes aplausos acolhem a mensagem de Lênin aos socialistas intransigentes de todos os países e, assim, seu nome deixa de ser lenda e se torna referência, embora, pouco se conheça de sua obra teórica e de sua ação. Gramsci, por sua vez, estava atento ao fenômeno russo e via no bolchevismo, desde aquele momento, um fenômeno histórico de grande importância. Ele irá identificar, mais tarde, os Conselhos de fábrica aos organismos de representação direta dos produtores na Rússia.¹³⁰ Entretanto, apesar de exaltar a revolução bolchevique, Gramsci entendia que aquele modelo não deveria ser transportado automaticamente para outros países, ou seja, tratava-se apenas de um exemplo a ser seguido.

2.2.2. Gramsci e a experiência dos Conselhos operários de fábrica

O posicionamento de Gramsci em 1919, no *L'Ordine Nuovo*, como observa o biógrafo Fiori, é o de procurar, na Itália, alguma experiência próxima daquela dos soviéticos. Gramsci, então, identifica no movimento do governo operário das Comissões internas um germe daquela experiência. A idéia central de Gramsci era a de que todos os operários, funcionários, técnicos e, depois, os camponeses e todos os membros ativos da sociedade, mesmo que não fossem inscritos no Partido ou no Sindicato, mesmo que não votassem, mas apenas pelo fato de serem trabalhadores, deveriam se tornar dirigentes do processo produtivo, sujeitos, democraticamente eleitos pelos trabalhadores, que substituiriam os mandatários dos capitalistas. A Comissão interna deveria ser votada pelos trabalhadores organizados no Sindicato, o Conselho, os invés, deveria ser votado por todos os trabalhadores, fossem eles anarquistas ou até mesmo católicos. Não se tratava mais, como no caso dos sindicatos, de lutar por melhorias de salários, por melhores condições de higiene e repouso. Os Conselhos não deveriam mais tratar com o capitalista, mas sim

¹³⁰ Cf. *Ibidem*, p. 18-19.

substituí-lo.¹³¹ Gramsci via nos Conselhos uma nova forma de organização operária muito diversa daquelas tradicionalmente conhecidas, identificando neles o embrião de uma futura sociedade.

O significado dos Conselhos de fábrica no processo revolucionário, para Gramsci, pode ser observado num artigo a ele atribuído que foi publicado no *L'Ordine Nuovo*, em 5 de julho de 1920, sob o título de *Il Consiglio di Fabbrica*.¹³² Diz Gramsci neste artigo que a revolução proletária não poderia ser entendida como um ato arbitrário de uma organização que se afirmava revolucionária. A revolução proletária deveria ser entendida, na verdade, como um longo processo histórico. Neste processo, o desenvolvimento de determinadas forças produtivas (o proletariado no caso), num determinado ambiente histórico (aquele da produção capitalista, do modo de organização da sociedade no Estado democrático-parlamentar e do sistema de fábrica), chegam a uma fase na qual não se torna mais possível que elas continuem a se desenvolver no interior do sistema existente. É neste momento que desponta o ato revolucionário, que consiste em destruir violentamente o sistema atual, que contém opressivamente aquelas forças, para constituir um novo tipo de Estado no qual aquelas forças, liberadas pelo antigo sistema, encontrem uma forma adequada para seu ulterior desenvolvimento e expansão. O processo real da revolução proletária não poderia se identificar ou permanecer restrito apenas ao desenvolvimento e ação daquelas organizações de tipo voluntário e contratualista, como eram o partido político e os sindicatos profissionais. Para Gramsci, essas organizações haviam nascido no campo da democracia burguesa, ou seja, como afirmação daquela liberdade. A questão era, então, a de que não poderiam superar o Estado burguês e, por isso, não poderiam abraçar ou representar toda a multiplicidade e o pulular das forças revolucionárias. No período do predomínio econômico e político da classe burguesa, o desenvolvimento real do processo revolucionário ocorre subterraneamente, na obscuridade da fábrica e na obscuridade das multidões “exterminadas” que o capitalismo sujeita às suas leis. Essas forças não são, em princípio, controláveis ou registráveis, apenas num futuro poderão ser quando os elementos que as constituem tiverem se desenvolvido e purificado

¹³¹ Cf. FIORI, Giuseppe *Vita di Antonio Gramsci*, Op. Cit., p. 139-140.

¹³² Cf. GRAMSCI, Antonio *Il Consiglio di fabbrica* IN *Scritti Politici*, Vol. II, Roma-Itália: Editori Riuniti, 1978, p. 122.

com o desenvolvimento da sociedade e das situações que a classe operária vier a ocupar no campo da produção. As organizações dos tipos sindical e partidária se desenvolvem no campo da liberdade política da democracia em geral, onde vigoram as relações entre cidadãos. O processo revolucionário atua no campo da fábrica, onde as relações são outras, ou seja, aquelas entre opressores e oprimidos, onde não há liberdade para o proletário nem democracia. Onde o operário é um nada que quer se tornar um tudo e onde o poder do proprietário é ilimitado. É poder de vida e de morte sobre o operário, sobre sua mulher e sobre o seu filho. O processo histórico da revolução operária, que é imanente à convivência humana em regime capitalista, tem suas leis em si mesmo e se desenvolve necessariamente na confluência de uma multiplicidade de ações incontáveis. Como foram criadas por uma situação não desejada pelo operário e que não é por ele previsível, vêm a luz e se torna controlável ou documentável apenas quando a classe operária se torna revolucionária, ou seja, quando ela se torna protagonista de uma transformação radical das relações sociais. Assim, ela se torna revolucionária não apenas porque não colabora mais com os organismos da classe burguesa, mas no sentido de que toda a classe operária inicia uma ação que deve desembocar na fundação do Estado operário. Assim sendo, escreve Gramsci:

Eis porque nós afirmamos que o nascimento dos Conselhos operários de fábrica representa um grandioso evento histórico, representa o início de uma nova era na história do gênero humano: por meio deles o processo revolucionário aflorou à luz, entrando numa fase em que pode ser controlado e documentado.¹³³

Com os Conselhos, o pulular de forças contrárias à ordem existente ganha forma definida. Em princípio, portanto, são os Conselhos de fábrica que refletem, as necessidades de transformação. Por isso, sua atenção está, muito mais, voltada para aquele movimento do que para o Partido socialista que era, naquele momento, o partido do operariado.

Muitas referências podem ser encontradas a respeito da insuficiência revolucionária tanto das tradicionais formas de organização do operariado, como os sindicatos e a Confederação do Trabalho, quanto do Partido socialista. Quanto ao Partido

¹³³ *Ibidem*. Tradução própria.

socialista, sua insuficiência para representar os anseios de transformação, vai se tornando cada vez mais clara pela gritante contradição entre a fraseologia maximalista e a inércia, a indecisão e a fraqueza na ação. Em 1919, diante de tudo o que estava acontecendo, o Partido socialista faz apenas propaganda, acentuando nas massas um estado de expectativa que acabava numa passividade. O Partido socialista foi o primeiro a se surpreender com o ingresso das massas no cenário dos acontecimentos. Pela sua bagagem doutrinal fatalista e pela presença reformista na sua direção, não conseguia avaliar o que estava acontecendo e muito menos se posicionar no sentido de coordenar aquele processo rumo a uma revolução. De um lado, os maximalistas se revelavam prisioneiros de um formulário ideológico, de discussões sobre princípios como o uso da violência, a intransigência nos confrontos com o mundo burguês e a participação ou não nas eleições políticas. Estas questões esgotavam todo o debate sobre as estratégias de lutas. O “revolucionarismo” do partido poderia ser resumido a uma série de respostas negativas. Refutava-se todo tipo de ação para morrer na expectativa da queda inevitável e próxima da burguesia. De outro lado, a presença reformista na direção do partido atuava, justamente, no sentido de impedir uma revolução. É o que se pode observar nos acontecimentos entre o fim de junho e início de julho de 1919. Muitos fatos aconteceram como as revoltas contra a carestia dos preços, a greve de solidariedade à Rússia e à Hungria, fatos interpretados por muitos como o verdadeiro início de uma insurreição, sem que nada daquilo fosse levado em conta. O governo operário da Confederação do Trabalho, considerado como o único, de fato, eficiente, também estava nas mãos dos reformistas que se moviam numa linha gradual, afastando, com isso, qualquer perspectiva no sentido de se promover uma insurreição.¹³⁴

No XVI Congresso do Partido, realizado em Bolonha, no mês de outubro de 1919, no qual se aprovou a decisão de aderir à Terceira Internacional, procurou-se modificar os pressupostos teóricos sobre os quais o Partido havia sido fundado em 1892. Ao invés de continuar a confiar na possibilidade de transformar em vantagem para os trabalhadores as instituições da democracia burguesa, os maximalistas defendem, naquela ocasião, a instauração de um regime transitório de ditadura do proletariado opondo, aos

¹³⁴ Cf. SPRIANO, Paolo *Storia del Partito Comunista Italiano*, Vol. I: *Da Bordiga a Gramsci*, Op. Cit., p. 27-28.

velhos órgãos representativos, a criação de conselhos de trabalhadores como eram aqueles dos soviets. Esta decisão, que parecia muito próxima da experiência russa, será denunciada como um equívoco tanto pela direita quanto pela esquerda. Pela direita, Turati fala abertamente, a propósito da Revolução Russa, de que ela havia acabado por se tornar um verdadeiro mito que tomava conta do Partido. Ele não acreditava, como ele mesmo dizia, nas “virtudes taumátúrgicas” da violência nem mesmo no sucesso daquela revolução. Na verdade, a direita reformista se empenhava para impedir que uma experiência como a russa acontecesse. Por outro lado, os maximalistas agiam, mas não de uma maneira essencialmente diferente daquela. Também eles acabavam procrastinando toda ocasião revolucionária. Bordiga estava convencido de que aquela proposta era um engano. Daquele Congresso, o Partido vai unido às eleições. Seus representantes entrariam no Parlamento apenas para golpear, no coração, a democracia burguesa. Acreditava-se que com isso iriam acelerar a agonia do sistema. Bordiga se empenhava muito neste sentido. Dedicava-se como ninguém ao convencimento de um boicote à participação nos atos parlamentares. Ele entendia que toda ação eleitoral era, não apenas inútil, mas danosa, pois induzia o proletariado a nutrir expectativas quanto à sua emancipação pelos mecanismos existentes na sociedade democrático-burguesa adiando, assim, a possibilidade de uma verdadeira revolução. Como afirma Paolo Spriano, as questões que giravam ao redor desse tema podem ser facilmente encontradas na insistência sobre o preconceito de pureza, de clareza, de pedagogia revolucionária e antidemocrática. As massas seriam educadas pela consciência de uma antítese total, não firmando nenhum tipo de compromisso com o sistema adversário, ou seja, não dando nenhuma legitimidade àquele sistema.¹³⁵ As características da postura de Bordiga podem ser descritas pela afirmação do princípio de que era necessário elevar, em torno do proletariado, um muro de preceitos morais, de regras de ação, de princípios ideológicos que o preservasse de influências, oscilações e dúvidas. Ele buscava na teoria um complexo de normas fixas, que deveriam dirigir o movimento de emancipação do proletariado, a fim de que se pudesse operar com o mais firme propósito revolucionário, mas sem complicações intelectuais ou embaraçosas na ação. Bordiga, portanto, não nutria nenhuma tendência à discussão cultural. Durante o Congresso dos

¹³⁵ Cf. *Ibidem*, p. 28-29.

jovens socialistas em Bolonha, já polemizava com o turinense Angelo Tasca, ironizando o “culturalismo” de muitos companheiros. Afirmava que a necessidade de estudo deveria ser proclamada num congresso de professores e não de socialistas. Desde então, defendia a necessidade de se criar um movimento de obstáculo “acentuadamente anti-burguês” e insistia sempre nas mesmas questões, afirmando que a partir de uma boa cisão a luz viria e, por isso, defendia a expulsão de quem proclamasse a possibilidade de emancipação do proletariado no âmbito do regime burguês.

Sobre essas questões, Serrati julgava importantes as instituições democráticas, como o parlamento, as prefeituras e outras, pois entendia que eram tribunas úteis para uma intensa propaganda dos princípios comunistas. A maior preocupação de Serrati era, na verdade, aquela destinada a evitar cisões no interior do Partido, pois ele acreditava que alguns nomes eram indispensáveis pela posição e prestígio que detinham. Em algumas ocasiões, para se defender de acusações, afirmava que não eram os marxistas que faziam a história e que a revolução deveria vir por si mesma. Lazzari, por sua vez, contestava o critério de abstenção eleitoral, pois entendia que, longe de demolir a instituição parlamentar, diminuiria para a burguesia a dificuldade de direção. Gramsci entendia que o abstencionismo não passava de um preconceito que servia apenas para aprofundar os contrastes entre os grupos no interior do partido, além do que, tratava-se de uma base muito restrita para se constituir um partido. Muitas eram as contradições internas do Partido socialista e as discussões se perdiam geralmente nestas questões de princípios. Como observa Spriano, a inércia dos dirigentes aparece claramente em 1919, quando tem início uma crise social mais ampla, na qual haviam as clássicas condições para uma revolução: a consciência nas massas populares a respeito da intolerável condição da velha ordem em que viviam e, também, o desconcerto das classes dirigentes, ou seja, a incapacidade delas para unificar a sociedade que governava. Circunstâncias que, de um lado ou de outro, não foram consideradas.¹³⁶

¹³⁶ Cf. *Ibidem*, p. 31.

Entre o outono de 1919 e a primavera de 1920 cresce o movimento dos Conselhos de fábrica, mas apenas em Turim consegue conquistar as organizações sindicais. A posição do *L'Ordine Nuovo* em relação aos Conselhos é hostilizada em diversas ocasiões. No mencionado Congresso de Bolonha, os Conselhos não causaram grande impacto além das referências irônicas de Turati ao significado taumatúrgico do termo soviete e do voto atomístico dos trabalhadores não-organizados. Bordiga e Serrati também não partilhavam das opiniões do *L'Ordine Nuovo*. Para o primeiro, com os Conselhos repetia-se o erro de acreditar que o proletariado, para emancipar-se, deveria ganhar terreno nas relações econômicas enquanto o capitalismo ainda detinha, com o Estado, o poder político. Em outras palavras, aquele movimento levava a uma inversão colocando em segundo plano a conquista do poder político central, por meio do qual o capitalismo exercia o seu poder efetivo para, ao invés, colocar outros problemas. Havia ainda um outro risco, qual seja, o de que os Conselhos se tornassem órgãos corporativos de posição reformista caso sobrevivessem para além do capitalismo. Entendia-se que o único instrumento de libertação do proletariado era o Partido e nada deveria se opor a ele. Serrati considerava o voto concedido aos desorganizados uma verdadeira aberração, pois se dava um crédito revolucionário à massa amorfa, o que entendia ser um grave perigo. Não obstante todas essas críticas, Gramsci se opõe às tentativas de submeter os Conselhos ao Sindicato.

Em um artigo atribuído a Gramsci, com o título de *Sindacati e Consigli*, publicado no *L'Ordine Nuovo*, em 12 de junho de 1920, ele afirma que, objetivamente, o Sindicato é a forma que a mercadoria-trabalho assume necessariamente em regime capitalista quando se organiza para dominar o mercado. Trata-se, portanto, de uma forma de organização constituída de funcionários, técnicos da organização, especialistas na arte de concentrar e de dirigir as forças operárias, de modo a estabelecer, com a potência do capital, um equilíbrio vantajoso para a classe operária. Os Sindicatos destacam os seus filiados da massa tumultuosa e desorganizada formando um grupo restrito ao qual impõem a sua ordem. Assim, eles se tornam capazes de contrair acordos com o empresário que, por sua vez, aceita uma legalidade nas suas relações com o operário, pois esta legalidade é condicionada pela confiança que o empresário tem na capacidade do Sindicato de obter, por parte dos operários, o respeito às obrigações contraídas. O Conselho é a negação dessa

legalidade, tende a exterminá-la a todo momento e a conduzir a classe operária à conquista do poder industrial. O Sindicato é um instrumento daquela legalidade e deve fazer com que seus filiados a respeitem, ou seja, o sindicato é responsável por garantir a continuidade do trabalho e do salário. O Conselho tende, pela espontaneidade revolucionária, a desencadear a todo momento a guerra de classes, o Sindicato, pela sua estrutura burocrática, tende a não deixá-la desencadear. O Conselho quer a todo momento sair da legalidade industrial, ele é a massa explorada, tiranizada, constringida ao trabalho servil e, por isso, tende a universalizar cada rebelião. O Sindicato tende a universalizar e a perpetuar a legalidade. Por essas razões, afirma Gramsci, que não se pode estabelecer uma relação hierárquica entre Sindicatos e Conselhos, ou seja, os Conselhos não poderiam ser reduzidos a um mero instrumento de luta sindical, pois ele iria se tornar estéril como instrumento de expansão revolucionária. Como afirma Gramsci:

(...) a força do Conselho consiste no fato de que ele adere à consciência da massa operária, é a própria consciência da massa operária que quer emancipar-se autonomamente, que quer afirmar a sua liberdade de iniciativa na criação da história: toda a massa participa na vida do Conselho e sente tornar-se algo por esta sua atividade.¹³⁷

Como observa Ragonieri, a experiência dos Conselhos de fábrica em Turim nos anos 1919-1920 move-se por um dado que estava muito presente na reflexão e na experiência da grande revolução polaca, qual seja, a da insuficiência da organização sindical tradicional para representar e organizar os trabalhadores não-qualificados. Todavia, o desfecho da reflexão gramsciana segue numa direção diversa daquela de Rosa Luxemburgo: enquanto ela delineava esses problemas na perspectiva de que a revolução deveria nascer de um desmoronamento do sistema capitalista, Gramsci sempre considerou que ela seria o resultado de um longo processo de preparação dirigido por uma vontade consciente de homens organizados.¹³⁸

Várias fábricas tinham seus Conselhos e a primeira ação coordenada deles ocorre em dezembro de 1919. Sem qualquer preparação ou ordem da seção socialista, os

¹³⁷ GRAMSCI, Antonio *Sindacati e Consigli* IN *Scritti Politici*, Vol. II, Op. Cit., p. 127. Tradução própria.

¹³⁸ Cf. RAGONIERI, Ernesto *Gramsci e il dibattito teorico nel movimento operaio internazionale*, IN *Gramsci e la cultura contemporânea*, Atti del Convegno Internazionale di Studi Gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967, Op. Cit., p. 87.

Conselhos conseguem mobilizar em menos de uma hora 120.000 operários. Uma hora depois, precipita-se uma armada proletária como uma avalanche até o centro da cidade, varrendo das praças e ruas militares e nacionalistas. Os Conselhos já não eram mais um movimento que poderia ser ignorado pelos empresários. A relação se torna tensa e a classe proprietária vai exigir o fim deles. A direção do Partido e a Confederação do Trabalho, além de não aderirem à luta, sequer manifestam algum apoio¹³⁹. Com o fim dos Conselhos, sua atenção se direciona para o Partido. Todavia, Gramsci é, em princípio, muito mais crítico do que crente no seu potencial transformador.

2.2.3. A fundação do Partido comunista italiano

Em um artigo intitulado *Per um rinnovamento del Partito socialista*, que aparece no *L'Ordine Nuovo* em 1-8 de maio de 1920, mas que Gramsci havia escrito na primeira metade de abril, ele esboça um quadro da situação italiana naquele momento e trata da necessidade de que o Partido encarne e coordene aquelas manifestações. Neste artigo, Gramsci também analisa a situação do Partido socialista depois do Congresso de Bologna e faz sua crítica no sentido de que ainda se permanecia nos mesmos moldes. Afirma Gramsci que a fisionomia das lutas de classes na Itália se caracterizava, naquele momento, pelo fato de que os operários e camponeses estavam determinados, em todo o território italiano, a colocar de modo explícito e violento a questão da propriedade privada sobre os meios de produção. O agravamento das crises nacionais e internacionais, que diminuía progressivamente o valor da moeda, demonstrava que o capitalismo estava em crise. A ordem de produção e distribuição não conseguia mais satisfazer sequer as necessidades mais elementares da vida humana e se mantinha, apenas, pela força armada do Estado burguês. Todos os movimentos dos trabalhadores tendiam para uma gigantesca revolução econômica que introduziria novos modos de produção, uma nova ordem no processo produtivo e distributivo, que daria, às classes operárias e camponesas, o poder de iniciativa, arrebatando-as das mãos das classes proprietárias. Gramsci também já alerta para um crescente perigo, pois as classes proprietárias estavam concentrando forças, criando um

¹³⁹ Cf. FIORI, Giuseppe, *Vita di Antonio Gramsci*, p. 146-147.

corpo armado mercenário a fim de restaurar o seu poder sobre os meios de produção.

Assim, escreve Gramsci:

A fase atual da luta de classes na Itália é a fase que precede: ou a conquista do poder político da parte do proletariado revolucionário, para a passagem a novos modos de produção e de distribuição, que permitam uma retomada da produtividade, ou uma tremenda reação da parte da classe proprietária e da casta governante.¹⁴⁰

Gramsci entendia que, naquele momento, um partido revolucionário deveria concentrar em si a atenção de toda a massa. Deveria lutar para que suas diretrizes se tornassem as diretrizes dela a fim de conquistar sua confiança permanente e se tornar seu guia e cabeça pensante. Para isso, seria necessário que o partido vivesse sempre imerso na realidade efetiva das lutas de classes. Que soubesse compreender as diversas fases e episódios, as múltiplas manifestações, para poder dar unidade à diversidade. Apenas dessa forma o partido poderia estar a altura de dar uma diretriz real ao conjunto dos movimentos e persuadir as massas de que havia uma ordem imanente naquela assustadora desordem. Uma ordem que, sistematizando-se, regeneraria a sociedade dos homens. Mas, o Partido socialista ainda permanecia, mesmo depois do Congresso de Bologna, um mero partido parlamentar que se mantinha imóvel entre os estreitos limites da democracia burguesa.

No artigo *Dove va il Partito socialista*, atribuído a Gramsci e publicado no *L'Ordine Nuovo*, em 10 de julho de 1920, sob a rubrica *La settimana politica*, ele também analisa a crise do Partido e a aponta como consequência do domínio reformista. Escreve Gramsci que os reformistas e oportunistas tinham, em suas mãos, todo o mecanismo do movimento sindical e a potência do Partido socialista. A essas organizações impunham a tática e o objetivo. Por isso, a ação do Partido havia sido afrouxada e os movimentos de massa serviam apenas para que o grupo parlamentar reformista consolidasse a sua posição.

Pela sua incapacidade política de refletir os anseios de transformação das massas, o Partido perdia, a cada dia, a sua força e seu poder de organizá-las. Elas, por sua vez, debandavam para o movimento anarquista. Se os comunistas não reagissem

¹⁴⁰ GRAMSCI, Antonio *Per un rinnovamento del Partito socialista* IN *Scritti Politici*, Vol. II, Op. Cit., p. 103. Tradução própria.

energicamente, o Partido acabaria por perder toda a sua influência sobre as massas. Diz Gramsci neste sentido:

O Partido político da classe operária apenas se justifica enquanto, centralizando e coordenando fortemente a ação proletária, contrapõe um poder revolucionário de fato ao poder legal do Estado burguês, limitando a sua liberdade de iniciativa e de manobra: se o Partido não realiza a unidade e a simultaneidade dos esforços, se o Partido se revela como um mero organismo burocrático, sem alma e sem vontade, a classe operária tende, instintivamente, a constituir um outro e se desloca em direção às tendências anárquicas que, de fato, criticam, asperamente e incessantemente, a centralização e o funcionalismo dos partidos políticos.¹⁴¹

Todo esse movimento se encaminha para uma cisão que acaba acontecendo no XVII Congresso Nacional do Partido Socialista, realizado no dia 15 de janeiro de 1921, em Livorno. Os partidários da fração abstencionista, dirigidos por Bordiga, decidem-se separar dos dirigentes sindicais reformistas e do Partido socialista. O resultado não foi o esperado, pois não houve a adesão de uma maioria aos chamados “comunistas puros”. Em 21 de janeiro de 1921, no Teatro San Marco, em Livorno, nasce, então, o Partido comunista italiano.

Em suma, daquilo que foi exposto sobre a conjuntura política na qual se insere a obra juvenil de Gramsci, poderíamos dizer que o processo que levou à fundação do Partido comunista italiano teve como motivação principal a querela com os reformistas. Entendia-se que era necessário libertar o proletariado daquelas tendências, pois elas funcionavam como um freio a uma verdadeira tentativa revolucionária. No entanto, sob o ponto de vista de Gramsci, a nova orientação dos movimentos operários, com o Partido comunista no comando, não deixa de manifestar suas limitações. Estando ainda assentada sobre a ideologia fatalista, a nova orientação não se coloca questões extremamente importantes como a de definir que tipo de relação deveria ser estabelecida com as massas e como dirigi-las no processo de fundação da nova sociedade. Concebendo o processo histórico como um movimento que caminhava inevitavelmente para o fim do capitalismo e o advento do socialismo, toda ação é dirigida apenas no sentido de manter coeso o operariado e de organizar a direção do Partido, pois o resto aconteceria espontaneamente.

¹⁴¹ Idem, *Dove va il Partito socialista* IN *Scritti Politici*, vol. II, Op. Cit., p. 132. Tradução própria.

Como a consciência das massas resultaria espontaneamente das contradições deste processo, bastava preservá-las das influências e dos valores burgueses. Era simplesmente a partir dessas condições que afloraria uma nova vontade capaz de fundar e dirigir a nova sociedade. Numa perspectiva gramsciana, como havia por trás de ambas as tendências, ou seja, tanto da reformista quanto da extrema esquerda, que assume o comando do Partido comunista, um mesmo pressuposto ideológico, as conseqüências não poderiam deixar de ser desastrosas. Pela tendência reformista o proletariado seria eternamente mantido na condição de submissão às classes dirigentes. Poderia até conquistar algumas melhorias para a sua condição, mas jamais a sua emancipação. Pela nova orientação da extrema esquerda, o proletariado seria lançado, mais cedo ou mais tarde, nas estradas do assalto insurrecional e, mesmo que tomasse o Estado, acabaria sucumbindo diante das velhas classes dirigentes.

Como observa Racionieri, desde 1920 Gramsci já havia observado que as derrotas da classe operária na Alemanha, na Áustria, na Baviera, na Ucrânia e na Hungria ocorreram por não ter sido possível, naquelas ocasiões, fazer-se seguir à revolução como ato destrutivo, a revolução como ato construtivo. A própria experiência histórica demonstrava que, depois da Rússia, todas as tentativas haviam falhado, exatamente, no momento em que deveria entrar em cena o ato construtivo. Para Gramsci, foi isto que deixou o proletariado em estado de prostração em todas aquelas ocasiões, permitindo que a burguesia se reorganizasse e retomasse o poder procedendo, em seguida, a um esmagamento das vanguardas revolucionárias. Com Bordiga à frente do Partido comunista, tudo se resumia apenas ao primeiro estágio da revolução, ou seja, à preparação de uma insurreição para a tomada do Estado e dos meios de produção.¹⁴² Para Gramsci, não há verdadeira ruptura ou destruição sem a construção de uma nova ordem. Mas, uma nova ordem só se torna possível com a organização de uma nova vontade coletiva que, por sua vez, não acontece espontaneamente.

¹⁴² Cf. RACIONIERI, Ernesto *Gramsci e il dibattito teorico nel movimento operaio internazionale IN Gramsci e la cultura contemporanea*, Atti del Convegno Internazionale di Studi Gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967, Op. Cit., p. 114-115.

2.3. A crítica ao determinismo nos *Cadernos do Cárcere*

A crítica ao determinismo e ao fatalismo do processo histórico é um importante aspecto da reflexão gramsciana, trata-se de uma verdadeira referência da qual ele extrai uma série de conseqüências que não se restringem às análises de sua juventude. Essas críticas, portanto, não podem ser entendidas apenas como meros detalhes na composição de estratégias políticas. Elas não são secundárias, mas estão no centro de suas reflexões e revelam os pressupostos de sua teoria.

Nas reflexões do cárcere, ele analisa a obra de Rosa Luxemburgo, traduzida para o italiano sob o título de *Lo sciopero generale-il partito e i sindacati*, e diz que ela não havia dado um tratamento adequado aos elementos “vontade” e “organização”. Diz Gramsci numa de suas notas:

O elemento econômico imediato (crises, etc.) é considerado como a artilharia campal, que na guerra abria uma passagem pela defesa inimiga, passagem suficiente para que as tropas invadissem e obtivessem um sucesso definitivo (estratégico) ou, ao menos, um sucesso importante na diretriz da linha estratégica. Naturalmente, na ciência histórica, a eficácia do elemento econômico imediato, é entendida como muito mais complexa do que aquela da artilharia pesada na guerra de movimento, porque este elemento era concebido como tendo um duplo efeito: 1) de abrir passagem pela defesa inimiga após tê-la derrotado e feito com que ela perdesse a confiança em si mesma, na sua força e no seu futuro em relação ao inimigo; 2) de organizar, instantaneamente, as próprias tropas, de criar os quadros ou, ao menos, de colocar os quadros existentes (elaborados até então pelo processo histórico geral), imediatamente, nos postos antes ocupados pelas tropas derrotadas; 3) de criar, instantaneamente, a unidade ideológica da identidade dos fins a serem alcançados. Era uma forma de férreo determinismo economicista, com a agravante de que os seus efeitos eram concebidos como rapidíssimos no tempo e no espaço; por isso, tratava-se, verdadeiramente, de um misticismo histórico, da expectativa de uma fulguração milagrosa.¹⁴³

Para Gramsci, como já observamos, uma clara consciência dos fins, ou uma vontade capaz de dirigir o processo de fundação de uma nova sociedade, não é algo que nasce espontaneamente ou imediatamente. Dessa forma, o economicismo, uma das formas de fatalismo, provocava um efeito desastroso sobre a possibilidade de emancipação de uma classe subalterna. Esta ideologia, ao separar o elemento econômico do político e ao

¹⁴³ GRAMSCI, Antonio *Quaderni del Carcere*, Caderno 13 (1932-1934), p. 18, Edizione Critica dell'Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana, Turim-Itália, 2007. Tradução própria.

acentuar a importância do primeiro sobre o segundo, levava as classes subalternas a assumirem a ideologia das classes dominantes, isto é, o liberalismo. Ao assumir que a economia funcionava por suas próprias leis, isto é, independentemente da vontade dos homens, não poderia cogitar a possibilidade de sair de sua condição e se tornar dirigente por um ato de sua vontade. Para Gramsci, o economicismo estava fundado num erro teórico, a saber:

(...) sobre a distinção entre sociedade política e sociedade civil, que de distinção metodológica tornou-se distinção orgânica. Assim, afirma-se que a atividade econômica era própria da sociedade civil e que o Estado não deveria intervir na sua regulamentação. Todavia, assim como na realidade efetiva, sociedade civil e Estado se identificam, é necessário levar em conta que também o liberalismo é uma “regulamentação” de caráter estatal, introduzido e mantido por via legislativa e coercitiva: é um fato da vontade consciente dos próprios fins e não a expressão espontânea, automática do fato econômico. Portanto, o liberalismo é um programa político destinado a mudar, enquanto triunfa, o pessoal dirigente de um Estado e o programa econômico do próprio Estado, isto é, a mudar a distribuição da renda nacional. Diverso é o caso do sindicalismo teórico enquanto se refere a um grupo subalterno, o qual, com esta teoria, ficava impedido de se tornar classe dominante, de desenvolver-se para além da fase econômico-corporativa, para elevar-se à fase de hegemonia ético-política na sociedade civil e dominante no Estado.¹⁴⁴

A distinção entre sociedade civil e política servia perfeitamente aos interesses das classes dirigentes, pois visava apenas a rotação dos partidos dirigentes no governo. Seu objetivo, portanto, não era o de promover grandes transformações na sociedade e menos ainda o de fundar uma nova ordem. Mas, o sindicalismo deveria se colocar numa outra perspectiva, pois a independência e autonomia do grupo subalterno, do qual se dizia representante, era, na verdade, sacrificada em favor da hegemonia do grupo dominante.

Segundo Gramsci, o fatalismo, que um dia fora uma importante ideologia revolucionária, se transformou num verdadeiro antídoto contra as forças revolucionárias. Por isso, podia conviver pacificamente com as ideologias das classes dominantes e até mesmo se tornar uma forma de absorção daquelas forças em benefício do sistema vigente. Assim, Gramsci investe contra a velha ideologia da esquerda que não mais correspondia às necessidades de transformação da realidade. Neste sentido, diz Gramsci:

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 10^a –11. Tradução própria.

Pode-se observar como o elemento determinista, fatalista, mecanicista foi um “aroma” ideológico imediato da filosofia da práxis, uma forma de religião e de excitante (da natureza dos narcóticos), que se tornou necessário e justificado historicamente pelo caráter “subalterno” de determinados extratos sociais. Quando ainda não se tinha uma iniciativa na luta e a própria luta se identificava com uma série de derrotas, o determinismo mecânico se tornou uma força formidável de resistência moral, de coesão, de perseverança paciente e obstinada... Eis porque é necessário demonstrar a futilidade do determinismo mecânico, que, se é explicável como filosofia ingênua da massa e apenas enquanto tal, como elemento intrínseco de força, quando é assumido pela filosofia reflexiva e coerente por parte dos intelectuais, torna-se causa de passividade, de imbecil auto-suficiência, e isto sem esperar que o subalterno tenha se tornado dirigente e responsável.¹⁴⁵

Na verdade, não significa que não exista nenhum grau de consciência e de vontade na ideologia determinista, mas, como afirma Remo Bodei,¹⁴⁶ tanto o fatalismo quanto o sorelianismo mantinham a vontade coletiva numa fase primitiva, passiva, não a mobilizavam como força consciente. A vontade não podia ser ativada, porque o objetivo distante havia se tornado politicamente invisível ou indiferente e, então, o movimento se tornava tudo e o fim não era nada. O fatalismo era a expressão dessa passividade defensiva, porque prevalecia sobre a consciência do proletariado a iniciativa ou a hegemonia das classes dominantes. Como ainda afirma Bodei, assim como em Weber ou Croce, também em Gramsci não existe mais o teleologismo espontâneo ou natural da história e da economia, que caracterizou o idealismo clássico alemão e a economia política clássica. Gramsci o substitui pelo projeto consciente, portanto, a construção aparece como adequação e conformidade racional ao fim, isto é, a vontade aparece como intervenção ordenadora do mundo. A relevância da vontade nasce, exatamente, do fato de que não existe teleologismo espontâneo, força das coisas, concatenação fatalista ou naturalista dos acontecimentos. Atrás da história não há uma “mão invisível” que empurra os homens e as coisas, mas há a capacidade de decidir, de conhecer, de agir de modo a mudar as relações de força.¹⁴⁷ Se um fim não existe por si mesmo, porque é obra de uma vontade, um outro fim só pode ser vislumbrado na medida em que uma nova vontade se torna autônoma. Segundo Bodei, Gramsci efetivamente põe em evidência a complexidade e a desagregação dos acontecimentos, minimizando e reduzindo o momento estrutural a função tendencial, a

¹⁴⁵ *Ibidem*, Caderno 11 (1932-1933), p. 17 bis-18 bis. Tradução própria.

¹⁴⁶ Cf. BODEI, Remo *Gramsci: vontade, hegemonia e racionalização* IN *Política e História em Gramsci*, Vol. I, Atas do Encontro Internacional de Estudos Gramscianos realizado em Florença, no ano de 1977, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 76-78.

¹⁴⁷ Cf. *Ibidem*, p. 87.

impulso. Por trás dos acontecimentos não se pode supor nada de estático, nada de objetivamente fixo, mas apenas linhas gerais, funções geradoras do movimento.¹⁴⁸ Em outras palavras, objetivamente, existem apenas possibilidades. Se existem leis na história, elas certamente não são absolutas e imutáveis, mas apenas tendenciais.

Antes de qualquer coisa, para Gramsci, se esta multiplicidade de forças não adquirir uma unidade e se não se converter em uma vontade consciente dos fins, fatalmente elas se dispersam ou são absorvidas pela ordem existente. Assim, é no campo ideológico, ou seja, é por meio da mediação ideológica e, naquele momento, por meio do Partido comunista, que as múltiplas formas de resistência à ordem vigente poderiam adquirir unidade e se converter em uma vontade renovada. O Partido comunista é entendido como aquele instrumento que surgia na história e que poderia emancipar o proletariado. É o que Gramsci afirma no artigo intitulado *Il Partito comunista*, publicado no *L'Ordine Nuovo*, em setembro de 1920:

O Partido comunista é o instrumento e a forma histórica do processo de íntima libertação pela qual o operário, de executor se torna iniciador, de massa se torna dirigente e guia, de braço se torna cérebro e vontade; na formação do Partido comunista é possível colher o germe de liberdade que terá o seu desenvolvimento e a sua plena expansão depois que o Estado operário tiver organizado as condições materiais necessárias... O Partido comunista, ainda que como mera organização, se revelou como forma particular da revolução proletária.¹⁴⁹

A necessidade de uma unidade ideológica aparece em vários escritos da época. Em um artigo de 1925, publicado no *Avanti!* e intitulado *Che cosa è il Partito comunista*,¹⁵⁰ Gramsci fala que era preciso desenvolver um contínuo trabalho para a educação comunista e para a homogeneização dos inscritos no Partido a fim de resguardar o movimento revolucionário de possíveis desvios. Também em 1925, ele escreve um artigo sob o título de *La scuola di Partito*, que foi publicado no *L'Ordine Nuovo*, no qual diz que a educação do proletariado não deveria assumir a característica de um “estudo objetivo” nem de uma “cultura desinteressada”, tal como era a concepção humanística burguesa de educação. O

¹⁴⁸ Cf. *Ibidem*, p. 92.

¹⁴⁹ GRAMSCI, Antonio *Il Partito comunista* IN *Scritti Politici*, Vol. II, Op. Cit., p. 151-152, Tradução própria.

¹⁵⁰ Cf. *Idem*, *Che cosa è il Partito comunista* IN *Per la verità: Scritti 1913-1926*, Roma-Itália: Editori Riuniti, 1974, p. 326-327.

proletariado deveria ser educado para fins bem específicos, ou seja, para afinar sua capacidade de luta e de organização a fim de que pudesse compreender melhor as posições dos inimigos para poder adequar melhor a ação do dia-a-dia. Diz Gramsci neste artigo:

Estudo e cultura não são, para nós, outra coisa além de consciência teórica dos nossos fins imediatos e supremos, e do modo como poderemos conseguir traduzi-los em ato.¹⁵¹

Também nas chamadas *Teses de Lion*,¹⁵² escritas por Gramsci e Togliatti, que foram aprovadas no II Congresso do Partido comunista italiano, em janeiro de 1926, a unidade ideológica é afirmada como o elemento de força do Partido e de sua capacidade política. A elevação do nível ideológico do Partido deveria ser obtida com uma sistemática atividade interna, que pudesse levar todos os membros a uma completa consciência dos fins imediatos do movimento revolucionário e proporcionar uma certa capacidade de análise marxista da situação e uma correlata capacidade de orientação política.

Todavia, é preciso considerar também que, para Gramsci, a unidade não pode resultar de uma vontade arbitrária que simplesmente se sobrepõe às massas ou às forças espontâneas em manifestação. Uma nova vontade só emerge se as necessidades e anseios das forças em questão são devidamente representados pela ideologia de um partido. Por isso, no pensamento de Gramsci, tudo aparece na perspectiva de uma contínua construção, nada pode ser previamente definido. É sobre isso que Gramsci chama a atenção na seguinte passagem:

Nunca se concebeu o Partido como resultado de um processo dialético para o qual convergiriam o movimento espontâneo das massas revolucionárias e a vontade organizadora e dirigente do centro, mas apenas como algo que pairava no ar e que se desenvolvia por si mesmo e em si mesmo, ao qual as massas chegariam quando a situação fosse propícia e a crista da onda revolucionária alcançasse a sua altura ou, então, quando o centro do partido considerasse que deveria dar início a uma ofensiva e se inclinasse às massas para estimulá-las e levá-las à ação.¹⁵³

¹⁵¹ Idem, *La scuola di Partito* IN *Scritti Politici*, Vol. III, Roma-Itália: Editori Riuniti, 1978, p. 115. Tradução própria

¹⁵² Cf. Idem, *La situazione italiana e i compiti del PCI* (Teses de Lion) IN *Scritti Politici*, Vol. III, Op. Cit., p. 287-288.

¹⁵³ Idem, *Carta a Togliatti, Tasca, Terracini y otros* IN *Escritos Politicos*, Vol. II (1922-1926), Cuadernos del Pasado y Presente, n. 54, México, 1981, p. 200. Tradução própria.

Não é suficiente um saber pré-definido representado por uma ideologia, porque não há exatamente um lugar determinado para onde as coisas necessariamente se encaminhem nem é suficiente o pulular de forças contrárias à ordem existente, porque também não basta a destruição dessa ordem. O fim só pode ser definido por uma relação dialética entre esses dois fatores, o que significa que o próprio fim é algo que deve ser posto na perspectiva da construção.

3. Karl Korsch

3.1. Considerações sobre a obra de Korsch

Segundo consta do *Dicionário do Pensamento Marxista*, de Tom Bottomore,¹⁵⁴ a adesão de Korsch à militância de esquerda ocorreu logo após o final da Primeira Guerra Mundial, aderindo, primeiramente, ao Partido Social-Democrata Independente (USPD) e, depois, ao Partido Comunista da Alemanha (KPD). Durante essa época participou ativamente do movimento dos Conselhos e foi membro destacado do KPD de 1920 a 1926, tendo escrito muitos textos para os seus jornais. Também dirigiu sua revista teórica *Die Internationale* até 1924. Condenado como revisionista por Zinoviev, no V Congresso da Internacional Comunista, em 1924, foi expulso do KPD, em 1926. Ainda assim, continuou a atuar politicamente em vários grupos dissidentes até deixar a Alemanha, em 1934. Exilado nos Estados Unidos de 1934 até sua morte, afastou-se progressivamente das versões dominantes do marxismo.

Ainda de acordo como Bottomore, sua maior e mais importante, isto é, mais original contribuição ao marxismo é a obra *Marxismo e Filosofia* de 1923. Seu objetivo, nesta obra, era o de compreender cada transformação, desenvolvimento e revisão da teoria marxista. Para Korsch, o marxismo teria passado por três fases importantes: de 1843 a 1848 estivera profundamente impregnado do pensamento filosófico; de 1848 a 1900 os componentes da teoria do marxismo se separam em economia, política e ideologia e,

¹⁵⁴ Cf. BOTTOMORE, Tom *Dicionário do Pensamento Marxista*, Op. Cit. p. 209.

finalmente, de 1900 em diante os marxistas passam a encarar o socialismo científico como um conjunto de observações puramente científicas, sem qualquer conexão imediata com a luta política. Esta obra de Korsch é considerada pioneira por chamar a atenção para as questões filosóficas, em relação às quais pouca importância tinha sido dada pelos principais pensadores da Segunda Internacional. Ela é marcante pelo fato de que os *Manuscritos econômicos e filosóficos* de Marx e os *Grundrisse*, obras de cunho filosófico, só foram publicados uma década mais tarde. Segundo Bottomore, em linhas gerais, nesta obra, Korsch enfatiza o elemento subjetivo e ativista da política marxista em contraste com a fórmula determinista dos marxistas ortodoxos da Segunda Internacional.

A outra obra importante de Korsch é *Karl Marx*, de 1938, que foi escrita em condições inteiramente diversas, ou seja, quando ele já participava de movimentos políticos de caráter amplo e não mais considerava o marxismo como a única ideologia apropriada ao movimento dos trabalhadores. Korsch, portanto, se distancia das suas posições de *Marxismo e Filosofia* e se aproxima de uma posição mais positivista do marxismo. A maior parte dos demais escritos de Korsch são textos de jornalismo político, aos quais se atribui, segundo Bottomore, um valor mais circunstancial.

3.2. Crítica à substituição da filosofia pelas ciências particulares

Para Korsch, em sua obra *Marxismo e Filosofia*, a refutação da filosofia em favor de uma concepção mais propriamente científica por parte dos principais teóricos da Segunda Internacional, fundamentada em algumas afirmações de Marx e Engels, levou a um empobrecimento da teoria marxista. Na verdade, acaba se perdendo o essencial da teoria marxista que era a relação dialética entre teoria e prática e, com isso, ocorre uma degeneração da própria prática revolucionária. Para ele, era preciso, então, entender a crítica de Marx à filosofia para recuperar a riqueza do marxismo originário. É verdade, como afirma Korsch, que Marx e Engels muitas vezes chamaram a atenção para o fato histórico de que o movimento operário alemão tinha recolhido, no chamado socialismo científico, a herança da filosofia clássica alemã, mas que com isso não queriam que se entendesse que o socialismo científico ou o comunismo era essencialmente uma filosofia.

Antes, viam a missão do socialismo científico em superar (*überwinden*) e suprimir (*aufheben*), tanto na forma como no conteúdo, não apenas a filosofia idealista burguesa existente até então, mas também, ao mesmo tempo, toda a filosofia em geral. Muito significativa, neste sentido, é a referência utilizada por Engels quando descreve a atitude de Feuerbach diante da filosofia de Hegel, ou seja, que a tinha posto simplesmente de lado sem a menor cerimônia. Foi dessa mesma forma que muitos marxistas procederam mais tarde não só em relação à filosofia de Hegel, mas em relação à filosofia em geral, cumprindo aparentemente a lição dos mestres. Foi assim que Franz Mehring manifestou seu ponto de vista sobre a filosofia declarando que fazia sua a recusa de todas as elucubrações filosóficas. Esta posição sobre a filosofia, segundo Korsch, é predominante entre os teóricos da Segunda Internacional (1889-1914). Ocupar-se da filosofia era considerado, naquele momento, um verdadeiro desperdício de tempo e de energias altamente supérfluo, pois se tratava de algo irrelevante para a prática da luta de classes. Tanto a ciência burguesa quanto a ciência marxista estavam de acordo sobre um ponto, qual seja, o marxismo nada tinha a ver com a filosofia. Se para os professores de filosofia burgueses isso significava uma fragilidade do marxismo, para os marxistas ortodoxos, pelo contrário, esta era uma verdadeira virtude, ou seja, uma questão de importância capital em seu favor.¹⁵⁵ Na verdade, segundo Korsch, intelectuais burgueses e intelectuais marxistas, por condenarem a filosofia hegeliana em sua totalidade, isto é, por abandonarem inclusive a dialética, o marxismo acaba por se tornar incompreensível a ambos. Os próprios marxistas se esqueceram de que nos anos quarenta, Marx e Engels, ao se afastarem de Hegel, salvam o princípio dialético ao transferi-lo da filosofia idealista alemã para a concepção materialista do processo de evolução histórica e social.¹⁵⁶ Para Korsch, se a partir de 1845 Marx e Engels caracterizam sua nova perspectiva materialista e científica como já não sendo filosófica, é preciso levar em conta que, para eles, a filosofia havia se tornado sinônimo de filosofia idealista e burguesa. Desse modo, a crítica à filosofia deve ser entendida de modo semelhante à crítica ao Estado, ou seja, Marx e Engels não criticam uma forma determinada de Estado, mas o Estado em geral, porque este era identificado com o Estado burguês.¹⁵⁷ É

¹⁵⁵ Cf. KORSCH, Karl *Marxismo e Filosofia*, Tradução de António Sousa Ribeiro, Porto-Portugal: Edições Afrontamento, 1966, p. 64-67.

¹⁵⁶ Cf. *Ibidem*, p. 68-69.

¹⁵⁷ Cf. *Ibidem*, p. 81-82.

preciso, portanto, entender o verdadeiro significado de tal supressão, porque não se suprime a filosofia suprimindo apenas o seu nome. Para Korsch, se a relação entre filosofia e marxismo fosse bem colocada, tornar-se-ia possível entender que não se tratava de nenhuma sutileza inútil nem de uma discussão sem importância para a prática revolucionária. Pelo contrário, tornava evidente quão problemática era a condenação sumária e a conseqüente indiferença dos marxistas ortodoxos da Segunda Internacional em relação aos problemas filosóficos.¹⁵⁸

3.3. Marx e a teoria unitária da revolução social

Para Korsch, no processo de elaboração da teoria da revolução, Marx e Engels não a alteram essencialmente até os seus últimos escritos. Mesmo quando o socialismo científico chega ao seu máximo desenvolvimento, a teoria de Marx e Engels não deixa de ser uma teoria da revolução social. Assim, ainda que Marx tenha introduzido uma modificação na sua última fase, ou seja, separando diferentes elementos do todo em economia, política, ideologia, teoria científica e prática social, nada indica que se tratava de uma multiplicidade de elementos autônomos em vez de uma totalidade. Pelo contrário, Marx cria uma outra relação entre esses elementos, procurando sempre uma maior exatidão e rigor científico. Em suma, segundo Korsch, os próprios criadores da teoria da revolução nunca reduzem o seu sistema teórico a um sistema de ciências particulares às quais se acrescentaria do exterior uma aplicação prática dos seus resultados. Para Marx, não havia distinção entre as matérias históricas e as matérias econômicas elaboradas em sua obra *O Capital*. Esta distinção foi obra de uma incompreensão do verdadeiro método utilizado por Marx na crítica da economia política, que não era outra coisa senão uma compreensão teórica da história. Também a relação indissolúvel entre teoria e prática, a característica mais importante da primeira forma comunista do materialismo marxista, não desaparece numa forma posterior de sistema. Segundo Korsch, só uma análise superficial pode dar a impressão de que a teoria pura do pensamento empurrou para um plano secundário a prática da vontade revolucionária.¹⁵⁹ Diz Korsch a respeito dos sucessores de Marx que:

¹⁵⁸ Cf. *Ibidem*, p. 84-86.

¹⁵⁹ Cf. *Ibidem*, p. 93.

(...) é-se obrigado a constatar que, malgrado todas as suas proclamações de fé teórico-metodológicas na concepção materialista da história, se produziu efetivamente neles essa dissolução *in dijecta membra* da teoria unitária da revolução social. Enquanto, segundo a concepção materialista da história corretamente interpretada como teoria dialética e prática revolucionária, não pode haver nem ciências particulares independentes umas das outras nem uma investigação puramente teórica, separada da prática revolucionária e sem pressupostos científicos, os marxistas posteriores conceberam cada vez mais o socialismo científico como uma soma de conhecimentos puramente científicos sem relação imediata com a prática, política ou outra, da luta de classes.¹⁶⁰

Perdendo a relação direta com a realidade concreta, a teoria marxista degenera distanciando-se da prática revolucionária. De um lado, os marxistas ortodoxos da Segunda Internacional, querendo se manter fiéis à doutrina de Marx e Engels, isolam-na no campo da teoria pura. Mantida de forma totalmente abstrata, a teoria da revolução a nada obrigava. Tudo o que faziam era apenas rejeitar como não-marxistas as novas interpretações da teoria de Marx. De outro lado, os reformistas, que procuravam atualizar a teoria de Marx, mas padecendo do mesmo erro de interpretação, também não conseguiam ir além da necessidade de propor reformas que não ultrapassavam os limites da ordem vigente. A transformação da teoria marxista, essencialmente revolucionária, numa simples crítica científica, já não serve de respaldo a uma prática revolucionária.¹⁶¹ Era necessário, então, restaurar o marxismo originário. Diz Korsch, neste sentido, que:

Levantar de novo o problema *marxismo e filosofia* afigura-se, porém, uma parte importante desta nova empresa de restauração. O lado negativo é de antemão evidente: o menosprezo de todos os problemas filosóficos pela maioria dos teóricos da Segunda Internacional, atrás constatado, representa apenas uma *expressão parcial* da perda do caráter revolucionário prático do movimento marxista, perda que encontrou a sua *expressão teórica geral* no definhamento simultâneo do princípio vivo da dialética materialista no marxismo vulgar dos epígonos.¹⁶²

O que acontece, segundo Korsch, com importantes teóricos da Segunda Internacional, é que eles, induzidos por algumas expressões de Marx, mas, principalmente de Engels, entenderam que a supressão da filosofia significava uma substituição dela por um sistema de ciências positivas abstratas e não-dialéticas. No entanto, o real significado desta supressão, como afirma Korsch, é o de que o socialismo científico é a expressão teórica de um processo revolucionário que terminará com a supressão total de todas as

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 94.

¹⁶¹ Cf. *Ibidem*, p. 99.

¹⁶² *Ibidem*, p. 102-103.

filosofias, mas também de todas as ciências e das condições materiais que nelas tinham encontrado sua expressão teórica. Pôr de novo o problema “marxismo e filosofia” era, portanto, absolutamente necessário para restabelecer o sentido autêntico e integral da doutrina de Marx.¹⁶³ Assim, mesmo sem criticar diretamente, Korsch não deixa de dizer que a má interpretação da crítica à filosofia aconteceu, sobretudo, a partir da leitura de algumas expressões de Engels. Além disso, o abandono da filosofia em favor das ciências particulares revelava uma preocupação com questões de ordem, mais propriamente objetiva, isto é, técnicas que, por sua vez, distanciavam a discussão teórica de uma prática no sentido político. É isto que ele parece dizer quando afirma que a teoria a nada mais obrigava.

4. Georg Lukács

4.1. Considerações sobre a obra de Lukács

Como consta do dicionário de Bottomore,¹⁶⁴ Lukács teve uma longa e intensa vida de filósofo, professor e de teórico da literatura e da estética. Entre 1919 e 1929 atuou como um dos líderes do movimento comunista húngaro. Seus primeiros trabalhos foram publicados em 1902. Antes de 1918, o pensamento de Lukács se enquadrava num sistema idealista objetivo, influenciado por Platão, Kant, Hegel e Kierkegaard, do qual foi o primeiro a retomar a obra em 1908. Amigo de Georg Simmel, Max Weber e Ernst Bloch, passou muito tempo na Alemanha, tendo escrito, posteriormente, muitas de suas obras em alemão. Na Hungria, durante a Primeira Guerra Mundial, foi o líder intelectual de um círculo dominical juntamente com Friedegyes Antal, Béla Balázs, Bela Fogarasi, Arnold Hauser, Karl Manheim, Karl Polányi, Wilhelm Szilasi, Charles de Tolnay, Eugene Varga e outros. Em 1917, Lukács e seus amigos organizaram a Escola Livre das Ciências do Espírito, da qual participavam também Béla Bartók e Zoltan Kodály. Suas principais obras desse período estão relacionadas a temas de estética.

¹⁶³ Cf. *Ibidem*, p. 103-104.

¹⁶⁴ Cf. BOTTOMORE, Tom *Dicionário Pensamento Marxista*, Op. Cit., p. 221-222.

Foi durante o último ano da Primeira Guerra Mundial que Lukács se interessou pelo marxismo, ingressando, assim, em dezembro de 1918, no Partido comunista. Nos meses da Comuna Húngara, em 1919, foi ministro (comissário do povo) da Educação e Cultura e nomeou vários de seus amigos para importantes cargos político-culturais. Depois da derrota daquele movimento, fugiu do país e, até 1945, a ele voltou apenas eventualmente para trabalhos partidários clandestinos, desafiando a sentença de morte a que fora condenado pelos juízes de Horthy. Passou anos de sua emigração na Áustria, na Alemanha e na Rússia, e voltou à cátedra de estética da Universidade de Budapest em agosto de 1945.

Segundo o dicionário de Bottomore, o período marxista de Lukács se divide em cinco fases de atividade política e teórica distintas. De 1919 a 1929, como um dos líderes do Partido comunista húngaro, participou ativamente da luta política cotidiana, conturbada pelas confrontações internas entre facções. Durante este período, esteve constantemente sobre a mira de Béla Kun e seus amigos da Terceira Internacional. Muitos de seus escritos dessa fase relacionavam-se com questões de política e agitação e com a elaboração de uma estratégia política viável, culminando com as chamadas *Teses de Blum*. Escritas em 1928 e defendendo perspectivas muito semelhantes à política da Frente Popular, que seria adotada como política oficial do Comintern sete anos mais tarde, essas teses foram condenadas pelo Comintern como uma teoria meio social-democrata e liquidacionista. Os principais escritos dessa fase estão reunidos em três volumes: *História e Consciência de Classe: estudos de dialética marxista*, de 1923, *Lênin: estudo sobre a unidade de seu pensamento*, de 1924, e *Escritos Políticos*, de 1919-1929. Desses livros, o primeiro foi condenado pelo Comintern por instigação de Bukharin, Zinoviev e outros. Essa obra exerceu, como informa o dicionário de Bottomore, uma enorme influência de Karl Korsch a Walter Benjamin e Maurice Merleau-Ponty, de Lucien Goldman a Herbert Marcuse e o movimento estudantil do final da década de 1960. Portanto, trata-se de uma obra que teve importância fundamental na configuração do chamado marxismo ocidental. De 1930 a 1945, forçado a abandonar a militância política ativa por força da rejeição de suas *Teses de Blum*, Lukács escreveu, nessa fase, principalmente, ensaios de crítica literária e duas importantes obras teóricas: *O Romance Histórico*, de 1937, e *O Jovem Hegel: sobre*

as relações entre a dialética e a economia, de 1938. Os estudos literários de Lukács foram posteriormente reunidos em volumes intitulados: *Problemas do Realismo, Goethe e sua época* e *Thomas Mann*. Teoricamente, esse período foi marcado por modificações a respeito de algumas de suas concepções anteriores como aquelas que constavam de *História e Consciência de Classe*. De 1945 a 1949, quando retorna ao seu país natal, participa intensamente da atividade política e cultural, publicando muitos ensaios literários e artigos filosóficos populares. Em 1949 foi violentamente atacado por ideólogos do partido como Rudas, Horvath e Révai, pelas opiniões expressas em seus livros *Literatura e Democracia* e *Por uma nova cultura húngara*, porque lembravam as perspectivas das *Teses de Blum*. Esses ataques, como consta do dicionário de Bottomore, marcam a completa stalinização da cultura e da política na Hungria. A partir daí, Lukács se retira para seus estudos filosóficos. De 1950 a 1956, o filósofo húngaro inicia importantes trabalhos de síntese, dos quais dois foram completados nesse período: *A Destruição da Razão* e *A Particularidade como Categoria da Estética*. Em 1956 tornou-se ministro da Cultura do breve governo de Imre Nagy. Depois disso, foi deportado, com outros membros desse governo, para a Romênia, retornando a Budapeste no verão de 1957. De 1957 a 1971 completou duas sínteses maciças: *a Natureza da Estética*, em 1963, e *Para uma Ontologia do Ser Social*, em 1971. Como informa o dicionário de Bottomore, as obras de Lukács cobrem uma vasta área, indo da estética e da crítica literária à filosofia, à sociologia e à política. Na filosofia, é considerado como a principal figura do marxismo ocidental por defender constantemente a causa da dialética contra as várias formas de irracionalismo, de materialismo mecanicista e de dogmatismo. Em *História e Consciência de Classe* constrói uma teoria da alienação e da reificação muito antes da tardia publicação das obras de Marx sobre o assunto. Sua teoria da consciência de classe exerceu enorme influência, principalmente, sobre a sociologia do conhecimento e sobre a Escola de Frankfurt.

4.2. A ausência da relação dialética entre sujeito e objeto no processo histórico como causa da ruptura entre teoria e prática

Lukács, em seu artigo *O que é marxismo ortodoxo?*, escrito em março de 1919 e que posteriormente foi posto na coletânea intitulada *História e Consciência de*

Classe de 1922, ao tomar partido nas discussões sobre quais deveriam ser consideradas as teses fundamentais do marxismo, diz que ser ortodoxo, no sentido de ser um marxista autêntico, não significa acolher sem nenhuma crítica os resultados das investigações de Marx, ou seja, não significa uma profissão de fé numa ou noutra tese, nem a exegese de um livro sagrado. A ortodoxia se refere exclusivamente ao método, pois ela implica na convicção científica de que, com o marxismo dialético, foi encontrado o método correto e que tal método só pode ser desenvolvido e aperfeiçoado no sentido de seus fundadores. Neste sentido, a primeira coisa a ser considerada, segundo Lukács, é que a dialética materialista é uma dialética revolucionária, por isso, a principal questão que deve ser considerada é a da relação entre teoria e prática, que significa, principalmente, investigar como a teoria se torna o veículo da revolução e desenvolver a essência prática da teoria a partir da relação que ela estabelece com seu objeto.¹⁶⁵ Em outros termos, a questão é a de se saber como o conhecimento pode se tornar auto-conhecimento e gerar uma prática política capaz de transformar radicalmente a realidade. Sem esta condição, a dialética, enquanto método revolucionário, não tem sentido algum. Segundo Lukács, Marx disse claramente, em sua primeira crítica hegeliana, quais eram as condições de possibilidade da relação entre teoria e prática, a saber: não bastava que o pensamento tendesse para a realidade, mas era necessário que também a realidade tendesse para o pensamento, ou seja, que seria necessário romper a rígida separação entre sujeito e objeto para que não permanecessem como duas realidades estranhas entre si. O sujeito precisa, ao mesmo tempo, se reconhecer no objeto e reconhecer nele o objeto. Neste sentido, a conscientização precisa, segundo Lukács, se transformar no passo decisivo a ser dado pelo processo histórico em direção ao seu próprio objetivo que é constituído pela vontade humana, mas que não depende do livre-arbítrio humano, porque não é um simples produto da invenção intelectual. Essa vontade não resulta do arbítrio, porque não se inscreve no âmbito da contingência, mas é um produto da consciência do desenvolvimento do processo histórico. E a teoria só se constitui no passo decisivo para a prática, como observa Lukács, quando se dá uma situação histórica, na qual o conhecimento exato da sociedade torna-se, para uma classe, a condição imediata de sua auto-afirmação na luta, quando seu auto-conhecimento passa a significar o

¹⁶⁵ Cf. LUKÁCS, Georg *O que é marxismo ortodoxo?* IN *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*, Tradução de Rodnei Nascimento, São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 64-65.

conhecimento correto de toda a sociedade e quando, para tal consciência, essa classe se torna sujeito e objeto do conhecimento. É assim que a teoria interfere na realidade de modo imediato e adequado e se torna veículo da revolução social. Esta situação aconteceu historicamente, segundo Lukács, com o aparecimento do proletariado que preconiza a dissolução da ordem do mundo existente até hoje. A teoria que anuncia isso não está vinculada à revolução de modo contingente. Pelo contrário, ela é essencialmente a expressão pensada do próprio processo revolucionário, ou seja, é uma consciência plena do processo histórico, na a qual sujeito e objeto não são mais realidades estranhas e totalmente independentes entre si. Segundo Lukács, a negligência sobre esta questão fundamental gerou muita confusão a respeito do método dialético. Diz Lukács sobre isso:

Pois, mesmo que se critiquem as exposições de Engels no *Anti-Dühring* (decisivas para a evolução ulterior da teoria), que se as considere incompletas, talvez até insuficientes ou clássicas, é preciso reconhecer que lhes falta justamente essa dimensão. Com efeito, Engels descreve a conceitualização do método dialético opondo-o à conceitualização “metafísica”; sublinha de maneira penetrante o fato de que, no método dialético, a rigidez dos conceitos (e dos objetos que lhes correspondem) é dissolvida, que a dialética é um processo constante da passagem fluida de uma determinação para outra, uma superação permanente dos contrários, que ela é sua passagem de um para dentro do outro; que, por conseqüência, a causalidade unilateral e rígida deve ser substituída pela ação recíproca. Mas o aspecto mais essencial dessa ação recíproca, *a relação dialética do sujeito e do objeto no processo da história*, não chega a ser mencionado, e muito menos colocado no centro (como deveria sê-lo) das considerações metodológicas. Ora, privado dessa determinação, o método dialético (malgrado a manutenção, puramente aparente, é verdade, dos conceitos “fluidos”) deixa de ser um método revolucionário.¹⁶⁶

Se a transformação da realidade por um sujeito for tirada do método dialético, o conceito de fluidez se torna um assunto puramente científico e problemático, pois poderá ser aceito ou rejeitado conforme os avanços da ciência, sem que com isso a atitude fundamental diante da realidade seja alterada. Em outros termos, o caráter fatalista e imutável da realidade não apenas permanece intacto como poderá ser, inclusive, reforçado. É nesse sentido que muitas das tentativas de aprofundar o método dialético, segundo Lukács, acabaram por levá-lo a uma banalização. A separação entre ser e pensamento, entre método e realidade, que era onde se via um progresso no desenvolvimento da dialética em direção a um maior rigor científico, representou, na verdade, um distanciamento da essência do método dialético. Com isso, a dialética aparece como um complemento inútil da sociologia ou da

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 67.

economia marxistas. Na verdade, chega mesmo a aparecer como um obstáculo à imparcialidade na observação dos fatos, que era uma das condições necessárias ao rigor científico. Mas, a separação entre método e realidade, como defendia Bernstein, ao desejar “livrar o método das ciladas dialéticas”, levou, como observa Lukács, à teoria da evolução sem revolução, ou seja, à concepção de uma passagem natural e sem luta ao socialismo, abrindo, com isso, caminho ao oportunismo. Aliás, a própria idéia de imparcialidade é, em si mesma, questionável. Qualquer enumeração ou justaposição de fatos, por mais simples que seja e por mais despojada que seja de comentários, já é uma interpretação e, portanto, uma forma de interferência na realidade. Na verdade, os fatos são abstraídos de seu contexto originário e deslocados para um outro contexto que é o da teoria e do método a eles aplicados. Para Lukács, a imparcialidade teórico-metodológica é enganosa, pois ela mesma está arraigada no processo de desenvolvimento do capitalismo que produz ilusões como essa. Os chamados “fatos puros” das ciências naturais fazem parte de um processo de fragmentação que toma conta de todos os âmbitos da realidade. No contexto do capitalismo, toda e qualquer coisa tende a ser isolada de seu contexto, isto é, da relação com outros fenômenos para ser estudada em sua essência quantitativa, o que a torna mais facilmente manipulável, mas, criando a ilusão de que aquele processo de manipulação é uma reprodução, em sua máxima pureza, daquilo que acontece na natureza. A imparcialidade teórico-metodológica é da mesma natureza do fetichismo da mercadoria e da reificação das relações humanas, pois são caminhos que, através da exclusão de um sujeito, produzem a ilusão de uma realidade puramente objetiva, naturalizando aquilo que não é de fato natural. É da essência da dialética desvelar essa ilusão insistindo na unidade concreta do todo, opondo resistência ao dado imediato.¹⁶⁷

4.3. A categoria de totalidade

Lukács também critica uma posição muito comum na época da Segunda Internacional que tendia a insistir na pura e simples primazia da determinação econômica sobre o conjunto da sociedade como se ela fosse o essencial da teoria marxista. Diz ele em

¹⁶⁷ Cf. *Ibidem*, p. 71-72.

seu artigo *Rosa Luxemburgo como marxista*, de janeiro de 1921, que também integra a coletânea *História e Consciência de Classe*, que:

Não é o predomínio de motivos econômicos na explicação da história que distingue de maneira decisiva o marxismo da ciência burguesa, mas o ponto de vista da totalidade. A categoria da totalidade, o domínio universal e determinante do todo sobre as partes constituem a essência do método que Marx recebeu de Hegel e transformou de maneira original no fundamento de uma ciência inteiramente nova.¹⁶⁸

Na perspectiva de Lukács, não é a economia em si ou o estudo das leis econômicas a questão fundamental em Marx. A crítica de Marx ao sistema de produção capitalista, não visava isolar a economia como a única e verdadeira dentre todas as determinações, mas a de procurar a verdadeira unidade do real, ou seja, a unidade concreta que era dada pela categoria de totalidade. O restabelecimento da totalidade deveria passar por uma crítica ao sistema de produção capitalista que impunha a fragmentação do real não só no mundo da produção, mas em todos os âmbitos da realidade. Para Lukács, a separação capitalista entre o produtor e o processo global da produção, a fragmentação do processo de trabalho em partes que deixam de lado o caráter humano do trabalhador, a atomização da sociedade em indivíduos que produzem irrefletidamente, sem planejamento nem coerência, tudo isso, devia ter também uma influência profunda sobre o pensamento, a ciência e a filosofia do capitalismo. Assim, segundo Lukács, a ciência proletária era revolucionária não por contrapor à sociedade burguesa conteúdos revolucionários, mas, sobretudo, devido ao seu método. Na verdade, era o domínio da categoria da totalidade o portador do princípio revolucionário na ciência. Esse princípio revolucionário da dialética hegeliana já havia sido reconhecido antes de Marx, mas ninguém havia conseguido desenvolvê-lo no sentido de criar uma ciência verdadeiramente nova e revolucionária. É Marx quem consegue tal feito, mas não por uma inversão materialista de um pressuposto idealista. Segundo Lukács, o princípio revolucionário da dialética hegeliana só pôde se manifestar nessa inversão e por meio dela, porque a essência do método, isto é, o ponto de vista da totalidade, a consideração de todos os fenômenos parciais como elementos do todo, do processo dialético, que é apreendido como unidade do pensamento e da história, foi salvaguardado.

¹⁶⁸ LUKÁCS, Georg *Rosa Luxemburgo como marxista* IN *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*, São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 105.

Diz Lukács que “O método dialético de Marx visa ao conhecimento da sociedade como totalidade”.¹⁶⁹ Enquanto a ciência burguesa confere uma realidade ingênua às abstrações que são necessárias e úteis do ponto de vista metodológico e resultam, de um lado, da separação prática dos objetos da investigação e, de outro, da divisão do trabalho e da especialização científica, o marxismo supera essas separações elevando-as e rebaixando-as à categoria de aspectos dialéticos. Para Lukács, o problema não está na separação em si, pois ela é inevitável. A questão é a de saber se tal separação é somente um meio para o conhecimento do todo ou se é um fim em si. Nesse sentido, afirma Lukács que não há, para o marxismo, em última instância, uma ciência jurídica, uma economia política e uma história autônomas, mas somente uma ciência histórico-dialética, única e unitária, do desenvolvimento da sociedade como totalidade. Além disso, o ponto de vista da totalidade não determina somente o objeto, mas também o sujeito do conhecimento. A ciência burguesa considera os fenômenos sociais sempre do ponto de vista do indivíduo, por isso, eles não levam a nenhuma totalidade, mas apenas a aspectos, no máximo, parciais e, às vezes, fragmentários, ou seja, a fatos desconexos ou a leis parciais abstratas. A totalidade só pode ser determinada se o sujeito que a determina é ele mesmo uma totalidade. Se o sujeito deseja compreender a si mesmo, ele tem de pensar o objeto como totalidade. Para Lukács, somente as classes representam, na sociedade moderna, esse ponto de vista da totalidade. Esta teria sido a grande virada de Marx sobre Hegel, ou seja, a substituição da idéia de espírito abstrato do povo pela idéia concreta de classe social. A economia clássica e seus vulgarizadores sempre consideraram a evolução capitalista do ponto de vista do capitalista individual e, por esta razão, se envolveram com falsos problemas e contradições insolúveis. Marx, em *O Capital*, teria rompido radicalmente com esse método ao considerar todos os problemas da sociedade capitalista como problemas das classes que a constituem. Capitalistas e proletários são apreendidos como conjuntos, isto é, como classes e não como indivíduos isolados.¹⁷⁰

Das críticas aos pressupostos teóricos da ortodoxia marxista e de suas conseqüências práticas surgem, a partir da década de 1920, três importantes contribuições

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 106.

¹⁷⁰ Cf. *Ibidem*, p. 108.

tanto para uma renovação do marxismo quanto para as teorias políticas e filosóficas em geral, a saber, a teoria da consciência de classe de Lukács, a teoria da hegemonia de Gramsci e a teoria crítica de Horkheimer e Adorno. Teorias que provavelmente tenham em comum vários pressupostos, mas que representam diferentes caminhos no interior do próprio marxismo ocidental. Este é o assunto dos três próximos capítulos.

Capítulo 4

Georg Lukács e a teoria da consciência de classe

1. Observações preliminares

Antes de qualquer coisa, é preciso considerar o contexto histórico em que a obra de Lukács, *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*, foi produzida, ou seja, num momento em que era grande a confiança no sucesso das lutas operárias, pois o movimento revolucionário era forte e organizado. Por isso, uma revolução socialista não estava distante da realidade e é isso que ela, justamente, reflete. Então, podemos dizer que muito do que ela traz se justifica por conta daquele contexto. No entanto, o fato de ter inspirado gerações posteriores também demonstra que ela não se esgota nas circunstâncias do seu contexto. O objetivo é aqui o de abordá-la, principalmente, no sentido de considerar sua importância histórica, portanto, como uma obra fundadora do marxismo ocidental.

Dentre outras coisas, ainda é preciso considerar que a posição de seu autor não permanece a mesma depois de sua condenação em 1924. Como observa Merleau-Ponty, Lukács aceita o julgamento da Internacional Comunista sobre seu livro e não permite sua reedição.¹⁷¹ A partir daí, como também observa o filósofo francês, Lukács se aproxima do pensamento de Lênin e tudo o que resta de sua filosofia dialética só pode ser encontrada em seus estudos sobre literatura.¹⁷² Portanto, a razão de utilizarmos apenas esta obra se justifica, porque foi particularmente ela que teve importância capital no nascimento do marxismo ocidental.¹⁷³

¹⁷¹ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice *As Aventuras da Dialética*, Op. Cit. Cap. III *Pravda*, p. 80.

¹⁷² Cf. *Ibidem*, p. 83.

¹⁷³ Segundo G. H. R. Parkinson, Lukács não contesta inicialmente as críticas dirigidas à sua obra *História e consciência de classe* e em 1933 ele mesmo a repudia. Somente muito tempo depois autoriza uma nova publicação como parte do segundo volume de suas obras. No prefácio desta nova edição, esclarece que sua retratação diante das críticas ocorreu devido a razões táticas, mas que, apesar disso, não tinha razões para defender a obra em sua totalidade. Para Lukács, como observa Parkinson, o conceito de práxis revolucionária é exagerado na obra em questão, pois mesmo que se justificasse como reação à mera contemplação, não dava conta de perceber que a verdadeira práxis tem o trabalho como seu modelo e forma original. Sem isso, a

2. Em busca de uma definição de consciência de classe

Na parte intitulada *Consciência de Classe*, da referida obra, Lukács dedica-se a definir o que entende por consciência de classe. Na perspectiva do pensador húngaro, embora Marx não tenha chegado a definir, pelo menos de forma sistemática, o que vem a ser classe social, não é impossível chegar a uma definição por meio de suas declarações esparsas e ocasionais. É o que se faz quando se entende que as classes sociais se definem pela sua posição no processo de produção.¹⁷⁴ O mesmo não pode ser feito em relação a uma definição de consciência de classe. Portanto, esta seria uma lacuna importante do pensamento de Marx e Lukács emprega seus esforços para preenchê-la.

Comenta Lukács que, para Engels, não basta a intenção consciente dos homens para se entender a história. Se a intenção consciente, ou seja, se o fim desejado fosse a força motriz da história, as numerosas vontades individuais produziriam resultados sempre desejados. Mas, é porque isso não acontece que não se pode dizer que este seja o fundamento da história. Os próprios motivos da intenção têm uma importância secundária, ou seja, também eles são provocados. Portanto, é preciso procurar em outro lugar as verdadeiras forças motrizes da história, pois são elas que de fato põem em movimento povos inteiros, criando ações duráveis que mudam o destino da humanidade. Nesse sentido, diz Lukács que o marxismo científico reconhece uma independência das forças motrizes reais da história em relação à consciência que os homens têm delas.¹⁷⁵ Portanto, mesmo quando, na história da humanidade, essas forças parecem pouco ou nada evidentes não

exaltação da práxis se converte numa exaltação de caráter idealista. Segundo o próprio Lukács, foi isso, que o levou a negar e a não perceber, naquele momento, que o conhecimento é uma espécie de reflexo. O trabalho mais primitivo pressupõe uma reflexão correta da realidade e a práxis só pode ser um critério da teoria, porque em sua base há um reflexo correto da realidade. Além disso, Lukács também pensa ter se equivocado ao separar Engels de Marx e ao querer tratar o marxismo, pura e simplesmente, como uma teoria da sociedade. De qualquer modo, segundo o próprio Lukács, decisiva para o seu posterior desenvolvimento foi sua estada em Moscou para trabalhar no Instituto Marx-Engels quando na ocasião teve contato com a obra de Marx *Manuscritos econômicos e filosóficos*, de 1844. Foi a partir daí que ele teria se livrado, definitivamente, de suas bases idealistas (Cf. PARKINSON, G. H. R. *Introducción* IN PARKINSON, G. H. R. (Editor) *Georg Lukács: el hombre, su obra, sus ideas*, Colección: *Teoría y Realidad*, Tradução: J. C. García Borrón, Barcelona-México DF, Ediciones Grijalbo, 1973, p. 24-27).

¹⁷⁴ Cf. LUKÁCS, Georg *Consciência de Classe* IN *História e Consciência de Classe: estudo sobre a dialética marxista*, Op. Cit., p. 133.

¹⁷⁵ Cf. *Ibidem*, p. 134-135.

significa que elas não existam, mas que apenas encontram-se ocultas pela estrutura social.

O verdadeiro motor da história é, para Lukács, o interesse econômico de classe. Mas, antes do advento do capitalismo, os homens nunca conseguiram se conscientizar de que era isto que se escondia por trás dos motivos das ações humanas na história.¹⁷⁶ Como ele mesmo afirma:

Isso ocorre sobretudo porque os interesses de classes na sociedade pré-capitalista nunca *conseguem* se distinguir claramente no que concerne ao aspecto econômico. A divisão da sociedade em castas, em estamentos etc. implica que, na estrutura econômica objetiva da sociedade, os elementos econômicos se unem *inextricavelmente* aos elementos políticos, religiosos etc. É somente com a hegemonia da burguesia, cuja vitória significa a supressão da organização em estamentos, que se torna possível uma ordem social em que a estratificação da sociedade tende à pura estratificação em classes.¹⁷⁷

Portanto, com a hegemonia da burguesia, as relações sociais entre os grupos mostram de forma clara o que está em jogo, a saber, os interesses econômicos. O que determina as diferenças entre os grupos que compõem uma sociedade pré-capitalista daqueles que compõem uma sociedade capitalista são, exatamente, as diferentes organizações econômicas dessas sociedades. As sociedades pré-capitalistas formam uma unidade menos coerente do ponto de vista econômico. Nessas sociedades, a autonomia das partes é muito maior, as suas interdependências econômicas são muito mais limitadas e menos desenvolvidas se comparadas à sociedade capitalista. Quanto mais frágil o papel da circulação das mercadorias na vida da sociedade como um todo, ou seja, quanto mais cada uma das partes da sociedade vive em autarquia econômica, tanto menos a unidade econômica, que é o verdadeiro fundamento da sociedade, tende a se tornar evidente. Portanto, embora estas sociedades também formem uma unidade econômica, essa unidade não chega a permitir que cada grupo, ao se relacionar com a sociedade como um todo, torne evidente o caráter econômico das lutas entre os grupos. Por isso, as lutas entre os grupos se

¹⁷⁶ Cf. *Ibidem*, p. 155.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 148-149.

manifestam como afirmação de privilégios que pressupõem um fundamento natural, religioso, político ou jurídico, mas não diretamente econômico.¹⁷⁸ Como afirma Lukács:

Em termos hegelianos, a economia ainda não atingiu objetivamente o nível do ser para si. Por isso, no interior de tal sociedade, não há posição possível que viabilize a compreensão do fundamento econômico de todas as relações sociais.¹⁷⁹

Na sociedade capitalista, o caráter da disputa tende a aparecer na forma puramente econômica, ou melhor, assim é, pelo menos, para aquelas classes que têm origem econômica no próprio capitalismo. Portanto, isso não se aplica àquelas que, mesmo existindo no interior de uma sociedade capitalista, tenham tido outra origem. Para essas, a própria consciência do seu *status* impede que ela tenha consciência do caráter econômico de seus interesses. A relação com o todo, que é criada pela consciência do *status*, não se dirige à totalidade da unidade econômica. Isso porque o próprio *status* tem origem numa sociedade que dissimulava o caráter econômico de seus interesses. Assim, o fundamento econômico, não se manifestando de forma imediata, resta oculto para essas classes. Mas, para as classes que nascem no seio da sociedade capitalista, os interesses econômicos e a situação de classe são a realidade imediata. E isto, como afirma Lukács,

(...) porque o interesse econômico de classe, como motor da história, apareceu em toda sua pureza somente no capitalismo. Sendo assim, em períodos pré-capitalistas, o homem nunca conseguiu se conscientizar (nem mesmo por uma consciência adjudicada) das verdadeiras “forças motrizes que se escondem por trás dos motivos das ações humanas na história”. Na verdade, elas permanecem ocultas como forças cegas da evolução histórica por trás dos motivos. Os fatores ideológicos não “recobrem” somente os interesses econômicos, não são bandeiras e palavras de ordem, mas parte integrante e elementos da própria luta real.¹⁸⁰

A diferença substancial em relação ao capitalismo é, portanto, o fato de que, na época capitalista, os aspectos econômicos não estão mais escondidos por trás de uma dada consciência, mas encontram-se presentes na própria consciência ainda que recalcados.

No entanto, mesmo com o advento do capitalismo e da hegemonia burguesa, ou seja, com a exposição clara dos interesses econômicos como forças motrizes da história

¹⁷⁸ Cf. *Ibidem*, p. 151-152.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 153.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 155.

nem tudo está resolvido, pois essas forças ainda não manifestam o que de fato são, isto é, produtos das relações entre homens e, portanto, como elementos históricos transitórios. Marx, como observa Lukács, afirma que o pensamento burguês, quando analisa as formas da vida social, faz um caminho oposto ao da evolução real. Toma como ponto de partida os resultados acabados do processo. Por isso, como determinadas formas, por exemplo, o dinheiro, a mercadoria etc., já adquiriram estabilidade, elas assumem a aparência de formas imutáveis, então, não se procura investigar o caráter histórico delas, mas os seus conteúdos, porque é o que lhes parece mutável e, conseqüentemente, o que deve ser analisado na história.

Segundo Lukács, a esse dogmatismo, Marx opõe uma filosofia crítica, no sentido de uma crítica histórica, capaz de dissolver o caráter fixo e natural de qualquer forma de vida social. Sendo submetida ao devir histórico, toda e qualquer formação social se revela como predeterminada ao declínio.¹⁸¹ Não há, portanto, princípios sociais eternamente válidos por meio dos quais a história possa ser entendida. Em outros termos, a história não seria apenas uma constante mudança de conteúdos, de homens etc. sob formas fixas e permanentes. Pelo contrário, a história é:

(...) justamente a história dessas formas, sua transformação como formas de reunião dos homens em sociedade, como formas que, iniciadas a partir de relações econômicas objetivas, dominam todas as relações dos homens entre si (e assim também as relações dos homens consigo mesmo, com a natureza etc.).¹⁸²

Fora dessa perspectiva, este seria o caso, segundo Lukács, do pensamento burguês, desaparece toda a possibilidade de se compreender a origem das configurações sociais. Mais importante ainda é que a história, sendo limitada a um formalismo, torna imperceptível a verdadeira essência das formações sociais, ou seja, que as relações sociais, em qualquer tempo e lugar, são produtos humanos. De qualquer modo, para Marx, como afirma Lukács, esse formalismo é apenas a expressão do antagonismo da sociedade burguesa capitalista que abandona os homens às forças produtivas, cujo domínio escapa de seu controle. A essa concepção, cuja expressão mais clara e coerente pode ser encontrada

¹⁸¹ Cf. *Ibidem*, p. 135.

¹⁸² *Ibidem*, p. 136.

nas leis puramente naturais e racionais da economia clássica, Marx opõe a crítica histórica da economia, a dissolução de todas as objetividades reificadas da vida econômica e social das relações entre os homens. Afirma Lukács que o “capital (e, com ele, toda forma de objetividade da economia política) não é, para Marx, ‘uma coisa, mas uma relação social entre pessoas, mediada por coisas’ ”.¹⁸³

Ao reduzir a objetividade das formações sociais à relações entre homens, Marx, segundo Lukács, abole o caráter imutável e natural dessas formações. No entanto, não abole seu caráter objetivo e independente da vontade humana, particularmente, da vontade dos indivíduos. Nesse sentido, abole, ao mesmo tempo, a falsa, ou seja, a aparente importância atribuída ao princípio irracional e individualista, que é uma limitação do pensamento burguês. A diferença é que Marx considera esta objetividade como apenas a auto-objetivação da sociedade humana numa de suas etapas de evolução.

Em princípio, ao fazer isso, Marx parece, como observa Lukács, ter subtraído da consciência qualquer função relevante no processo histórico. Mesmo que os homens cumpram e executem conscientemente seus atos históricos, esta seria, na verdade, como diria Engels, uma falsa consciência. No entanto, entende Lukács que o significado de falsidade não deve ser entendido no sentido de uma simples oposição fixa entre verdadeiro ou falso. Na verdade, esta “falsa consciência” precisa ser entendida em seu sentido dialético, ou seja, precisa ser entendida concretamente como aspecto da totalidade histórica à qual pertence, como etapa do processo histórico em que age. Assim, quando a ciência histórica burguesa revela que também tem por objetivo realizar estudos concretos e, de fato, acredita que o esteja fazendo, certamente, ela erra. Seu erro está em acreditar que é possível encontrar o concreto no indivíduo empírico histórico, seja ele uma pessoa, uma classe ou um povo, e também em acreditar em sua consciência dada empiricamente no sentido psicológico individual ou coletivo. Segundo Lukács, quando a ciência histórica burguesa acredita estar mais próxima do concreto ela, de fato, está mais distante dele, pois o concreto é “a sociedade como totalidade concreta, a organização da produção num determinado nível

¹⁸³ *Ibidem*, p. 138.

do desenvolvimento social e a divisão de classes que opera na sociedade”.¹⁸⁴ Ao se distanciar disso, a ciência histórica burguesa toma por concreto algo totalmente abstrato. Pois, como observa Lukács, para Marx, essas relações não são relações entre indivíduos, mas relações entre operário e capitalista, agricultor e proprietário fundiário etc., ou seja, são relações entre diferentes categorias de pessoas. Estudo concreto é, como afirma Lukács a “relação com a sociedade como *totalidade*. Pois, é somente nessa relação que se revela a consciência que os homens têm de sua existência, em todas as suas determinações essenciais”.¹⁸⁵ Todavia, a consciência burguesa aparece como algo subjetivamente justificado na situação social e histórica, ou seja, como algo que deve ser entendido como correto e, ao mesmo tempo, como algo que, objetivamente, é passageiro em relação àquilo que é essencial ao desenvolvimento social. Portanto, essa consciência não pode ser dita adequadamente como falsa consciência, porque ela não é mera arbitrariedade. Dentro do contexto, que na verdade escapa à sua percepção, ela tem uma função importante no desenvolvimento geral do processo social, pois revela que mesmo quando não consegue alcançar os fins que deseja, promove os fins objetivos do desenvolvimento social que ela não conhece nem deseja.

Para Lukács, considerar essa determinação duplamente dialética da falsa consciência é importante, pois permite ir além da simples descrição a respeito do que os homens teriam pensado, sentido ou desejado sob determinadas condições históricas e sob determinada situação de classe. A simples descrição seria, mais propriamente, apenas o material dos estudos históricos propriamente ditos. A relação com a totalidade concreta e as determinações dialéticas dela resultantes permitem superar essa descrição, tornando possível reconhecer os pensamentos que estão em conformidade com a situação objetiva e os que estão em conformidade com a posição dos homens no processo de produção. Nesse sentido, afirma Lukács:

Ora, a reação racional adequada, que deve ser *adjudicada* a uma situação típica determinada no processo de produção, é a consciência de classe. Essa consciência não é, portanto, nem a soma, nem a média do que cada um dos indivíduos que formam a classe pensam, sentem etc. E, no entanto, a ação historicamente decisiva da classe como totalidade, é determinada,

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 140.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

em última análise, por essa consciência e não pelo pensamento do indivíduo; essa ação só pode ser conhecida a partir dessa consciência.¹⁸⁶

A consciência de classe, então, não se define por uma percepção clara e total do processo de desenvolvimento social, mas pela participação, por assim dizer, alinhada com o curso desse desenvolvimento. É por isso que Lukács diz, na citação acima, que a consciência de classe é uma reação racional adjudicada a uma determinada situação. Portanto, é necessário, antes de mais nada, considerar que há uma distância entre essa consciência e aquela relativa à idéia que os homens fazem de si e de sua situação na vida.

3. A função histórica da consciência de classe

Segundo Lukács, para se compreender a função da consciência de classe no processo histórico é preciso ir além da constatação da diferença entre consciência de classe e consciência que os homens têm de sua situação na vida. É preciso verificar, então, se nas diferentes classes essa diferença varia, ou seja, se há uma distância maior entre uma e outra forma de consciência conforme suas diferentes relações com a totalidade econômica e social da qual são membros. Além disso, é preciso verificar em que medida essa diferenciação é tão grande para produzir diferenças qualitativas e, também, o que significam, na prática, para o desenvolvimento da sociedade, essas diferentes relações entre a totalidade econômica objetiva, consciência de classe adjudicada e pensamentos que os homens têm de sua situação de vida.

Para Lukács, a partir dessas verificações é possível analisar objetivamente em que medida a totalidade da economia de uma sociedade pode, em quaisquer circunstâncias, ser percebida dentro de uma determinada sociedade, a partir da posição de seus membros no processo de produção. Nesse sentido, é preciso considerar as limitações reais dos indivíduos decorrentes da sua condição, porque quanto menos elas são superadas, menos podem ser superados os limites impostos pela estrutura econômica da sociedade de sua época sobre sua posição nessa sociedade. Por isso, diz Lukács:

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 142.

Portanto, do ponto de vista abstrato e formal, a consciência de classe é, ao mesmo tempo, uma *inconsciência*, determinada conforme a classe, de sua própria situação econômica, histórica e social. Essa situação é dada como uma relação estrutural determinada, como um nexos formal definido, que parece dominar todos os objetos da vida. Conseqüentemente, a “falsidade” e a “ilusão” contidas em tal situação real não são arbitrárias, mas, ao contrário, a expressão mental da estrutura econômica e objetiva.¹⁸⁷

A partir disso, pensando num segundo passo que poderia ser dado pelo proletariado em relação à burguesia, a tarefa seria, segundo Lukács, a de verificar em que condições se torna possível desmascarar a ilusão da “falsa consciência” e estabelecer uma conexão com a totalidade. Assim sendo, é preciso considerar que se a sociedade atual não pode ser percebida na sua totalidade a partir de uma determinada situação de classe, às classes que estiverem nessas condições resta apenas desempenhar um papel subordinado na marcha da história. E isto vale tanto para uma intervenção conservadora quanto progressista. Em outros termos, de suas manifestações nunca se pode visualizar uma finalidade para além daquilo que a provoca de imediato. Como afirma Lukács: “A vocação de uma classe para a dominação significa que é possível, a partir de seus interesses e de sua consciência de classe, organizar o conjunto da sociedade conforme esses interesses”.¹⁸⁸ O que decide a luta de classes é justamente essa capacidade e essa consciência de classe. Mas, de acordo com Lukács, nada disso elimina o papel da violência na história, pois não há vitória garantida ou automática apenas porque uma determinada classe é portadora dos interesses do desenvolvimento social. Acrescenta Lukács a esse propósito que:

Mesmo as classes capazes de dominação, no entanto, não devem ser colocadas todas no mesmo plano, no que concerne à estrutura interna de sua consciência de classe. O que importa aqui é saber em que medida elas estão em condições de se conscientizar das ações que devem executar e executam efetivamente para conquistar e organizar sua posição dominante. Portanto, o que importa é saber até que ponto a classe em questão realiza “conscientemente” ou “inconscientemente” as tarefas que lhes são impostas pela história, e até que ponto essa consciência é verdadeira ou falsa.¹⁸⁹

Pois, para Lukács, o destino de uma classe depende de sua capacidade de esclarecer e resolver, em suas decisões práticas, os problemas que lhe impõe a história.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 143.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 144.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 146-147.

De tudo isso, o que mais importa para Lukács é que, com o capitalismo, com o desaparecimento das estruturas estamentais e com a constituição de uma sociedade com articulações puramente econômicas, a consciência de classe chegou a um estágio em que pode se tornar consciente. Se a consciência de classe só pôde emergir para a burguesia nos limites de uma forma adjudicada, para o proletariado ela pode ir além desses limites. A luta social, então, já aparece como uma luta ideológica ou pela consciência do desvelamento ou pela dissimulação do caráter de classe da sociedade. A burguesia e o proletariado são as únicas classes que figuram nessa disputa, pois são as únicas classes puras da sociedade capitalista. Em outros termos, são as únicas cuja existência e evolução se baseiam, exclusivamente, no desenvolvimento do moderno processo de produção. Por isso, somente essas classes, pelas suas condições de existência, têm condições de imaginar um plano para a organização de toda a sociedade. As demais classes, pelo seu caráter incerto e estéril, ou seja, pelo caráter emprestado de sua consciência de classe, necessariamente, estão fora dessa disputa, porque elas não têm como promover o desenvolvimento do capitalismo nem como superá-lo. Sua eventual vitória seria um retrocesso para o desenvolvimento social, pois seu objetivo seria o de reverter a situação no sentido de impedir qualquer desenvolvimento. A condição para que essas classes vislumbrem qualquer coisa para o futuro seria a sua própria superação.¹⁹⁰ Na verdade, num sentido marxista rigoroso, estas nem seriam propriamente classes. Tanto menos seria adequado falar, para essas, em consciência de classe. Uma plena consciência de sua situação apenas poderia revelar-lhe a ausência total de perspectivas para seus interesses diante da necessidade de evolução da sociedade. Assim sendo, no que se refere a essas classes, segundo Lukács:

Consciência e interesse se encontram, portanto, numa relação recíproca de *oposição contraditória*. E uma vez que a consciência de classe foi definida como um problema de imputabilidade que se refere aos interesses de classe, isso também torna filosoficamente compreensível a impossibilidade de sua evolução na realidade histórica imediatamente dada.¹⁹¹

Também para a burguesia, segundo Lukács, consciência de classe e interesse de classe se encontram numa relação de oposição. A diferença é que esse antagonismo não

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 156.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 159.

é contraditório, mas dialético. A diferença entre essas duas formas de oposição é a de que, enquanto para as demais classes sua situação no processo de produção e os interesses dele decorrentes impedem o nascimento de qualquer consciência de classe, para a burguesia, ao invés, esses fatores estimulam o desenvolvimento de sua consciência de classe. No entanto, isso não a livra de ver pesar sobre si a contradição insolúvel consigo mesma, ou seja, de no auge de seu desenvolvimento se ver obrigada a se suprimir.

Várias são as contradições da burguesia, Lukács comenta a respeito de algumas delas. Em sua luta contra o feudalismo e a organização estamental, a burguesia levantou sua bandeira proclamando uma liberdade que, após sua vitória, foi suprimida e convertida numa nova opressão. Embora tenha sido com a burguesia que, pela primeira vez, a luta de classes apareceu em sua forma pura, pois foi assim que ela se afirmou no cenário histórico, ela não poupa esforços no sentido de fazer desaparecer da consciência social a luta de classes. Sob o ponto de vista ideológico também pode se notar uma contradição semelhante, qual seja, a de que com o seu desenvolvimento, uma importância inteiramente nova é atribuída à individualidade, que, ao mesmo tempo, é suprimida pelas condições da reificação. Em outros termos, ao mesmo tempo em que é atribuída uma importância nunca antes dada à individualidade, o indivíduo não é mais do que um ser impotente diante da realidade que se faz presente diante dele. Essas e tantas outras contradições são, para Lukács, reflexos de contradições muito mais profundas do próprio capitalismo. Mas, como ele observa:

(...) essas contradições surgem na consciência de classe da burguesia como contradições dialéticas, e não simplesmente como mera incapacidade de compreender as contradições de sua própria ordem social. Pois, por um lado, o capitalismo é a primeira organização produtiva que, conforme a tendência, impõe-se economicamente em toda a sociedade, de modo que, por conseguinte, a burguesia deveria estar capacitada a possuir, a partir desse ponto central, uma consciência (adjudicada) da totalidade do processo de produção. Por outro lado, no entanto, a posição que a classe dos capitalistas ocupa na produção e os interesses que determinam sua ação fazem com que seja impossível dominar, mesmo teoricamente, sua própria organização produtiva.¹⁹²

Os motivos dessa contradição são muitos, a começar pelo fato de que, apenas aparentemente a produção é realmente o ponto central da consciência de classe da

¹⁹² *Ibidem*, 161.

burguesia, conseqüentemente, apenas aparentemente é o ponto de vista teórico de sua compreensão. Observa Lukács que Marx chama a atenção para o fato de que, embora Ricardo tenha sido censurado por ter em vista apenas a produção, na verdade, ele define exclusivamente a distribuição como objeto da economia. Uma análise detalhada do processo de realização do capital mostra que o interesse do capitalista se prende, necessariamente, a questões secundárias no que se refere ao ponto de vista da produção. De uma forma geral, os fenômenos mais importantes se tornam imperceptíveis. É o que acontece com a dificuldade da ciência econômica burguesa em perceber, por exemplo, a verdadeira origem da mais-valia por trás dos fenômenos de superfície. O conhecimento dessa origem revelaria a verdadeira força motriz da história, ou seja, a luta de classes. Mas, a dissimulação dessa, que é a verdadeira essência da sociedade capitalista, é vital para a sobrevivência da burguesia. Além disso, há um conflito dialético insolúvel entre a função do capital como propriedade privada e sua função econômica objetiva dentro da estrutura interna do capitalismo. Marx, como observa Lukács, afirma que o capital não é um poder pessoal, mas um poder social. Mas, a isso o pensador húngaro acrescenta que se trata de um poder social, cujos movimentos são dirigidos pelos interesses individuais dos proprietários de capital que não conseguem visualizar a função social de sua atividade de modo que a função social do capital só pode ser realizada inconscientemente, ou seja, sem a sua decisão e contra a sua vontade.

Segundo Lukács, por causa do conflito entre o princípio social e o individual do capital, Marx observa que a sociedade anônima é uma verdadeira negação do modo de produção capitalista dentro desse próprio modo de produção. O mesmo pode ser observado em relação à abolição da anarquia da produção por cartéis, trustes etc. No entanto, as soluções dadas a esses e outros problemas apenas contornam as dificuldades sem eliminá-las. Essa situação é um fator decisivo para a consciência de classe da burguesia, que age como classe no desenvolvimento econômico objetivo da sociedade, mas só pode se tornar consciente do desenvolvimento desse processo, que ela realiza, como um processo que lhe é exterior, submetido a leis que ela só pode experimentar de modo passivo. Como o pensamento burguês considera sempre a vida econômica do ponto de vista do capitalista individual, isso provoca um confronto agudo entre o indivíduo e a lei impessoal que move

o todo social. Mas, esse conflito não é apenas entre o interesse individual e o de classe. É também uma impossibilidade lógica de dominar, tanto na teoria quanto na prática, os problemas que decorrem do próprio desenvolvimento da produção capitalista, como as crises econômicas. Muitas situações que causam pavor à burguesia são bem mais complexas do que a mera perplexidade do capitalista individual diante de uma verdadeira incompreensão de suas próprias relações. Esses fatos e situações impõem à consciência burguesa algo que ela mesma não está em condições de tornar consciente ainda que não tenha como negar, a saber, que o verdadeiro limite da produção capitalista é o próprio capital. Que não há como o capital se expandir indefinidamente. Que, dentre outras coisas, o processo de acumulação de capital não tem como seguir indefinidamente, pois cedo ou tarde ele vai encontrar limites. Uma consciência desse fato seria a auto-negação da classe capitalista.¹⁹³ Nesse sentido, afirma Lukács que “os limites objetivos da produção capitalista tornam-se os limites da consciência de classe da burguesia”.¹⁹⁴ Assim, essa necessidade de que os limites econômicos objetivos do sistema permaneçam inconscientes se manifesta como uma contradição interna e dialética na consciência de classe da burguesia que se reflete numa oposição insuperável entre o indivíduo e o processo inevitável de desenvolvimento que não é passível, por princípio, de ser dominado pela consciência. Dessa forma, teoria e práxis encontram-se numa oposição intransponível. Mas, se esses limites se convertem em negação para a continuidade do desenvolvimento da consciência burguesa em seu movimento de compreensão e apreensão da realidade, para a consciência do proletariado é a possibilidade de sua afirmação. Somente para o proletariado, uma noção correta da essência da sociedade capitalista é, de fato, um fator de poder, de auto-conhecimento e de auto-afirmação.

Como foi dito anteriormente, burguesia e proletariado são as únicas classes puras do capitalismo. São classes correlatas tanto no plano ideológico quanto no econômico. Portanto, estão diretamente relacionadas à mesma realidade imediata e aos mesmos problemas da sociedade capitalista. No entanto, pela diferente situação de cada uma em relação ao desenvolvimento do processo de produção, o que para uma significa

¹⁹³ Cf. *Ibidem*, p. 162-164.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

ameaça de dissolução para a outra significa possibilidade de auto-afirmação. Como afirma Lukács: “Ideologicamente, isso significa que a mesma compreensão crescente da essência da sociedade, em que se reflete a lenta agonia da burguesia, tem para o proletariado o sentido de um crescimento contínuo do poder”.¹⁹⁵ A ninguém mais do que o proletariado interessa a verdade. Somente para essa classe uma noção correta da essência da sociedade é um fator de poder decisivo. Segundo Lukács, os marxistas vulgares ignoram essa função da consciência na luta de classes. Diz Lukács a esse propósito:

Certamente, o proletariado deve partir dos dados da situação momentânea. Mas, ele se distingue das outras classes por não se ater às particularidades dos acontecimentos históricos, por não ser simplesmente movido por eles, mas por constituir ele próprio a essência das forças motrizes e, agindo de maneira centralizada, por influenciar o centro do processo social de desenvolvimento.¹⁹⁶

Com a inversão que deixa de lado o que de fato é mais fundamental, a saber, que o importante é o caminho do auto-conhecimento do proletariado e que esse auto-conhecimento se dá por uma noção correta da essência da sociedade, a consciência do proletariado não pode ir além da consciência burguesa nem agir melhor sobre a realidade imediata. Ao se afastar desse ponto de vista central, que é a origem da consciência de classe proletária, os marxistas vulgares, com sua teoria, impedem o proletariado de ver o caminho correto. Em outros termos, prendendo o proletariado aos interesses imediatos, à luta econômica, tiram todo o caráter revolucionário de sua luta que não tem como se manifestar no imediato, pois esse caráter não se dá automaticamente, mas resulta de um esforço da consciência em colocar esses interesses imediatos no contexto da totalidade do desenvolvimento social. Sem considerar o aspecto político, que esse sim é capaz de colocar os fins últimos, a luta proletária não vai além dos limites impostos à consciência burguesa pelo capitalismo. Além disso, no próprio terreno de combate da burguesia, essa é, de fato, superior ao proletariado, pois dispõe de maior conhecimento e experiência, ou seja, o proletariado nem pode fazer melhor do que a burguesia caso se mantenha nos limites dos interesses apenas imediatos. Como afirma Lukács:

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 171.

¹⁹⁶ *Ibidem*

A superioridade do proletariado em relação à burguesia...reside exclusivamente no fato de ser capaz de considerar a sociedade a partir do seu centro, como um todo coerente e, por isso, agir de maneira centralizada, modificando a realidade; no fato de, para a sua consciência de classe, teoria e práxis coincidirem e também, por conseguinte, de poder lançar conscientemente sua própria ação na balança do desenvolvimento social como fator decisivo.¹⁹⁷

Quando essa unidade é rompida, também é rompida a unidade entre a teoria proletária e a ação proletária. Deter-se nas particularidades da situação momentânea é, portanto, reduzir a teoria ao tratamento científico apenas dos sintomas do desenvolvimento social e fazer da práxis uma engrenagem fixa e sem maiores objetivos. A consciência de classe que nasce dessa posição tem um efeito pior sobre o proletariado do que sobre a burguesia. No caso da burguesia, esta consciência está de acordo com sua situação de classe. Embora essa falsa consciência não possa salvá-la de seu declínio, pode lhe dar condições de continuar sua luta. Mas, para o proletariado, essa consciência contradiz as necessidades da ação para a qual impele sua situação econômica independentemente do fato de ter consciência disso. O papel estimulador ou inibidor da teoria correta ou incorreta cresce com a aproximação das lutas decisivas na guerra de classes. Nesse sentido, diz Lukács que:

O “reino da liberdade”, o fim da “pré-história da humanidade” significa precisamente que as relações objetificadas entre os homens, que as reificações começam a restituir seu poder *ao homem*. Quanto mais esse processo se aproxima do seu fim, tanto maior é a importância da consciência do proletariado sobre sua missão histórica, isto é, da sua consciência de classe; tanto mais forte e mais diretamente essa consciência de classe tem de determinar cada uma de suas ações.¹⁹⁸

O poder cego das forças motrizes conduz automaticamente esse processo ao fim, mas o conduz de forma realmente cega e violenta. Nesse sentido, apenas a vontade consciente do proletariado pode proteger a humanidade de uma catástrofe. Segundo Lukács, quando entrasse em cena a crise final do capitalismo não só o destino da revolução, mas também o da humanidade dependeria da maturidade ideológica do proletariado, ou seja, da sua consciência de classe. E a função de sua consciência, em oposição às demais, é justamente a de suprimir a sociedade de classes, pois para se libertar de sua situação de classe é preciso que ele suprima a própria sociedade de classes. Sua consciência, que será a última

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 172.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 173-174.

consciência de classe na história da humanidade, deve coincidir, de um lado, com o desvendamento da essência da sociedade e, de outro, tornar-se uma unidade cada vez mais íntima da teoria e da práxis. A ideologia do proletariado, como afirma Lukács, não é uma bandeira de luta nem pretexto para alguma finalidade seja ela qual for. É a finalidade por excelência. O papel da consciência do proletariado não é, portanto, o de simples acessório, ou o de simples estímulo. A consciência proletária tem, para Lukács, uma função motriz.¹⁹⁹

Pela própria essência das coisas, segundo Lukács, para o proletariado, a relação entre a consciência de classe e a situação de classe é tanto mais simples quanto maiores forem os obstáculos que se opõem à realização dessa consciência. Um fator importante é, nesse sentido, a falta de unidade na própria consciência. Ainda que a sociedade constitua de fato uma unidade, a tendência, pelo caráter reificado da realidade, é a de que essa unidade não apareça à consciência. A realidade aparece como multiplicidade de coisas e de forças independentes uma das outras. E essa multiplicidade se manifesta tanto para a consciência burguesa quanto para a consciência proletária. Em princípio, esta é uma séria dificuldade para o proletariado, porque nas sociedades anteriores, as classes que emergiam na história como capazes de dominar e dirigir a sociedade como um todo, portanto, como capazes de realizar revoluções, estavam subjetivamente diante de uma tarefa mais fácil. Por conta de sua consciência de classe adjudicada, ou seja, por conta da inconsciência de sua própria função no processo de desenvolvimento social, tinham apenas de impor seus interesses imediatos com violência. O sentido social de sua ação permanecia oculto, e assim poderia permanecer, porque o desenvolvimento do processo social seguia adiante. O proletariado, ao invés, é colocado pela história diante da tarefa de uma transformação consciente da sociedade. Na sua consciência de classe deve surgir, então, uma contradição dialética entre o interesse imediato e o fim último. O interesse imediato individual é imposto pela própria situação concreta, isto é, pela estrutura econômica da sociedade capitalista. Mas, esse interesse, somente quando posto no quadro geral do processo e relacionado à meta final é que remete de maneira consciente para além da sociedade capitalista e, de fato, se torna revolucionário. Nesse sentido, Lukács chama a

¹⁹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 175.

atenção para as conseqüências da separação entre a luta econômica e a luta política na consciência de classe do proletariado. Essa cisão era um fato preocupante, porque estava profundamente arraigada na teoria do proletariado. Se os interesses imediatos não forem colocados na perspectiva dos fins últimos, a luta proletária não seria diferente da burguesa e a sua consciência de classe não deixaria de ser adjudicada tanto quanto o era a da burguesia. Sua ação na história ainda continuaria, em grande medida, inconsciente e, portanto, incapaz de decretar o fim da sociedade de classes e o fim da pré-história da humanidade. A vantagem do proletariado sobre as demais classes e, em especial, sobre a burguesia, está no fato de que, como afirma Lukács:

Para a consciência de classe do proletariado, porém, subjetivamente isso significa que a relação dialética entre o interesse imediato e a influência objetiva sobre a totalidade da sociedade é transferida *para a própria consciência do proletariado*, em vez de desenrolar-se- como para todas as classes anteriores- como um processo puramente objetivo para além da consciência (adjudicada). A vitória revolucionária do proletariado não é, portanto, como para as classes anteriores, *a realização imediata do ser socialmente dado da classe*, mas, como já reconhecera e enfatizara vivamente o jovem Marx, *é seu auto-aniquilamento*. O *Manifesto comunista* formula essa diferença da seguinte maneira: ‘Todas as classes anteriores que tomaram o poder buscavam *assegurar sua posição já conquistada*, submetendo toda a sociedade às condições de sua conquista.’²⁰⁰

Para o proletariado, a condição para que tome as forças produtivas é a abolição da propriedade privada sobre elas e isso implica em não assegurar a posição conquistada de imediato, ou seja, implica em não conservar para si essa conquista em detrimento do restante da sociedade. Portanto, ir além do imediato é, desde o início, um imperativo para a sua consciência de classe. Dessa forma, como observa Lukács: “a situação de classe do proletariado inscreve a contradição diretamente em sua própria consciência”, diferentemente daquilo que acontecia com a burguesia, para a qual as contradições resultantes de sua situação de classe “tinham de aparecer como limites externos de sua consciência”.²⁰¹ Essa contradição significa que até mesmo a chamada falsa consciência tem uma função totalmente diferente no desenvolvimento do proletariado do que tinha no desenvolvimento das classes anteriores. Se na consciência de classe da burguesia até mesmo as constatações de fatos particulares ou de aspectos do desenvolvimento revelam, na relação com a totalidade da sociedade, os limites de sua consciência, que se manifestam

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 176-177.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 177.

como falsa consciência, na falsa consciência do proletariado e nos seus erros reais, há uma intenção orientada para o verdadeiro. É o que Lukács diz, por exemplo, da crítica social dos utopistas e do aperfeiçoamento realizado, na perspectiva proletária, sobre a teoria de Ricardo. Como observa Lukács, mencionando Engels, formalmente ela é incorreta, mas não do ponto de vista da história universal, pois por trás da inexatidão econômica formal pode, portanto, ocultar-se um conteúdo econômico verdadeiro. Mas, acrescenta que:

(...) a intenção objetiva, orientada para o verdadeiro, que é inerente até mesmo à “falsa” consciência do proletariado, não significa de modo algum que ela possa vir à luz por si mesma, sem a ação ativa do proletariado. Pelo contrário, somente pela intensificação do seu caráter consciente, pela ação e pela autocrítica conscientes, surge, a partir da mera intenção dirigida para o verdadeiro e despindo-o de suas máscaras, o conhecimento efetivamente verdadeiro, historicamente significativo e socialmente revolucionário. Certamente, esse conhecimento seria impossível se essa intenção objetiva não estivesse em seu fundamento, e aqui se confirmam as palavras de Marx, segundo as quais “a humanidade só se coloca tarefas que pode resolver”. Mas, aqui é *dada* somente a *possibilidade*. A própria *solução* só pode ser fruto da ação consciente do proletariado.²⁰²

Portanto, com a separação entre a luta econômica e a política, com a separação entre os interesses imediatos e os fins últimos, toda vantagem do proletariado sobre a burguesia é, na verdade, anulada. A revolução proletária não tem como se realizar como desdobramento automático, pura e simplesmente, das necessidades objetivas do desenvolvimento social nem é também fatal, isto é, uma consequência lógica de um encadeamento de causas e efeitos. Ela aparece no cenário histórico como uma possibilidade real, mas que depende de uma escolha consciente. Sem esse tipo de intervenção subjetiva, isto é, consciente das necessidades de se levar adiante o desenvolvimento da sociedade, que só pode aparecer na medida em que se colocam os fins últimos, não há que se pensar numa verdadeira revolução proletária. E essa escolha consciente só se torna possível na medida em que se coloca a necessidade da formação dessa consciência que, deixada apenas por conta das contradições próprias da sociedade capitalista, não tem como ir além do plano das necessidades mais imediatas. Para Lukács, a luta proletária tem de ir além do aspecto econômico, isto é, dos interesses imediatos para o aspecto político, pois é por esse meio que são postos os objetivos últimos. Se o primeiro aspecto é imposto pela própria realidade

²⁰² *Ibidem*, p. 178-179.

concreta sem mediação alguma, pois envolve a própria questão da sobrevivência dos indivíduos numa determinada realidade, o segundo não o é de forma alguma.

Na perspectiva de Lukács, a formação de uma consciência de classe para além dos limites de uma consciência adjudicada é o que possibilita uma transformação consciente da realidade social, pois somente assim os fins últimos podem ser pensados e realizados conscientemente. A missão histórica do proletariado, que não é dada de imediato, pelo fato de apontar para além da sociedade existente, é o que provoca na própria consciência do proletariado uma cisão dialética. Se para as outras classes a oposição entre o interesse de classe e o interesse da sociedade permanece em conflito, porque a oposição entre eles só aparece como externa à consciência, para a classe operária transfere-se para o interior de sua própria consciência como oposição entre o interesse momentâneo e o fim último. Segundo Lukács, é a superação interna dessa cisão dialética que possibilita a vitória exterior do proletariado na luta de classes. Por isso, a consciência de classe não é a consciência no sentido psicológico de cada proletário ou mesmo a consciência psicológica de massa do seu conjunto, mas o sentido que se tornou consciente da situação histórica da classe. O interesse individual, no qual esse sentido se objetiva aos poucos, não pode ser omitido mesmo tendo uma dupla função, a saber, a de ser um passo em direção à meta ou a de encobrir a meta. Tudo dependerá, exclusivamente, da consciência de classe do proletariado, e não da vitória ou do fracasso de cada luta particular. Marx, como observa Lukács, chamou a atenção para esse risco existente na luta econômica dos sindicatos. Os proletários não deveriam atribuir a elas um valor maior do que elas de fato têm, ou seja, não se pode esquecer de que se deve lutar, principalmente, contra as causas e não contra os efeitos. A força organizada deveria ser utilizada, sobretudo, para a emancipação definitiva das classes trabalhadoras, ou seja, para a abolição definitiva do sistema de assalariamento. Somente a consciência do proletariado pode mostrar a saída para a crise do capitalismo. Enquanto não existir essa consciência, a crise será permanente e se repetirá até que, finalmente, após muito sofrimento, a história conclua o processo da consciência do proletariado colocando-lhe nas mãos a condução da história. Nesse momento, o proletariado não tem escolha, deve se tornar uma classe, não somente em relação ao capital,

mas para a si mesmo, ou seja, deve elevar a necessidade econômica de sua luta de classe ao nível de uma vontade consciente, de uma consciência de classe ativa.²⁰³

Por ser um produto do capitalismo, o proletariado não tem como não estar submetido às formas de existência por ele impostas. Nesse sentido, sua forma de existência, imposta por uma realidade reificada, é desumana. Certamente, apenas pela sua condição de existência, o proletariado se opõe a essas formas de vida e já é, em princípio, uma negação delas. Mas, como observa Lukács:

(...) até que a crise objetiva do capitalismo se complete, até que o próprio proletariado tenha adquirido uma visão completa dessa crise e a verdadeira consciência de classe, ele é mera crítica da reificação e, como tal, eleva-se apenas negativamente acima do que nega. De fato, quando a crítica não é capaz de ir além da simples negação de uma parte, quando não é sequer capaz de aspirar à totalidade, então ela não consegue de modo algum ultrapassar o que nega.²⁰⁴

Portanto, a dificuldade de se superar as formas de vida capitalistas fica clara quando se percebe que até é fácil discernir o seu caráter inumano no plano econômico, mas não no plano político e, principalmente, no plano cultural. Aliás, a própria separação entre esses planos já demonstra que a tarefa de superação total do capitalismo requer um esforço brutal também no plano ideológico, isto é, da consciência.

4. A burguesia e o proletariado e suas diferentes perspectivas

No que diz respeito às referências à obra de Marx, é central no pensamento de Lukács a categoria do fetichismo da mercadoria. Diz Lukács a propósito disso:

Não é de modo algum casual que as duas grandes obras de maturidade de Marx, que expõem o conjunto da sociedade capitalista e revelam seu caráter fundamental, comecem com a análise da mercadoria. Pois não há problema nessa etapa de desenvolvimento da humanidade que, em última análise, não se reporte a essa questão e cuja solução não tenha de ser buscada na solução do enigma da *estrutura* da mercadoria.²⁰⁵

²⁰³ Cf. *Ibidem*, p. 179-184.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 184-185.

²⁰⁵ *Ibidem*, *A reificação e a consciência do proletariado*, p. 193.

O problema da mercadoria não é, para Lukács, um problema isolado nem somente um problema central da economia como ciência particular, mas um problema central e estrutural da sociedade capitalista em todas as suas manifestações vitais. A estrutura da relação mercantil é o protótipo de todas as formas de objetividade e subjetividade da sociedade burguesa. Nesse sentido, observa Lukács que esse é um problema específico da sociedade moderna, isto é, capitalista.²⁰⁶ No início, o capital comercial é apenas o movimento de mediação entre extremos que não domina e situações que não cria. O desenvolvimento da forma mercantil em forma de dominação efetiva sobre o conjunto da sociedade surgiu somente com o capitalismo moderno.²⁰⁷

O fetichismo é a aparência que um objeto adquire pela naturalização de certas características que, na verdade, lhe foram atribuídas socialmente. No caso da forma mercadoria, um objeto adquire esta aparência pela naturalização do valor que lhe fora atribuído por meio de determinadas relações sociais. Sendo o valor uma forma de equivalência, a relação entre diferentes produtos se torna possível sem a necessidade de qualquer intermediação, ou seja, as relações entre as mercadorias se tornam autônomas em relação aos seus produtores. Dada esta aparência, as relações sociais entre produtores são ocultadas. Como afirma Marx:

O caráter misterioso que o produto do trabalho apresenta ao assumir a forma mercadoria, donde provém? Dessa própria forma, claro. A igualdade dos trabalhos humanos fica disfarçada sob a forma da igualdade dos produtos do trabalho como valores; a medida, por meio da duração, do dispêndio da força humana de trabalho toma a forma de quantidade de valor dos produtos do trabalho; finalmente, as relações entre os produtores, nas quais se afirma o caráter social de seus trabalhos, assumem a forma de relação social entre produtos do trabalho.²⁰⁸

O valor, tornando-se uma propriedade natural da mercadoria, faz com que o trabalho apareça como uma propriedade objetiva dos seus produtos, ou seja, o trabalho não aparece senão como um valor contido na mercadoria, ou, como afirma o próprio Marx:

²⁰⁶ Cf. *Ibidem*, *A reificação e a consciência do proletariado: I O fenômeno da reificação*, p. 194.

²⁰⁷ Cf. *Ibidem*, p. 197.

²⁰⁸ MARX, Karl *O Capital*, Cap. 1: *A mercadoria*, Parte Primeira: Mercadoria e dinheiro, Livro 1: *O processo de produção do capital*, Vol. 1, Tradução: Reginaldo Sant'Anna, São Paulo: DIFEL, 1982, p. 80.

A mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente, à margem deles, entre os produtos do seu próprio trabalho. Através dessa dissimulação, os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sociais, com propriedades perceptíveis e imperceptíveis aos sentidos.²⁰⁹

Portanto, o trabalho não pode mais ser reconhecido como o que de fato é, a saber, como um processo social. A relação social entre produtores só se efetua, então, na forma de uma relação entre produtos, ou como diz Marx, “Uma relação social definida, estabelecida entre homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas”.²¹⁰ Mas, como ainda afirma Marx: “Esse fetichismo do mundo das mercadorias decorre...do caráter social próprio do trabalho que produz mercadorias”.²¹¹ Portanto, esta realidade não é natural nem eterna, porque diz respeito a um momento específico da história, qual seja, o do capitalismo. Quando o pensamento burguês analisa cientificamente essa forma de vida, própria do capitalismo, segue, segundo Marx, uma rota oposta a de seu verdadeiro desenvolvimento histórico. Começa quando já estão concluídos os resultados do processo de desenvolvimento. Assim, diz Marx que:

As formas que convertem os produtos do trabalho em mercadorias, constituindo pressupostos da circulação de mercadorias, já possuem a consistência de formas naturais da vida social, antes de os homens se empenharem em apreender não o caráter histórico dessas formas, que eles, ao contrário, consideram imutáveis, mas seu significado.²¹²

Mas, é, segundo Marx, justamente essa forma acabada do mundo das mercadorias, a forma dinheiro, que realmente dissimula o caráter social dos trabalhos privados e, conseqüentemente, as relações sociais entre os produtores particulares, ao invés de pô-las em evidência. Essas formas constituem as categorias da economia burguesa. São formas de pensamento válidas, portanto, objetivas, ajustadas às relações desse modo de produção historicamente definido, que é o da produção de mercadorias.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 81.

²¹⁰ *Ibidem*.

²¹¹ *Ibidem*.

²¹² *Ibidem*, p. 84.

Segundo Lukács, a forma mercadoria só pode ser entendida em sua essência autêntica quando considerada como categoria universal de todo o ser social. É sob essa condição que a reificação, surgida da relação mercantil, adquire uma importância decisiva tanto para o desenvolvimento objetivo da sociedade quanto para a atitude dos homens em relação a ela, ou seja, para a submissão de sua consciência às formas nas quais essa reificação se exprime. Por meio dela, o trabalho aparece ao homem como algo objetivo, portanto, como algo que segue leis próprias. E isso tanto no aspecto objetivo quanto no subjetivo. Pelo lado objetivo, diante de uma realidade já constituída, o indivíduo até usa seu conhecimento sobre essas leis a seu favor. No entanto, não tem como exercer uma influência transformadora sobre o processo em si mesmo. Pelo lado subjetivo, quando a atividade do homem se torna objetiva em relação a ele, torna-se uma mercadoria que é submetida a regras como qualquer produto de consumo que é levado ao comércio.²¹³

A característica fundamental do capitalismo é, como observa Lukács, a transformação da força de trabalho em mercadoria. É assim que o próprio trabalhador passa a ver seu trabalho. E foi assim que se generalizou a forma mercantil dos produtos do trabalho. A universalidade da forma mercantil condiciona, por isso, tanto sob o aspecto objetivo quanto sob o subjetivo. Objetivamente, a forma mercantil depende do estabelecimento de uma equivalência entre coisas qualitativamente diferentes. Nesse sentido, essas diferentes coisas precisam ser vistas como formalmente iguais. E isso só se torna possível, porque se funda no trabalho humano abstrato, ou seja, porque um determinado produto resulta do trabalho humano abstrato que, ele mesmo, perdeu suas especificidades. Subjetivamente, a igualdade formal do trabalho abstraído de suas qualidades, não é apenas aquilo que reduz objetos qualitativamente diferentes à igualdade, mas também o princípio do processo efetivo da produção de mercadorias. O trabalho abstrato, igual, comparável, mensurável da divisão capitalista do trabalho, que é, ao mesmo tempo, produto e condição da produção capitalista, surge apenas no curso de desenvolvimento desse modo de produção.²¹⁴ Do artesanato à indústria moderna, verifica-se um crescente processo de racionalização, uma eliminação crescente das propriedades

²¹³ Cf. LUKÁCS, Georg *A reificação e a consciência do proletariado: I- O fenômeno da reificação* IN *História e Consciência de Classe: estudo sobre a dialética marxista*, Op. Cit., p. 198-200.

²¹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 2001-

qualitativas humanas e individuais do trabalhador. De um lado, o processo de trabalho vai se fragmentando continuamente em operações parciais abstratamente racionais, o que interrompe a relação do trabalhador com o produto acabado e reduz sua atividade a uma função específica que se repete mecanicamente. De outro lado, quanto mais a racionalização e a mecanização são intensificadas, o período de trabalho socialmente necessário, deixa de ser considerado como tempo médio e empírico para se tornar uma quantidade de trabalho objetivamente calculável que se opõe ao trabalhador na forma de uma objetividade pronta e estabelecida. Essa mecanização racional penetra, como afirma Lukács, até na alma do trabalhador. Um fato importante, segundo Lukács, é que, com isso, se impõe o princípio da racionalização baseada no cálculo e, a partir daí, uma série de modificações são impostas sobre o sujeito e o objeto do processo econômico. Em primeiro lugar, a racionalização rompe com a unidade orgânica dos produtos acabados baseados na ligação tradicional de experiências concretas do trabalho, pois a racionalização é impensável sem as especializações. O produto que forma uma unidade como objeto do processo de trabalho desaparece. O processo se torna uma reunião objetiva de sistemas parciais racionalizados que aparecem arbitrariamente ligados uns aos outros. Sua unidade só é dada pelo puro cálculo. Em segundo lugar, essa fragmentação do objeto da produção implica na fragmentação do seu sujeito. As particularidades e propriedades humanas do trabalhador aparecem apenas como fonte de erros. O homem não aparece, em relação ao processo de trabalho, como o verdadeiro portador desse processo, mas como algo que foi incorporado como parte mecanizada num sistema que já se encontra pronto e em funcionamento que a ele só cabe se submeter.²¹⁵

No entanto, esse processo que acontece e é desenvolvido dentro da fábrica, não pára aí. A condição para que a produção capitalista atinja seu pleno rendimento é a de englobar todas as formas de manifestações da vida social. Assim, o desenvolvimento capitalista criou um sistema de leis que atendesse às suas necessidades e se adaptasse à sua estrutura. É nesse sentido que o Estado se torna semelhante à empresa, como observa Lukács, mencionando Weber que fizera tal comparação. A empresa capitalista moderna se baseia internamente, sobretudo, no cálculo. Para existir, ela depende de uma justiça e de

²¹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 201-204.

uma administração, cujo funcionamento também possa ser, pelo menos em princípio, calculado racionalmente segundo regras seguras. Por isso, ela não pode tolerar o senso de justiça de um juiz ou uma administração patriarcal. Em ambos os casos fica-se submetido à formas de irracionalidade e, portanto, de imprevisibilidade. No seio de uma sociedade, por assim dizer, irracional, ou melhor, que não observasse o princípio do cálculo, da previsibilidade a empresa capitalista moderna não teria como funcionar. Ela só pode funcionar num Estado burocrático que controla racionalmente seus administradores e também as decisões dos juízes que aplicam concretamente o direito.²¹⁶

A descrição de Marx da transformação, nos domínios do sistema capitalista, das relações sociais em relação entre coisas e a da relação entre coisas em relações sociais é, para Lukács, a estrutura da consciência de uma sociedade no momento em que entra em cena a produção de mercadorias. Com o advento do capitalismo, a relação de dominação direta, isto é, pessoal dá lugar a uma dominação impessoal realizada pela totalidade das relações econômicas. Com isso, a dominação recai sobre todos os indivíduos que vivem sob o império do capitalismo, ou seja, não recai somente sobre os proletários, mas também sobre os burgueses, independentemente do papel de cada um na sociedade produtora de mercadorias. Dessa forma, a estrutura da consciência também é a mesma para todos os indivíduos sejam eles burgueses ou proletários.²¹⁷

É diante dessas condições que Lukács procura encontrar um caminho possível para a emergência de uma consciência que possa se libertar da aparência imediata da realidade. Essa possibilidade foi vislumbrada por ele em virtude das diferenças entre burgueses e proletários em relação às condições a que cada um está submetido à forma impessoal da dominação capitalista. Embora a consciência seja imediatamente a mesma tanto para a burguesia quanto para o proletariado, enquanto o motor dos interesses de classes mantém a burguesia presa no imediatismo da aparência de uma realidade dominada pelo fetichismo da mercadoria, marcada pela fragmentação, impele o proletariado para além dela. A burguesia se sente à vontade na condição de alienação, sua existência não

²¹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 214-216.

²¹⁷ Cf. *Ibidem*, *A reificação e a consciência do proletariado: III- O ponto de vista do proletariado*, p. 309.

deixa de ter, pelo menos de forma ilusória, uma aparência de existência humana, mas o proletariado se sente aniquilado, pois nesta mesma condição lhe é dada apenas a possibilidade de uma existência desumana.²¹⁸ Sob uma mesma realidade reificada, só o proletariado experimenta a reificação ao extremo, ou seja, a total redução à categoria de objeto. Se no imediatismo de uma realidade dominada pelo fetichismo da mercadoria, na qual só aparece o agir de indivíduos particulares, o indivíduo burguês, ainda que de forma ilusória, consegue se sentir como sujeito do processo social, e isto o prende ao imediato, o proletariado, ao invés, no mesmo imediatismo que o faz aparecer como indivíduo particular, só sente seu ser social aparecer como objeto. Toda vez que o trabalhador individual quer se imaginar como sujeito de sua própria vida, o imediatismo da sua existência destrói esta ilusão. É o que lhe acontece quando é obrigado a vender sua força de trabalho que, na verdade, é sua única mercadoria e é inseparável de sua pessoa física, ou seja, como sua força de trabalho não têm como se separar dele, é todo o seu ser que é reduzido à categoria de objeto.²¹⁹ Em momento algum ele pode se sentir como ator do processo social de trabalho. Seu ser imediato é o de puro e simples objeto do processo de produção. Mas, é justamente esse estado que lhe permite tomar consciência daquilo que de fato é, a saber, uma mercadoria.²²⁰ Ao tomar consciência de que é uma mercadoria, ele se torna consciente de que é mero objeto do processo de trabalho. Como a reificação aparece de forma extrema apenas para o trabalhador, ou seja, sem nenhuma possibilidade de ilusão, só ele pode se tornar consciente da realidade dominada pelo fetichismo, por isso, o seu pensamento pode impeli-lo para além do imediato. De qualquer modo, quando se torna claro que uma mercadoria específica, isto é, o trabalho é uma relação entre homens encoberta por uma capa reificada, pode ser desvendado o caráter fetichista de cada mercadoria fundado na força de trabalho como mercadoria.²²¹ Com isso, a aparência imediata perde sua sustentação e desmorona, revelando tudo aquilo que ela escondia, ou seja, que ela mesma resultava de determinadas relações sociais. Da mesma forma, desmorona também a aparência imediata de que a sociedade é formada por indivíduos particulares que preexistem às relações sociais, ou seja, a própria noção de indivíduo

²¹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 334.

²¹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 335-336.

²²⁰ Cf. *Ibidem*, p. 337-339.

²²¹ Cf. *Ibidem*, p. 340-342.

enquanto entidade autônoma é desmascarada, pois também esta noção aparece como resultado de determinadas relações sociais.

Neste processo, o proletariado vê seu nascimento enquanto classe social e abole o isolamento dos indivíduos pela conscientização do caráter social do trabalho. O novo sujeito, então, não é o simples reconhecimento de que os indivíduos particulares só aparentemente estão isolados e de que a realidade resulta das relações entre eles. Também para o burguês a realidade resultava de relações, mas das relações de indivíduos particulares autônomos entre si. Para o novo sujeito, que não só é uma classe social, mas que tem consciência de que é uma classe social, também há indivíduos em relação, mas esses indivíduos não preexistem às relações. O sujeito burguês só podia se conceber enquanto indivíduo particular, porque ele próprio era parte do processo de fragmentação que dominava a realidade, ou seja, era a manifestação imediata da consciência dessa realidade. Estando preso à aparência imediata da fragmentação da realidade, não podia ir além dos limites de uma compreensão apenas parcial, marcada pelas especializações das atividades produtivas e científicas. Assim, só podia reproduzir a realidade tal qual ela se lhe apresentava. O progresso, para o sujeito burguês era, então, o aprofundamento da racionalização e da fragmentação do processo produtivo, que resultava na manutenção da aparência imediata de uma realidade dominada pelo caráter fetichista da mercadoria, por uma dominação impessoal e pelo caráter reificado das relações sociais.²²² O proletariado, por sua vez, sendo sujeito enquanto classe, poderia ver a realidade para além de sua aparência fragmentada e dar-lhe outro destino, ou seja, o progresso poderia ser pensado de outras formas. Assim, embora a fragmentação do mundo da produção e das especializações do conhecimento científico fossem necessárias para uma compreensão e apropriação do mundo, seriam apenas momentos ou aspectos a serem dialeticamente superados para se chegar a uma apreensão mais ampla da realidade, isto é, de sua totalidade.

Todavia, esse processo não é, para Lukács, uma mera consequência lógica, isto é, inevitável da concentração de muitos trabalhadores em grandes empresas, da

²²² Cf. *Ibidem*, p. 345-346

mecanização e da uniformização do processo de trabalho. Seria ilusória uma atribuição assim tão unilateral. Como Lukács afirma:

Certamente, o que foi mencionado acima é a *condição prévia indispensável* para o desenvolvimento do proletariado em classe; *sem* esses pressupostos, evidentemente o proletariado nunca teria se tornado uma classe, e se eles não tivessem sido constantemente intensificados- pelo mecanismo de desenvolvimento capitalista-, o proletariado nunca teria alcançado a importância que hoje o torna um fator decisivo para o desenvolvimento da humanidade. Contudo, não há nenhuma contradição quando se constata que nesse caso também não se trata de uma relação imediata.²²³

O que há de imediato é apenas o fato desses trabalhadores precisarem se vender, portanto, se tornar uma mercadoria como qualquer artigo de comércio. Mas, diz também Lukács que o fato dessa mercadoria poder se tornar consciente de si mesma como mercadoria não é suficiente para resolver o problema. A consciência não-mediada da mercadoria, pela sua simples forma de manifestação, é justamente o isolamento abstrato e a relação, abstrata e externa à consciência, com os fatores que a torna social. Nesse sentido, diz Lukács:

É evidente que o caráter imediato deve ser abandonado aqui. Se tentarmos atribuir à consciência de classe uma forma imediata de existência, cairemos inevitavelmente na mitologia: uma enigmática consciência genérica (tão enigmática como o “espírito do povo”, de Hegel), cuja relação com o efeito sobre a consciência do indivíduo é completamente incompreensível e torna-se ainda mais incompreensível por meio de uma psicologia mecânico-naturalista, aparece então como o demiurgo do movimento.²²⁴

A especificidade dessa consciência é justamente a superação do imediatismo por ter uma intenção voltada para a totalidade, pouco importando se essa intenção é psicologicamente consciente. Portanto, não há nada de imediato ou mecânico no que se refere à formação da consciência de classe do proletariado. Para reforçar esse aspecto, diz Lukács:

(...) para o proletariado vale em medida crescente aquilo que o antigo materialismo mecânico e intuitivo não podia compreender, ou seja, que a transformação e a emancipação só podem ser o seu próprio ato, “que o próprio educador tem de ser educado”. O desenvolvimento econômico objetivo foi capaz apenas de criar a posição do proletariado no processo de produção. Tal posição determinou seu ponto de vista. Mas o desenvolvimento objetivo só conseguiu colocar ao alcance do proletariado a possibilidade e a necessidade de

²²³ *Ibidem*, p. 348.

²²⁴ *Ibidem*, p. 349.

transformar a sociedade. No entanto, essa transformação só pode ser- ato livre- do próprio proletariado.²²⁵

Em suma, as teses de Marx e Engels, apresentadas no início deste estudo, explicam a emergência de um sujeito histórico, isto é, de uma consciência de classe. No entanto, parece que nos limites de uma consciência de classe adjudicada. A teoria do fetichismo da mercadoria, que Lukács utiliza amplamente na sua obra, simplesmente reforça esta hipótese. Não basta que apenas seja desvelado o caráter reificado das relações sociais. A chamada missão histórica do proletariado, que é o fator fundamental para a emergência da consciência de classe não-adjudicada, não está implícita na realidade e menos ainda é dada de imediato à consciência, porque não resulta da conclusão necessariamente lógica da situação de classe do proletariado. Podemos observar, nas três últimas citações, que Lukács percebe este problema. A missão histórica do proletariado é, na realidade, um sentido que se atribui à história mais ou menos como o fez Weber em seu estudo sobre a emergência do capitalismo n'*A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Trata-se de um sentido não-arbitrário, porque ele é possível, pois têm afinidade com a história. Assim, essa missão histórica é, também, apenas uma possibilidade na história e nas condições da realidade, no sentido de que não é arbitrária em relação à continuidade do desenvolvimento social. A teoria da consciência de classe, de Lukács, embora tenha objetivos diferentes dos de Weber, é, até certo ponto, uma tese weberiana sobre a formação da consciência político-social. Lukács não apenas utiliza categorias weberianas isoladas, como a de racionalização, mas recorre, num ponto fundamental de sua teoria da consciência de classe, à solução dada por Weber à necessidade de se dar um sentido à história depois que o absoluto, ou um referencial que o substitua, fora abolido dela. Mas, esta não é apenas uma questão de interesse teórico ou filosófico. Pelo contrário, é uma questão, principalmente, de interesse prático, pois visa encontrar uma forma de se colocar o problema de uma prática política que pudesse dar um impulso à iniciativa do proletariado para além das limitações impostas pelos cânones do marxismo da Segunda Internacional que, por sua vez, freava essa iniciativa ao impor uma confiança ingênua num processo espontâneo de formação da consciência do proletariado. Uma nova consciência

²²⁵ *Ibidem*, p. 410-411.

implica, necessariamente, num amplo e árduo trabalho de educação no melhor sentido do termo, ou seja, no de formação da subjetividade.

Capítulo 5

Antonio Gramsci e a teoria da hegemonia

1. Observações preliminares

Entre a primeira e a segunda fase da produção intelectual de Gramsci não há, exatamente, uma ruptura no sentido de uma mudança de interesse. Podemos dizer que a intenção revolucionária dos escritos de juventude é a mesma dos escritos da maturidade, pois a necessidade da ruptura com a ordem existente é uma constante. O que de fato muda é a forma de se conceber essa ruptura. Nos escritos de juventude ela aparece como possível por meio de uma insurreição popular para a tomada do Estado. Nos *Cadernos do Cárcere*, Gramsci chama essa estratégia de “guerra de movimento”. Nesse sentido, a preocupação é a de organizar o operariado, no Partido, mas também por outros meios, por exemplo, nos Conselhos de fábrica, para esse fim. Na medida em que Gramsci analisa o fracasso dessa forma de revolução para o Ocidente europeu, ele se coloca numa outra perspectiva. É o que podemos observar na carta de Gramsci, escrita em Viena, aos 9 de fevereiro de 1924, endereçada a Togliatti e Terracini, a saber:

A determinação, que na Rússia era direta e lançava as massas nas estradas do assalto revolucionário, na Europa central e ocidental se complica com todas essas superestruturas políticas criadas pelo superior desenvolvimento do capitalismo, torna mais lenta e mais prudente a ação das massas e exige, portanto, ao partido revolucionário, toda uma estratégia e uma tática muito mais complicadas e de maior fôlego do que aquela de que os bolcheviques necessitaram no período compreendido entre março e novembro de 1917.²²⁶

A nova estratégia é chamada por Gramsci de “guerra de posição”, ou seja, a da lenta e gradual conquista da sociedade civil. Nesse sentido, a tarefa de se constituir uma nova classe dirigente se torna muito mais difícil pela própria complexidade das sociedades ocidentais. É por conta dos fracassos das tentativas de revolução que Gramsci percebe essa complexidade. No entanto, essa complexidade não é meramente conjuntural, porque não está ligada a problemas momentâneos que, por acaso, teriam surgido, naquele momento, no

²²⁶ GRAMSCI, Antonio *Carta a Togliatti, Tasca, Terracini y otros* IN *Escritos Politicos*, Vol. II (1922-1926), *Cuadernos del Pasado y Presente*, n. 54, México, 1981, p. 201. Tradução Própria.

cenário histórico. Na verdade, a complexidade das sociedades ocidentais já existia, mas não tinha sido percebida. Mas, outras condições, isto é, de caráter imediato, também precisam ser, obviamente, consideradas. Em primeiro lugar, os movimentos populares já se encontravam em declínio e isto por duas razões: de um lado, pelo desgaste sofrido pelas sucessivas derrotas nas tentativas de tomada das fábricas, de outro, pela ascensão do fascismo ao poder que reprimia as manifestações e organizações populares. Nesse sentido, o próprio Partido comunista encontra-se na clandestinidade e o seu poder de influência sobre as massas é muito restrito. Portanto, essas circunstâncias impõem, por sua vez, a necessidade de alianças com outras classes trabalhadoras. É o que podemos observar num texto de Gramsci escrito pouco antes de sua prisão em 1926 e que foi deixado inacabado, ou seja, no ensaio *Alcuni temi della questione meridionale*:

O proletariado pode se tornar classe dirigente e dominante na medida em que consegue criar um sistema de alianças de classes que lhe permita mobilizar, contra o capitalismo e o Estado burguês, a maioria da população trabalhadora, isto significa na Itália, nas reais relações existentes, na medida em que consegue obter o consenso das amplas classes camponesas.²²⁷

Gramsci também fala dessa necessidade num outro texto da mesma época. É o que ele afirma em seu pronunciamento à Comissão Política do Congresso de Lion, em janeiro de 1926, ou seja, que:

Em nenhum país o proletariado encontra-se em condições de conquistar o poder e de mantê-lo apenas com suas próprias forças: ele deve, portanto, procurar aliados, isto é, deve conduzir uma tal política que lhe permita colocar-se como cabeça das outras classes que têm interesses anti-capitalistas e dirigi-las na luta pelo abatimento da sociedade burguesa. A questão é particularmente importante para a Itália onde o proletariado é uma minoria da população trabalhadora e encontra-se disposto geograficamente de modo tal que não se pode presumir a condução de uma luta vitoriosa pelo poder, sem antes dar uma exata resolução ao problema das suas relações com a classe dos camponeses. À colocação e resolução deste problema deverá dedicar-se, de modo particular, o nosso partido no futuro próximo.²²⁸

Portanto, uma aliança entre classes figura também na nova perspectiva política. No caso da Itália, era importante uma aliança com o campesinato para que o proletariado ganhasse

²²⁷ GRAMSCI, Antonio *Alcuni temi della questione meridionale* IN *La questione meridionale*, Op. Cit., p. 135, Tradução Própria.

²²⁸ Idem, *Intervento alla commissione politica, II Congresso di Lione* IN *Opere di Antonio Gramsci, La Costruzione del Partito Comunista: 1923-1926*, Turim-Itália: Giulio Einaudi Editori, 1978, p. 483. Tradução própria.

forças. A classe camponesa vivia sob a influência da Igreja e da burguesia. Uma aliança com ela teria por objetivo destruir a influência do Vaticano, principalmente, sobre os camponeses do Centro e do Norte e, também, a de destruir a influência da burguesia que, embora fosse considerada como organicamente fraca se comparada a de outros países, ela se mantinha no poder por conta dessa influência. Nesse sentido, entendia Gramsci que era preciso conduzir uma política que diferenciase as oposições, para que elas não fossem todas reduzidas ao mesmo sentido dado à oposição fascista. Esta parte da nova estratégia política tinha por objetivo desagregar social e politicamente as classes dirigentes a fim de tirar-lhes sua base de sustentação entre as massas. O objetivo das alianças era, portanto, o de destruir a direção política daquelas classes para que o proletariado pudesse construir a sua direção.

Essas citações de escritos de Gramsci, anteriores aos *Cadernos do Cárcere*, já nos dão uma idéia a respeito da nova perspectiva política. Nesse sentido, pode-se dizer que o conceito de hegemonia começa a ser trabalhado antes de sua prisão. No entanto, Gramsci, durante sua permanência no cárcere, vai muito além desses aspectos. É justamente aquilo que ele acrescenta que revela particularidades de seu pensamento em relação a outros pensadores marxistas, que também identificavam na hegemonia uma estratégia política para a conquista do poder.

2. Considerações sobre o conceito de hegemonia

O termo “hegemonia”, como afirma Luciano Gruppi, em seu ensaio *O conceito de hegemonia em Gramsci*,²²⁹ deriva do termo grego *eghestai* que significa “conduzir”, “ser guia”, “ser líder”. Deriva também do verbo *eghemoneuo* que significa “guiar”, “proceder”, “conduzir”, do qual derivam as expressões “estar à frente”, “comandar”, “ser o senhor”. Dessa forma, o grego entendia por *eghemonia* a direção suprema do exército e, assim, tratava-se de um termo militar. Durante as guerras do Peloponeso usou-se a expressão “cidade hegemônica” para indicar quem dirigia a aliança

²²⁹ Cf. GRUPPI, Luciano *O conceito de hegemonia em Gramsci*, Cap. I: *O conceito de hegemonia em Gramsci: esclarecimentos preliminares*, Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Edições Graal, 4ª. Edição, 2000, nota 1, p. 1.

entre as cidades que participavam das batalhas. Segundo Gruppi, Gramsci utiliza-se do termo “hegemonia”, nas mais variadas ocasiões, no sentido de aliança política. Desse modo, o termo “hegemonia” é utilizado por Gramsci no sentido de capacidade de direção, de capacidade de conquistar alianças, isto é, de capacidade de fornecer uma base social ao Estado proletário. Nesse sentido, pode-se dizer que a hegemonia do proletariado realiza-se na sociedade civil, enquanto a ditadura do proletariado é a forma estatal assumida pela hegemonia. Portanto, Gramsci, quando fala de hegemonia, referindo-se a Lênin, entende por ela a ditadura do proletariado. O próprio Lênin, segundo Gruppi, nunca se utilizou do termo “hegemonia” para designar a ditadura do proletariado. Mas, isso se explica por conta da polêmica contra os reformistas, contra os social-democratas que queriam negar o conceito marxiano de ditadura do proletariado. Mas, Lênin, em outros momentos, longe dessa polêmica, também se utilizou do termo, repetidas vezes, no sentido de direção de um determinado tipo de aliança.²³⁰

Gruppi não deixa de tocar na questão cultural que está associada ao conceito de hegemonia, isto é, no assunto referente à formação e difusão de uma nova cultura por parte da classe que emerge como aspirante à direção de uma sociedade. Marx, segundo Gruppi, explicou como a classe operária, numa certa fase da história, aceita a visão do mundo da burguesia. Disse que a burguesia, enquanto classe dominante, influencia e educa a classe operária segundo a sua própria concepção. Além disso, também disse que nas contradições da sociedade, a partir do desenvolvimento das forças produtivas, nasce a luta de classe e com ela se elaboram novas concepções do mundo. Mas, segundo Gruppi, foi com Gramsci que se tornou mais claro o processo revolucionário que se dá no nível superestrutural, graças à atenção que ele dedica ao momento cultural. O conceito de hegemonia é o que permite que se capte a complexidade dos planos superestruturais, assim como, que se capte a complexidade de todo o desenvolvimento da formação econômico-social. E isso se torna possível porque Gramsci refuta o materialismo mecânico, isto é, a concepção mecânica das relações entre classe e ideologia. Para Gruppi, Gramsci explica a afirmação e difusão das ideologias como um processo, e como um processo guiado pela hegemonia. Assim, uma determinada classe, dominante no plano econômico e, por isso,

²³⁰ Cf. *Ibidem.*, p. 5-6.

dominante também no plano político, difunde uma determinada concepção do mundo, hegemoniza toda a sociedade e amalgama um bloco histórico de forças sociais e de superestruturas políticas por meio da ideologia. Essa hegemonia entra em crise quando desaparece sua capacidade de justificar um determinado ordenamento econômico e político da sociedade. Isso ocorre, como ainda observa Gruppi, quando as forças produtivas se desenvolvem de tal maneira que põem em crise as relações de produção em vigor. Da contradição de classe, nasce a ação da classe subalterna, primeiro de modo esporádico, não coerente, não guiado por uma teoria, por uma estratégia política, mas depois, com a conquista da teoria, da concepção do mundo, torna-se coerente, expressa-se no plano cultural, criticando a cultura tradicional e propondo uma nova cultura. É assim, segundo Gruppi, que avança uma hegemonia, antes mesmo que a classe que a expressa se torne dominante, isto é, quando ela ainda está na oposição e na luta pela conquista do poder. Portanto, antes da conquista do poder, a classe que está na oposição, já difunde suas próprias concepções e põe em crise a ideologia hegemônica. Para que se tenha uma noção correta desse processo é preciso estar atento não apenas à cultura hegemônica, mas igualmente à cultura das classes subalternas. Sem essa atenção não dá para compreender a relação real da cultura hegemônica com a sociedade nem seu caráter de classe. Gramsci, como afirma Gruppi, observa o momento da cultura hegemônica como quem se serve da cultura subalterna para compreender e criticar a cultura hegemônica. Esse é o verdadeiro material para a elaboração de uma nova cultura. No entanto, alerta Gruppi que Gramsci não vê nas culturas subalternas um todo homogêneo e autônomo, portanto, já definido num sentido de classe. Em outros termos, Gramsci não vê nas culturas subalternas uma alternativa à cultura hegemônica. Pelo contrário, afirma que elas, enquanto estão carentes de consciência de classe, são heterogêneas e nelas convivem resíduos de culturas e civilizações passadas com influências da cultura dominante e, ao mesmo tempo, sugestões provenientes da condição de classe oprimida. Assim, para Gramsci, a cultura popular seria uma espécie de *bricolage*, pois consiste em assumir elementos da cultura dominante para reelaborá-los, ligá-los de modo diferente ou mesmo oposto, mas se conservando, no conjunto, no terreno indicado pela cultura hegemônica. Não se trata, portanto, de uma produção autônoma, da fundação de novos temas e de novas formas de cultura, mas da reelaboração não homogênea, não crítica e não consciente dos temas e dos materiais

oferecidos pela classe dominante. Para Gramsci, portanto, uma classe é subalterna, precisamente, porque sua cultura não é autônoma, não é homogênea nem criticamente unificada. Nesse sentido, a cultura será levada adiante pela classe operária, tanto no sentido de se desenvolver quanto no sentido de se impor à totalidade dos grupos sociais, quando essa classe se tornar autônoma e encontrar sua própria expressão consciente no marxismo. É a partir daí que a nova cultura avança, acertando contas com a cultura hegemônica e vinculando-se criticamente às aquisições da cultura burguesa. É nesse processo que se estabelece uma nova unidade entre cultura, intelectuais e massas. Dessa forma, para Gruppi, em Gramsci não há espaço para a concepção de uma cultura antagonista ou alternativa, pois essa concepção pressupõe blocos compactos e contrapostos de cultura, excluindo a relação dialética da nova cultura que vai se formando através da confrontação e do enfrentamento crítico com a cultura tradicional.²³¹

Para Gruppi se há algum ponto teórico de aproximação entre Gramsci e Lênin, este ponto é o conceito de hegemonia. Já em Lênin, segundo Gruppi a hegemonia é entendida como direção não só política, mas também como direção moral, cultural e ideológica.²³² Portanto, o conceito de hegemonia, usado por Gramsci, tem origem no pensamento de Lênin. E como afirma Luiz Werneck Vianna,²³³ em sua apresentação do ensaio de Gruppi, não é Marx que Gramsci quer desenvolver, mas Lênin, porque foi esse pensador que determinou o campo e a forma de ação do moderno príncipe, ou seja, o partido político. Assim, poderíamos dizer que Gramsci, quando muito, o desenvolveu e o ajustou para aplicá-lo à realidade italiana. Em outros termos, que não há uma diferença essencial no conceito de hegemonia em Gramsci e em Lênin. Mas, esta é uma questão discutível, pois parece que o elemento cultural pode ser entendido como o diferencial entre a concepção leninista e a gramsciana, principalmente, se considerarmos a noção de hegemonia que emerge em suas reflexões nos *Cadernos do Cárcere*. Em Lênin, o elemento cultural é subordinado ao político. Assim sendo, se realmente há alguma diferença, é

²³¹ Cf. *Ibidem*, Cap. VI *A hegemonia na história da Itália*, p. 90-92.

²³² Cf. *Ibidem*, Cap. 1: *O conceito de hegemonia em Gramsci*, p. 11.

²³³ Cf. VIANNA, Luiz Werneck *À propósito de uma apresentação* IN GRUPPI, Luciano *O Conceito de hegemonia em Gramsci*, Op. Cit., p. IX.

preciso considerá-la para que fique claro o significado deste conceito no pensamento de Gramsci.

O pressuposto básico do conceito de hegemonia é a própria estrutura da sociedade ocidental. Podemos dizer que a hegemonia é uma estratégia política, mas que é também uma teoria sobre a sociedade ocidental. Portanto, trata-se de uma teoria que procura explicar como essa sociedade se organiza, ou seja, como o poder se articula, como se processa a formação da consciência social etc. E Gramsci tem como ponto de partida a diferença desta sociedade em relação às sociedades orientais. Não importa aqui se esta diferença exista de fato, o que importa é que, para Gramsci, ela existe. Nesse sentido, ele afirma numa nota nos *Cadernos do Cárcere* que:

No Oriente o Estado era tudo, a sociedade civil era primitiva e gelatinosa; no Ocidente, entre Estado e sociedade civil há uma estreita relação e como extensão do Estado se ergue imediatamente uma robusta estrutura da sociedade civil. O estado era só uma trincheira avançada, atrás da qual estava uma robusta cadeia de fortaleza e de casamatas.²³⁴

Em suma, por essa condição, Gramsci entende que a, pura e simples, conquista do Estado daria ao proletariado uma vitória apenas parcial e quando muito transitória, ou seja, por uma insurreição, o proletariado até poderia conquistar o Estado, mas jamais conseguiria se manter no poder, pois a tomada do Estado significava, nas sociedades ocidentais, apenas derrotar a classe dirigente na sua trincheira mais avançada. A influência da classe dirigente ainda permaneceria através dos diversos mecanismos existentes na sociedade civil. Neste sentido, observa Gramsci que “por Estado deve se entender além do aparato governamental, também o aparato ‘privado’ de hegemonia ou sociedade civil”,²³⁵ portanto, que “na noção geral de Estado entram elementos que reportam à noção de sociedade civil (no sentido, poder-se-ia dizer, que Estado= sociedade política + sociedade civil, ou seja, hegemonia acompanhada de coerção)”.²³⁶ Em outros termos, nas sociedades ocidentais, o poder não é exercido apenas por meio do aparato coercitivo representado pelo Estado enquanto sociedade política, isto é, por meio dos órgãos de

²³⁴ Idem, *Quaderni del Carcere*, Caderno 7 (1930-1932), p. 60-60 bis, Edizione Critica dell’Istituto Gramsci, Op. Cit. Tradução Própria.

²³⁵ *Ibidem*, Caderno 6 (1932-1936), p. 57 bis. Tradução própria.

²³⁶ *Ibidem*, Caderno 6 (1932-1936), p. 40. Tradução própria.

fiscalização e de controle dos cidadãos, mas também pela obtenção do consentimento dos governados. Diz Gramsci a propósito que:

Observei num outro momento que numa determinada sociedade ninguém é desorganizado e sem partido, desde que se entendam organização e partido num sentido amplo e não formal. Nesta multiplicidade de sociedades particulares, de caráter dúplice, natural e contratual ou voluntário, uma ou mais prevalecem relativamente ou absolutamente, constituindo o aparato hegemônico de um grupo social sobre o resto da população (ou sociedade civil), base do Estado entendido estreitamente como aparato governativo-coercitivo.²³⁷

Essas organizações são, dentre outras, os próprios partidos políticos, os sindicatos, as escolas, as universidades, as igrejas, a imprensa, a mídia em geral, as associações culturais etc. Por meio delas, a classe dirigente veicula sua ideologia no sentido de obter o consentimento e a colaboração dos governados para o seu projeto de sociedade. Portanto, o conceito gramsciano de hegemonia significa, certamente, direção, no entanto, o significado de direção vai além daquele propriamente político.

Nesse sentido, Norberto Bobbio, em sua comunicação no Congresso Internacional de Estudos Gramscianos, realizado em Cagliari, no ano de 1967,²³⁸ observa que, do ponto de vista conceitual, o termo hegemonia, nos *Cadernos* e nas *Cartas do Cárcere*, não tem mais o mesmo significado que nos escritos de 1926. Naquele momento, o termo era utilizado em referência apenas à aliança política entre operários e camponeses. Portanto, no sentido de direção política. Nos *Cadernos* e *Cartas do Cárcere* adquire, também, o significado de direção cultural. Entretanto, para Bobbio, um significado não exclui o outro. Em suas notas sobre *Maquiavel*, Gramsci teria proposto dois temas fundamentais para o estudo do partido moderno, a saber, o da formação de uma “vontade coletiva”, ligado ao tema da direção política, e o da “reforma cultural e moral”, ligado ao tema da direção cultural. Para Bobbio, portanto, o conceito de hegemonia de Gramsci é mais amplo do que o de Lênin. Em Lênin prepondera o significado de direção política, em Gramsci, o de direção cultural. Nesse sentido, para Gramsci, o momento da força é instrumental, está subordinado ao da hegemonia (consenso) e este momento deve preceder

²³⁷ *Ibidem*, Caderno 6 (1932-1936), p. 57. Tradução própria.

²³⁸ Cf. BOBBIO, Norberto *Gramsci e la concezione della società civile* IN *Gramsci e la Cultura Contemporanea*, Atti del Convegno Internazionale di Studi Gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967, Op. Cit., p. 95-97.

a conquista do poder. Em Lênin, o momento da força é primário e decisivo, e a conquista da hegemonia acompanha e segue a conquista do poder. Entretanto, observa Bobbio que esta diferença não é essencial uma vez que pode ser explicada pela própria diferença das situações históricas nas quais as duas teorias foram pensadas: em Lênin, no momento de uma luta em andamento, em Gramsci, no momento de uma retirada depois da derrota. Na verdade, a diferença seria, mais propriamente, qualitativa, ou seja, estaria na extensão e, portanto, na função do conceito no sistema desses dois pensadores. Dessa forma, em Gramsci, a hegemonia compreende, além do momento da direção política, também o da direção cultural e abarca, como suas entidades portadoras, não só o partido, mas todas as outras instituições da sociedade civil que tenham um nexo qualquer com a elaboração e a difusão da cultura. A função da hegemonia não seria apenas aquela da formação de uma vontade coletiva capaz de criar um novo aparelho estatal e de transformar a sociedade, mas também a da elaboração, difusão e realização de uma nova concepção do mundo. A teoria da hegemonia não estaria, então, apenas ligada a uma teoria do partido e do Estado, isto é, a uma nova concepção de partido e Estado ou a uma obra de educação política, mas engloba uma mais nova e ampla concepção de sociedade civil.

Muitas são as críticas aos estudos de Bobbio, principalmente, pela sua interpretação de que Gramsci afirmaria uma primazia das superestruturas o que, para vários estudiosos, o distancia de Marx e da tradição marxista. Todavia, o próprio Gramsci não só chama a atenção para a importância da questão cultural na hegemonia, mas atribui a ela uma importância fundamental. É o que podemos observar numa nota nos *Cadernos do Cárcere*, na qual ele afirma que:

O problema mais importante para se discutir nesse parágrafo é o seguinte: se a filosofia da práxis exclua ou não a história ético-política, ou seja, se reconheça ou não a realidade de um momento da hegemonia, se dê ou não importância à direção cultural e moral e considere realmente como “aparências” os fatos da superestrutura. Pode-se dizer que não apenas a filosofia da práxis não exclui a história ético-política, mas que, pelo contrário, a fase mais recente de desenvolvimento dessa concepção consiste de fato na reivindicação do momento da hegemonia como essencial na sua concepção estatal e na “valorização” do fato cultural, da atividade cultural, de um fronte cultural como necessário ao lado daquele meramente econômico e político.²³⁹

²³⁹ GRAMSCI, Antonio *Quaderni del Carcere*, Caderno 10 (1932-1935), p. 45^a-46, Edizione Critica dell'Istituto Gramsci, Op. Cit. Tradução própria.

Portanto, parece correta a observação de Bobbio de que, para Gramsci, o aspecto superestrutural cultural não é, exatamente, um aspecto subordinado ao estrutural, isto é, ao econômico e também ao político. Claro que com isso não se deve negar que o poder político esteja sendo exercido. Pelo contrário, significa que a direção da classe dominante é muito mais profunda do que pode aparentar, que vai além do aspecto econômico e político. Nesse sentido, significa que o aspecto cultural não é apenas um detalhe importante, mas constitutivo do seu conceito de hegemonia tanto quanto o são os aspectos econômicos e políticos. E isso Gramsci deduz de sua observação da complexidade estrutural das sociedades ocidentais, nas quais, na sua avaliação, não funcionava o exercício de direção tão somente a partir do Estado entendido como sociedade política, isto é, como instituição detentora dos mecanismos de controle social.

3. O conceito de hegemonia e seus pressupostos

Nas sociedades modernas o exercício de direção se dá muito mais pela obtenção do consenso do que pela coerção. Quanto mais desenvolvida for uma sociedade, o uso do aparelho de coerção tende a ser menor. Aqueles que governam, administram a sociedade sob uma ampla base de consentimento dos governados, que é obtida por meio da difusão de sua concepção da vida, do mundo, isto é, pelo seu projeto de sociedade. Nesse sentido, observa Gramsci que:

(...) neste ponto põe-se o problema fundamental de toda concepção do mundo, de toda filosofia que tenha se transformado num movimento cultural, numa “religião”, numa fé, isto é, que tenha produzido uma atividade prática e uma vontade na qual esteja contida como “premissa” teórica implícita...o problema de conservar a unidade ideológica de todo o bloco social que, de fato, é por aquela determinada ideologia cimentado e unificado.²⁴⁰

A importância das ideologias é fundamental no que se refere à composição, isto é, à organização de uma sociedade. Uma consciência ou visão do mundo se forma numa determinada época, é difundida por um amplo processo de educação das massas e, ao ser absorvida, se universaliza tornando-se a consciência de todos os indivíduos e não apenas a de uma classe em particular, ou seja, ela se torna o “senso comum” de uma sociedade. A

²⁴⁰ *Ibidem*, Caderno 11 (1932-1933), p. 14. Tradução Própria.

importância do senso comum, no conceito gramsciano de hegemonia, é fundamental. Nesse sentido, observa Gramsci que:

Encontra-se freqüentemente em Marx referências ao senso comum e à solidez formal das crenças populares. Trata-se, porém, de referências não à validade do conteúdo dessas crenças, mas de fato à sua solidez formal e, portanto, à sua imperatividade quando produzem normas de conduta. Nas referências está implícita também a afirmação da necessidade de novas crenças populares, isto é, de um novo senso comum e, assim, de uma nova cultura e de uma nova filosofia que se enraízem na consciência popular com a mesma solidez e imperatividade das crenças tradicionais.²⁴¹

É o senso comum que produz, por assim dizer, normas que se transformam em comportamento, instituindo um modo de vida que dá unidade a uma sociedade, permitindo que ela seja dirigida. Só se conquista a hegemonia quando, de fato, um determinado grupo se torna capaz de elaborar e difundir a sua própria concepção do mundo numa disputa com a hegemonia vigente. O grande problema do senso comum, na constituição de uma nova força hegemônica, é aquele da aparência de naturalidade que a velha ordem adquire aos olhos dos indivíduos, ou seja, é por meio dele que uma determinada forma de vida social é encarnada. O senso comum sustenta um determinado modo de vida, porque, pelo seu caráter fragmentado, não possibilita uma visão crítica nem que se perceba o seu caráter histórico. Ele se apresenta como realidade pura e simples. Nesse sentido, observa Gramsci que:

O senso comum não é uma concepção única e idêntica no tempo e no espaço, é o “folclore” da filosofia e como folclore se apresenta de inúmeras formas: o seu traço mais fundamental e característico é o de ser uma concepção (mesmo nos cérebros individuais) desagregada, incoerente, incoerente, conforme a posição social e cultural das multidões das quais ele é sua filosofia.²⁴²

Por isso, é preciso desarraigá-lo da consciência das massas, pois observa Gramsci que: “Quando na história se elabora um novo grupo social homogêneo, elabora-se também contra o senso comum, uma filosofia homogênea, isto é, coerente e sistemática”.²⁴³ No entanto, também afirma Gramsci que:

²⁴¹ *Ibidem*, p. 24-24 bis. Tradução própria.

²⁴² *Ibidem*, p. 22. Tradução própria.

²⁴³ *Ibidem*. Tradução própria.

O “senso comum” tem sido considerado de vários modos; freqüentemente como base da filosofia; ou tem sido criticado do ponto de vista de outra filosofia. Na realidade, em todos os casos, o resultado é o de superar um senso comum para criar outro mais aderente à concepção do novo grupo dirigente.²⁴⁴

Por isso, o senso comum é, acima de tudo, uma espécie de força que parece imprescindível. Se uma nova cultura ou concepção do mundo não se tornar senso comum, ela não tem forças para criar um novo indivíduo, ou seja, para instituir novos comportamentos compatíveis com as necessidades da ordem emergente. Desse modo, o senso comum não pode se entendido apenas como sedimentação do passado, pois trata-se, não pelo conteúdo, que certamente se compõe de sedimentações de culturas passadas, mas pela forma, de uma verdadeira força social. Portanto, o senso comum tem, para Gramsci, um sentido negativo quanto ao conteúdo, mas também um sentido positivo quanto à forma.

Pelo próprio modo pelo qual se forma uma concepção do mundo, ela não é desde o início dotada de unidade, pois não é um indivíduo em particular ou mesmo um grupo de indivíduos que se encarrega da tarefa de elaborá-la. Em outros termos, ela não nasce já elaborada como que por encomenda de uma classe que aspira à direção de uma sociedade. Seu processo de formação é, na verdade, complexo e tortuoso, ninguém tem um domínio absoluto sobre a situação. Como afirma Gramsci:

A filosofia de uma época não é a filosofia de um ou de outro filósofo, de um ou de outro grupo de intelectuais, de uma ou de outra grande parte das massas populares: é uma combinação de todos esses elementos que culmina numa determinada direção, cujo culminar torna-se norma de ação coletiva, isto é, torna-se “história” concreta e completa (integral). A filosofia de uma época histórica não é, então, outra coisa senão a massa de variações que o grupo dirigente conseguiu determinar na realidade precedente: história e filosofia são inseparáveis nesse sentido, formam um “bloco”.²⁴⁵

De qualquer modo, pode se observar distintamente, todos os elementos que integram a filosofia de uma época, a saber, os elementos filosóficos propriamente ditos e em todos os seus diversos graus como filosofia dos filósofos, como concepção dos grupos dirigentes, isto é, como cultura filosófica de um determinado grupo, e como religião das grandes massas. A partir disso, admitindo a filosofia como concepção do mundo e a atividade

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 23. Tradução própria.

²⁴⁵ *Ibidem*, Caderno 10 (1932-1935), p. 5^a. Tradução própria.

filosófica não mais como simples elaboração individual, mas, acima de tudo, como luta cultural para transformar a mentalidade popular e difundir as inovações filosóficas, que, por sua vez, só se tornam verdadeiras na medida em que se universalizam, aparece também a necessidade da unidade cultural. Quanto mais uma cultura adquire homogeneidade e unidade, tanto maior será a sua força no sentido de fundar uma nova ordem social. Segundo Gramsci, cada ser falante tem uma linguagem própria ou pessoal, ou seja, uma forma própria de pensar e sentir. A cultura, nos seus mais variados graus, é o instrumento unificador. É por meio dela que uma maior ou menor quantidade de indivíduos se une em diversos estratos e também se entende, entre si, em diversos graus. Para Gramsci, a sociedade não decorre de um simples agregado de indivíduos autônomos e independentes, mas pressupõe sempre um “homem coletivo”. Entretanto, essa unidade não é determinada por uma natureza ou essência que transcenda a história e que preceda as próprias relações sociais. A identidade é, pelo contrário, obra da vontade dos homens e, por isso mesmo, é histórica. Diz Gramsci que: “Não o ‘pensamento’, mas aquilo que realmente se pensa é o que une ou distancia os homens”.²⁴⁶ Por isso, afirma também Gramsci que:

Disto se deduz a importância que tem o “momento cultural” também na atividade prática (coletiva); todo ato histórico não pode deixar de ser realizado pelo “homem coletivo”, isto é, pressupõe a conquista de uma unidade “cultural” por meio da qual uma multiplicidade de vontades desagregadas, com heterogeneidade de fins, alcance conjuntamente um mesmo fim, sobre a base de uma (igual) e comum concepção do mundo...Por ser assim que acontece, aparece a importância da questão lingüística geral, isto é, da conquista de um mesmo “clima cultural”.²⁴⁷

Mas, como ainda observa Gramsci, não é qualquer filosofia que consegue dar origem a uma concepção do mundo. Muitas filosofias são criadas, mas muitas delas são descartadas por um verdadeiro processo de seleção existente na sociedade. É o que Gramsci diz na seguinte passagem:

É evidente que uma construção de massa de tal gênero não pode ocorrer “arbitrariamente”, em torno de uma ideologia qualquer, pela vontade formalmente construtiva de uma personalidade ou de um grupo que se proponha pelo fanatismo das suas próprias convicções filosóficas ou religiosas. A adesão da massa a uma ideologia ou a não adesão é o modo pelo qual se verifica a crítica real da racionalidade e historicidade dos modos de pensar. As

²⁴⁶ *Ibidem*, Caderno 7 (1930-1932), p. 69 bis. Tradução própria.

²⁴⁷ *Ibidem*, Caderno 10 (1932-1935), p. 30^a. Tradução própria.

construções arbitrárias são mais ou menos rapidamente eliminadas pela competição histórica ainda que, às vezes, por uma combinação de circunstâncias imediatamente favoráveis gozem de uma certa popularidade, enquanto construções que correspondem às exigências de um período histórico complexo e orgânico, acabam sempre se impondo e prevalecendo mesmo que atravessem muitas fases intermediárias, cuja afirmação ocorra somente por combinações mais ou menos bizarras e heteróclitas.²⁴⁸

A “organicidade”, ou seja, a inserção na racionalidade do desenvolvimento geral do processo social é, portanto, um aspecto fundamental à formação de uma concepção do mundo. Mas, é importante destacar como se dá esta inserção, pois, para Gramsci, a relação entre cultura e necessidades concretas não é direta. Em outros termos, a produção cultural não nasce espontaneamente das transformações da estrutura econômica. Assim sendo, a inserção se dá pela absorção de determinadas idéias pelas massas, num processo, no qual muitas idéias são produzidas, com certa autonomia, mas nem todas são absorvidas. Apenas aquelas que vão ao encontro da necessidade de orientar os homens de acordo com as transformações da sociedade é que, de fato, criam raízes e se tornam uma nova concepção do mundo, uma nova filosofia de uma época histórica, ou seja, uma nova *Weltanschauung*. Em princípio, não se tem uma consciência da racionalidade que está por trás do desenvolvimento do processo social, mas ela se faz presente, logo de início, na ação dos indivíduos. Não de forma espontânea, mas por pura imposição, isto é, por necessidade. Assim, a ação humana se realiza, num primeiro momento, passivamente, de forma mecânica. Como observa Gramsci:

O homem ativo de massa atua praticamente, mas não tem uma clara consciência teórica desta sua situação que é também uma forma de conhecer o mundo enquanto ele o transforma. A consciência teórica pode, além disso, estar historicamente em contraste com o seu agir. Pode-se dizer que ele tem duas consciências teóricas (ou uma consciência contraditória), uma implícita no seu agir e que realmente o une a todos os seus colaboradores na transformação prática da realidade e uma superficialmente explícita ou verbal que foi herdada do passado e acolhida sem crítica.²⁴⁹

Portanto, é ao campo da produção, isto é, do trabalho, que Gramsci se refere. Por conta do desenvolvimento do aparato produtivo, uma nova forma de ser e de agir se impõe, primeiro no interior da fábrica e, depois, fora dela, impondo, também, um novo modo de vida. De início, tudo só pode ser realizado mecanicamente, porque ainda se vive sob a sombra de

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 20 bis. Tradução própria.

²⁴⁹ *Ibidem*, Caderno 11 (1932-1936), p. 16. Tradução própria.

uma concepção do mundo que correspondia às reais necessidades de uma sociedade que aos poucos vai desaparecendo. Gramsci alerta para o problema desse conflito da consciência,. Diz ele que:

Essa concepção “verbal” não deixa de ter conseqüências: ela o prende a um determinado grupo social, influi na conduta moral, no direcionamento da vontade, de modo mais ou menos enérgico, que pode chegar a um determinado ponto cuja contradição da consciência não permita nenhuma ação, nenhuma decisão, nenhuma escolha, produzindo um estado de passividade moral e política.²⁵⁰

Enquanto o novo comportamento e o novo modo de vida são realizados mecanicamente, o operário, sem iniciativa, não adquire interesse para que ele mesmo desenvolva sua capacidade de organizar e dirigir a produção sem a necessidade do comando do empresário capitalista. Permanecendo nessa condição, o operário não consegue ir além da pura e simples reprodução da ordem imposta por força das transformações da estrutura econômica, ou seja, não consegue tirar nenhum proveito da nova situação no sentido de explorar as possibilidades que surgem com ela, por exemplo, como a de utilizá-la em benefício de sua emancipação. É preciso, em primeiro lugar, criar uma consciência compatível com a nova situação para despertar no operário um espírito de iniciativa que lhe dê autonomia em relação à necessidade de um comando. Como veremos mais adiante, para Gramsci, esse é o problema dos intelectuais orgânicos no mundo moderno, ou seja, eles não têm nenhuma iniciativa, não só em termos de exercer alguma influência política sobre a massa de trabalhadores, mas mesmo no campo da organização da produção, pois são meros executores de ordens superiores. Embora exerçam a função de direção, não a exercem senão de forma passiva, isto é, na dependência de um comando superior, portanto, eles não têm nenhuma autonomia. Esse era, para Gramsci, um sério problema a ser resolvido para viabilizar a emancipação operária. Como o proletariado iria demonstrar, perante toda a sociedade, que era capaz de conduzir o processo produtivo sem o comando do empresário capitalista? Como ele poderia se apresentar como pretendente à direção e organização de toda a sociedade? Não bastava apenas tomar os meios de produção e o Estado das mãos das classes dirigentes, era preciso convencer a sociedade que se tinha um projeto de civilização. De qualquer forma, o caminho possível para a emancipação da classe trabalhadora era o de

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 16-16 bis. Tradução própria.

começar por criar condições para que se estabelecesse uma relação entre o agir ou modo de ser, que já havia se imposto, e uma consciência condizente com ele. Nesse sentido Gramsci observa que:

(...) a unidade entre teoria e prática não é, portanto, um dado de fato mecânico, mas um devir histórico, que tem sua fase elementar e primitiva no sentido de “distinção”, de “destaque”, de independência apenas instintiva e progride até a conquista real e completa de uma concepção do mundo coerente e unitária. Eis porque é para se dar a maior importância ao desenvolvimento político do conceito de hegemonia, pois ele representa um grande progresso filosófico além de político-prático, porque necessariamente envolve e supõe uma unidade intelectual e uma ética correspondente a uma concepção do real, que superou o senso comum e se tornou, mesmo que dentro de certos limites ainda restritos, crítica.²⁵¹

Por assim entender a possibilidade de emancipação, Gramsci lamenta o fato do materialismo histórico se encontrar na situação de refém do mecanicismo que entendia ser a consciência apenas uma consequência passiva da prática, isto é, das condições concretas objetivas. Como observa Gramsci: “fala-se de teoria como ‘complemento’, ‘acessório’ da prática, de teoria como serva da prática”.²⁵² Para Gramsci, uma consciência emancipada não nasce espontaneamente das contradições da ordem vigente. Em suma, Gramsci parte de uma constatação, qual seja, a de que as crises, ainda que profundas, não são suficientes para levar ao fim uma ordem econômica e social e, menos ainda, para dar origem a uma ordem inteiramente nova. Nada acontece automaticamente, porque nunca há apenas uma única possibilidade de resposta a uma situação de crise, ou seja, nenhuma resposta é exatamente uma consequência natural, lógica ou absolutamente necessária. Por isso, o socialismo não é a consequência necessária do fim do capitalismo, mas apenas uma dentre outras possibilidades. A pura e simples necessidade do contínuo desenvolvimento das forças produtivas não leva necessariamente nem automaticamente ao colapso das relações de produção em vigor, isto é, ao fim da propriedade privada dos meios de produção. Gramsci pôde observar outras possibilidades de reformulação do sistema produtivo sem que fosse necessário ir além dos limites das relações de produção existentes. Foi o que aconteceu tanto com a reformulação promovida pelo fascismo quanto por aquela promovida pelo “fordismo”. Ambas eram espécies de “revoluções passivas”, ou seja, formas pelas quais se operavam grandes transformações no sistema produtivo e na

²⁵¹ *Ibidem*, p. 16 bis. Tradução própria.

²⁵² *Ibidem*. Tradução própria.

sociedade sem que acontecesse propriamente uma revolução. Assim sendo, somente a intervenção de uma nova consciência histórica poderia pôr fim à propriedade privada dos meios de produção e à sociedade de classes. As condições materiais e objetivas, por si mesmas, certamente impõem necessidades de transformações, mas não levam a um lugar determinado. Se a consciência da possibilidade de emancipação não emergir a partir daquilo que é oferecido por essas condições, todo o potencial transformador é aproveitado e direcionado, pelas atuais classes dirigentes, para outras finalidades, isto é, para o desenvolvimento de seu projeto de sociedade. Portanto, se existem possibilidades, o socialismo só pode resultar de uma escolha, ou seja, só pode resultar da intervenção de um sujeito que tenha adquirido consciência dessa possibilidade. Mas, para tanto, seria necessário que o mundo fosse visto com outros olhos, pois somente uma nova visão de mundo permitiria que se fosse além dos limites da ordem social existente e do campo de percepção da visão de mundo dominante. A questão é que uma nova concepção do mundo não decorre mecanicamente a partir de uma situação que se impõe por força da necessidade, isto é, pela necessidade do contínuo desenvolvimento do aparato produtivo.²⁵³ Nesse sentido, uma nova concepção do mundo é o equivalente, guardadas as devidas diferenças, ao sentido dado por Lukács à missão histórica do proletariado. Em outros termos, trata-se de um sentido que se atribui à história, um sentido que não é arbitrário, portanto, que é possível, mas que, de modo algum, se encontra implícito na realidade, apenas aguardando sua descoberta. Se isso fosse verdade, bastaria desvelar o caráter reificado da realidade, mas, como vimos, para Lukács, isso não era suficiente, apenas poderia impulsionar o trabalhador para além da realidade dada imediatamente. A iniciativa, propriamente dita, adviria do sentido dado pela missão histórica do proletariado. Do mesmo modo, para Gramsci, uma racionalidade encontrava-se implícita na prática e no novo modo de vida imposto ao trabalhador, mas não uma mentalidade condizente com a nova realidade, isto é, uma nova concepção do mundo que pudesse pôr fim ao caráter mecânico de sua ação para que ele, realizando-a conscientemente, adquirisse um espírito de iniciativa

²⁵³ Para Michel Debrun, em Gramsci, as exigências de uma nova sociedade não determinam por si mesmas o surgimento do bom senso, ou seja, de uma nova filosofia. Na verdade, tais exigências não impulsionam nada. Sustentar o contrário seria cair num funcionalismo ingênuo como aquele denunciado por Durkheim em *As regras do método sociológico* (Cf. DEBRUN, Michel *Gramsci: filosofia, política e Bom Senso*, Cap. 4: *Bom Senso, hegemonia e movimentos nacional-populares*, Segunda Parte: *Filosofia e Política*, Campinas SP: Editora da Unicamp: Centro de Lógica e Epistemologia, 2001, p. 180).

que lhe desse autonomia. A condição para que se coloque, na prática, a questão de sua emancipação é essa e não que ela deva resultar como necessidade lógica de um encadeamento de causas e efeitos. Se uma nova concepção do mundo estivesse implícita nas novas práticas, bastaria destruir o senso comum das massas e, naturalmente, revelar-se-ia uma nova visão do mundo. Do mesmo modo que não bastava para Lukács o simples desvelamento da reificação, também não basta para Gramsci destruir o senso comum das massas. Em suma, nem uma nova concepção do mundo nem a missão histórica do proletariado são conseqüências imediatas e lógicas de uma situação concreta.

Antes de seguirmos adiante, é preciso situar, na totalidade do pensamento de Gramsci, a noção de senso comum e de concepção do mundo. Essas noções se inserem numa reflexão mais ampla que procura encontrar um sentido positivo para a função das ideologias na vida prática. Em vários momentos, Gramsci procura em Marx esta função positiva. Numa de suas notas ele afirma que:

Para Marx, as “ideologias” são exatamente o contrário de ilusões e aparências; elas são uma realidade objetiva e operante, mas não são o motor da história. Isso é tudo. Não são as ideologias que criam a realidade social, mas é a realidade social, na sua estrutura produtiva, que cria as ideologias. Como Marx poderia ter pensado que as superestruturas são aparência e ilusão? Também as suas doutrinas são uma superestrutura. Marx afirma explicitamente que os homens adquirem consciência das suas funções no terreno ideológico das superestruturas, o que não é um a afirmação qualquer de “realidade”: a sua teoria quer, de fato, também “levar a uma tomada de consciência” das próprias funções, da própria força, da própria transformação de um determinado grupo social. Mas, ele destrói as “ideologias” dos grupos sociais adversários que, de fato, são instrumentos práticos de domínio político sobre o restante da sociedade: ele demonstra como eles estão privados de sentido, porque estão em contradição com a realidade efetiva.²⁵⁴

Na citação acima, é bastante claro que, para Marx, as ideologias não são meras ilusões e que não têm um significado apenas negativo. Para nos certificarmos disso é suficiente o que ele mesmo diz, ou seja, que é no terreno das ideologias que os homens tomam consciência dos conflitos e os conduzem até o fim. Mas, isso responde a apenas uma parte do problema, porque esse assunto remete a um outro bem mais delicado dentro do marxismo, qual seja, o das relações entre a estrutura econômica e as superestruturas ideológicas. Essa questão

²⁵⁴ GRAMSCI, Antonio *Quaderni del Carcere*, Caderno 4 (1930-1932), p. 54, Edizione Critica dell'Istituto Gramsci, Op. Cit. Tradução própria.

aparece em várias notas, nas quais Gramsci procura reinterpretar a relação entre estrutura e superestrutura para se colocar numa perspectiva diferente daquela da tradição de sua época, para a qual as superestruturas ideológicas eram determinadas rigidamente pela estrutura material e objetiva da economia.²⁵⁵ Como foi dito anteriormente, esse não era um problema

²⁵⁵ Há muitos estudos sobre esse assunto e isso revela a sua importância não só para Gramsci, mas para o marxismo em geral. Para Michel Debrun, a diferença entre o marxismo de Gramsci e o de sua época está, justamente, numa outra forma de conceber as relações entre infra e superestrutura. O marxismo de sua época não enfatiza, apenas, o caráter infra-estrutural do modo de produção, mas o caráter essencialmente instrumental, pelo menos até o advento da sociedade sem classes, da política, do direito, da ideologia e, talvez, também da arte. Dadas essas condições, só se pode considerar como bem real o excedente econômico, que a política, o direito e a ideologia têm por função mascarar, sem terem eles mesmos, uma densidade intrínseca. Para Gramsci, segundo Debrun, apesar de seu caráter de bem infra-estrutural, o excedente econômico não é senão um bem real entre outros (Cf. DEBRUN, Michel *Gramsci: filosofia, política e Bom Senso*, Cap. 3: *O porquê da filosofia*, Segunda Parte: *Filosofia e Política*, Op. Cit., p. 161-163). Para Hugues Portelli, a atribuição da primazia ao momento estrutural ou, pelo contrário, ao momento superestrutural de um determinado bloco histórico deriva de diferentes interpretações da obra de Marx e não da de Gramsci. Para alguns, Marx não interpretou mecanicamente as relações base-superestrutura, inclusive, reconheceu nesta uma certa autonomia. A leitura de Marx, particularmente em textos comentados por Gramsci, revela, em todo caso, que Marx atribui a primazia à estrutura, pois é ela que aparece desempenhando o papel essencial ou decisivo, portanto, o de verdadeiro centro, de verdadeiro palco de toda a história, enquanto a superestrutura política lhe é subordinada e a superestrutura ideológica, por sua vez, é dependente dessa. Em Gramsci, estrutura e superestrutura, no interior de um bloco histórico, não são analisadas como elementos de importância desigual. Nisso, segundo Portelli, Gramsci difere de Marx, pois a superestrutura ético-política tem um papel de igual importância ao de sua base econômica. Nesse sentido, atribuir a Gramsci a primazia de um ou de outro elemento seria um falso problema. Para Portelli, a relação entre estrutura e superestrutura, num bloco histórico, é dialética, pois ambos são igualmente determinantes, ou seja, determinam-se reciprocamente. Assim sendo, a estrutura é a base que engendra as superestruturas que, no início, não são mais que seu reflexo, tanto que elas só podem se desenvolver dentro de certos limites impostos pela estrutura. Portanto, a estrutura influi constantemente na atividade superestrutural. Entretanto, o momento ético-político desempenha, em função dessa base, um papel motor. É ele que desenvolve a consciência de classe dos grupos sociais, organizando-os política e ideologicamente no seio da superestrutura. Com isso, a estrutura torna-se instrumento da atividade superestrutural. A fraqueza ou importância dessa última pode, inclusive, limitar a evolução da estrutura, mantendo o antigo bloco histórico ou não superando o nível *trade-unionista*. De qualquer modo, segundo Portelli, se se considerar a articulação de um bloco histórico, fica evidente que a estrutura sócio-econômica é seu elemento decisivo, mas não é menos evidente que, em qualquer movimento histórico, é no âmbito das atividades superestruturais que se traduzem e resolvem as contradições surgidas na base. Assim sendo, a relação entre estrutura e superestrutura é, ao mesmo tempo, orgânica e dialética (Cf. PORTELLI, Hugues *Gramsci e o bloco histórico*, Cap.: II *A relação entre estrutura e superestrutura no seio do bloco histórico*, Tradução: Angelina Peralva, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977, 5^a edição, p. 55-56). Portanto, Portelli concorda com a opinião de Bobbio de que há uma diferença entre a posição de Marx e a de Gramsci em relação ao assunto, mas discorda da conclusão do italiano de que, para Gramsci, a primazia estaria no âmbito superestrutural. A tese de Portelli se funda na objeção de Jacques Texier a Bobbio no Congresso Internacional de Estudos Gramscianos realizado em Cagliari, no ano de 1967 (Cf. TEXIER, Jacques *Intervento IN Gramsci e la cultura contemporanea*, Atti del Convegno Internazionale di Studi Gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967, Op. Cit., p. 152-157). Assim como Texier, Portelli nega que em Gramsci exista uma primazia da superestrutura, tomando como referência o conceito gramsciano de bloco histórico. Em sua resposta, Bobbio concorda com a centralidade do conceito de bloco histórico, mas afirma que tal conceito é genérico demais e que é preciso ver o que há dentro dele. Na decomposição desse conceito aparecem dois movimentos dicotômicos: o principal, entre estrutura e superestrutura, e outro secundário, entre os dois momentos superestruturais, ou seja, o das instituições de consenso e o das instituições de força, com a sociedade civil entre eles. Para Bobbio, Gramsci se distancia de Marx,

apenas de ordem teórica. Pelo contrário, tratava-se de um sério problema porque impunha limitações desastrosas no campo da prática política. De qualquer modo, o assunto parece importante, porque só o fato de Gramsci retomar esta questão em várias notas nos *Cadernos* já é uma prova de que o assunto não tinha como ser ignorado. Nesse sentido, o fato de concordar com as palavras de Marx de que não são as ideologias que criam a realidade social, mas a realidade social que as cria, e também que elas não são o motor da história, não parece significar que Gramsci tenha oscilado, em alguns momentos, na direção de uma perspectiva determinista. Parece mais correto entender que ele esteja procurando superar a concepção determinista, reinterpretando as teses de Marx a respeito do assunto. No entanto, não parece que foi, particularmente, da releitura da obra de Marx e Engels, que Gramsci extrai a solução para poder pensar numa prática política que de fato pudesse conduzir o proletariado à sua emancipação. Como veremos no final desse capítulo, é provável que Weber, com sua obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, por se tratar de uma crítica à ingenuidade no que se refere às relações entre idéias e realidade, também tenha fornecido elementos para Gramsci dar uma solução para este problema.

Resta-nos ainda, tratar de outros três importantes elementos, que também estão relacionados ao conceito gramsciano de hegemonia, isto é, os intelectuais, o partido político e a educação, no sentido estrito da instituição escolar. Em relação aos intelectuais, Gramsci distingue duas categorias deles: o intelectual orgânico e o intelectual tradicional. Como afirma Gramsci:

exatamente, pelo seu conceito de sociedade civil. No entanto, isto não significa afastá-lo da tradição marxista como entendeu Texier, pois a chave do sistema marxista é a relação entre estrutura e superestrutura. O essencial ao marxismo é, como mencionamos anteriormente, a aceitação da dicotomia entre estrutura e superestrutura. Gramsci está dentro do âmbito do marxismo, porque tem tal questão como pressuposto de seu pensamento. Em outros termos, Gramsci tem, para Bobbio, perfeita consciência de que o problema fundamental do marxismo teórico é o da relação entre estrutura e superestrutura. É essa consciência que faz dele um marxista mesmo não sendo um mero repetidor de uma fórmula pronta. Trata-se de um problema de difícil solução e querer resolver essa relação pela noção de uma ação recíproca é apenas fugir do problema, ou seja, dar uma resposta banal que não atenta para a sua importância (Cf. BOBBIO, Norberto *Replica di Norberto Bobbio IN Gramsci e la Cultura Contemporanea*, Atti del Convegno Internazionale di Studi Gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967, Op. Cit. p. 195-199). Também para Michel Debrun, Gramsci, embora enfatize o peso das superestruturas e da história ético-política, mantém a dualidade da infra e da superestrutura. Gramsci desenvolve uma justa intuição do idealismo ao mesmo tempo em que reconhece a verdade insuperável do materialismo (Cf. DEBRUN, Michel *Gramsci: filosofia, política e Bom Senso*, Cap. 4: *Bom Senso, hegemonia e movimentos nacional-populares*, Segunda Parte: *Filosofia e Política*, p. 202).

Todo grupo social, nascendo no terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica cria, ao mesmo tempo, organicamente, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da sua própria função não apenas no campo econômico, mas também naquele social e político: o empresário capitalista cria consigo o técnico da indústria, o cientista da economia política, o organizador de uma nova cultura, de um novo direito etc. etc....Pode se observar que os intelectuais “orgânicos”, que cada nova classe cria consigo mesma e elabora no seu desenvolvimento progressivo são, na maioria das vezes, “especializações” de aspectos parciais da atividade primitiva do tipo social novo que a nova classe trouxe à luz.²⁵⁶

Portanto, Gramsci denomina de intelectual orgânico aquele que nasce diretamente vinculado ao nascimento de uma nova classe fundamental e de sua necessidade de organizar a produção e, tendo em vista a produção, também a sociedade como um todo. Assim sendo, os intelectuais orgânicos são aqueles que realizam atividades e ocupam cargos criados pela necessidade de desenvolvimento e expansão da classe emergente. Para Gramsci, os intelectuais, de um modo geral, não são um grupo autônomo e independente, ou seja, não constituem uma classe social propriamente dita, mas estão sempre ligados a alguma classe. Portanto, não há intelectual que não represente uma determinada classe social. A idéia de autonomia decorre, na verdade, de uma outra categoria de intelectuais que Gramsci chama de intelectuais tradicionais. Como ele mesmo afirma:

“Todavia, todo grupo social “essencial”, emergindo na história da precedente estrutura econômica e como expressão do seu desenvolvimento (desta estrutura), encontrou, ao menos na história que se desenrolou até agora, categorias sociais preexistentes que apareciam, aliás, como representantes de uma continuidade histórica que não sofreu nenhuma interrupção nem mesmo pelas mais complicadas e radicais mudanças das formas sociais e políticas.”²⁵⁷

Para Gramsci, a categoria mais típica desses intelectuais é o clero. Esses intelectuais monopolizaram, durante muito tempo, importantes serviços ou funções, como a elaboração da ideologia religiosa, da filosofia e ciência da época e, com isso, a escola, a instrução, a moral, a justiça, a assistência etc. Mas, também essa categoria de intelectuais pode ser considerada orgânica, porque estava ligada, no passado, à aristocracia fundiária com a qual dividia o exercício da propriedade feudal da terra e o uso dos privilégios estatais ligados à propriedade. A autonomia dos intelectuais é, para Gramsci, uma ilusão. Mas, isso não significa que os intelectuais estejam diretamente relacionados ao mundo da produção. Pelo

²⁵⁶ GRAMSCI, Antonio *Quaderni del Carcere*, Caderno 12 (1932), p. 1, Edizione Critica dell’Istituto Gramsci, Op. Cit. Tradução própria.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 1^a. Tradução própria.

contrário, segundo Gramsci, “a relação entre os intelectuais e o mundo da produção não é imediata, como ocorre no caso dos grupos sociais fundamentais, mas é ‘mediatizada’ por todo o tecido social, pelo complexo das superestruturas das quais, de fato, os intelectuais são os funcionários”.²⁵⁸ No entanto, apesar disso, é preciso considerar que a formação dos intelectuais não se dá num terreno democrático abstrato e independente, mas por processos históricos muito bem definidos. Existem, de qualquer modo, aquelas camadas sociais que tradicionalmente se destinam a produzir os intelectuais.²⁵⁹ Portanto, a formação dos intelectuais se insere, para Gramsci, num processo mais amplo que diz respeito ao desenvolvimento geral de toda a sociedade. Por isso, a categoria dos intelectuais não pode ser pensada separadamente do restante da realidade de uma sociedade e também o significado da atividade intelectual não pode ser reduzido à pura reflexão ou ao ato de pensar. Observa Gramsci que: “O erro metódico mais difuso me parece aquele de se ter procurado este critério de distinção naquilo que é intrínseco à atividade intelectual ao invés de no conjunto do sistema de relações nos quais eles ...venham a se encontrar no complexo geral das relações sociais”.²⁶⁰

Segundo Gramsci, podemos dizer, num certo sentido, que todos os homens são intelectuais, pois todos pensam, mas podemos dizer também, que nem todos exercem, na sociedade, a função de intelectual.²⁶¹ A atividade intelectual deve ser entendida no conjunto geral das relações sociais e não como algo independente e que tenha um significado em si mesma. Não é na natureza da atividade exercida que, de qualquer modo, é sempre intelectual, pois toda atividade humana deriva do pensamento, que se pode definir a atividade intelectual, mas a sua colocação no âmbito das relações sociais.²⁶² É a partir dessas relações que são elaboradas as diversas categorias de intelectuais e é por meio da hierarquização desta atividade que um determinado grupo social exerce a sua direção sobre a totalidade da sociedade. Nesse sentido, a atividade intelectual está diretamente relacionada, para Gramsci, ao exercício da direção e da organização da sociedade. É assim

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 2^a. Tradução própria.

²⁵⁹ Cf. *Ibidem*.

²⁶⁰ *Ibidem*, 1^a –2. Tradução própria.

²⁶¹ Cf. *Ibidem*, Caderno 12 (1932), p. 2.

²⁶² Cf. *Ibidem*, p. 1^a-2

que se estabelece a relação entre a atividade intelectual e os interesses das classes dirigentes. Em outros termos, é assim que as massas são dirigidas e a sociedade é organizada em relação a um determinado projeto. Para Gramsci, o desenvolvimento da organização escolar, no mundo moderno, reflete a importância do significado de direção, que está relacionado às atividades intelectuais. Da mesma forma com que se procura aprofundar e ampliar o nível cultural de cada indivíduo em particular, procura-se também multiplicar as diversas especializações e aperfeiçoá-las como forma de inserção nas relações de direção. É dessa necessidade que resultam as instituições escolares em seus diversos graus e também os organismos que promovem a chamada “alta cultura” em todos os campos da ciência e da técnica. A escola é o instrumento destinado à elaboração dos diversos níveis de intelectuais. Quanto mais complexa for a organização das atividades intelectuais, isto é, quanto maior for a hierarquização e especialização das escolas, tanto mais complexo é o mundo cultural ou a civilização de um Estado. Neste sentido, à mais refinada especialização técnico-cultural deve, necessariamente, corresponder uma maior ampliação possível da difusão da instrução primária e o favorecimento do acesso aos graus intermediários ao maior número possível de indivíduos. Em outros termos, quanto maior for o nível cultural atingido por uma determinada civilização ou Estado, maior é a necessidade de se elevar o nível cultural das grandes massas.²⁶³

Segundo Gramsci, o que se pode verificar a respeito da relação entre intelectuais, produção cultural e grupos dirigentes é a organicidade dos diversos estratos intelectuais ou a sua conexão mais ou menos estreita com o grupo social fundamental. Esta conexão se dá, para Gramsci, nos dois grandes planos superestruturais: na sociedade civil e na sociedade política ou Estado propriamente dito. A primeira corresponde à função de hegemonia que o grupo dominante exerce em toda a sociedade e a segunda corresponde ao domínio direto. Ambas as funções são de ordem organizadora e conectiva e os intelectuais os prepostos, os representantes do grupo dominante para o exercício das funções subalternas de hegemonia social e de governo político. Em relação à hegemonia, busca-se o consenso à orientação e direção exercida pelo grupo fundamental dominante sobre toda a sociedade. Em relação ao governo político utiliza-se da coerção estatal, do aparato jurídico,

²⁶³ Cf. *Ibidem*, p. 2-2^a.

para assegurar a disciplina daqueles que não consentem, isto é, daqueles que não querem colaborar com o projeto de sociedade do grupo dominante. Esse aparato também é utilizado nos momentos de crise, quando desaparece o consenso. As atividades intelectuais estão, portanto, sempre ligadas à organização e direção. Dessa forma, embora os intelectuais tradicionais não estejam ligados organicamente ao novo grupo fundamental, a necessidade de obtenção do consenso obriga a uma assimilação e conquista ideológica deles, pois eles também exercem uma influência na direção e na organização de uma considerável parte das massas, principalmente, no que se refere ao mundo rural e às pequenas e médias cidades. Diferentemente dos intelectuais orgânicos, ligados ao mundo urbano, os intelectuais tradicionais exercem, inclusive, uma influência política sobre os homens do campo e sobre a massa pequeno-burguesa. Como observa Gramsci: “Os intelectuais de tipo urbano cresceram com a indústria e estão ligados ao seu destino. A função deles pode ser comparada à dos oficiais subalternos no exército: não tem nenhuma iniciativa autônoma na elaboração de planos de construção”.²⁶⁴ Esses intelectuais apenas articulam as massas ao empresário e executam os planos de produção estabelecidos por determinação superior. Politicamente, esses intelectuais também são nulos, não exercem nenhuma influência sobre a massa trabalhadora. Nesse sentido, os intelectuais orgânicos, que nascem com a necessidade de se organizar a produção e a sociedade, não têm nenhuma iniciativa na direção da produção nem na política.

Na distinção entre a estrutura da velha formação social e o nascimento e organização de uma nova formação, o partido político assume para Gramsci uma função essencial. Na média, os intelectuais urbanos são bastante estandardizados e os próprios “altos intelectuais” se confundem cada vez mais com o “estado-maior” da indústria. É neste sentido que, para Gramsci, a origem e o desenvolvimento dos modernos partidos políticos está relacionada a duas questões: em primeiro lugar, ele é o modo pelo qual o novo grupo fundamental elabora sua própria categoria de intelectuais orgânicos diretamente no campo filosófico e político e não mais no campo da técnica produtiva; em segundo lugar, ele é o meio pelo qual se realiza, na sociedade civil, e de modo mais vasto do que no Estado, a

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 3.

ligação entre os intelectuais orgânicos do grupo dominante e os intelectuais tradicionais. Esta segunda decorre de sua função fundamental, que é a de elaborar os próprios componentes, elementos de um grupo social nascido e desenvolvido no terreno da produção e da economia, até transformá-los em intelectuais políticos qualificados, dirigentes e organizadores de todas as atividades inerentes ao desenvolvimento orgânico de uma sociedade integral, civil e política. Em outros termos, um comerciante não se filia a um partido para comercializar nem o industrial para produzir mais e a menores custos nem o camponês para aprender novas técnicas de cultivo da terra. Para todas essas finalidades existem outros meios, como os sindicatos e associações próprias para estas finalidades. Nesse sentido, observa Gramsci que:

É preciso dar relevo à importância e ao significado que têm, no mundo moderno, os partidos políticos na elaboração e difusão das concepções do mundo enquanto essencialmente elaboram, em conformidade consigo, a ética e a política, isto é, funcionam quase como “experimentadores” históricos dessas concepções. Os partidos selecionam individualmente a massa operante e esta seleção ocorre tanto no campo prático quanto naquele teórico conjuntamente, com uma relação tanto mais estreita entre teoria e prática quanto mais a concepção é vitalmente e radicalmente inovadora e antagônica aos velhos modos de pensar.²⁶⁵

Portanto, no mundo moderno, o partido político é quem se destina a elaborar e divulgar uma nova concepção do mundo. Ele é a versão moderna do príncipe de Maquiavel. Mas, a tarefa de elaborar e difundir uma nova concepção do mundo não é destinada e restrita apenas ao partido. Cabe à escola a tarefa, de desarraigar o senso comum da consciência das massas e também a de difundir uma nova concepção do mundo.

Se nos escritos juvenis Gramsci defendia uma escola em separado para os filhos dos operários, porque ela deveria ter um perfil diferente do das escolas burguesas, ou seja, deveria ter um perfil imediatamente interessado e, nesse sentido, não poderia ser deixada a cargo do Estado ou de qualquer outra iniciativa que não fosse o partido da classe operária ou as organizações a ele filiadas,²⁶⁶ nos *Cadernos do Cárcere*, a educação e a

²⁶⁵ *Ibidem*, Caderno 11 (1932-1933), p. 17-17 bis. Tradução própria.

²⁶⁶ Essas considerações do jovem Gramsci sobre a escola podem ser encontradas nos artigos: *La scuola di partito*, *Introduzione al primo corso della scuola interna di partito*, p. 50-57, *La vita della scuola*, p. 58-62. Todos esses artigos encontram-se no volume *La costruzione del partito comunista: 1923-1926, Opere di Antonio Gramsci*, Turim-Itália: Giulio Einaudi Editori, 1978.

escola são colocados noutra perspectiva. Gramsci passa a defender a necessidade de uma escola única, isto é, para todas as classes e bancada pelo Estado. Como afirma Gramsci:

A escola unitária ou de formação humanista (entendendo o termo humanista em sentido amplo e não apenas no sentido tradicional) ou de cultura geral, deveria assumir a função de inserir os jovens na atividade social depois de tê-los elevado a um certo grau de maturidade e capacidade de criação intelectual e prática a uma certa autonomia na orientação e na iniciativa.²⁶⁷

A escola unitária deveria equivaler, segundo Gramsci, ao período correspondente ao das escolas primárias e secundárias. O nível inicial da escola elementar não deveria ultrapassar três ou quatro anos. Nesta fase, ao lado da instrução elementar, como a da alfabetização, das primeiras noções de matemática e de conhecimentos básicos de história e geografia, deveria ser desenvolvida, sobretudo, uma parte destinada aos direitos e deveres. Esta parte estaria relacionada à cidadania e às primeiras noções de Estado e sociedade como elementos primordiais de uma nova concepção do mundo, que entram em choque contra as concepções encontradas nos ambientes sociais tradicionais. O nível complementar não deveria ultrapassar seis anos. Se na fase inicial prevalecia uma orientação mais propriamente mecânica e dogmática, necessária segundo Gramsci nos primeiros anos de educação, nesta fase, passar-e-ia a um momento de autonomia intelectual e moral. Nesse sentido, a última fase da escola unitária seria concebida e organizada como decisiva. Nela deveriam se desenvolver os valores fundamentais do humanismo, ou melhor, a autodisciplina intelectual e a autonomia moral necessárias a uma posterior especialização, seja ela de caráter científico, caso o aluno queira prosseguir nos estudos universitários, ou de caráter imediatamente prático produtivo, caso o aluno queira se dedicar, desde logo, a algum trabalho na indústria, no comércio ou no serviço público. Nesta fase, a escola deveria contribuir para desenvolver a responsabilidade e a autonomia dos indivíduos.

Segundo Gramsci, o princípio educativo, ou seja, a base que deveria orientar uma concepção pedagógica no mundo moderno, é o conceito de trabalho. Na Itália, antes da reforma de Giovanni Gentile, a educação das crianças já era orientada por

²⁶⁷ GRAMSCI, Antonio *Quaderni del Carcere*, Caderno 12 (1932) p. 7^a, Edizione Critica dell'Istituto Gramsci, Op. Cit. Tradução própria.

dois elementos básicos, a saber, as primeiras noções de ciências naturais e as primeiras noções de direitos e deveres do cidadão. As noções científicas serviam para introduzir a criança no conhecimento da *societas rerum* e os direitos e deveres dos cidadãos, no conhecimento da vida estatal e da sociedade civil. As noções científicas entravam em conflito com as concepções mágicas do mundo e da natureza que as crianças absorviam em seu ambiente impregnado pelo folclore, enquanto as noções de direitos e deveres entravam em conflito com as tendências à barbárie individualista que também é, segundo Gramsci, um aspecto do folclore. Com seu ensino, portanto, a escola lutava contra o senso comum, contra o folclore e as sedimentações do passado a fim de difundir uma concepção mais moderna, cujo fundamento era dado, de um lado, pela aprendizagem da existência de leis naturais como algo rebelde, objetivo, às quais era preciso se adaptar para dominá-las e, de outro lado, pela existência de leis civis e estatais criadas pelo homem e que podiam ser modificadas. As leis civis e estatais são os modos pelos quais os homens se organizam de maneira mais adequada para dominar as leis da natureza, ou seja, para facilitar o seu trabalho, que é o modo pelo qual se participa ativamente na vida e na natureza, visando transformá-la e socializá-la cada vez mais. Nesse sentido, o princípio educativo, no qual as escolas primárias se baseavam era o conceito de trabalho que não pode realizar todo o seu poder de expansão e produtividade sem um exato conhecimento das leis naturais e sem uma ordem legal que regule organicamente a vida dos homens, ordem que deve, portanto, ser respeitada espontaneamente e por convicção e não por imposição, ou seja, como liberdade e não como coerção. Neste sentido, afirma Gramsci que:

O conceito de equilíbrio entre a ordem social e a ordem natural sobre o fundamento do trabalho, da atividade teórico-prática do homem, cria os primeiros elementos de uma intuição do mundo liberta de toda magia e bruxaria e fornece o ponto de partida ao ulterior desenvolvimento de uma concepção histórica, dialética, do mundo para que se compreenda o movimento e o devir, que tornem possível a avaliação da soma dos esforços e sacrifícios que o presente custou ao passado e que o futuro custa ao presente, para uma concepção da atualidade como síntese do passado, de todas as gerações passadas, que se projeta no futuro.²⁶⁸

Mario Alighiero Manacorda, em seu estudo *O princípio educativo em Gramsci*, afirma que a concepção gramsciana de educação adquire equilíbrio no conceito

²⁶⁸ *Ibidem*, Caderno 12 (1932), p. 9^a. Tradução própria.

de um novo humanismo, ou seja, num humanismo do trabalho. Todo o discurso que se segue sobre o trabalho como princípio educativo amplia-se, aprofunda-se e dá novo vigor, no contexto escolar tradicional, ao tema do americanismo.²⁶⁹ Afirma ainda Manacorda que o vínculo entre os dois temas, conformismo e americanismo, com as quais se encerram as últimas páginas do último caderno, talvez seja o traço mais original e mais autêntico da pedagogia gramsciana, o motivo constante e o ponto de chegada de uma busca por um princípio educativo.²⁷⁰ É por meio desse conceito que cada indivíduo pode chegar a uma unidade entre pensamento e ação e, portanto, a uma concepção de si mesmo, não como indivíduo isolado e que se define como homem porque é dotado de determinadas qualidades que o integram à espécie humana, mas porque ele mesmo se realiza no devir e, também, se cria, se auto-determina não isoladamente e que, por isso, não pode permanecer passivo nesse processo. Portanto, a escola tem uma função muito bem definida no plano da hegemonia, ou seja, substituir um senso comum por um outro mais adequado às exigências do mundo moderno. Nesse sentido, a escola não é um assunto em separado, mas diretamente relacionado à difusão de uma nova concepção do mundo e, assim, também ela é constitutiva do conceito gramsciano de hegemonia.

Para Gramsci, a racionalização e as especializações, tanto no campo da produção quanto no do conhecimento científico, faziam parte de um processo irreversível. Nesse sentido, a questão não era a de resistir aos avanços da ciência e do desenvolvimento do sistema produtivo, mas a de aproveitá-los ou a de direcioná-los em favor da causa operária. De certo modo, a resistência era inútil e negativa, porque era aquele desenvolvimento que poderia levar uma sociedade à conquista de sua auto-suficiência material que poderia, por sua vez, libertar os indivíduos da mera luta para suprir suas necessidades de sobrevivência. É o que podemos deduzir de suas notas intituladas *Americanismo e Fordismo*, escritas em 1934. Para se dizer que o processo de racionalização era uma forma de deterioração do trabalhador, era necessário admitir uma natureza humana no sentido metafísico ou religioso, isto é, que havia uma essência humana para além da história. Preservar esta ideologia, que na verdade se tratava da sedimentação

²⁶⁹ Cf. MANACORDA, Mario Alighiero *O princípio educativo em Gramsci*, Op. Cit., p. 283.

²⁷⁰ Cf. *Ibidem*, p. 283.

de uma idéia na forma de senso comum, era um modo de resistir ao possível nascimento de uma nova consciência que poderia renovar o velho modo de se ver o mundo e as relações sociais. Portanto, para Gramsci, todo o processo de desenvolvimento do aparato produtivo e da ciência, como formas de conhecimento do mundo e de sua apropriação pelo homem, representavam grandes conquistas que deveriam ser levadas adiante, mas que precisavam ser revertidas em benefício de toda a humanidade.

Podemos dizer que, para Gramsci, se uma consciência verdadeiramente nova tivesse que nascer, ela certamente nasceria de condições como aquelas analisadas nas notas intituladas *Americanismo e Fordismo*. Não por aquelas condições determinarem de modo imediato uma nova consciência, uma nova cultura, mas, por elas imporem um novo modo de vida, certamente, exigiam uma forma de pensar condizente com a nova realidade. Gramsci observou naquelas notas que o método de produção introduzido por Ford implicava num controle sobre a vida do trabalhador para além da fábrica, ou para além do mundo específico da produção. Era preciso adaptar o trabalhador às novas condições de trabalho e a adaptação só se tornava possível com a introdução de um novo modo de vida que implicava numa mudança radical dos seus hábitos. Em suma, era necessário um controle sobre a vida particular do trabalhador que ia desde um controle sobre sua vida sexual e familiar até sobre seu lazer, ou seja, sobre o que ele fazia em seu tempo livre. O novo método exigia que o trabalhador assumisse um modo de vida mais regrado que o livrasse dos vícios, da vida noturna, enfim, de tudo aquilo que o tornasse improdutivo. Para Gramsci, o novo modo de vida não era um mal em si mesmo, era apenas uma condição necessária para que o trabalhador pudesse se adaptar às exigências de um método mais racional de trabalho. A introdução do novo modo de vida estava sendo realizada por meio de formas que variavam entre a imposição coercitiva e a obtenção do consentimento através de compensações, como melhores salários em comparação ao oferecido por outras fábricas. Para Gramsci, a concorrência entre as empresas faria com que o método de Ford se generalizasse. Com isso, os artifícios utilizados para a obtenção do consentimento dos trabalhadores não seriam mais tão eficientes. Nada impedia que a produção, ainda assim, continuasse a ser levada adiante por meio da direção do empresário capitalista, mas a partir daí abrir-se-ia a possibilidade para uma nova forma de consentimento que poderia levar

adiante e de modo mais eficiente todo aquele desenvolvimento do aparato produtivo, a saber, que o novo modo de vida partisse da iniciativa do próprio operariado. Esta iniciativa daria ao operariado autonomia em relação à necessidade da direção do capitalista no comando da produção. Para tanto, era necessária a introdução ou criação de uma nova mentalidade, de uma nova cultura, enfim, de uma nova concepção do mundo que pudesse servir de sustentação ao novo modo de vida.²⁷¹ Sobre isso, parece que Gramsci tenha pensado e se inspirado em algo muito semelhante à explicação de Weber a respeito da origem do capitalismo, ou seja, de como certas idéias deram origem, na prática, a um grande espírito de iniciativa. É neste sentido que Gramsci parece vislumbrar um caminho para que o proletariado pudesse conquistar sua emancipação e é neste contexto que ele pensa essa emancipação nos termos de sua teoria da hegemonia. Para que o proletariado pudesse assumir o comando de toda a sociedade e pudesse fundar uma nova ordem econômica e social, ele precisaria demonstrar sua capacidade de levar adiante o necessário desenvolvimento do aparato produtivo, que é a base de sustentação de qualquer sociedade. Precisava, também, demonstrar sua capacidade de organizar a sociedade como um todo. Sem dar conta dessas condições, para Gramsci, dificilmente o proletariado conseguiria se manter no poder e impor seu projeto de sociedade. A expectativa de Gramsci em torno da possibilidade da elaboração e difusão de uma nova concepção do mundo, que desse ao operariado um espírito de iniciativa que o capacitasse para tomar o lugar do empresário capitalista na direção da produção, se deve ao fato de que, para ele, ainda não havia se formado e difundido uma concepção do mundo adequada às exigências impostas pelo novo modo de vida. Tanto que o trabalhador se submetia às novas condições de trabalho, impostas pela racionalização da produção, por meios muito artificiais, como a oferta de um salário melhor.²⁷² Para Gramsci, o chamado americanismo ainda não era um novo tipo de

²⁷¹ Como observa Debrun, a dinâmica tecnológica, embora não provoque uma mudança automática nas outras esferas sociais, solicita a redefinição e a adaptação contínua da sociedade em seu conjunto. Assim, precisa da assimilação coletiva de uma nova filosofia por conta da transformação incessante das tarefas sociais de toda natureza. Trata-se, portanto, de propiciar a todos o sentimento da complexidade do mundo a que são chamados a atuar, dos direitos e deveres que isso acarreta. Nesse sentido, é preciso, nos termos do próprio Debrun, inventar o Bom Senso, difundir uma nova filosofia (Cf. DEBRUN, Michel *Gramsci: filosofia, política e Bom Senso*, Cap. 4: *Bom Senso, hegemonia e movimentos nacional-populares*, Segunda Parte: *Filosofia e Política*, Op. Cit., p. 185).

²⁷² É interessante notar, como vimos na parte dedicada a Weber, que, para o pensador alemão, não foi a oferta de um salário melhor que fez do trabalhador uma peça também fundamental para o desenvolvimento do capitalismo moderno, mas a mudança de sua mentalidade. É tal mudança, e não outro estímulo qualquer, que

civilização em comparação à civilização européia, mas ainda um prolongamento dela. Portanto, ainda estava em aberto a possibilidade de se fundar uma nova ordem social.²⁷³

A base para uma nova concepção do mundo, que pudesse aderir às práticas instituídas pelas transformações ocorridas no aparato produtivo, não precisava ser criada, porque ela já existia. Como observa Gramsci:

O nascimento e o desenvolvimento da idéia de progresso corresponde à consciência difusa que se chegou a uma certa relação entre a sociedade e a natureza (incluindo no conceito de natureza aquele de acaso e de “racionalidade”) de tal forma que os homens, no seu complexo, estão mais seguros do seu futuro, podem conceber “racionalmente” planos mais complexos para sua vida.²⁷⁴

Para ele, o nascimento de tal idéia representava um fato cultural fundamental, a tal ponto de marcar época. Era, portanto, uma idéia que já tinha raízes na consciência das massas. No entanto, por não mais estar em alta, era preciso recuperá-la e isso era possível, pois o descrédito não estava relacionado à idéia propriamente dita, mas em relação aos seus atuais portadores. Esta seria a idéia fundamental à nova concepção do mundo e o princípio educativo fundado no trabalho está intimamente relacionado a ela. Nos *Cadernos do Cárcere*, portanto, só se rompe com uma determinada ordem social na medida em que se funda uma nova ordem. Nesse sentido, a fundação da nova ordem é uma tarefa que deve ser colocada desde o início, pois ela não acontece como consequência automática da pura e simples destruição da velha ordem. Com isso, a teoria da hegemonia não deve ser pensada como simples preparação para uma insurreição, como parece ter entendido Perry Anderson em seu ensaio *As antinomias de Antonio Gramsci*.²⁷⁵

o leva a encarar a sua função a partir de um novo ângulo. Não somente o empresário, mas também o trabalhador passa a ver a sua tarefa como cumprimento de uma vocação, isto é, de um dever moral.

²⁷³ Cf. GRAMSCI, Antonio *Quaderni del Carcere*, Caderno 22 (1934), p. 52, Edizione Critica dell'Istituto Gramsci, Op. Cit.

²⁷⁴ *Ibidem*, Caderno 10 (1932-1935) p. 32. Tradução própria.

²⁷⁵ Cf. ANDERSON, Perry *As antinomias de Antonio Gramsci* IN *A estratégia revolucionária na atualidade*, Revista: *Crítica Marxista*, Tradução de Juarez Guimarães e Félix Sanchez, São Paulo: Editora Joruês, 1986, p. 67-68. Perry Anderson afirma, neste ensaio, que a saída procurada por Gramsci, para o futuro da classe operária ocidental, no final, lhe escapou. Gramsci, portanto, teria criado uma espécie de metáfora moral que representou um ajustamento estóico à perda de toda esperança numa vitória imediata no Ocidente. No labirinto dos *Cadernos*, Gramsci teria perdido o seu caminho e contra a sua própria intenção poder-se-ia tirar conclusões que o afastam do socialismo revolucionário.

4. Sobre a hipótese da influência de Weber

Por fim, gostaríamos de lançar a hipótese de que Max Weber, particularmente, com sua obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, também tenha servido de inspiração a Gramsci no que se refere ao seu conceito de hegemonia. O primeiro ponto a ser considerado é o fato de que há, nos *Cadernos*, uma citação da referida obra. Como se trata de apenas uma única referência, obviamente, não há como apelar para uma demonstração quantitativa. No entanto, isso não significa, em princípio, que a referência não tenha uma importância até mesmo central no pensamento de Gramsci. Portanto, chamamos a atenção para o lugar no qual ela aparece, ou seja, para a questão à qual ela aparece relacionada. Na apresentação da obra de Weber, no segundo capítulo deste estudo, dissemos que a obra de Weber aparece como uma crítica à ingenuidade do marxismo vulgar a respeito das relações entre pensamento e realidade, ou seja, entre estrutura e superestruturas. A referência a Weber, nos *Cadernos*, aparece, justamente, numa nota na qual ele está tratando do assunto e que é intitulada *Introdução ao estudo da filosofia. Relação entre estrutura e superestrutura*.²⁷⁶ Como dissemos acima, pelas várias vezes que Gramsci retoma o assunto da relação entre estrutura e superestrutura, em momentos diferentes, é difícil dizer que o assunto em questão não tinha uma importância considerável. Além disso, é preciso considerar também que a referência aparece num caderno escrito entre 1931-1932, portanto, muito próximo de quando ele apenas inicia suas reflexões carcerárias. Por isso, é possível que a obra de Weber o tenha inspirado quase que desde o início e que ela pode ter se estendido por quase todos os cadernos de forma implícita. Nesse sentido, é preciso estar atento às proximidades já que não há outras referências, pelo menos explícitas.

Em relação à referida nota, Gramsci critica a falta de conhecimento de uma grande obra como *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* da parte de um discípulo de Benedetto Croce, de nome De Ruggiero, e o apelo especulativo presente em sua resenha sobre um livro de Arthur Feiler, na qual afirmava ser providencial a própria contradição de

²⁷⁶ Cf. GRAMSCI, Antonio *Quaderni del Carcere*, Caderno 8 (1931-1932), p. 76 bis, Edizione Critica dell'Istituto Gramsci, Op. Cit.

uma ideologia aridamente materialista que, embora negasse a existência de grandes recursos interiores na humanidade, provava o contrário ao se converter, na prática, na paixão de um grande ideal. Ao apelo especulativo de De Ruggiero, na explicação do mencionado fato, Gramsci opõe a explicação de Weber de que teorias como a da predestinação e de graça, que mesmo tendo um conteúdo totalmente espiritual, foram capazes de dar origem, na prática, a um grande espírito de iniciativa. Diz Gramsci nesta nota:

A posição da qual fala De Ruggiero pelo qual uma ideologia...dá lugar na prática a uma paixão do ideal etc., não é nova na história, e deverá ser explicada de modo diverso daquele dado por De Ruggiero. Pode-se mencionar a teoria da predestinação e da graça própria dos protestantes e ao fato de ter dado lugar a uma vasta expansão do espírito de iniciativa... Cfr. Max Weber, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*.²⁷⁷

O que nos parece importante é, apesar de breve, o conteúdo da nota, o aspecto do pensamento de Weber a que Gramsci está se referindo, ou seja, o da importância de uma idéia no sentido de criar um espírito de iniciativa na vida prática, portanto, no sentido de instituir um determinado comportamento que, por sua vez, funda todo um novo modo de vida.²⁷⁸ Isto parece se encaixar perfeitamente, no pensamento gramsciano, à necessidade de elaboração de uma nova concepção do mundo, de uma nova *Weltanschauung*. E é, justamente, disso que Gramsci trata, numa outra nota, bem mais ampla, no caderno 10, escrito entre 1932-1935, intitulada *Pontos de referência para um ensaio sobre Croce*.²⁷⁹ Gramsci retoma o assunto, já sem referência a Weber, mas ainda mencionando as doutrinas da graça e da predestinação para falar sobre a relação entre concepção do mundo, vontade moral e comportamento conformado a ela. Nesta nota, Gramsci, criticando a noção de filosofia de Croce, procura elaborar sua noção de filosofia como concepção do mundo que tem implicações na vida prática, portanto, que institui comportamentos e funda um novo

²⁷⁷ *Ibidem*.

²⁷⁸ Michel Debrun fala de uma proximidade entre Gramsci e Weber no que se refere à explicação de uma certa uniformidade de comportamento no interior de uma mesma sociedade ou reação idêntica dos indivíduos em situações semelhantes. Segundo Debrun, Gramsci não apela para uma natureza humana nem para o peso da infra-estrutura que se faria sentir de modo igual em todos os indivíduos, mas entende esse fenômeno como resultado de uma exposição comum aos mesmos valores (Cf. DEBRUN, Michel *Gramsci: filosofia, política e Bom Senso*, Cap. 2: *As ambigüidades da infra-estrutura*, Primeira Parte: *Filosofia e infra-estrutura*, Op. Cit., p.132-133).

²⁷⁹ Cf. GRAMSCI, Antonio *Quaderni del Carcere*, Caderno 10 (1932-1935), p. 10- 12, Edizione Critica dell'Istituto Gramsci, Op. Cit..

modo de vida, e opõe à noção de filosofia como produção de filósofos individuais, de Croce, a noção de filosofia como história, como concepção do mundo das grandes massas. Portanto, muito mais por aparecer num momento em que Gramsci está tratando de importantes noções que, na verdade, são constitutivas de seu conceito de hegemonia, é que parece realmente importante a referência a Weber.

O segundo ponto dessa hipótese é o que foi dito acima a respeito da semelhança entre a noção de missão histórica do proletariado em Lukács e a da elaboração de uma nova concepção do mundo em Gramsci. Ambas, como também foi observado, são formas de se atribuir um sentido à história, que se não pode ser arbitrário, também não se encontra implícito nela. Portanto, não só Lukács, mas também Gramsci faz o mesmo que Weber na sua investigação sobre a origem do capitalismo. Em outros termos, o capitalismo não emerge nas análises de Weber como resultado de um encadeamento de causas e efeitos independentes das vontades dos indivíduos, mas como resultado de escolhas humanas. Portanto, só pode ser percebido na história na medida em que ele mesmo emerge das investigações como um sentido possível, isto é, não arbitrário. Sentido esse que é atribuído à história. É exatamente esse sentido atribuído que pode dar origem a um espírito de iniciativa no campo da prática política.

Um terceiro ponto é que, assim como em Lukács aparece o tema da racionalização, que é de origem weberiana, também em Gramsci ele aparece e, como vimos, trata-se de um tema importante em seu pensamento.

Um quarto ponto é que, se para Weber, como vimos no capítulo segundo, a relação entre os elementos que constituem o capitalismo, ou seja, a existência de uma empresa tradicional, mas já racional e um comportamento fundado em princípios religiosos, não se estabeleceu pela necessidade, mas pela adequação, porque a história é atravessada pela contingência, também em Gramsci, como vimos nesse capítulo, na constituição de uma concepção do mundo, a relação entre a produção cultural ou filosófica e as necessidades concretas de uma sociedade é a da adequação. O que determina a organicidade de uma filosofia não é o fato de ter sido imediatamente determinada pelas

necessidades concretas, mas a posterior adesão das massas a ela. Portanto, se o capitalismo resultou, para Weber, de escolhas humanas, para Gramsci, o socialismo também deveria resultar de uma escolha e não da conclusão de um processo objetivo. Nesse sentido, é com esses elementos que Gramsci, na verdade, parece resolver o problema da relação entre estrutura e superestrutura, para encontrar espaço para uma prática política fora dos limites impostos por uma concepção determinista da história. E é, por isso, que julgamos significativo o fato da referência à obra de Weber, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, que é uma crítica ao determinismo das necessidades concretas sobre a produção cultural, ter aparecido, justamente, numa nota de Gramsci que traz em seu título *Relação entre estrutura e superestrutura*.

Com essas observações, não pretendemos negar a importância de Benedetto Croce na elaboração do conceito gramsciano de hegemonia. As noções de concepção do mundo como filosofia das grandes massas, a importância dela na constituição do comportamento das massas etc., pelas referências do próprio Gramsci, vêm do filósofo italiano. Mas, Gramsci introduz às noções de Croce uma série de modificações, e parece ter sido para estas modificações que Weber serviu de inspiração, ou seja, em pequenos detalhes, mas que lhe abriram importantes possibilidades.

Capítulo 6

A emancipação na teoria crítica de Max Horkheimer e Theodor W. Adorno

1. Observações preliminares

Os nomes de Max Horkheimer e Theodor Wiesengrund Adorno estão vinculados ao Instituto de Pesquisa Social, fundado em 1924, na cidade de Frankfurt, por iniciativa de Félix Weil, filho de um grande comerciante de grãos da Argentina. Em seguida, o Instituto torna-se conhecido também como Escola de Frankfurt. Deixando de lado uma análise mais completa da história da fundação do Instituto para nos determos nos aspectos mais importantes tanto para a sua contextualização na tradição marxista em geral quanto para a sua posterior influência na configuração do marxismo ocidental, tomaremos como ponto central uma das principais críticas que se faz a esse grupo de pensadores, ou seja, o seu distanciamento em relação a uma prática política, uma vez que a transformação concreta da realidade sempre foi, para o marxismo, a principal meta. É com esse assunto que iniciaremos este capítulo. Algumas explicações para o distanciamento em relação a uma prática política já foram expostos no segundo capítulo deste trabalho baseados nas observações de Anderson. Portanto, como mencionamos no referido capítulo, em 1933, para fugir da crescente ameaça nazista, o Instituto migra para os Estados Unidos. Lá, encontra uma realidade totalmente diferente, pois não havia nenhuma ligação das massas trabalhadoras com o marxismo. Mesmo quando o Instituto retorna para a Alemanha, em 1949-50, encontra um ambiente muito diferente daquele da década de 1920-1930. O operariado tinha assumido uma postura conservadora e encontrava-se mudo e passivo. A repressão nazista, em primeiro lugar, mas depois a repressão anglo-americana, tinham extirpado da consciência das massas o espírito revolucionário. Essas razões certamente determinaram a postura assumida por Horkheimer e Adorno. O ensaio de Anderson sugere, portanto, que essas foram as razões da falta de um envolvimento mais direto da teoria crítica com uma prática política. Mas, como também observa Martin Jay, em seu ensaio *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*, um importante impacto causado pela Primeira Grande Guerra sobre os

intelectuais foi o deslocamento do centro de gravidade socialista para o Leste europeu. O sucesso inesperado da Revolução Bolchevique, em contraste com o fracasso dramático de seus imitadores da Europa Central, criou um sério dilema para aqueles que, até então, haviam ocupado o centro do marxismo europeu, ou seja, os intelectuais de esquerda da Alemanha. Diante desses fatos, restaram as seguintes alternativas: apoiar os socialistas moderados com sua recém-criada República de Weimar e, com isso, evitar uma verdadeira revolução, recusando a experiência russa, ou aceitar a liderança de Moscou, ligando-se ao recém-fundado Partido comunista da Alemanha e, com isso, trabalhar no combate às contemporizações burguesas de Weimar. Essas alternativas, segundo Jay, estiveram no centro das controvérsias socialistas por décadas, mas se tornaram mais imediatas por causa da guerra e da ascensão dos socialistas moderados ao poder. Além dessas alternativas havia ainda uma outra, a saber, uma ruptura radical com os pressupostos marxistas, ruptura acarretada pela guerra e por suas conseqüências. Essa alternativa levava a um reexame minucioso das bases da teoria marxista na esperança de explicar os erros do passado e preparar uma ação para o futuro. Isso, segundo Jay, deu início a um processo que conduziu, inevitavelmente, às regiões mal iluminadas do passado filosófico de Marx. Uma das mais importantes questões levantadas foi a da relação entre teoria e prática, que no léxico marxista ficou mais conhecida pelo termo “práxis”. Esse termo foi utilizado para distinguir, do comportamento externamente motivado, ou seja, produzido por forças que estavam fora do controle do ser humano, a ação criadora propriamente dita. Usada pela primeira vez na *Metafísica* de Aristóteles, a práxis foi originalmente vista como o oposto da *theoria*, entendida como contemplação. No uso marxista, a práxis era entendida como relação dialética entre teoria e prática. A práxis, em contraste com a mera ação, era instruída pela teoria. Nesse sentido, a atividade revolucionária era entendida como unidade entre teoria e prática. Mas, essa unidade se torna problemática nos anos do pós-guerra quando governos socialistas conquistam o poder. A liderança soviética põe em primeiro plano a sua própria sobrevivência ao invés da realização das metas socialistas, o que, de certo modo, poderia até se justificar, mas jamais convencer socialistas, como Rosa Luxemburgo, que preferiam nenhuma revolução a uma revolução traída. Ainda que com objetivos diferentes, também a liderança da República de Weimar entendia que sua meta principal deveria ser a da sobrevivência do novo governo e não a da implementação do socialismo. Com isso, muitas

oportunidades para revolucionar a sociedade alemã foram desperdiçadas. Como comenta Jay, a cisão que dividiu o movimento operário da República de Weimar entre um Partido comunista bolchevizado, o KPD, e um Partido socialista não-revolucionário, o SPD, foi um espetáculo deplorável para aqueles que ainda sustentavam a “pureza” da teoria marxista. Alguns tentaram uma aproximação com uma ou outra facção. No entanto, o exemplo de Lukács, forçado a repudiar sua própria obra, considerada como a mais imaginativa de seus trabalhos, ou seja, *História e consciência de classe*, mostrava que tal aproximação significava, freqüentemente, sacrificar a integridade intelectual no altar da solidariedade partidária. Segundo Jay, a relativa autonomia dos membros da Escola de Frankfurt, apesar de ter acarretado algumas desvantagens, foi uma das razões primordiais das suas realizações teóricas.²⁸⁰ Como ainda observa Jay, após o fracasso da revolução alemã, os membros do Instituto, ou pelo menos os mais próximos de Horkheimer, alienaram-se de todas as facções políticas da esquerda. Em primeiro lugar, o SPD, Partido social-democrata, passou a ser tratado com desdém pela sua capitulação covarde diante do *status quo*. Sua traição à classe trabalhadora provoca uma desconfiança em relação a todas as soluções moderadas. Em segundo lugar, O KPD, Partido comunista, também se revela reprovável por sua dependência de Moscou e por sua falência teórica. O exemplo de Lukács já havia mostrado as armadilhas do apego muito estreito a um partido. Por isso, certamente faltou à teoria crítica uma qualidade concreta como aquela presente nas análises do italiano Antonio Gramsci. De qualquer modo, o resultado foi o de que a Escola de Frankfurt preferiu a pureza, isto é, a autonomia de sua crítica à filiação que seria exigida se tentasse realizá-la concretamente.²⁸¹

Como consta do *Dicionário do Pensamento Marxista*, de Bottomore,²⁸² a gênese da Escola de Frankfurt é inseparável do debate sobre o que, de fato, constitui o marxismo. Nesse sentido, colocava-se a questão sobre qual deveria ser o alcance e o significado de uma teoria concebida com uma intenção prática. A crítica é entendida, então,

²⁸⁰ Cf. JAY, Martin *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*, Cap. 1: *A criação do Institut für Sozialforschung e seus primeiros anos em Frankfurt*, Op. Cit., p. 39-40.

²⁸¹ Cf. *Ibidem*, p. 76-77.

²⁸² Cf. BOTTOMORE, Tom *Dicionário do Pensamento Marxista*, Op. Cit., p. 127-128.

como a subversão da dominação em todas as suas formas. O Instituto começa com um seminário, realizado em 1922, do qual participaram, dentre outros pensadores, Lukács, Korsch e Pollock, que tinha por objetivo lançar uma noção de marxismo diferente daquela dominante na época. É daí que nasce a idéia de criar uma instituição permanente. Portanto, desde a origem do Instituto estavam presentes aquelas preocupações que nortearam, como vimos no segundo e terceiro capítulos, a ruptura do marxismo ocidental com a ortodoxia marxista. Mas, para que se entenda melhor os eixos em torno dos quais se desenvolveu o pensamento da Escola de Frankfurt, é essencial considerar a totalidade dos turbulentos acontecimentos que constituíram o seu contexto: a derrota dos movimentos operários de esquerda na Europa ocidental após a Primeira Guerra Mundial, o colapso dos partidos de massa de esquerda na Alemanha, que se transformaram em movimentos ou reformistas ou dominados por Moscou, a degeneração da Revolução Russa com o Stalinismo e a ascensão do fascismo e do nazismo. Esses acontecimentos suscitaram questões fundamentais para aqueles que se inspiravam no marxismo, mas que estavam dispostos a reconhecer o quanto eram enganosas e perigosas as concepções dos que sustentavam que o socialismo era uma tendência inevitável do desenvolvimento da história e, pior que isso, que a ação social correta resultaria automaticamente da promulgação da linha partidária correta. A Escola de Frankfurt, como ainda consta do referido dicionário, é associada diretamente a um radicalismo antibolchevique e a um marxismo aberto ou crítico. Hostis tanto ao capitalismo quanto ao socialismo soviético, a produção intelectual dos frankfurtianos procura, acima de tudo, manter viva a possibilidade de um caminho alternativo para a evolução da sociedade, ou seja, para a emancipação do homem.

Carl Grünberg, economista austríaco, foi o primeiro diretor do Instituto e o dirigiu de 1923 a 1930. A partir de 1931 é Horkheimer quem assume a direção. Com esta mudança, os estudos do Instituto têm seu foco deslocado da economia para a filosofia e seu órgão oficial passa a ser a publicação do periódico *Revista para a pesquisa social*. Pela própria diversidade dos integrantes do grupo não é uma tarefa simples definir o projeto que norteou as pesquisas do Instituto. A chamada teoria crítica, que vai sendo elaborada a partir de Horkheimer, era a incorporação do pensamento da tradição filosófica, com toda a sua diversidade, com o objetivo de criar uma tensão com o modo de vida do mundo

contemporâneo. O termo “teoria crítica” pretendia designar a oposição em relação à “teoria tradicional”, iniciada por Descartes a partir dos princípios da identidade e da não-contradição, que se torna a base da tradição filosófica da modernidade. Como observa Paul-Laurent Assoun em seu ensaio *A Escola de Frankfurt*, de 1987, foi a obra de Horkheimer e Adorno *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*, de 1944, que deu forma ao projeto do Instituto.²⁸³ Trata-se, segundo Assoun, de uma tentativa de se compreender por que a humanidade caía numa nova forma de barbárie, com isso, seus autores teorizaram uma importante aporia, qual seja, a da autodestruição da Razão. É para responder a esse “verdadeiro escândalo” que os portadores da teoria crítica se comprometem numa espécie de genealogia do mal histórico a partir do destino da *Aufklärung*, entendido no sentido preciso de progresso do pensamento. Confrontando-se com o problema do destino da Razão, a teoria se eleva ao nível de um reexame radical que se põe diante da necessidade de se entender a íntima relação existente entre a Razão e a barbárie na história, ou seja, de se entender como a razão humana pôde ter entrado num conflito radical consigo mesma. É neste verdadeiro ajuste de contas, segundo Assoun, que a teoria crítica se eleva, de uma metodologia crítica à propedêutica de uma nova filosofia da história.²⁸⁴ Portanto, toda a problemática suscitada pela sociedade moderna e seu novo modo de vida, são abordados a partir de uma perspectiva mais propriamente filosófica.

²⁸³ Segundo Jay, a crítica radical e ampla da sociedade e do pensamento ocidentais que se encontra na *Dialética do esclarecimento* e também na *Eclipse da razão* e na *Minima moralia* fez com que qualquer coisa que viesse depois só pudesse ser uma espécie de aclaração adicional. Nesse sentido, nem mesmo o trabalho posterior de Marcuse nos Estados Unidos, que está fora do âmbito da *Dialética do esclarecimento*, representou realmente um desbravamento de novos campos, ainda que, muitas vezes, as nuances tenham sido outras. Observa ainda Jay que com a obra *Dialética do esclarecimento* ocorre uma verdadeira guinada na teoria crítica. A Escola de Frankfurt, desiludida com a União Soviética, com as classes trabalhadoras do Ocidente e estarecida com o poder integrador da cultura de massa, percorre um caminho que a leva a um distanciamento do marxismo ortodoxo. A expressão mais clara dessa guinada é a substituição feita do conflito de classes, pedra angular de qualquer teoria verdadeiramente marxista, por um novo motor da história, qual seja, o do conflito entre homem e natureza, tanto externa como internamente. Um conflito que tinha origem numa época anterior ao capitalismo, cuja continuidade ou intensificação parecia até mesmo provável após o fim do capitalismo (Cf. JAY, Martin. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*, Cap. 8: *Por uma filosofia da história: a crítica do iluminismo*, Op. Cit., p. 320-321).

²⁸⁴ Cf. ASSOUN, Paul-Laurent *A Escola de Frankfurt*, Terceira Parte: *Crítica da razão histórica: a filosofia da história da Escola de Frankfurt*, Cap. 6: *A filosofia crítica da história: razão e autoridade*, Tradução de Helena Cardoso, Série: Fundamentos, n. 76, São Paulo: Editora Ática, 1991, p. 83-84.

O resultado mais imediato da investigação de Horkheimer e Adorno, como observa Assoun, ainda que fragmentado, é o da implicação paradoxal da Razão ocidental com o mito, ou seja, o próprio mito já era Razão e a Razão volta a ser mito. A filosofia da história de Horkheimer e Adorno é, nesse sentido, uma desmontagem da mitologia da modernidade burguesa. E é justamente nessa desmontagem que ela radicaliza sua crítica, pois a Razão não é só o referente da análise, mas o seu próprio objeto. É dessa reflexão que emerge a noção de “razão instrumental”, isto é, a da razão como instrumento de dominação. Os elementos que darão origem à razão instrumental são encontrados nos primórdios da civilização ocidental em relatos literários como o da astúcia de Ulisses na *Odisséia* e até em alguns elementos do *Gênesis*. Portanto, a constituição da razão instrumental se confunde com a própria constituição da Razão ocidental, cujo desabrochamento se dá no ideal das Luzes. Este ideal repousa sobre uma concepção do homem como senhor da natureza e é ele que sela o destino da Razão vinculando-a à autoridade, à dominação. É por uma crítica da razão instrumental, como observa Assoun, que Horkheimer e Adorno se empenham no sentido de evidenciar o contraste trágico entre a vocação emancipatória aparente da *Aufklärung* e a barbárie que daí resultou. A crise no âmbito da política é situada numa crise histórica do *Logos*, que só se torna manifesta por uma análise genealógica da Razão.²⁸⁵

É com a obra *Dialética do Esclarecimento* que iremos trabalhar neste capítulo, procurando demonstrar um importante aspecto dela para o assunto que temos analisado até agora, a saber, as condições em que pode ser pensada a emancipação no contexto da sociedade moderna. É em torno do tema da emancipação, como possibilidade de uma experiência, no sentido de percepção do mundo, diferente daquela já definida e destinada a conservar e reproduzir a ordem existente, que colocamos também Horkheimer e Adorno, neste estudo, ao lado de Lukács e Gramsci.

2. A relação da teoria crítica com a práxis

Em seu ensaio de 1937, *Teoria tradicional e Teoria crítica*, Horkheimer afirma que a economia burguesa estruturou-se de tal forma que os indivíduos, ao

²⁸⁵ Cf. *Ibidem*.

perseguirem sua própria realização, mantenham a vida da sociedade. Contudo, o que se verifica é que, na verdade, os homens renovam, com seu próprio trabalho, uma realidade que os escraviza em medida crescente e os ameaça com todo tipo de miséria. A consciência dessa contradição, segundo Horkheimer, não vem da fantasia, mas de uma determinada experiência. Referindo-se a Marx, portanto, ao sentido amplo da teoria crítica, Horkheimer diz que essa teoria retira da análise histórica a idéia de que é imanente ao trabalho humano uma organização social racional correspondente ao interesse de todos, mesmo que os indivíduos ou o poder público não vejam dessa forma. É necessária uma determinada direção do interesse para descobrir e assimilar essas tendências. Marx e Engels mostraram que essas tendências são produzidas, necessariamente, no meio proletário. É devido à sua situação na sociedade moderna que o proletariado vivencia o nexo existente entre o trabalho que dá aos homens, de um lado, ferramentas cada vez mais poderosas em sua luta com a natureza e, de outro, uma renovação constante de uma organização obsoleta que o torna cada vez mais miserável e impotente. O desemprego, as crises econômicas, a militarização, os governos terroristas e o estado de instabilidade em que se encontram as massas, não são conseqüências de uma limitação do potencial técnico, como poderia ter sido em outras épocas, mas dos interesses aos quais a produção está submetida. São esses interesses que impedem o emprego do potencial técnico para superar as situações de crises que freqüentemente ameaçam a sociedade. O principal fator que sustenta a situação e impede o verdadeiro reconhecimento do que se passa é, segundo Horkheimer, o princípio social difundido de que é suficiente que os indivíduos se preocupem apenas consigo mesmos. No entanto, como afirma Horkheimer:

(...) nesta sociedade tampouco a situação do proletariado constitui garantia para a gnose correta. Por mais que sofra na própria carne o absurdo da continuação da miséria e do aumento da injustiça, a diferenciação de sua estrutura social estimulada de cima, e a oposição dos interesses pessoal e da classe, superadas apenas em momentos excepcionais, impede que o proletariado adquira imediatamente consciência disso. Ao contrário, também para o proletariado o mundo aparece na sua superfície de uma outra forma. Uma atitude que não estivesse em condições de opor ao próprio proletariado os seus verdadeiros interesses e com isso também os verdadeiros interesses da sociedade como um todo e, ao invés disso, retirasse sua diretriz dos pensamentos e tendências da massa, cairia numa dependência escrava da situação vigente.²⁸⁶

²⁸⁶ HORKHEIMER, Max *Teoria tradicional e Teoria crítica* IN *Os Pensadores*, Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jurgen Habermas, Tradução de José Lino Grünnewald (et. al.) São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 135.

Em outros termos, como nem sempre é evidente ao próprio proletariado os fins últimos de sua luta, pois muitas vezes os seus interesses imediatos ofuscam seus interesses últimos, o intelectual que se detém na pura veneração da força de criação do proletariado e não é capaz de ir além dessa empolgação, apenas colabora para que as massas fiquem ainda mais expostas à situação de seus interesses imediatos. Seu pensamento deveria exercer a função de elemento crítico estimulador. Nesse sentido, para Horkheimer:

(...) a função da teoria crítica torna-se clara se o teórico e a sua atividade específica são considerados em unidade dinâmica com a classe dominada, de tal modo que a exposição das contradições sociais não seja meramente uma expressão da situação histórica concreta, mas também um fator que estimula e transforma. O desenrolar do confronto entre os setores mais progressistas da classe e os indivíduos que exprimem a verdade dela, e além disso, o confronto entre esses setores inclusive os seus teóricos e o resto da classe, se entende como um processo de efeitos recíprocos, no qual a consciência se desenvolve, junto com suas forças libertadoras, suas forças estimuladoras, disciplinadoras e violentas. O vigor deste processo se manifesta na possibilidade constante de tensão entre o teórico e a classe, à qual se aplica o seu pensar.²⁸⁷

Portanto, é na relação com a classe dominada que a teoria crítica não é mera constatação de uma situação, não é ciência no sentido tradicional, mas expressão da necessidade de transformação. Embora a teoria crítica exija da parte de seu expoente um certo distanciamento das tendências imediatas das massas, para que ele não fique preso a uma determinada situação, suas conclusões não são constatações de caráter puramente científico, porque elas têm um destinatário certo, ou seja, a classe dominada. É para esta classe que a teoria crítica produz conhecimento. É por ter este destinatário que a teoria crítica é teoria crítica e não teoria tradicional. Esta foi, em suma, a relação entre teoria e práxis para a teoria crítica de Horkheimer até certo momento.

Todavia, com a ocorrência de uma série de mudanças, já mencionadas no início deste capítulo, principalmente, com o estado de passividade do proletariado e com o poder integrador do sistema dominante, a relação entre teoria crítica e práxis muda. Pode-se dizer que a teoria crítica perde um destinatário certo. Com a análise de Horkheimer e Adorno sobre as condições de vida dos indivíduos na sociedade moderna poder-se-ia dizer que a teoria crítica e o marxismo ocidental entram numa nova fase de reflexão, na qual a

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 136.

emancipação, com o advento do fenômeno da massificação, não tem mais como ser pensada em termos de massa. Nas sociedades modernas, os interesses tendem a se tornar cada vez mais homogêneos e a própria dimensão dos conflitos e da consciência de classe acaba se diluindo. Portanto, a condição de massa já se constitui, por si mesma, talvez, no principal obstáculo à emancipação, pois ela significa resignação à ordem dominante, ou melhor, um produto dela. Nesse sentido, o elemento negador da ordem dominante se desloca para o indivíduo ou, mais precisamente, para a individualidade.²⁸⁸ Assim sendo, se alguma coisa ainda restava por fazer, era a de procurar manter alguma autonomia, tentando resistir à total integração ao modo de vida dominante, portanto, tentando resistir à identidade com tal modo de vida e, ao mesmo tempo, procurando despertar outros indivíduos por meio do exercício da crítica. Em suma, para esses pensadores, o pensamento não poderia jamais se tornar idêntico à realidade, ou representar uma continuidade dela, pois somente assim ainda seria possível manter alguma esperança no sentido de se superar, no futuro, a ordem dominante. Trata-se, portanto, de uma tentativa de não deixar que a resistência se dilua por completo, resultando na mais absoluta passividade.

3. A teoria crítica e o fenômeno da massificação

Pode-se dizer que a imagem da moderna sociedade industrializada que Horkheimer e Adorno têm em mente é aquela descrita e analisada na parte da obra *Dialética do Esclarecimento* intitulada *A indústria cultural: o esclarecimento como*

²⁸⁸ Como comenta Jay, o temor mais premente da Escola de Frankfurt depois da Guerra era justamente a obliteração de determinados elementos da subjetividade que representavam importantes conquistas para a humanidade. Nos estudos sobre a cultura de massa e sobre a personalidade autoritária constata-se que a existência da individualidade autêntica vinha declinando em uma velocidade alarmante. Isso não significa, segundo Jay, que a Escola de Frankfurt quisesse ressuscitar o velho indivíduo burguês em crise. Na verdade, percebia que a sua substituição por homens-massa manipulados representava uma perda de liberdade, isto é, uma perda de autonomia, portanto, um verdadeiro retrocesso social. Para Adorno, o indivíduo era um instrumento de transição que não podia ser eliminado como um mito e precisava ser preservado numa síntese superior. Embora o indivíduo burguês, definido em oposição ao todo, não fosse inteiramente livre, pois representava um momento de negatividade em relação à unificação dos interesses particulares com os interesses universais, ou seja, ao mesmo tempo em que, de um lado, era livre mas, de outro, não, sua liberdade negativa, no entanto, era um momento da totalidade dialética. A sociedade burguesa anterior à sociedade de massas abrigava contradições tangíveis que preservavam as negações de suas tendências dominantes. Na identificação forçada do homem-massa com a totalidade social das modernas sociedades se perdia essa negação e com ela o espaço para qualquer grau de liberdade e autonomia (Cf. JAY, Martin *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*, Cap. 8: *Para uma filosofia da história: a crítica do iluminismo*, Op. Cit., p. 342).

mistificação das massas. Em linhas gerais, trata-se de uma sociedade, na qual impera a homogeneidade e a funcionalidade. Nesse sentido, pela homogeneização, ela implica na eliminação de tudo aquilo que é discrepante, pela funcionalidade, isto é, pela sua organização racional, ela implica na eliminação de tudo aquilo que parece desnecessário. Na verdade, a padronização e a eliminação do desnecessário são dois elementos que se verificam, também, na organização da produção industrial. Nesse sentido, pode-se dizer que a mesma lógica que determina a organização racional da produção industrial também determina a organização da sociedade em geral. Na fábrica, a eliminação dos movimentos e dos deslocamentos desnecessários do operário tinha por objetivo simplificar o quanto possível a sua atividade para criar um padrão que pudesse garantir um absoluto controle da produção, ou seja, o seu máximo rendimento, a sua máxima funcionalidade. Com a aplicação destes mesmos princípios à concepção de projetos urbanos e residenciais objetivou-se a instituição de uma sociedade mais funcional. Como afirmam Horkheimer e Adorno:

Do mesmo modo que os moradores são enviados para os centros, como produtores e consumidores, em busca de trabalho e diversão, assim também as células habitacionais cristalizam-se em complexos densos e bem organizados.²⁸⁹

Com isso, se na fábrica o comportamento dos indivíduos já era controlado, com a introdução da organização racional na sociedade, nos complexos residenciais e nas próprias residências, o comportamento passa a ser organizado e controlado, praticamente, na totalidade da vida cotidiana. Como é o mesmo princípio que organiza a produção e a sociedade em geral, essa se torna uma extensão daquela. Além disso, ao se eliminar qualquer outro tipo de comportamento que possa entrar em conflito com aquele necessário à produção, a vida exigida no interior da indústria tende a se naturalizar, porque se torna o único referencial na medida em que deixa de existir uma vida diferente fora dela. Em outras palavras, não são apenas os produtos industrializados, fabricados em massa numa quantidade nunca antes imaginada, que são padronizados. A vida em geral tende a seguir esse mesmo caminho. O modo de vida que emerge com a modernização da sociedade é, na

²⁸⁹ HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos, A indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas*, Tradução de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985, p. 113.

verdade, a manifestação da coesão de um sistema, ou de uma racionalidade que tende a integrar a si todos os âmbitos da realidade, reduzindo tudo à identidade consigo mesma.

Mas, essa organização da vida não pára aí, pois ela não diz respeito apenas ao lado necessário de sua manutenção, portanto, ao trabalho e ao sustento material. Ela se estende também ao tempo livre dos indivíduos, ou seja, ao seu lazer. Como dizem os autores em questão, “Em seu lazer, as pessoas devem se orientar por essa unidade que caracteriza a produção”.²⁹⁰ Também o tempo livre dos indivíduos é capturado pela oferta de um lazer programado. Do mesmo modo que o operário, na produção, não pensa, não cria, mas apenas executa aquilo que já foi meticulosamente planejado, também no lazer ele não faz outra coisa, pois se trata de um pacote fechado e devidamente programado. Nem em seu tempo de lazer o indivíduo está livre e é estimulado a exercer sua criatividade, a fazer experiências de fato novas que rompam com a lógica da produção industrial e do comércio. Portanto, até mesmo no tempo livre os indivíduos são controlados, pois mesmo nele eles são submetidos a um processo de padronização. Nas sociedades modernas, o lazer não é mais do que um grande negócio comercial, cujo produto é mero objeto de consumo, portanto, destinado a se esgotar no imediato. Com isso, gradativamente, elimina-se da vida cotidiana o inesperado, ou seja, tudo aquilo que permitiria uma experiência que pudesse projetar o indivíduo para além do imediatamente dado, provocando uma descontinuidade ou fratura com o modo de vida dominante.

A mesma lógica se estende, também, para o âmbito da cultura. Horkheimer e Adorno discordam da opinião de que com a dissolução dos últimos resíduos pré-capitalistas, portanto, com a destruição da tradição, que dava uma unidade à cultura, e que também com a fragmentação do processo de trabalho, com sua divisão em atividades altamente especializadas, tenha sido gerado um verdadeiro caos cultural. Dizem eles que: “a cultura contemporânea confere a tudo um ar de semelhança. O cinema, o rádio e as revistas constituem um sistema. Cada setor é coerente em si mesmo e todos o são em conjunto”.²⁹¹ No setor da comunicação, o rádio, a televisão e as revistas constituem um

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 117.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 111.

sistema extremamente coerente, isto é, integrado e muito bem definido por um padrão de programação, de fala, de escrita e de produção de imagem. Sob o poder do monopólio da produção industrial, todo produto cultural destinado às massas se torna idêntico. Os diretores das empresas de cultura sequer se preocupam em encobrir que a alma dessa cultura é o negócio comercial que ela representa. O cinema e o rádio não precisam mais se disfarçar como arte, pois eles se definem a si mesmos, abertamente, como indústria. Como afirmam Horkheimer e Adorno: “as cifras publicadas dos rendimentos de seus diretores gerais suprimem toda dúvida quanto à necessidade social de seus produtos”.²⁹² A padronização é justificada por uma necessidade de ordem tecnológica. Nesse sentido, o fato de milhões de pessoas desejarem consumir os produtos dessa indústria torna necessária a imposição de métodos de reprodução que resultam na disseminação de bens padronizados para a satisfação de iguais necessidades. O contraste entre os poucos centros destinados à produção e a alta demanda, que se encontra dispersa, condiciona a organização e o planejamento pela direção. Além disso, os padrões são apresentados como que nascidos das próprias necessidades dos consumidores, tanto que se diz que os produtos são aceitos sem resistência. Mas, para Horkheimer e Adorno:

De fato, o que explica é o círculo da manipulação e da necessidade retroativa, no qual a unidade do sistema se torna cada vez mais coesa. O que não se diz é que o terreno no qual a técnica conquista seu poder sobre a sociedade é o poder que os economicamente mais fortes exercem sobre a sociedade. A racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação.²⁹³

O que se verifica, em grande parte, na produção da indústria cultural é a repetição da mesmice da vida cotidiana e toda a parafernália técnica é utilizada, exclusivamente, para reproduzi-la com a maior perfeição possível. Como observam Horkheimer e Adorno:

A velha experiência do espectador de cinema, que percebe a rua como um prolongamento do filme que acabou de ver, porque este pretende ele próprio reproduzir rigorosamente o mundo da percepção cotidiana, tornou-se a norma da produção. Quanto maior a perfeição com que suas técnicas duplicam os objetos empíricos, mais fácil se torna hoje obter a ilusão

²⁹² *Ibidem*, p. 114.

²⁹³ *Ibidem*.

de que o mundo exterior é o prolongamento sem ruptura do mundo que se descobre no filme.²⁹⁴

Uma obra de arte propriamente dita jamais é pura e simples reprodução da realidade. A indústria cultural, ao criar produtos para a diversão, torna também a diversão um prolongamento do trabalho, isto é, do mundo da produção. Tal diversão é procurada por aqueles que querem encontrar algum refúgio diante do trabalho mecânico, ou seja, repetitivo, para poder retornar em condições de enfrentá-lo. Mas, como observam nossos autores:

(...) ao mesmo tempo, a mecanização atingiu um tal poderio sobre a pessoa em seu lazer e sobre a sua felicidade, ela determina tão profundamente a fabricação das mercadorias destinadas à diversão, que esta pessoa não pode mais perceber outra coisa senão as cópias que reproduzem o próprio processo de trabalho. O pretense conteúdo não passa de uma fachada desbotada; o que fica gravado é a seqüência automatizada de operações padronizadas. Ao processo de trabalho na fábrica e no escritório só se pode escapar adaptando-se a ele durante o ócio. Eis aí a doença incurável de toda diversão. O prazer acaba por se congelar no aborrecimento, porquanto, para continuar a ser um prazer, não deve mais exigir esforço e, por isso, tem de se mover rigorosamente nos trilhos gastos das associações habituais. O espectador não deve ter necessidade de nenhum pensamento próprio, o produto prescreve toda reação: não por sua estrutura temática- que desmorona na medida em que exige o pensamento- mas através de sinais. Toda ligação lógica que pressuponha um esforço intelectual é escrupulosamente evitada.²⁹⁵

É a mais perfeita integração ao sistema vigente o que a indústria cultural, de fato, cria, reproduzindo, nos momentos de diversão, a realidade do cotidiano e do trabalho. Por meio dela, o sistema vigente trabalha na formatação da própria subjetividade. Portanto, o modo de vida das modernas sociedades não é algo que só se impõe externamente. Na verdade, uma nova subjetividade é também criada pela destruição da capacidade de imaginar, de se desprender da realidade cotidiana ainda que em momentos isolados. Segundo os autores da *Dialética do esclarecimento*, nesse processo, a sensibilidade vai sendo embrutecida. Quando uma obra de arte é apropriada e reproduzida pela indústria cultural, o que se perde é, exatamente, aquilo que a obra traz como elemento novo, criativo e transgressor. Não é o estilo representado por uma obra, seja ela uma música, uma pintura ou uma obra literária o que de fato é importante, mas os detalhes que ela também traz e que fogem ao estilo. O que ela traz consigo na forma do estilo é simplesmente a reprodução daquilo que já está

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 118.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 128.

definido e que não é exatamente criação ou expressão de algo novo. Como observam Horkheimer e Adorno:

Os grandes artistas jamais foram aqueles que encarnaram o estilo da maneira mais íntegra e mais perfeita, mas aqueles que acolheram o estilo em sua obra como uma atitude dura contra a expressão caótica do sofrimento, como verdade negativa. No estilo de suas obras, a expressão conquistava a força sem a qual a vida se dilui sem ser ouvida. As próprias obras que se chamam clássicas, como a música de Mozart, contêm tendências objetivas orientadas num sentido diverso do estilo que elas encarnavam. Até Schönberg e Picasso, os grandes artistas conservaram a desconfiança contra o estilo e, nas questões decisivas, se ativeram menos a esse do que à lógica do tema.²⁹⁶

Eliminando da obra de arte o particular, o detalhe que expressa sua singularidade, ela se torna apenas a expressão do universal, ou seja, daquele aspecto que ela também traz em si, mas que por ele, ela é simples semelhança, reprodução, ou, no máximo, aperfeiçoamento de um determinado estilo. Não se pode negar, segundo nossos autores, que o elemento que permite à obra de arte transcender a realidade seja inseparável do estilo, mas ele não figura ali no sentido de realizar uma harmonia, ou seja, no sentido de realizar uma integração entre o particular, que ele representa, e o universal, que é o estilo. Assim, se a grande obra de arte sempre se negou à realização dessa identidade, a imitação dela, pelo contrário, sempre objetivou a semelhança com outras, portanto, sempre se deteve na realização da identidade. Segundo Horkheimer e Adorno, a indústria cultural realiza, exatamente, o que faz a imitação da obra de arte, ou seja, ela torna absoluta a imitação, a reprodução do mesmo. Em outros termos, procura eliminar o detalhe transgressor do estilo que ela representa e, com isso, a obra de arte é, na verdade, domesticada. A reprodução, a mera imitação, isto é, a mesmice, exclui o novo, aquilo que pode remeter para além do já dado. Pode-se dizer, que para Horkheimer e Adorno, a indústria cultural representa a máxima expansão de uma racionalidade que reduz tudo à lógica da identidade consigo mesma. E a máxima expansão dessa racionalidade conduz os indivíduos a viver numa sociedade extremamente controladora. Todo o sentido do modo de vida imposto pela modernização da sociedade poderia ser resumido à necessidade de manter e reproduzir o sistema vigente para que os indivíduos possam garantir a sua própria sobrevivência. Na análise de Horkheimer e Adorno, a essência desse modo de vida se revela como consumismo. De

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 122.

consumidores os indivíduos são transformados em consumistas, em meros receptáculos vazios e passivos que precisam preencher seu tempo livre da mesma forma com que saciam suas necessidades mais imediatas. Com esse embrutecimento da sensibilidade se reduz a capacidade de reflexão e de exercício da criatividade que poderiam oferecer resistências à integração do particular, representado por tudo aquilo que se encontra fora da lógica que determina o modo de vida dominante, ao universal, que é a própria lógica que sustenta esse modo de vida. A padronização da produção e das necessidades põe fim a qualquer particularidade que manifeste a individualidade e suas necessidades específicas. A arte da indústria cultural, nesse sentido, é a mais pura continuidade da sociedade de controle, isto é, da sociedade administrada.

No entanto, para Horkheimer e Adorno, isso não deveria ser atribuído a alguma lei evolutiva da própria técnica, mas à sua função na economia atual. Também o exercício do poder se esconde por trás da trama da produção da indústria cultural. Assim, se são as obscuras intenções dos empresários da indústria cultural que expressam a tendência social objetiva, como se trata de um setor financeiramente menos forte no quadro econômico geral, quem na verdade faz valer suas intenções são os empresários dos setores mais poderosos da indústria. Com isso, é preciso se submeter aos interesses dos mais fortes para não sofrer uma série de expurgos. É nesse sentido que a indústria cultural pode se tornar um problema ainda maior. Como dizem os autores em questão: “a unidade implacável da indústria cultural atesta a unidade em formação da política”.²⁹⁷

O fundamento para essa crítica da indústria cultural, enfim, da sociedade moderna, parece ser o da expansão da forma mercadoria e do caráter fetichista que ela impõe sobre a realidade imediatamente dada à experiência, isto é, à percepção do mundo. De certo modo, pode se dizer que é esse o fundamento. No entanto, ao mesmo tempo, a crítica parece apontar para um outro fundamento que vai além do aspecto apenas econômico. O processo que determinou a configuração da sociedade moderna e da subjetividade do indivíduo que nela vive tem origem num processo que é anterior ao capitalismo e que, provavelmente, o tornou possível. O sistema de produção capitalista,

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 116.

pode até ser a máxima expressão da racionalização que domina também a sociedade como um todo, mas, certamente, essa racionalidade, baseada no princípio do cálculo, da precisão, da previsibilidade não é, como veremos a seguir, exatamente criação do capitalismo.²⁹⁸

4. A teoria crítica e a crítica da razão instrumental

Guido Antonio de Almeida, tradutor da obra *Dialética do Esclarecimento*, em sua *Nota*,²⁹⁹ adverte que o termo “esclarecimento” não se refere a um movimento filosófico ou a uma época histórica determinados, mas ao processo pelo qual, ao longo da história, os homens se libertam das potências míticas da natureza. Nesse sentido, o termo se refere ao processo de racionalização que prossegue na filosofia e na ciência. O termo, portanto, não se reduz ao movimento das *Luzes* do século XVIII. Não se trata, também, de um simples processo de “desmitologização”, porque se o esclarecimento, para Horkheimer e Adorno, tem origem no mito, não deixa de encontrar seu termo atual numa reconversão ao mito. Portanto, o esclarecimento pode ser mais bem entendido como o conhecimento enquanto domínio da natureza e identidade entre conhecimento e processos de controle que conduziu, por sua vez, à completa naturalização do homem totalmente civilizado e à conseqüente perda de sua capacidade crítica e emancipadora. Como também observa Jay, a

²⁹⁸ Como comenta Jay, embora Horkheimer e Adorno ainda fizessem uso de uma linguagem marxista, pois expressões como o “princípio da troca” aparecerem em suas análises com um papel fundamental, eles já não buscam mais respostas para perguntas culturais na estrutura material da sociedade. Na verdade, sua análise do princípio da troca, como chave para a compreensão da sociedade ocidental, lembra tanto a discussão de Nietzsche na *Genealogia da moral* quanto a de Marx em *O capital*. Nesse sentido, segundo Jay, a Escola de Frankfurt não só deixou para trás os vestígios de uma teoria marxista ortodoxa da ideologia como também, implicitamente, inclui Marx na tradição iluminista que ela está criticando. A ênfase exagerada de Marx na centralidade do trabalho como modo de auto-realização do homem, que Horkheimer já havia questionado em *Dämmerung*, foi a razão primordial dessa argumentação. Implícita na redução do homem à condição de *animal laborans*, acusou, estava a reificação da natureza como campo da exploração humana. Se as coisas fossem como queria Marx, o mundo inteiro seria transformado numa gigantesca oficina. Os pesadelos tecnológicos repressores perpetrados por seus auto-proclamados seguidores no século XX não podiam ser completamente dissociados da lógica intrínseca do trabalho do próprio Marx. Observa Jay que, de modo algum, Marx é o alvo principal da *Dialética do esclarecimento*, pois Horkheimer e Adorno eram muito mais ambiciosos. Toda a tradição iluminista, com seu processo de desmistificação supostamente libertário que Max Weber chamou de *die Entzauberung der Welt* (o desencantamento do mundo), era o verdadeiro alvo. Horkheimer e Adorno seguiam, nesse ponto, Lukács em *História e consciência de classe*, na qual a idéia weberiana de racionalização recebe uma crítica mais incisiva ao ser vinculada ao conceito de reificação (Cf. JAY, Martin *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*, Cap. 8: *Por uma filosofia da história: a crítica do iluminismo*, Op. Cit., p. 323-324).

²⁹⁹ Cf. ALMEIDA, Guido Antonio *Nota preliminar do tradutor* IN HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*, Op. Cit., p. 8.

idéia de Iluminismo sofre uma mudança fundamental para Horkheimer e Adorno na década de 1940. Em vez de ser o correlato cultural da burguesia ascendente, ela foi ampliada de tal modo que abarca todo o espectro do pensamento ocidental, cuja essência é a mentalidade do homem como senhor da natureza.³⁰⁰

Mito e esclarecimento são os elementos envolvidos no processo de contradição que Horkheimer e Adorno chamaram de dialética do esclarecimento. Para eles, esclarecimento significa, sobretudo, desencantamento, a saber: processo de liquidação do sentido do mundo. Em princípio, o desencantamento tinha por objetivo dar fim ao animismo, mas, na continuidade do processo emerge o real propósito do esclarecimento, qual seja, o de desprover o mundo de todo e qualquer sentido. O mito tinha por objetivo relatar, denominar, dizer a origem, mas também queria expor, fixar e explicar. Logo deixou de ser apenas um relato e se tornou uma doutrina. Em todo ritual mítico havia uma representação dos acontecimentos e também do processo a ser influenciado pela magia. O elemento teórico, isto é, a representação, torna-se autônomo nas primeiras epopéias dos povos. Os mitos, tais como foram encontrados pelos poetas trágicos, já se encontravam num outro estágio. Os locais dos espíritos e dos demônios haviam sido tomados pelos céus, pelos deuses e sua hierarquia. As deidades olímpicas não se identificavam mais diretamente aos elementos ou forças da natureza, mas já haviam passado a significá-los. Separando-se dos elementos materiais, os deuses se tornam sua suprema manifestação, ou seja, tornam-se mais verdadeiros do que as próprias coisas. Daí em diante, o ser é resolvido no *logos* e com o progresso da filosofia é reduzido à mônada, que nada mais é do que um mero ponto de referência. Praticamente, todas as distinções ou qualidades das coisas são destruídas. Como afirmam os autores: “O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber”.³⁰¹

Neste processo, também a experiência coletiva ou individual do mundo é capturada. A constituição da identidade do sujeito ocidental está diretamente vinculada ao

³⁰⁰ Cf. JAY, Martin *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*, Cap. 8: *Por uma filosofia da história: a crítica do iluminismo*, Op. Cit., p. 323.

³⁰¹ HORKHEIMER, Max; ADORNO Theodor W. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos, O conceito de esclarecimento*, Op. Cit., p. 19.

processo de constituição de sua civilização, cuja essência é a dominação. Na constituição dessa identidade, do “eu”, os homens sempre tiveram que escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao seu “eu”. A essência do esclarecimento, da promessa de emancipação, revelava inevitável uma única alternativa, a saber, a da dominação. A possibilidade do regresso, ou da recaída no estado natural sempre representou um perigo absoluto. Foi assim que os comportamentos mimético, mítico e metafísico foram sendo considerados, sucessivamente, como eras superadas. A possibilidade de recair neles se expressava no pavor de que o “eu” revertesse à mera natureza da qual havia se alienado com brutal esforço.³⁰² É assim que Horkheimer e Adorno vêm no duodécimo canto da *Odisseia* de Homero, que relata o encontro de Ulisses com as Sereias, uma representação da emancipação do sujeito ocidental. O entrelaçamento entre mito, dominação e trabalho, que constitui a essência da civilização, está conservado nessa narrativa que registra, de modo alegórico, segundo Horkheimer e Adorno, todo o esforço necessário para que se formasse o “eu” e, juntamente com ele, a civilização ocidental. É na luta pela negação da própria natureza, da sensibilidade e submetendo-se a grande sofrimento que se conquista a unidade da própria vida e a identidade como sujeito. Como afirmam os autores:

O caminho da civilização era o da obediência e do trabalho, sobre o qual a satisfação não brilha senão como mera aparência, como beleza destituída de poder. O pensamento de Ulisses, igualmente hostil à sua própria morte e à sua própria felicidade, sabe disso. Ele conhece apenas duas possibilidades de escapar. Uma é a que ele prescreve aos companheiros. Ele tapa seus ouvidos com cera e obriga-os a remar com todas as forças de seus músculos. Quem quiser vencer a provação não deve prestar ouvidos ao chamado sedutor do irrecuperável e só o conseguirá se conseguir não ouvi-lo. Disso a civilização sempre se cuidou. Alertas e concentrados, os trabalhadores têm que olhar para frente e esquecer o que foi posto de lado...A outra possibilidade é a escolhida pelo próprio Ulisses, o senhor de terras que faz os outros trabalharem para ele. Ele escuta, mas amarrado impotente ao mastro, e quanto maior se torna a sedução, tanto mais fortemente ele se deixa atar, exatamente como, muito tempo depois, os burgueses, que recusavam a si mesmos a felicidade com tanto maior obstinação quanto mais acessível ela se tornava com o aumento de seu poderio.³⁰³

A vida sem prazer e uma promessa de felicidade futura é o que norteia a vida na civilização. O prazer foi relegado ao mundo da arte e continua como tolerável, porque se tornou um saber distante da prática e da vida cotidiana, ou seja, não tem mais poder de

³⁰² Cf. *Ibidem*, p. 42.

³⁰³ *Ibidem*, p. 45.

interferir na vida. O efeito que a arte pode provocar na sociedade moderna é o mesmo que o canto das Sereias pode provocar em Ulisses. Ulisses até escuta o canto das Sereias, mas sem conseqüências para ele. O mundo da arte se torna distante do mundo civilizado, pois o que ele tem a oferecer é exatamente o que foi deixado para trás, isto é, um outro tipo de relação com a natureza e do indivíduo com ele mesmo ou, em outras palavras, uma outra percepção da realidade. O que Ulisses deixa para trás torna-se um mundo sombrio apesar de ainda estar muito próximo dele. A ordenação fixa do tempo permite que ele resista a um retorno. Portanto, o esquema tripartido do tempo, como a única forma existente do tempo, libera o presente do poder do passado, desterrando-o para além do irrecuperável. Nesse sentido, dizem nossos autores:

Os laços com que irrevogavelmente se atou à práxis mantêm ao mesmo tempo as Sereias afastadas da práxis: sua sedução transforma-se, neutralizada num mero objeto de contemplação, em arte. Amarrado, Ulisses assiste a um concerto, a escutar imóvel como os futuros freqüentadores de concertos, e seu brado de libertação cheio de entusiasmo já ecoa como um aplauso. Assim a fruição artística e o trabalho manual já se separam na despedida do mundo pré-histórico. O patrimônio cultural está em exata correlação com o trabalho comandado, e ambos se baseiam na inescapável compulsão à dominação da natureza. As medidas tomadas por Ulisses quando seu navio se aproxima das Sereias pressagiam alegoricamente a dialética do esclarecimento.³⁰⁴

Para além da alegoria, a luta contra a sedução do cântico das Sereias é, por assim dizer, uma representação da luta que cada indivíduo deve travar para que o seu “eu” possa se constituir. Toda infância é, de certo modo, uma repetição dessa experiência.

A grande preocupação dos autores da *Dialética do Esclarecimento* é com o desfecho do processo de esclarecimento que se manifesta contraditório por representar, ao mesmo tempo, uma promessa de libertação, isto é, de emancipação e um caminho que conduz à submissão do homem a um controle cada vez mais totalitário. Segundo Horkheimer e Adorno: “No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investilos na posição de senhores”.³⁰⁵ Na história da filosofia, com Bacon, poder e conhecimento se tornam praticamente sinônimos. Para poder investir os homens na posição de senhores

³⁰⁴ *Ibidem.*

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 19.

foi necessário desencantar o mundo, dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber. No processo do esclarecimento, do mesmo modo com que Xenófanes ridicularizou os deuses da Antigüidade, por se tratar de mera projeção da subjetividade humana, também a lógica, mais tarde, denuncia as palavras como “moedas falsas” por estarem carregadas de elementos míticos e as substitui por “fichas neutras”. Desprovido de sentido, o mundo se tornou um caos e foi preciso uma síntese para restabelecer alguma ordem. O animal totêmico, os sonhos do visionário, a Idéia absoluta, ou qualquer outro conceito metafísico se tornam equivalentes. Nesse sentido, como afirmam os autores: “No caminho para a ciência moderna, os homens renunciaram ao sentido e substituíram o conceito pela fórmula, a causa pela regra e pela probabilidade”.³⁰⁶ A causa foi o último conceito filosófico que serviu de padrão à crítica científica, pois se tratava de um conceito que, embora secularizado, tinha por conteúdo o princípio criador. Enquanto a filosofia ainda buscava alguma definição moderna de substância e qualidade, de ação e paixão, do ser e da existência, a ciência moderna já não mais necessitava dessas categorias para pensar. Todas foram consideradas antigas categorias metafísicas e, enquanto tal, remetiam às antigas potências míticas. As categorias pelas quais a filosofia ocidental explicava a ordem natural não eram outra coisa senão os lugares antes ocupados por imagens mitológicas. Na história da filosofia, as “cosmologias pré-socráticas fixam o instante da transição. O úmido, o ar, o fogo aí citados como matéria primordial da natureza, são apenas sedimentos racionalizados da intuição mítica”.³⁰⁷ Se as Idéias de Platão capturaram os deuses patriarcais do Olimpo no *logos* filosófico, mais tarde, o esclarecimento reconhece nelas e no legado aristotélico da metafísica, com sua pretensão de verdade dos universais, nada mais que superstições. Com o progresso do esclarecimento, a matéria deve ser dominada sem nenhum recurso ilusório de forças soberanas ou imanentes e sem a ilusão de qualidades ocultas, pois os critérios se tornam outros, a saber: “o que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento”.³⁰⁸ A mesma condição é imposta ao homem, pois ao ser rejeitada a imaginação, também ele deve se submeter à mesma lógica com a qual aprendeu a dominar a natureza. Tudo o que é diferente é igualado, mas o preço que se paga pela identidade de tudo com tudo é que nada, ao mesmo tempo, pode ser idêntico consigo

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 21.

³⁰⁷ *Ibidem*.

³⁰⁸ *Ibidem*.

mesmo. O esclarecimento corrói a injustiça da desigualdade e as qualidades não são dissolvidas apenas no pensamento, pois os homens são forçados à real conformidade: recebem seu eu como pertencente a cada um, diferentemente de todos os outros, para que ele possa com tanto maior segurança se tornar igual. A lógica formal é que fornece os elementos para a unificação que põe ordem ao caos de um mundo desprovido de sentido. É ela que fornece o esquema do cálculo. Com isso, a mesma forma de pensar impera tanto na troca mercantil quanto na justiça burguesa e a sociedade passa a ser dominada pela equivalência. Tudo é reduzido a grandezas abstratas e o heterogêneo se torna comparável. O que não se reduz ao número ou à unidade se torna pura ilusão e deve ser banido dos domínios do conhecimento. Como afirmam os autores: “Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação”.³⁰⁹ É esta identidade de tudo com tudo, ou seja, a equivalência, a homogeneidade, a ausência de qualidade que dá, então, unidade à natureza. Segundo os autores:

(...) o mundo da magia continha distinções cujos vestígios desapareceram até mesmo da forma lingüística. As múltiplas afinidades entre os entes são recalçadas pela única relação entre o objeto sem sentido e o sujeito doador de sentido, entre o significado racional e o portador ocasional de sentido.³¹⁰

A essência desse saber se revelou como a técnica, que não visa conceitos e imagens nem o prazer do discernimento e da busca da verdade, mas o método, a *operation*, isto é, o procedimento eficaz. Conhecer é simplesmente poder manipular. O verdadeiro objetivo do conhecimento e da ciência não está em produzir discursos capazes de proporcionar algum prazer, respeito, ou na capacidade de impressionar, mas em trabalhar na descoberta de particularidades antes desconhecidas para melhor prover e auxiliar a vida. A auto-conservação do sistema e daqueles que são por ele providos é o único objetivo justificável. Diante do progressivo avanço do esclarecimento, todo conteúdo envolto em mistério teve de ser esvaziado e nenhum reduto no qual ele pudesse existir pôde permanecer.

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 24.

³¹⁰ *Ibidem*, p. 25.

No entanto, a ridicularização dos antigos deixou incólume o âmago do simbólico. Não é o fato de ser representado por um Ovo ou por uma Vaca o que realmente tinha importância. Os mitos, assim como os ritos mágicos, tinham em vista a repetição do ciclo da natureza. Esta repetição é que era o âmago do simbólico. Um ser, ou um processo devia ser representado como eterno, porque deveria sempre voltar a ocorrer na efetuação do símbolo. A renovação infinita, a permanência do significado, não são, como podem parecer, apenas atributos dos símbolos, mas são seus verdadeiros significados. Zombar de uma determinada representação simbólica, não significa atingir sua essência. A eterna e inescapável repetição do ciclo natural, que é a verdadeira essência do símbolo, nunca fora atingida pelo esclarecimento. Ao longo da história da civilização ocidental, as representações sempre foram substituídas por novas representações. Deixaram de ser simbólicas para se tornarem signos, mas o verdadeiro conteúdo sempre permaneceu, qual seja: a pura e simples repetição da natureza. Por isso, o *mana*, “o eco da supremacia da natureza nas almas fracas dos selvagens”,³¹¹ ainda sobrevive no mundo contemporâneo e totalmente esclarecido, “o princípio da imanência, a explicação de todo acontecimento como repetição, que o esclarecimento defende contra a imaginação mítica, é o princípio do próprio mito”.³¹² O esclarecimento, com o formalismo matemático, “cujo instrumento é o número, a figura mais abstrata do imediato, mantém o pensamento firmemente preso à mera ‘imediatez’. O factual sempre tem a última palavra, o conhecimento restringe-se à sua repetição” e “desse modo, o esclarecimento regride à mitologia da qual jamais soube escapar”.³¹³ A subsunção ao factual, tanto nos tempos primitivos quanto nos tempos modernos, com o formalismo matemático, fazem com que o novo sempre apareça como algo predeterminado. Assim, a necessidade fatal não é somente a essência do mito, mas também a do esclarecimento.

O conhecimento dominador teve, portanto, seu preço: o isolamento do sujeito num mundo abstrato e totalmente definido que fora forjado à custa da negação da experiência imediata do mundo. Por isso, esse sujeito não pode ter outro tipo de experiência

³¹¹ *Ibidem*, p. 29.

³¹² *Ibidem*, p. 26.

³¹³ *Ibidem*, p. 39

senão aquela já totalmente definida como a única forma possível de conhecimento. Como observam os autores:

A dominação da natureza traça o círculo dentro do qual a *Crítica da Razão Pura* banuiu o pensamento, Kant combinou a doutrina da incessante e laboriosa progressão do pensamento ao infinito com a insistência em sua insuficiência e eterna limitação. Sua lição é um oráculo. Não há nenhum ser no mundo que a ciência não possa penetrar, mas o que pode ser penetrado pela ciência não é o ser. É o novo, segundo Kant, que o juízo filosófico visa e, no entanto, ele não conhece nada de novo, porque repete tão somente o que a razão já colocou no objeto.³¹⁴

Este conhecimento não levou a outra coisa senão à radicalização da angústia mítica, qual seja, a do sentimento de impotência em relação ao imediatamente dado, pois tudo se reduz ao factual.

No *Prefácio* da obra em questão, Horkheimer e Adorno falam das dificuldades de se constituir uma oposição tanto no sentido de se encontrar uma linguagem adequada para uma crítica quanto no sentido da vida cotidiana. Dizem eles que: “Desaparecendo diante do aparelho a que serve, o indivíduo se vê, ao mesmo tempo, melhor do que nunca provido por ele. Numa situação injusta, a impotência e a dirigibilidade da massa aumentam com a quantidade de bens a ela destinados”.³¹⁵ Os autores estabelecem uma relação entre o melhoramento do padrão de vida das massas e o esquecimento de que o seu verdadeiro anseio é o da emancipação. A auto-conservação do sistema, que provê as necessidades dos indivíduos, tem por preço a total e permanente resignação ao reino das necessidades. Tudo se fecha num círculo cada vez mais perfeito, no qual só se entende como necessário e verdadeiro aquilo que diz respeito à auto-conservação tanto do sistema quanto dos indivíduos por ele providos. Entretanto, afirmam os autores que a crítica apresentada na obra em questão não é a expressão de nenhuma forma de conservadorismo, pois não se trata do lamento por um passado perdido que, certamente, nunca existiu. Pelas próprias palavras dos autores: “Não é da conservação do passado, mas de resgatar a esperança passada que se trata”.³¹⁶

³¹⁴ *Ibidem*, p. 38.

³¹⁵ HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Prefácio* IN HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*, Op. Cit., p. 14.

³¹⁶ *Ibidem*, p. 15.

Para os autores, pouco se pode fazer para despertar uma crítica, mas a tentativa parece ser a de mostrar que o chamado homem civilizado não é um produto da natureza, mas resultado de um processo que o naturalizou. As constantes referências ao passado, ao mundo primitivo da magia e sua proximidade com o mundo da arte, parece ter esse objetivo. Ao mesmo tempo em que mostram que aquilo que somos não é natural, que pode ser mudado, também mostram que outras coisas ficaram no caminho e que poderiam ser retomadas, mas para que isso se torne possível é preciso que se tenha uma outra experiência do mundo, que não a da dominação. Nesse sentido, Horkheimer e Adorno parecem apontar para um caminho na medida em que contrapõem à razão instrumental a “arte autêntica”. Tendo sido proscrita desde Platão, e mantida até hoje fora do domínio do conhecimento, a arte poderia, por sua vez, restabelecer uma experiência imediata do mundo. Como dizem os autores no *Prefácio*, a crítica que eles fazem ao esclarecimento visa preparar um conceito positivo de esclarecimento que o solte do emaranhado que o prende a uma dominação cega.³¹⁷ A arte tem em comum com a magia o fato de estabelecer um domínio próprio, fechado em si mesmo e destacado da realidade cotidiana ou profana. Neste domínio que lhe é próprio, imperam leis particulares, isto é, suas próprias leis. Do mesmo modo que o feiticeiro delimitava o local de sua cerimônia frente ao mundo ambiente, também a obra de arte tem seu círculo fechado que se destaca do real. Se a obra de arte se distingue da magia pelo fato de renunciar a agir, também dela se torna mais próxima, porque com essa renúncia coloca a imagem pura em oposição à realidade mesma, cujos elementos ela supera retendo-os (*aufhebt*) dentro de si. Nesse sentido, a obra de arte não é mera reprodução do existente. Como afirmam Horkheimer e Adorno: “Pertence ao sentido da obra de arte, da aparência estética, ser aquilo em que se converteu, na magia do primitivo, o novo e terrível: a manifestação do todo no particular”.³¹⁸ Na obra de arte volta sempre a se realizar aquela duplicação pela qual, na magia, a coisa se manifestava enquanto aparência imediata, mas também como manifestação do *mana*, ou seja, como algo espiritual. É nisto que consiste, segundo os autores, a aura da obra de arte. E enquanto expressão da totalidade, ou seja, de que a realidade de uma coisa é o aparente e também o não-aparente, a arte reclama a dignidade do absoluto, aponta para uma verdade que não está

³¹⁷ Cf. Idem, *Prefácio IN Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*, Op. Cit., p. 15.

³¹⁸ Idem, *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos, O conceito de esclarecimento*, Op. Cit. p. 32.

imediatamente dada. Como afirmam os autores, isto teria levado a filosofia a atribuir-lhe, algumas vezes, prioridade sobre o conhecimento científico. Segundo Schelling, a arte entra em ação quando o saber desampara os homens. Para ele, a arte deveria, inclusive, ser o modelo da ciência, pois é onde ela está que a ciência deveria chegar. Em sua doutrina, a separação entre imagem e signo é totalmente suprimida em cada representação artística. Raramente, o mundo burguês se abriu para tal possibilidade.

Como comenta Assoun, em Horkheimer e Adorno, a história da civilização é caracterizada como a história da renúncia, do sacrifício e da luta contra a natureza do próprio homem. Pela problemática do sacrifício se revela o sentido do princípio antropológico supremo da *Aufklärung*, isto é, “o princípio da conservação de si”. É nesta radicalização da crítica que se deve entender certos fenômenos da modernidade assim como o da indústria cultural. Mas, se a contradição está na própria Razão, como a teoria crítica poderia intervir? Testemunhando contra o ideal instrumental, por meio de uma atitude designada pelo termo “*mimesis*”. Simbolicamente, segundo Assoun, faz-se apelo à lúdica infantil contra o sério da razão adulta que é norteadada pela repressão. Com isso, os autores propõem uma reativação do elemento estético e a teoria da cultura da Escola de Frankfurt adquire todo o seu sentido como momento alternativo, em sentido forte, da filosofia da história. O ideal da adaptação-submissão da Natureza eclipsou a relação de pura imitação fundada sobre a imagem, condenada desde Platão. Para Horkheimer e Adorno a filosofia deve pôr-se, assim, a serviço da *mimesis*, não contra a Razão, mas justamente para encontrar uma alternativa diante da razão instrumental e de suas conseqüências para o próprio homem. De qualquer modo, Adorno dá continuidade a essa perspectiva em sua obra *Minima moralia*, de 1951, quando se afigura como legítimo um regresso a certas formas de expressão subjetiva, como introdução de um novo operador que assegura uma continuidade ética do mimetismo. Não se trata, segundo Assoun, de uma simples introversão, mas da necessidade de se reintroduzir o sentido do mundo.³¹⁹ Com isso, romper-se-ia a relação de dominação, ou seja, de que o conhecimento só tem valor na medida em que permite a

³¹⁹ Cf. ASSOUN, Paul-Laurent *A Escola de Frankfurt*, Terceira parte: *Crítica da razão histórica: a filosofia da Escola de Frankfurt*, Cap. 6: *A filosofia crítica da história: razão e autoridade*, Op. Cit., p. 83-86.

dominação e a exploração. É essa nova experiência do mundo, que abandona a necessidade da dominação, que pode levar o homem à emancipação.

Como comenta Jay, a partir da década de 1940, nenhum trabalho da Escola de Frankfurt trouxe uma orientação programática sobre métodos ou propostas concretas para modificar a sociedade. Não que antes desse período isso tenha sido feito, mas, pelo menos, havia sempre uma convocação à práxis. Cada vez mais, qualquer tentativa de realizar as promessas da filosofia, ou seja, de utilizá-la como propaganda para promover a mudança social, é tratada como uma instrumentalização. Na *Eclipse da razão*, Horkheimer critica o ativismo, principalmente o ativismo político, como o único meio de realização da ação, ou seja, da práxis. A reconciliação com a natureza era o objetivo óbvio, mas o que isso significava nunca foi plenamente explicitado. Na verdade, sabemos o que isso não significa. Nesse sentido, tal reconciliação não significa a submissão do homem a forças naturais hipostasiadas, não significa uma retomada da dialética da natureza de Engels, não significa sucumbir a uma apoteose da natureza e também não significa o anseio nostálgico por um idealizado estado de natureza. Horkheimer e Adorno deixam claro que, em si, a natureza não é nem boa nem má. Além disso, uma reconciliação total, no sentido de uma identidade total, só poderia significar a regressão a um estado de impotência não mediada. A teoria crítica continuou a enfatizar a não-identidade a fim de impedir a redução do sujeito ao objeto e vice-versa. A utopia da reconciliação não seria preservada na unidade do objeto e da percepção, mas na oposição reflexiva entre eles. Para Horkheimer e Adorno, não era a natureza, em si, a inimiga da dominação, mas a memória dela. A memória teve um papel central para a Escola de Frankfurt na compreensão da crise da civilização moderna. Em relação a esse aspecto, o componente freudiano da teoria crítica aparece em primeiro plano. Um dos maiores custos do progresso foi, para Horkheimer e Adorno, o recalçamento da dor e do sofrimento causados pela dominação da natureza, que não significa apenas o domínio de algo externo, portanto, de algo distinto do homem, mas dele próprio. Como ainda observa Jay, problemático era também o modo pelo qual deveria ocorrer tal reconciliação. Nesse sentido, é introduzido o conceito de mimese. Esse conceito já havia sido utilizado por alguns pensadores como Durkheim e Freud, mas o uso foi, principalmente, no sentido de elemento explicativo para o comportamento grupal e mais ainda para o comportamento

das massas e das multidões. Embora a Escola de Frankfurt também o tenha utilizado para essa finalidade, o desenvolve num outro sentido. Em 1941, a importância da mimese infantil é introduzida para refutar as teorias nazistas das características raciais hereditárias. Também em conferências posteriores e na *Eclipse da razão*, Horkheimer faz uso desse conceito. Para ele, a imitação era um dos meios primários de aprendizagem na primeira infância. A socialização posterior educa a criança em sentido contrário, em favor de um comportamento racional orientado para objetivos. Também, como vimos, o processo de esclarecimento, na constituição da civilização ocidental, procurou eliminar a mimese. A adaptação consciente e a relação de dominação a substituem. Nesse sentido, o progresso da ciência, com a substituição da imagem pela fórmula, é uma manifestação dessa mudança. No entanto, a mimese não foi plenamente superada na nossa civilização. Recalcada em favor de uma promessa de realização das potencialidades do homem que, na verdade, não se cumpre, ela retorna de forma destrutiva. Quando não há nada além do *status quo* e toda esperança de felicidade é reduzida à preservação do existente e no aumento da pressão para preservá-lo, o impulso mimético retorna de uma forma regressiva e distorcida. É assim que, muitas vezes, o *status quo* e situações indesejadas da vida cotidiana são “criticados” por meio de uma imitação caricata na cultura de massa. Sem forças para transcender o imediatamente dado, contrapondo a ele alguma alternativa, resta apenas atacá-lo pelo deboche que, na verdade, não remete a nada, aumentando a ira e comportamentos irracionais facilmente manipuláveis. Mas, a mimese, em si mesma, não era, para Horkheimer, a fonte do mal. Pelo contrário, era saudável quando significava a imitação dos aspectos da natureza que afirmavam a vida. A tarefa da filosofia deveria ser, portanto, a de despertar a lembrança da mimese infantil obscurecida pelo processo de socialização.³²⁰ Como dissemos anteriormente, ainda viva, mas nos limites da arte autêntica, a mimese não-destrutiva poderia oferecer outro paradigma para uma experiência do mundo livre das relações de dominação.

A implicação dos aspectos aqui trabalhados da teoria crítica para a educação é notória. Para Adorno, a verdadeira tarefa da educação deve ser a de educar para a

³²⁰ Cf. JAY, Martin *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*, Cap. 8: *Por uma filosofia da história: a crítica do iluminismo*, Op. Cit., p. 332-336.

emancipação no sentido pleno do termo, ou seja, no sentido dado por Kant de levar os homens à conquista da capacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a necessidade de qualquer tipo de tutela. Nesse sentido, a principal preocupação da teoria crítica é com a perda de autonomia dos indivíduos na sociedade contemporânea. Essa autonomia é reconhecida como um importante elemento de resistência para que experiências como a de Auschwitz não se repitam. Somente um indivíduo autônomo pode resistir à irrupção de forças irracionais e destrutivas como aquelas do totalitarismo nazista que arrastou multidões para suas fileiras. Como afirma Adorno em uma de suas reflexões sobre a educação intitulada *Educação após Auschwitz*:

Como hoje em dia é extremamente limitada a possibilidade de mudar os pressupostos objetivos, isto é, sociais e políticos que geram tais acontecimentos, as tentativas de se contrapor à repetição de Auschwitz são impelidas necessariamente para o lado subjetivo...É preciso buscar as raízes nos perseguidores e não nas vítimas, assassinadas sob os pretextos mais mesquinhos. Torna-se necessário o que a esse respeito uma vez denominei de inflexão em direção ao sujeito. É preciso reconhecer os mecanismos que tornam as pessoas capazes de cometer tais atos, é preciso revelar tais mecanismos a elas próprias, procurando impedir que se tornem novamente capazes de tais atos, na medida em que se desperta uma consciência geral acerca desses mecanismos...É necessário contrapor-se a uma tal ausência de consciência, é preciso evitar que as pessoas golpeiem para os lados sem refletir sobre si próprias... A educação tem sentido unicamente como educação dirigida a uma auto-reflexão crítica.³²¹

Para Adorno, nas modernas sociedades há uma pressão do geral dominante sobre tudo o que é particular, tanto sobre indivíduos quanto sobre instituições singulares, no sentido de destruir o particular e individual juntamente com seu potencial de resistência. Nesse sentido, as pessoas perdem suas qualidades e identidades, graças às quais têm capacidade de se opor ao que, em qualquer tempo, seduz ao crime. Os riscos de não haver resistências a novas forças que poderão se estabelecer, mesmo que em nome de um ideal qualquer, não são desprezíveis quando falta autonomia aos indivíduos.

Também numa outra reflexão sobre educação intitulada *Educação e emancipação*, na qual toma como referência o texto de Kant intitulado *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?*, Adorno trata ainda da importância da autonomia do

³²¹ ADORNO, Theodor W. *Educação após Auschwitz* IN *Educação e Emancipação*, Tradução: Wolfgang Leo Maar, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2^a. Edição, 2000, p.121.

indivíduo. A autonomia do indivíduo é, para ele, o pressuposto de uma sociedade verdadeiramente democrática. Assim sendo, poderíamos dizer que a aptidão e a coragem de cada indivíduo para se servir de seu próprio entendimento dever ser, por excelência, o pressuposto da educação numa sociedade democrática. Nesse sentido, na prática, significa afirmar que uma verdadeira educação é uma educação para a emancipação e também que uma mesma educação deve ser destinada a todos sem exceção e distinção por qualquer tipo de critério.³²²

Por fim, não é difícil reconhecer, nos aspectos aqui abordados da *Dialética do esclarecimento*, também a presença marcante do pensamento de Weber. E ela se faz presente, principalmente, no reconhecimento do contínuo processo de racionalização que implica no desencantamento do mundo, ou seja, no processo de esvaziamento do sentido do mundo. O conceito de razão instrumental está diretamente relacionado a esse processo. A diferença entre Weber e os pensadores da Escola de Frankfurt é que enquanto para o primeiro restava uma resignação estóica, para os outros havia a esperança de uma interrupção no *continuum* da história. Confiança que se fundava na crença residual na validade última da Razão (*Vernunft*) que ainda existia na teoria crítica. Razão que significava, como observa Jay, a conciliação das contradições, inclusive a que cindia o homem e a natureza.³²³

³²² Cf. ADORNO, Theodor W. *Educação e Emancipação* IN *Educação e Emancipação*, Op. Cit., p. 169-172.

³²³ Cf. JAY, Martin *A imaginação dialética: história a Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*, Cap. 8: *Por uma filosofia da história: a crítica do iluminismo*, p. 324.

Considerações Finais

O propósito deste estudo foi o de investigar como o tema da emancipação passou a ser abordado pelos principais expoentes da, assim considerada, primeira fase do marxismo ocidental, portanto, este tema é a idéia que perpassa, do início ao fim, esta reflexão. O ponto de partida para uma abordagem sobre o assunto foram as teses de Marx e Engels, porque, de qualquer modo, foram elas que definiram o significado que a emancipação viria a ter para o marxismo, a saber, que jamais haveria uma emancipação geral da humanidade sem a derrocada da sociedade de classes. Enquanto a emancipação de uma classe custar a submissão de outra, ela sempre será parcial. Sem a autonomia material, isto é, econômica, a autonomia, no sentido, moral, intelectual e político de uma classe subalterna só pode se concretizar de forma limitada. Será, quando muito, apenas formal e destinada, principalmente, a legitimar o poder ou a ordem vigente. Por isso, para Marx e Engels, a emancipação de uma classe subalterna não tem como acontecer apenas com uma reforma de sua consciência. Toda consciência se dá dentro dos limites de uma determinada compreensão da realidade e a consciência da emancipação de uma classe se dá nos limites de sua própria experiência de emancipação. Estendida a outras classes ela sempre será limitada pelos seus interesses. Nesse sentido, por mais bem intencionada que fosse, prestar-se-ia mais a colocá-las a seu serviço, explorando melhor seu potencial em virtude de se seus interesses, do que, de fato, a levá-las à conquista de sua plena autonomia. Portanto, somente a abolição da estrutura social fundada nas diferenças de classes pode, realmente, levar os indivíduos à conquista de sua autonomia moral, intelectual e política. Esta é, como vimos, a concepção de emancipação de Marx e Engels e também a de Lukács, Gramsci, Horkheimer e Adorno.

Essa noção de emancipação está diretamente relacionada a uma determinada compreensão da realidade, na qual o papel determinante não cabe ao pensamento. O verdadeiro fundamento da história, a causa da dinâmica das transformações sociais, em qualquer época, sempre foi a contínua luta pela sobrevivência. É a partir disso que tudo se desdobra. O pensamento, como consequência dessa necessidade, se dá nos limites de uma ordem social estabelecida em determinado momento. Em outros termos, o pensamento, por

si mesmo, não tem como ir além de determinados limites. Portanto, para Marx e Engels, a noção de emancipação emerge de um exercício de reflexão sobre a real relação entre ser e pensar. É a partir dessa relação que a realidade se manifesta para além dos limites da representação que os indivíduos, de uma determinada sociedade, têm de si e de sua realidade. O ponto de partida para o conhecimento real do mundo deve ser, necessariamente, as condições materiais de vida dos indivíduos no interior de sua sociedade. A importância, por assim dizer, teórica de Marx e Engels está nesse deslocamento em relação ao paradigma idealista então dominante em sua época. Com esse deslocamento, os pressupostos idealistas são refutados e novos pressupostos são lançados. Nesse caminho em direção ao mundo concreto, a partir do qual se definem os fundamentos materiais da história e do próprio pensamento, a intervenção de um sujeito no curso dos fatos precisou ser repensada. Marx e Engels definiram em que condições esse sujeito deveria emergir. No entanto, não definiram os limites da determinação das condições concretas e objetivas sobre sua consciência. Dessas condições emerge uma concepção de práxis que revelava sérias limitações. Em primeiro lugar, a ação fundadora de uma nova realidade era adiada para um futuro que dependia da queda inevitável e automática do sistema capitalista. Não cabia interferir no processo, porque o capitalismo só iria cair quando, de fato, ele tivesse esgotado todo o seu potencial no sentido de desenvolver as forças produtivas. Adiantar-se nesse processo criaria uma falsa revolução que fatalmente fracassaria. Além dessa limitação havia ainda outra, que era a de confiar na formação da consciência por conta, exclusivamente, das contradições da própria sociedade em crise. Portanto, problemático se tornou pensar uma ação política, ou seja, uma práxis destinada a intervir e transformar a realidade existente. É nesse sentido que muito se refletiu a respeito do principal pressuposto da teoria marxista, a saber, a relação entre estruturas materiais e superestruturas ideológicas. Pode-se dizer que este foi o ponto de partida do marxismo ocidental. Das reflexões de Gramsci e Lukács, como vimos, surge um novo equacionamento dessa relação e é a partir dele que o fator subjetivo é colocado num plano diferente daquele concebido pela ortodoxia marxista e, provavelmente, também daquele concebido pelo próprio Marx. Após as fracassadas tentativas de se levar a cabo uma revolução no Ocidente europeu, considerado como portador das condições objetivas de uma revolução, e diante do sucesso de uma revolução num país onde tais condições inexistiam e

que, portanto, a revolução só se tornou possível porque se tratou de um processo dirigido por uma vanguarda, dificilmente uma tese fundada na objetividade do processo histórico ainda poderia satisfazer. É nesse sentido que a atenção de Lukács, Gramsci e dos pensadores da Escola de Frankfurt se voltam para questões até então pouco e à vezes nada presentes nas discussões clássicas do marxismo. Reflexões sobre a cultura, a educação, a filosofia, a arte e a política ganham destaque. Não pelo fato de que se tenha passado simplesmente a explorar um campo novo ou pouco explorado pela tradição. Na verdade, o novo campo não tinha como ser explorado da forma pela qual passou a ser explorado, pois ele se desdobra de uma verdadeira guinada em relação aos pressupostos do materialismo histórico, tanto que o aspecto subjetivo é posto num plano que contrasta com aquele da tradição. Para essa, o aspecto subjetivo se encerrava nos limites das condições objetivas, ou seja, era apenas consequência delas. Se assim era, inconcebível se tornava a noção de um sujeito que pudesse caminhar na frente dos acontecimentos ou que pudesse tomar as rédeas da história em suas mãos. Se, como observamos, uma revolução não podia ser inventada por uma vontade, porque ela simplesmente fracassaria, ou seja, o capitalismo jamais cairia por vontade dos homens, cabia ao novo sujeito caminhar no compasso da história, seguir suas tendências objetivas. Para Lukács e Gramsci, não significava que as condições objetivas, propícias a uma revolução, pudessem ser simplesmente negadas. Na verdade, essas condições foram relativizadas e postas num plano de igualdade em relação às condições subjetivas. Mas, não no sentido de que as condições subjetivas fossem a simples expressão do amadurecimento das contradições objetivas, ou seja, que as contradições do sistema vigente tivessem chegado a um ponto em que a própria consciência dos indivíduos não poderia deixar de percebê-las. Na verdade, para se chegar a uma revolução, propriamente dita, era preciso ir muito além dessa forma de consciência. Era preciso que a consciência do novo sujeito fosse muito além da realidade dada e de suas contradições. É nesse sentido que, certamente, não haveria uma revolução sem as condições objetivas, mas também não haveria uma revolução por um simples encadeamento de causas e efeitos. A intervenção autônoma de um sujeito histórico parecia necessária. De qualquer modo, não parece que foi apenas um retorno ao próprio Marx, para corrigir eventuais distorções da teoria marxista pela ortodoxia, o que levou Lukács e Gramsci a rever certos aspectos do materialismo histórico e a conceber a necessidade de um sujeito nos termos acima

mencionados. Em primeiro lugar, é preciso considerar que os textos nos quais Marx trabalha uma concepção de subjetividade próxima dessa, ou seja, seus escritos de juventude, só se tornam conhecidos tempos depois. É preciso considerar, também, que é problemático afirmar que uma concepção de subjetividade próxima dessa encontre-se implícita nos trabalhos de maturidade de Marx. Portanto, problemático é, igualmente, sustentar a tese do retorno ao Marx originário. Para Merleau-Ponty e Althusser, mesmo que com diferentes propósitos, Marx claramente se afasta de suas teses de juventude. Mesmo Perry Anderson parece não discordar disso, na medida em que entende que Marx se afasta primeiro das questões filosóficas e depois das questões políticas para chegar ao máximo desenvolvimento de sua teoria na esfera da economia política. Em vários momentos, nos quais Lukács e Gramsci fazem citações, é possível perceber que não estão apenas reforçando suas teses ou buscando um fundamento para elas em Marx. Parece mais claro que estão tentando, como já foi dito, um novo equacionamento de questões relativas aos próprios pressupostos do materialismo histórico. Parece claro que a questão que está em jogo seja, principalmente, a das relações entre estrutura e superestrutura. Gramsci, como observamos, volta a essa questão em várias notas dos *Cadernos*. Lukács, por sua vez, trata, em vários momentos, da ausência da relação entre sujeito e objeto na teoria marxista. Esse problema nos parece fundamental, porque o marxismo ocidental parte dele para tentar redefinir o papel do sujeito na história. É nesse sentido que tomamos a tese de Merleau-Ponty a respeito da influência de Weber no pensamento de Lukács, particularmente, em *História e consciência de classe*, como base para um estudo sobre o marxismo ocidental e a estendemos a Gramsci ainda que apenas como uma hipótese. Na obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Weber critica a simplificação do marxismo vulgar na redução das chamadas superestruturas ideológicas a simples reflexo da estrutura econômica e material. Além de não ser um simples reflexo das condições concretas, o aspecto subjetivo, ou seja, certas idéias que, em princípio, parecem distantes da realidade, se voltam para o mundo concreto e provocam profundas transformações na realidade. Isso não significa que a realidade seja, pelo contrário, o reflexo de outro mundo ou daquilo que se passa na esfera do pensamento. Na verdade, significa que realidade concreta e pensamento são duas esferas que se relacionam, mas que, ao mesmo tempo, não deixam de ter certa autonomia. As relações entre essas esferas não obedece, exatamente, a uma lei, ou seja, não se dá por

necessidade. Nesse sentido, ao pensar a realidade como atravessada pela contingência, Weber abre espaço para novamente se colocar a importância da ação dos homens, de suas escolhas na configuração da realidade. Por estar diretamente relacionado a um problema fundamental do marxismo ocidental, ou seja, o de repensar o papel da ação humana na história, é que Weber nos parece um pensador essencial. Isso não significa, como observamos, uma mudança da matriz marxista para a weberiana. Weber serviu apenas até certo ponto a todos os pensadores do marxismo ocidental que fizeram uso de suas teses. Não se pode dizer que Weber tenha sido o responsável direto pela guinada a respeito do aspecto subjetivo que é um traço marcante do marxismo ocidental. Certamente, vários outros autores precisam ser considerados. Mas, parece clara a importância de sua contribuição para esse assunto.

Demonstrar que o marxismo ocidental nasce, sob certos aspectos, de uma ruptura com a ortodoxia marxista, mas sem negar as continuidades, foi o propósito da primeira parte deste estudo. Uma leitura feita nesta linha de pensamento, ou seja, tomando como guia a categoria de “marxismo ocidental”, cunhada por Merleau-Ponty, ao invés de outras que procuram aproximar, tanto quanto podem, Gramsci, Lukács e os demais pensadores do marxismo ocidental de Marx, Engels e Lênin, tem suas vantagens. Se outras leituras conseguem mostrar a filiação dos marxistas ocidentais à tradição mais pura do marxismo, inclusive, que com eles se volta à teoria originária de Marx para corrigir distorções como aquela identificada à Segunda Internacional, por outro lado, os aspectos mais propriamente originais do marxismo ocidental tendem a ser sacrificados. Na verdade, esses aspectos tendem a ser entendidos como erros, enganos ou recaídas no idealismo. Neste estudo, pelo contrário, esses aspectos são considerados como inovações dentro da teoria marxista. Como já foi dito antes, Gramsci, Lukács e outros não foram meros repetidores das teses de Marx, Engels e Lênin, mas pensadores originais.

Entendemos, portanto, que a teoria da consciência de classe, teoria da hegemonia e teoria crítica, analisadas na segunda parte deste estudo, representam deslocamentos ou rupturas em relação a certos aspectos da tradição marxista ou das gerações precedentes. A realidade objetiva imediata, com suas contradições, não é o limite

da subjetividade. Reduzir a subjetividade à pura empiria é retornar a um passado pré-crítico, ou seja, anterior a Kant que, na *Crítica da razão pura*, estabeleceu os limites da experiência. Se a subjetividade se encerrasse na empiria, como observa Merleau-Ponty, uma vez que a economia é entendida como o motor da história, nada na história poderia se antecipar a ela. Seria necessário que a cultura, instalada num plano objetivo, recebesse uma explicação sem lacunas sobre seus atrasos ou antecipações em relação à economia.³²⁴ É na contramão da redução da subjetividade à empiria que, na perspectiva de Merleau-Ponty, está Lukács. Como observa o filósofo francês, Lukács:

Quando pede que os escritores de hoje tomem como modelo a grande literatura burguesa anterior ao imperialismo, quando defende os escritores independentes e sem partido, quando escreve que o realismo não é simples notação ou observação e que ele exige narração e transposição, subentende-se que a obra de arte não é um mero reflexo da história e da sociedade, que ela as exprime, não pontualmente, mas por meio de sua unidade orgânica e de sua lei interna, que ela é um microcosmo, que há uma virtude da expressão que não é mera função do progresso econômico e social, uma história da cultura que nem sempre é paralela à história política, um marxismo que aprecia as obras de acordo com critérios intrínsecos, e não de acordo com a conformidade política do autor. Essa reivindicação de uma relativa autonomia para a arte é uma das conseqüências da famosa lei do desenvolvimento desigual, segundo a qual as diferentes ordens de fenômenos num mesmo momento, assim como também os fatos políticos e sociais que pertencem a diferentes seqüências, não se desenvolvem de acordo com um esquema uniforme. Essa lei por sua vez, pressupõe uma concepção dialética da unidade da história: unidade rica de convergência final, e não unidade por redução a uma única ordem de realidade ou a um único esquema de gênese, e essa concepção, por fim, supõe uma lógica da história fundada no desenvolvimento imanente de cada ordem de fatos, de cada seqüência histórica, na auto-supressão do falso, e não num princípio positivo que governaria as coisas de fora.³²⁵

Na segunda parte, analisamos mais diretamente nas teorias de Lukács, Gramsci e de Horkheimer e Adorno, consideradas como fundadoras do marxismo ocidental, o tema da emancipação. Com a relativa autonomia da subjetividade em relação à realidade objetiva, em todas elas há um apelo à necessidade de uma ruptura com a experiência destinada à mera reprodução da realidade imediata. Nesse sentido, iniciativas são necessárias para se criar as condições de emancipação. Assim sendo, a teoria da consciência de classe, de Lukács, a teoria da hegemonia, de Gramsci, e a teoria crítica, de Horkheimer e Adorno remetem para a necessidade de uma experiência diferenciada do mundo. Em nenhuma delas basta remover o obstáculo que impede uma compreensão mais

³²⁴ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice *As aventuras da dialética*, Cap. 3: “*Pravda*”, Op. Cit., p. 86.

³²⁵ *Ibidem*, p. 83-84.

adequada da realidade. Como observamos, para Lukács não é suficiente o desvelamento da reificação, para Gramsci não é suficiente extirpar o senso comum e para Horkheimer e Adorno não é suficiente sequer a derrocada do capitalismo e o fim da sociedade de classes. Em Lukács, ela aparece como dependente da atribuição de um novo sentido à história, em Gramsci, como resultado da adequação de uma nova filosofia à vida prática, em Horkheimer e Adorno, como resgate de uma outra relação com a natureza. Todas remetem para a necessidade da formação de uma nova consciência, ou seja, para a necessidade de uma educação no sentido pleno do termo.

No entanto, ainda que existam aspectos comuns a esses pensadores, no qual a autonomia relativa da subjetividade figura como um deles, há também diferenças substanciais que os distanciam entre si. Lukács e Gramsci estão, em aspectos essenciais, bem mais próximos da teoria marxista clássica do que Horkheimer e Adorno. Levando-se em conta mudanças no cenário histórico, que talvez não tivessem sido visíveis no momento em que Lukács produziu a teoria da consciência de classe e Gramsci a teoria da hegemonia, se ambos sustentam a possibilidade de uma experiência coletiva de emancipação, para Horkheimer e Adorno, ao invés, ela se tornou impraticável com o advento da sociedade de massas e da indústria cultural. A permanência na condição de massa já era, por si mesma, um sério obstáculo à emancipação. Desse modo, se Lukács tinha esperanças na possibilidade de que o proletariado pudesse fazer, na mesma realidade imediata, uma experiência diferente daquela do capitalista, com o fenômeno da massificação, que tende a homogeneizar os interesses e diluir a consciência de classe, este seria um sério obstáculo à sua teoria da emancipação. Algo semelhante pode ser dito em relação à teoria da hegemonia de Gramsci que contava, por sua vez, com a possibilidade da elaboração de uma nova concepção do mundo adequada ao novo modo de vida imposto pela modernização e racionalização da produção. Uma nova cultura e uma nova subjetividade já estavam emergindo com o novo modo de vida e elas se destinavam a uma conformação total do indivíduo ao *status quo* vigente. Além disso, se para Lukács e Gramsci, o contínuo desenvolvimento das forças produtivas, embora isoladamente insuficiente, não deixasse de ser uma condição prévia para a emancipação, Horkheimer e Adorno o colocam em dúvida. Para eles, o fundamento da opressão não se resume ao modo de produção capitalista e à

sociedade de classes. Ambos poderiam cair, mas a opressão não chegaria ao seu fim. Provavelmente, a velha ordem opressora seria substituída por uma nova igualmente opressora, porque o capitalismo não era mais do que a expressão de uma relação de dominação muito mais antiga, ou seja, da dominação da natureza externa e interna dos homens. A história dessa relação de dominação é a própria história da formação da civilização e da razão ocidental. O sujeito ocidental forjou sua identidade à custa da negação de sua natureza, de sua sensibilidade ou experiência imediata do mundo, de tal modo que só há espaço para ele na civilização se ele se conformar a um apêndice do sistema que, no máximo, pode garantir a sua sobrevivência física. O preço é o de se ver eternamente preso ao reino da necessidade, ao consumismo como promessa de satisfação e única possibilidade real de felicidade.

Enfim, para encerrarmos este estudo, cabe ainda um breve comentário de duas referências mais diretas sobre a educação que foram mencionadas neste estudo, ou seja, a de Gramsci e a de Adorno. Em Gramsci, o papel da educação é o de inserir intelectualmente os indivíduos no processo de racionalização e modernização, considerado como irreversível e também necessário à conquista da autonomia econômica de uma sociedade. Resistir a esse processo significa, simplesmente, permanecer à margem da história e perder a oportunidade de revertê-lo em benefício da conquista da emancipação. Para Adorno, ao invés, esse processo, poderia, como vimos, garantir a sobrevivência material dos indivíduos, mas reduzindo-os a meros apêndices do sistema que só pode dar conta de suas necessidades materiais e imediatas. A única forma de sobreviver dentro do sistema vigente é pela total conformação a ele, perdendo, portanto, a autonomia e a possibilidade de uma emancipação num sentido moral e intelectual. Pela própria tendência da sociedade contemporânea em instigar o consumismo e a massificação, portanto, por favorecer bem mais a perda de autonomia dos indivíduos, necessárias a uma sociedade verdadeiramente democrática, parece-nos mais apropriada, nesse momento, a perspectiva de Adorno. Assim sendo, a principal tarefa da educação, para nós, deveria ser a de educar para a emancipação, no sentido kantiano de levar os indivíduos à condição de se servirem de seu próprio entendimento sem a necessidade de nenhuma espécie de tutela. De qualquer modo, quando o termo emancipação parece óbvio é exatamente o momento de repensá-lo,

porque ele certamente se desgastou e perdeu seu significado. Pode-se dizer que este foi um dos propósitos deste estudo.

Bibliografia

ADORNO, Theodor W. *Educação após Auschwitz* IN *Educação e Emancipação*, Tradução: Wolfgang Leo Maar, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2^a. edição, 2000.

_____ *Educação e Emancipação* IN *Educação e Emancipação*, Tradução: Wolfgang Leo Maar, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2^a. Edição, 2000.

ALMEIDA, Guido Antonio *Nota preliminar do tradutor* IN HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialética do esclarecimento; fragmentos filosóficos*, Tradução de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ALTHUSSER, Louis *A Favor de Marx*, Tradução de Dirceu Lindoso, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

ANDERSON, Perry *Considerações Sobre o Marxismo Ocidental*, Tradução de Isa Tavares, São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

_____ *As antinomias de Antonio Gramsci* IN *A estratégia revolucionária na atualidade*, Revista: *Crítica marxista*, Tradução de Juarez Guimarães e Félix Sanchez, São Paulo: Editora Joruês, 1986.

ASSOUN, Paul-Laurent *A Escola de Frankfurt*, Tradução de Helena Cardoso, Série: Fundamentos, n. 76, São Paulo: Editora Ática, 1991.

BENDIX, Reinhard *Max Weber, um perfil intelectual*, Tradução de Elisabeth Hanna e José Viegas Filho, Brasília: Editora universidade de Brasília, 1986.

BERLIN, Isaiah *Karl Marx: su vida y su entorno*, Tradução: Alan Rayan, Madri-Espanha: Alianza Editorial SA, 2000.

BOBBIO, Norberto *Gramsci e la Concezione della Società Civile* IN *Gramsci e la Cultura Contemporânea*, Atti del Convegno Internazionale di Studi Gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1969, a cura di Pietro Rossi, Roma-Itália: Editori Riuniti/Istituto Gramsci, 1975.

_____ *Replica di Norberto Bobbio* IN *Gramsci e la cultura Contemporânea*, Atti del Convegno Internazionale di Studi Gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967, a cura di Pietro Rossi, Roma-Itália: Editori Riuniti/Istituto Gramsci, 1975.

BODEI, Remo *Gramsci: vontade, hegemonia, racionalização* IN *Política e História em Gramsci*, Vol. I, Atas do Encontro Internacional de Estudos Gramscianos realizado em Florença, no ano de 1977, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

BOTTOMORE, Tom, *Dicionário do Pensamento Marxista*, Organizador da Edição Brasileira: Antonio Monteiro Guimarães, Tradução de Waltensir Dutra, Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1988.

COUTINHO, Carlos Nelson *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

DEBRUN, Michel *Gramsci: filosofia, política e Bom Senso*, Campinas SP: Editora da Unicamp: Centro de Lógica e Epistemologia, 2001.

DIAS, Edmundo Fernandes *Gramsci em Turim: a construção do conceito de hegemonia*, São Paulo: Xamã, 2000.

_____ *Hegemonia: racionalidade que se faz história* IN *O outro Gramsci*, São Paulo: Xamã, 2000.

ENGELS, Friedrich *Prefácio à Edição Alemã de 1883* IN *Manifesto Comunista*, São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

_____ *Anti-Dühring*, Coleção: Pensamento Crítico, Vol. 9, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2ª. Edição, 1979.

_____ *Prefácio da Segunda Edição* IN *Anti-Dühring*, Coleção: Pensamento Crítico, Vol 9, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2ª. Edição, 1979.

FIORI, Giuseppe *Vita di Antonio Gramsci*, Bari-Itália: Laterza, 1966.

GRAMSCI, Antonio *Lettere dal Carcere*, Turim- Itália: Einaudi, 1977.

_____ *Cartas do Cárcere*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

_____ *La Questione Meridionale*, Roma-Itália: Editori Riuniti, 1982

_____ *Note sulla rivoluzione russa* IN *Scritti Politici*, Vol. I, Roma-Itália: Editori Riuniti, 1978.

_____ *La rivoluzione contro il "Capitale"* IN *Scritti Politici*, Vol. I, Roma-Itália: Editori Riuniti, 1978.

_____ *Sindacati e Consigli* IN *Scritti Politici*, Vol. II, Roma-Itália: Editori Riuniti, 1978.

GRAMSCI, Antonio *Per um rinovamento del Partito socialista* IN *Scritti Politici*, Roma-Itália: Editori Riuniti, 1978.

_____ *Dove va il Partito socialista* IN *Scritti Politici*, Vol. II, Roma-Itália: Editori Riuniti, 1978.

_____ *Il Partito comunista* IN *Scritti Politici*, Vo. II, Roma-Itália: Editori Riuniti, 1978.

_____ *Che cosa è il Partito comunista* IN *Per la verità: Scritti 1913-1926*, Roma-Itália: Editori Riuniti, 1974.

_____ *La scuola di Partito* IN *Scritti Politici*, Vol. III, Roma-Itália: Editori Riuniti, 1978.

_____ *La situazione italiana e i compiti del PCI* (Teses de Lion) IN *Scritti Politici*, Vol. III, Roma-Itália: Editori Riuniti, 1978.

_____ *Carta a Togliatti, Tasca, Terracini y otros* IN *Escritos Políticos*, Vol. II (1922-1926), *Cadernos del Pasado y Presente*, n. 54, México, 1981.

_____ *Quaderni Del Carcere*, Edizione Critica dell'Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana, Turim-Itália: Einaudi Editori, 2007.

_____ *Intervento alla Comissão Política, II Congresso di Lione* IN *Opere di Antonio Gramsci, La Costruzione del Partito Comunista: 1923-1926*, Turim-Itália: 1978.

_____ *Introduzione al primo corso della scuola interna di partito* IN *La costruzione del partito comunista: 1923-1926, Opere di Antonio Gramsci*, Turim-Itália: Giulio Einaudi Editori, 1978.

_____ *La vita della scuola* IN *La costruzine del partito comunista: 1923-1926, Opere di Antonio Gramsci*, Turim-Itália: Giulio Einaudi Editori, 1978.

GRUPPI, Luciano *O conceito de hegemonia em Gramsci*, Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Edições Graal, 4^a. Edição, 2000.

HORKHEIMER, Max *Teoria tradicional e Teoria crítica* IN *Os Pensadores*, Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jurgen Habermas, Tradução de José Lino Grünnewald (et al.), São Paulo: Abril Cultural, 1980.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*, Tradução de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Prefácio* IN *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*, Tradução de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

JAY, Martin *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*, Tradução de Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

KANT, Immanuel *Resposta à Pergunta: Que é o Iluminismo?* IN *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Tradução de Artur Mourão, Lisboa-Portugal: Edições 70.

KORSCH, Karl *Marxismo e Filosofia*, Tradução de António Sousa Ribeiro, Porto-Portugal: Edições Afrontamento, 1966.

LÖWY, Michel *Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Lukács e Benjamin*, Coleção Debates, Volume 234, Tradução de Myrian Veras Baptista e Magdalena Pizante Baptista, São Paulo: Editora Perspectiva/Editora da Universidade de São Paulo, 1990.

LUKÁCS, Georg *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*, Tradução de Rodnei Nascimento, São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MANACORDA, Mario Alighiero, *O princípio educativo em Gramsci*, Porto Alegre: Editora Artes Médicas, 1990.

MARCUSE, Herbert *Industrialização e Capitalismo na obra de Max Weber* IN *Cultura e Sociedade*, Vol. 2, Tradução de Wolfgang Leo Maar, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich *A Ideologia Alemã*, Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano, São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

MARX, Karl *Ad Feuerbach* IN *A Ideologia Alemã*, Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano, São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

_____ *Manifesto Comunista*, Tradução de Álvaro Pina, São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

_____ *Prefácio à Para a Crítica da Economia Política*, IN *Para a Crítica da Economia Política*, Tradução de José Arthur Giannotti e Edgar Malagodi, IN Coleção: Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____ *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte*, IN Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1978.

- MARX, Karl *O Capital*, Livro 1: *O processo de produção do capital*, Vol. 1, Tradução; Reginaldo Sant'Anna, São Paulo: DIFEL, 8ª. Edição, 1982.
- MERLEAU-PONTY, Maurice *As Aventuras da Dialética*, Tradução de Claudia Berliner, São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- PARKINSON, G. H. R. *Introducción* IN PARKINSON, G. H. R. (Editor) *Georg Lukács: el hombre, su obra, sus ideas*, Coleção: *Teoría y Realidad*, Tradução: J. C. García Borrón, Barcelona-MéxicoDF: Ediciones Grijalbo SA, 1973.
- RAGONIERI, Ernesto *Gramsci e il dibattito teorico nel movimento operaio internazionale*, IN *Gramsci e la Cultura Contemporanea*, Atti del Convegno Internazionale di Studi Gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967, a cura di Pietro Rossi, Roma-Itália: Editori Riuniti/Istituto Gramsci, 1975.
- PORTELLI, Hugues *Gramsci e o bloco histórico*, Tradução: Angelina Peralva, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 5ª. edição, 1977.
- SPRIANO, Paolo *Storia del Partito Comunista Italiano*, Vol. I: *Da Bordiga a Gramsci*, Turim-Itália: Giulio Einaudi Editori, 1975.
- TEXIER, Jacques *Intervento* IN *Gramsci e la Cultura Contemporanea*, Atti del Convegno Internazionale di Studi Gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967, a cura di Pietro Rossi, Roma-Itália: Editori Riuniti/Istituto Gramsci, 1975.
- WEBER, Max *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Tradução de Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi, São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1967.