

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE CIÊNCIAS ECONÔMICAS
CENTRO DE DESENVOLVIMENTO E PLANEJAMENTO REGIONAL

Marcos Gustavo Pires de Melo

Formação do pensamento de Henri Lefebvre no período entreguerras:
aproximações, distanciamentos e apropriações do pensamento marxiano

Belo Horizonte
2023

Marcos Gustavo Pires de Melo

Formação do pensamento de Henri Lefebvre no período entreguerras:
aproximações, distanciamentos e apropriações do pensamento marxiano

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Economia do Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Economia

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Mendes Cunha

Belo Horizonte

2023

Ficha catalográfica

M528f
2023
Melo, Marcos Gustavo Pires de .
Formação do pensamento de Henri Lefebvre no período
entreguerras [manuscrito] : aproximações, distanciamentos e
apropriações do pensamento marxiano / Marcos Gustavo Pires de
Melo. – 2023.
358 f.

Orientador: Alexandre Mendes Cunha.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Centro
de Desenvolvimento e Planejamento Regional.
Inclui bibliografia (fls. 352-358).

1. Economia – Teses. 2. Socialismo – Teses. 3.
Lefebvre, Henri, 1901-1991 – Teses 4. Fascismo. I. Cunha, Alexandre
Mendes. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Centro de
Desenvolvimento e Planejamento Regional. III. Título.

CDD: 330

Elaborado por Rosilene Santos CRB-6/2527
Biblioteca da FACE/UFMG. –RSS60/2023

FOLHA DE APROVAÇÃO

MARCOS GUSTAVO PIRES DE MELO

FORMAÇÃO DO PENSAMENTO DE HENRI LEFEBVRE NO PERÍODO
ENTREGUERRAS: APROXIMAÇÕES, DISTANCIAMENTOS E APROPRIAÇÕES DO
PENSAMENTO MARXIANO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Economia da Faculdade de Ciências
Econômicas da Universidade Federal de Minas Gerais para obtenção do Título de
Doutor em Economia, área de concentração em História Econômica, Economia Política e
História do Pensamento Econômico.

Aprovada em Belo Horizonte, 08 de março de 2023.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Alexandre Mendes Cunha (Orientador) (Cedeplar/FACE/UFMG)

Prof. João Antônio de Paula (Cedeplar/FACE/UFMG)

Prof. Roberto Luís de Melo Monte-Mór (Cedeplar/FACE/UFMG)

Prof. Sérgio Manuel Merêncio Martins (IGC/UFMG)

Prof. Harley Silva (UFPA)

Prof. António Costa Pinto (Universidade de Lisboa)



RÁFAEL SAULO MARQUES RIBEIRO

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Economia

Para minha pequena Aurora

AGRADECIMENTOS

Quando vivemos cotidianamente a atomização da sociedade burguesa e desenvolvemos uma pesquisa que demanda tanto tempo de solidão, é fácil esquecer que todo e qualquer trabalho é social. Este não poderia ser diferente e, por isso, tem dívidas de reconhecimento com muitos dos que contribuíram de diversas maneiras para que ele fosse finalizado. Correndo o risco, e antecipando as desculpas, de me esquecer de algum nome, agradeço:

À minha família, que agora já é demasiado numerosa para enumerar, pelo suporte e a preocupação de sempre. Em especial a minha mãe, Sirlene Conceição Pires de Melo, e meu pai, Marcos Antônio de Melo, pelo incentivo e motivação de sempre. À minha sogra, Mércia Trindade Freitas Paglioto, e meu sogro, Josué Batista Paglioto, pelo carinho e hospitalidade que nos recarrega as energias para que continuemos a enfrentar os desafios.

Aos colegas de pesquisa do CEDEPLAR pelas partilhas de ideias e aflições que tornam a caminhada um pouco mais leve. Em especial, aos amigos Tarik Tanure e Ilya Espino Cruz pelo apoio crucial em um período muito difícil. Aos amigos Wesley Cantelmo, Rodrigo Castriota, Rodrigo Michel, Elton Rosa e André Veloso pelos inúmeros momentos de distração e trocas instigantes em meio ao trabalho.

Aos colegas da Pós-Graduação em Geografia, Pedro Resende e Pedro Denski, que participaram da gênese desta pesquisa e a acompanharam durante todo o percurso, sugerindo novas possibilidades e instigando novas questões.

À Universidade Federal de Minas Gerais, à Faculdade de Ciências Econômicas, ao Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional e ao Colegiado do Programa de Pós-graduação em Economia pela compreensão e paciência com os percalços do caminho. Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico pelo financiamento desta pesquisa. À Biblioteca Nacional Francesa pela disponibilização sob demanda de textos de difícil acesso de Henri Lefebvre.

A todos os professores e mestres pela oportunidade de compartilhar do seu saber. Em especial, àqueles que participaram da construção dessa pesquisa na avaliação do projeto e na banca de qualificação, João Antônio de Paula, Roberto Monte-Mór, Sérgio Martins e Carlos Suprinyak.

A todos os funcionários, prestadores de serviço, técnicos e demais trabalhadores que nos aliviam de uma carga cotidiana de trabalho cujo peso tornaria a pesquisa ainda mais custosa.

Aos profissionais de saúde mental que me ofereceram o apoio e a orientação necessária para suportar minhas próprias sombras.

Aos professores da banca examinadora pelo esforço da leitura e pela oportunidade de discutir a pesquisa.

Ao meu orientador, Alexandre Mendes Cunha, pelo apoio e confiança incondicional na qualidade do trabalho; pela compreensão nos momentos mais difíceis, mas também nos mais felizes; pelos momentos de orientação que me possibilitaram conceber a importância e a complexidade da pesquisa histórica; e por ser um exemplo de pesquisador e de orientador companheiro que possibilita não somente a execução de uma pesquisa, mas também a formação de um pensador.

Aos amigos Layston Ferroni, Nathália Murta, Augusto Tanure e Estevão Guimarães por estarem sempre por perto.

Aos amigos Luciana Bizzotto, Samuel Durso, Júlia Calazans e Gabriel Vaz de Melo por serem sempre só nós mesmo.

Por fim, e mais importante, agradeço à minha esposa, minha amiga, minha companheira e minha guia, Bárbara Freitas Paglioto. Os sete anos de pesquisa nos exigiram cuidado, sacrifícios, compreensão, dores e paciência. Em todo esse período foi o seu amor que nos sustentou e nos trouxe até esse momento. Você me resgatou quando a escuridão era mais profunda, acreditou quando eu já tinha desistido, sustentou quando eu não tinha mais forças e esperou quando as promessas já soavam vazias. Em cada página, em cada palavra, em cada letra, está você.

RESUMO

Henri Lefebvre é um nome recorrente dentro dos chamados estudos urbanos e seus conceitos animam diferentes pautas políticas ligadas ao direito à cidade. Ainda assim, a formação do pensamento de Lefebvre é um tópico pouco explorado pelos pesquisadores que se debruçam sobre suas formulações teóricas, o que acaba por gerar uma situação paradoxal ao torná-lo um ilustre desconhecido. Esse problema é particularmente importante quando consideramos a dimensão marxista do pensamento de Lefebvre, uma vez que compreender a apropriação, a interpretação e o desdobramento que o filósofo faz de Marx tem repercussões diretas na interpretação da obra lefebvriana. Este trabalho tem como objetivo primário explorar a formação do pensamento de Lefebvre no período entreguerras do século XX, a partir de uma perspectiva de História Intelectual que ressalta esse desenvolvimento em relação ao contexto intelectual, social e político, como forma privilegiada de compreensão da sua trajetória. Inicialmente, a tese analisa a formação filosófica de Lefebvre durante a década de 1920, demonstrando como reagiu aos principais dilemas sociais e políticos de seu tempo através de uma empreitada coletiva pela reforma da filosofia conhecida como *Philosophies*. Na sequência, exploramos a transição e a primeira inserção de Lefebvre no marxismo, a partir do projeto de tradução e divulgação de materiais inéditos publicados na *Revue Marxiste* que alimentam uma interpretação particular da obra marxiana ao colocar o materialismo dialético como núcleo central do pensamento de Marx. Por fim, procuramos demonstrar como Lefebvre, ao longo da década de 1930, aprofunda e intensifica o esforço de divulgação do pensamento de Marx, mas também é capaz de articular uma abordagem marxista propriamente lefebvriana para os fenômenos de mistificação da consciência e ascensão do fascismo. Assim, a tese contribui para compreender as especificidades do marxismo de Lefebvre e a potência da sua apropriação de Marx em relação à ortodoxia marxista da época, bem como demonstra a importância do autor para a divulgação do pensamento de Marx na França.

Palavras-chave: Henri Lefebvre; História Intelectual; marxismo francês; consciência mistificada; fascismo.

ABSTRACT

Henri Lefebvre is a recurrent reference within the so-called urban studies and his concepts inspire different political agendas linked to the right to the city. Nevertheless, the formation of Lefebvre's thought is a subject little explored by researchers who study his theoretical formulations, which ends up generating a paradoxical situation by making him an illustrious unknown. This issue is particularly important when we consider the Marxist dimension of Lefebvre's thought, since understanding the appropriation, interpretation and deployment that the meta philosopher makes of Marx has direct repercussions on the interpretation of Lefebvre's work. The main objective of this work is to explore the formation of Lefebvre's thought in the interwar period of the 20th century from an Intellectual History perspective, which emphasizes the development of thought in relation to the intellectual, social and political context, as a privileged way of understanding its trajectory. At first, the thesis analyzes Lefebvre's philosophical development during the 1920s, demonstrating how he reacted to the main social and political dilemmas of his time through a collective endeavor for the renewal of philosophy known as *Philosophies*. Next, we explore the transition and the first insertion of Lefebvre in Marxism, based on the project of translation and dissemination of unknown writings published in the *Revue Marxiste* that feed a particular interpretation of Marxian work by placing dialectical materialism as the central core of Marx's thought. Finally, we try to demonstrate how Lefebvre, throughout the 1930s, deepens and intensifies the effort to disseminate Marx's thought, but is also able to articulate a properly Lefebvrian Marxist approach to the phenomena of mystified consciousness and the rise of fascism. Thus, the thesis contributes to understanding the specificities of Lefebvre's Marxism and the power of his alternative appropriation of Marx in relation to the orthodoxy of his time, as well as demonstrating the importance of the author for the dissemination of Marx's thought in France.

Keywords: Henri Lefebvre; Intellectual History; French Marxism; mystified consciousness; fascism.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
---------------------	----

PARTE I FORMAÇÃO E CRISE DE UMA FILOSOFIA LEFEBVRIANA (1920-1928)

2. JUVENTUDE E AS PRIMEIRAS INCURSÕES FILOSÓFICAS DE HENRI LEFEBVRE.....	33
2.1 Família Lefebvre e a juventude de Henri	34
2.2 Maurice Blondel: a primeira influência filosófica sobre o jovem Lefebvre.....	37
2.3 Lefebvre e a experiência universitária na França	41
2.4 A filosofia acadêmica de Paris: a influência dos pensamentos de Brunschvicg e Bergson	44
2.5 As raízes político-culturais da insatisfação da juventude francesa dos anos 1920.....	51
2.6 O abalo intelectual da Primeira Guerra Mundial.....	58
3. A CRIAÇÃO E A PRIMEIRA EMPREITADA DO GRUPO <i>PHILOSOPHIES</i>	64
3.1 Contexto, formação e ação do grupo Philosophies	69
3.2 Primeiros esforços de publicação: a empreitada da revista Philosophies.....	79
3.3 As contribuições de Lefebvre para a Philosophies	83
4. O FIM DA <i>PHILOSOPHIES</i> E O AMADURECIMENTO FILOSÓFICO NA <i>L'ESPRIT</i> 102	
4.1 As contribuições de Lefebvre a L'Esprit (I).....	108
4.2 A avaliação crítica do sistema de Schelling	118
4.3 As contribuições de Lefebvre a L'Esprit (II).....	129
4.4 O fechamento do ciclo das elaborações filosóficas do grupo Philosophies	142

PARTE II TRANSIÇÃO PARA O MARXISMO E INSERÇÃO NO P.C.F (1929 – 1932)

5. AS DISPUTAS POLÍTICO IDEOLÓGICAS DO CONTEXTO DA <i>REVUE MARXISTE</i> 152	
5.1 O affair da Revue Marxiste	154
5.2 A Revue Marxiste dentro da história do PCF.....	158

5.3 A Revue Marxiste dentro do marxismo francês	167
6. OS ELEMENTOS TEÓRICOS PARA UM MARXISMO LEFEBVRIANO	180
6.1 A questão do método marxista	186
6.2 A enquete da Revue Marxiste.....	194
6.3 A renovação do pensamento de Hegel entre as décadas de 1920 e 1930.....	198
6.4 Lefebvre, o professor de filosofia e a confissão marxista	202

PARTE III

CONSOLIDAÇÃO DO MARXISMO LEFEBVRIANO E A CRÍTICA DO FASCISMO (1932-1938)

7. FRAGMENTOS DA CRÍTICA AO FASCISMO NA <i>AVANT-POSTE</i>	213
7.1 A revista Avant-Poste e as contribuições de Guterman e Lefebvre	221
7.2 Avant-Poste dentro da política comunista e da teoria marxista.....	243
8. A COMPREENSÃO LEFEBVRIANA DA CENTRALIDADE DE HEGEL E DO MATERIALISMO DIALÉTICO PARA O MARXISMO.....	251
8.1 Reafirmação de Hegel e exposição dos elementos centrais do materialismo dialético	259
9. MISTIFICAÇÃO DA CONSCIÊNCIA: O MARXISMO LEFEBVRIANO EM MOVIMENTO TEÓRICO	291
9.1 O argumento contido em <i>La conscience mystifiée</i>	296
9.2 Nacionalismo, fascismo e hitlerismo.....	324
10. CONCLUSÃO.....	342
REFERÊNCIAS	351

1. INTRODUÇÃO

Talvez a maneira mais sincera e clara de apresentar uma pesquisa seja dizer de onde ela veio; retornar à pergunta motivadora, ainda que essa pergunta tenha se modificado ao longo do processo investigativo. Pode parecer pouco convencional (pelo excesso de particularidade), mas o ganho de compreensão compensa. Essa pesquisa, como quase todas, surgiu de um incômodo, antes de se formular como uma pergunta. Esse incômodo, ainda disforme, nasceu no seio do acompanhamento teórico e prático dos dilemas urbanos contemporâneos e do desenvolvimento da pauta política que a eles se associa. Nesse meio, o metafilósofo e sociólogo crítico Henri Lefebvre é referência recorrente, tanto na pesquisa especializada quanto na mobilização social que nele se inspira. Também figura, ao menos no cenário brasileiro, o arcabouço jurídico conhecido como Estatuto da Cidade e a imagem do planejamento urbano como técnica capaz de fazer valer o aclamado Direito à Cidade por meio da aplicação de tal Estatuto. Ou seja, no Brasil existe uma tríade entre Direito à Cidade, Estatuto da Cidade e planejamento urbano (em geral dito democrático) compondo uma das narrativas sobre as soluções de nossas mazelas urbanas.

Já aí uma estranheza – e uma limitação, tanto prática como teórica – se anunciava. Como essa conciliação poderia ser possível diante da natureza da forma política e da forma jurídica no modo de produção capitalista que também informam a produção do espaço urbano? Como um conceito crítico de um metafilósofo e sociólogo marxista, que durante toda a vida insistiu sobre a importância da crítica marxiana do desaparecimento do Estado, poderia caber de modo tão harmonioso nesse arranjo – que aposta no Estado como solução da questão? E mais, como poderia essa conciliação se manter imune à crítica da economia política e de suas categorias?

Apesar do reconhecimento de Lefebvre na França como o “pai da dialética” – conforme destacado por Shields (1999, p. 109) – e do seu best-seller até hoje ser *O Marxismo* da coleção *Que sais-je?*, hoje seu nome é associado principalmente aos estudos urbanos e, em segundo lugar, à sociologia do cotidiano, apesar de um relativo período de eclipse. Esse eclipse do pensamento lefebvriano – apesar da continuidade da atividade e das publicações do autor – é suspenso a partir da tradução de *A produção do espaço* e de *Crítica da vida cotidiana*, em 1991, para a língua inglesa, marcando o começo do que seria uma reativação e uma apropriação exponencial no mundo anglo-saxão do pensamento lefebvriano durante as duas décadas seguintes (REVOL, 2011, p. 3-13; 2012). É claro que esse movimento de

apropriação do pensamento lefebvriano não se restringe à temporalidade ou espacialidade do pensamento anglo-saxão.¹ Ainda assim, a recepção anglo-saxã é particularmente importante porque muitas das apropriações, inclusive o novo momento de leituras lefebvrianas no Brasil (especialmente no campo da geografia crítica), passam pelas lentes e interpretações de autores dessa corrente de recepção – especialmente Edward Soja e David Harvey.

Seja como for, o retorno do pensamento de Lefebvre, ou pelo menos suas interpretações e usos recentes, tem suscitado debates acerca das vicissitudes das referências a sua obra e do uso de seus conceitos (especialmente na esfera política). Sem pretender advogar em prol de uma verdade do pensamento lefebvriano, Busquet e Garner (2011) chamam a atenção para “incompreensões” e “mal-entendidos” em relação às ditas atualizações e referências aos conceitos e teorias de Lefebvre que, segundo eles, são fruto da despolitização, descontextualização e da fragmentação do pensamento desse autor. Isso ocorreria, por exemplo, nas invocações recorrentes à Lefebvre como fonte de inspiração e legitimação em discussões envolvendo os temas da “justiça social”, do “desenvolvimento urbano sustentável”, da “participação cidadã” e do “lúdico” no espaço urbano², assim como no “giro espacial” da geografia crítica americana (representada por Edward Soja), que seria não mais que um retorno a um “vício espacialista” pretensamente apoiado por Lefebvre. No mesmo sentido, Gonnerwardena, partindo de uma reflexão sobre a apropriação liberal e desradicalizada do conceito de “direito à cidade”, chama atenção para a necessidade de se reconhecer uma constante metodológica e política:

O que permanece invariável em Lefebvre, através de todas as vicissitudes políticas do último século, é sobretudo seu compromisso com um marxismo humanista e anarquista, severamente crítico das tendências economicistas e burocráticas tanto do PCF como dos socialismos reais [...], e firmemente orientado para a revolução. (GONNERWARDENA, 2011, p. 27).³

¹ Acerca da redescoberta após do pensamento de Lefebvre após sua morte em 1991, Rau (2019) oferece uma síntese das traduções de obras lefebvrianas para o alemão e sumariza os principais movimentos de avaliação do pensamento de Lefebvre na França, dos quais destacamos a edição especial de *Espaces et sociétés* de 1994 e a edição de 2012 de *L'homme et la société* como dois compêndios dedicados a tal avaliação. Outra análise da recepção no mundo anglo-saxão do pensamento de Lefebvre, mas em sua dimensão filosófica, foi realizada por Aronowitz (2015, p. 73-91).

² É importante destacar, entretanto, que Busquet e Garner (2011) também consideram que parte da tentativa de conjugação do pensamento de Lefebvre com essas temáticas tem como fruto tensões presentes na própria obra lefebvriana. Apesar desse reconhecimento relativizar a acusação de “incompreensão” de determinadas leituras, de maneira alguma retira a possibilidade de crítica das mesmas com base em uma compreensão mais holística do próprio movimento do pensamento lefebvriano, ou seja, de uma compreensão que procure as fontes das preocupações lefebvrianas.

³ “Lo que permanece invariable en Lefebvre a través de todas las vicisitudes políticas del último siglo, es sobre todo su compromiso con un marxismo humanista y anarquista, severamente crítico con las tendencias economicistas y burocráticas tanto del PCF, como de los socialismos reales [...], y firmemente orientado hacia la revolución” (GONNERWARDENA, 2011, p. 27).

Parece-nos que uma das maneiras de construir uma abordagem alternativa a essas questões é justamente nos afastarmos, ao invés de nos aprofundarmos, do período da produção das obras urbanas de Lefebvre, de modo a resgatar o movimento da sua obra.⁴ Acompanhar a formação do pensamento do autor nos ajuda a compreender os sentidos e as intenções por vezes ocultas em alguns textos. Ao mesmo tempo, reconhecer as bases teóricas e filosóficas a partir das quais Lefebvre desenvolve seu pensamento pode nos ajudar a compreender a amplitude e os significados específicos dos seus conceitos. Por fim, reinserir Lefebvre e seus textos no contexto que eles foram produzidos também nos ajuda a vislumbrar as intenções da formulação e enriquecer ainda mais nossa leitura. A questão pode parecer um tanto quanto óbvia, mas no fim, trata-se de entender como Lefebvre passou a pensar como Lefebvre, como um “primeiro lefebvriano”, e o que isso realmente significa. O desafio que se apresenta é, portanto, conseguir balancear e perceber, o mais precisamente possível, o exato peso e quais elementos de Marx mais alimentam a reflexão de Lefebvre.

Na aparência da experiência e das observações feitas, uma suspeita começou a se formar: a de que, embora amplamente reconhecido, Lefebvre seja um pensador marxista do qual ainda não se havia extraído todas as implicações desse fato – tanto para o desenvolvimento teórico-conceitual de sua obra quanto para seu posicionamento político a partir dela. Daí uma hipótese de trabalho: entender a forma como Lefebvre lê, interpreta e se apropria dos conceitos de Marx pode nos ajudar em uma compreensão mais rigorosa dos conceitos do próprio Lefebvre. Também essa hipótese já remete para fora do campo dos assim chamados estudos urbanos, deslocando a investigação para o campo da História Intelectual.

Compreender a forma como Lefebvre lê Marx e compreender o impacto que essa leitura teve na formação do seu pensamento é uma tarefa que tem um início mais ou menos bem definido, mas que não se esgota em um único período da vida de Lefebvre. Se tomarmos as obras de vulgarização do marxismo como referência para a leitura lefebvriana do pensador alemão, a primeira obra propriamente sobre Marx foi *Morceaux choisis de Karl Marx*, organizada e introduzida por Henri Lefebvre e seu amigo de toda uma vida, Norbert Guterman, e publicada em 1934 (muito embora seja reconhecido que pelo menos desde 1929 Lefebvre tem contato com obras inéditas de Marx no contexto do esforço da *Revue Marxiste*, ao qual retornaremos oportunamente). A última obra com esse objetivo é *Hegel, Marx, Nietzsche, ou le royaume des ombres* publicada em 1975. Tomar somente as obras de vulgarização e de apresentação de Marx como referência, no entanto, é muito limitado. Se

⁴ Uma avaliação sintética das principais questões que aquecem o campo dos debates envolvendo o pensamento de Lefebvre pode ser encontrada em Kipfer et al. (2012).

considerarmos também os escritos que discutem a importância do pensamento de Marx ou os desenvolvimentos do marxismo, perceberemos que a apropriação de Marx é um elemento que acompanha a obra de Lefebvre como um todo. Assim sendo, seria impossível, em um trabalho como o desta natureza, acompanhar todo o arco da obra de Lefebvre diante da sua enormidade. Um recorte histórico se fez necessário.

A hipótese de trabalho de que é preciso retornar a leitura lefebvriana de Marx pode incorrer, entretanto, em uma conclusão precipitada que poderia contaminar toda a investigação: a de que o peso da leitura de Marx seria suficientemente forte para que possamos compreender por completo a formação do pensamento de Lefebvre a partir dela. Pode ser curioso que uma pesquisa que pretende afirmar a centralidade de Marx para o pensamento lefebvriano como estratégia para relativizar alguns usos contemporâneos de sua teoria, faça esse tipo de ressalva. No entanto, esta é uma necessidade se quisermos fazer jus à trajetória e à originalidade do próprio Lefebvre, evitando reduzi-lo a mero reprodutor das análises marxianas. Se Marx não pode ser evitado, também não se pode reduzir Lefebvre a Marx. Isso, de fato, só reforça a necessidade de uma abordagem baseada em História Intelectual e na busca do resgate do processo de formação do pensamento *propriamente* lefebvriano.

Lefebvre lê e se apropria do pensamento de Marx à sua maneira, complementando com abordagens que para ele cobrem lacunas na análise do concreto, sempre considerando as mudanças nas condições históricas do capitalismo. Ou seja, Lefebvre não reflete sobre o capitalismo apenas em geral, abstratamente, mas sempre tendo em vista a especificidade concreta do modo de produção nas suas mais diversas dimensões, escalas e manifestações. Isso significa também que Lefebvre possui uma leitura singular não apenas do sentido da obra de Marx na sua completude, mas também do processo e da metodologia da sua criação, ou seja, do seu movimento histórico de criação e desenvolvimento. Nesses termos, a obra de Marx possui uma coerência, menos por propor um sistema acabado e mais porque se constitui em um movimento vivo posto em marcha a partir da dialética. Assim, por exemplo, sobre *O Capital*, Lefebvre (1959) afirma que:

[...] os comentadores oscilam entre dois extremos: uns veem o *Capital* como uma obra filosófica que encarna a teoria da alienação – outros veem nele uma obra magistral de economia política, obra de um homem que passou pela filosofia, mas que, a um certo momento, a abandonou para entrar no domínio da ciência. Tanto uns quanto outros entendem mal o subtítulo do *Capital*: “Crítica da Economia Política”. Tanto uns quanto outros negligenciam o movimento do pensamento marxista e seu ponto culminante: o estudo da práxis na sociedade industrial com um ferramental

conceitual que vem da filosofia, mas que a supera enquanto tal. (LEFEBVRE, 1959, p. 118)⁵

Seja pelo resgate de uma abordagem holística da obra de Lefebvre em contraposição a uma ênfase excessiva na sua obra “urbana”, seja pela investigação de elementos ainda pouco explorados de seu pensamento (e possíveis desdobramentos), um retorno à relação de Lefebvre com o marxismo e com o seu tempo parece uma tendência de crucial importância. Além disso, esclarecer a leitura de Marx feita por Lefebvre pode nos indicar caminhos para superar impasses teóricos e interpretações unilaterais nas leituras contemporâneas do autor francês.

Dizer que Lefebvre era um marxista inclui tentar esclarecer que tipo de marxista ele era – e certamente esse é um dos objetivos desse trabalho. No entanto, uma figura como Lefebvre – como se buscará demonstrar – não era apenas um marxista, mas um pensador do seu tempo. Ou seja, alguém radicalmente comprometido com os principais dilemas da sociedade e desafios intelectuais de sua época (ou de cada uma das épocas que viveu ao longo do longo século XX). Repensar sua própria teoria, as necessidades de atualização ou da criação de novos conceitos, sempre foi, para ele, uma preocupação e um princípio metodológico. Nesse sentido, não se limitava ao campo marxista, nem do ponto de vista das temáticas geralmente a ele associadas nem do ponto de vista de um alinhamento estrito à dogmática ideológica do Partido Comunista Francês e da Internacional Comunista. A compreensão do caminho percorrido por ele em seus textos também passa pela compreensão das tensões históricas específicas nas quais foram produzidos e pelos debates nos quais se inseriam. Isso nos possibilita posicionar – ou talvez reposicionar – Lefebvre em um quadro intelectual francês e europeu muito mais amplo do que apenas segmentá-lo à esfera dos marxistas. Não que estejamos sugerindo aqui que o marxismo se desenvolveu em uma bolha, voltado somente para si (o que, por vezes, ocorreu), mas a situação periférica de Lefebvre em relação ao marxismo ortodoxo durante quase toda sua vida permitiu que ele se inserisse no seu contexto intelectual de forma muito singular e, por vezes, de modo muito distinto de outros marxistas mais próximos ao núcleo duro do dogmatismo. Assim, como parte da História Intelectual da formação do pensamento de Lefebvre, o ambiente intelectual é

⁵ [...] les commentateurs oscillent entre deux excès: les uns voient dans le *Capital* une oeuvre philosophique, incarnant la théorie de l’aliénation – et les autres y voient une oeuvre magistrale d’économie politique, oeuvre d’un homme qui a passé par la philosophie mais qui à un certain moment s’en passe pour entrer dans le domaine de la science. Les uns et les autres méconnaissent le sous-titre du *Capital*: « Critique de l’Economie politique ». Les uns et les autres négligent le mouvement de la pensée marxiste et son aboutissement: l’étude de la praxis, dans la société industrielle, avec un outillage conceptuel venant de la philosophie mais la dépassant comme telle. (LEFEBVRE, 1959, p. 118)

componente importante e enriquece nossa compreensão da própria figura de Lefebvre – seus distanciamentos, suas aproximações, suas tomadas de posição, suas críticas etc. Identificar e explicitar os principais elementos da intelectualidade francesa com os quais se confrontou, para além do marxismo, integra, assim, parte decisiva da constituição do seu pensamento e deste trabalho.

Tudo isso nos faz retornar, por motivos práticos e metodológicos, à questão do recorte histórico: qual período da vida e obra de Lefebvre analisar? Alguns critérios tiveram que ser observados para tomar essa decisão que, por vezes, é conscientemente perseguida, por vezes se impõe sobre nós. Nossa tendência é sempre querer começar pelo início, pelos primeiros passos, as primeiras formulações. A familiaridade, entretanto, não pode ser critério único para uma decisão como esta. No caso específico de Lefebvre, ela se sustenta por alguns outros motivos. Como veremos, a vida propriamente de produção intelectual de Lefebvre se inicia em meados da década de 1920 e seu contato com o pensamento de Marx, ao menos com base no que há de registros, é do final da mesma década. Essa proximidade faz com que seja provável que essa primeira abordagem do marxismo esteja entrelaçada com o projeto intelectual imediatamente anterior. Esse é o caso de Lefebvre, como esperamos demonstrar. Assim, sua transição para um marxismo não é uma ruptura, uma adesão inconsciente, mas parte do seu desenvolvimento intelectual.

Em segundo lugar, a literatura sobre Lefebvre é relativamente escassa em estudos sobre esse período. Dentro de toda a extensa literatura sobre a teoria e as ideias lefebvrianas, incluindo aqui as obras exclusivamente dedicadas à exposição de seu pensamento, somente dois autores – Michel Trebitsch e Bud Burkhard – se destacam por se debruçarem mais detidamente sobre esse período. Entretanto, o trabalho de Trebitsch permaneceu incompleto e fragmentado (devido a sua morte prematura) e o de Burkhard não se propõe a uma análise aprofundada dos textos, uma vez que o escopo de sua pesquisa é mais amplo, abordando não somente o pensamento de Lefebvre bem como abrangendo um período histórico maior. Ou seja, há poucos estudos a partir dos quais poderíamos nos apoiar para iniciar a investigação em outro momento da trajetória intelectual de Lefebvre.

Resolvido o ponto de partida, mantém-se a questão de onde interromper a investigação, uma vez que o desenvolvimento do marxismo lefebvriano possui muitos capítulos ao longo de sua vida. Optou-se por acompanhar essa trajetória até o final dos anos 1930, no que podemos considerar como as primeiras formulações originais de Lefebvre dentro do arcabouço marxista. Desde o final dos anos 1920, no seu primeiro contato com o

pensamento de Marx, Lefebvre desenvolveu uma leitura própria da importância e dos pontos centrais do que seria o marxismo. Isso, por si só, já o insere em um contexto intelectual no qual sua posição pode ser contrastada tanto com a de outros autores como com a ortodoxia do comunismo. A originalidade de Lefebvre no período, entretanto, não se resume a dimensão interpretativa. Ao longo de sua vida, também se destacará como um autor que buscou desdobrar o pensamento de Marx e ampliar o campo do marxismo para outras áreas de análise. Ou seja, nunca encarou o marxismo como algo estático, como um corpo doutrinário a ser seguido e aplicado, o entendendo como um movimento do pensamento em direção ao real e ao concreto. Sem dúvidas, essa postura deriva da sua interpretação própria do que seria o verdadeiro marxismo, mas acreditamos que isso se torna mais concreto quando também nos defrontamos com sua primeira tentativa de produzir uma teoria própria e original para estudar uma dimensão social importante para sua época e que o marxismo tradicional ainda ignorava: o estudo da ideologia e dos fenômenos da consciência. O caminho do recorte escolhido, assim, vai desde a formação do pensamento filosófico de Lefebvre (o que nos informa sobre seus pontos de interesse e importância), passando por sua inserção no marxismo (incluindo aqui sua relevância na divulgação e interpretação do pensamento de Marx) e termina com sua primeira formulação teórica marxista original: a mistificação da consciência e seu desdobramento como estudo do fascismo.

Uma segunda razão, embora não planejada, sustenta esse recorte. Essa tese foi concebida no ano de 2016 e, desde então, o problema da ascensão do fascismo, infelizmente, se tornou uma questão maior do que uma mera curiosidade histórica – muita embora nunca tenha sido simplesmente isso. O desenvolvimento recente de alguma forma de neofascismo e de partidos de extrema direita com tendências fascistas ao final da década de 2010 se tornou um fenômeno não somente presente, mas também prevalente. Tornou-se, de certa forma, uma das questões centrais de nosso tempo. Nesse contexto, aquilo que seria um momento do período de formação do pensamento de Lefebvre, acabou se tornando o momento central para o tempo histórico no qual essa pesquisa foi desenvolvida. Terminar a tese com a formulação lefebvriana sobre a mistificação da consciência e o fascismo é tão simbólico quanto necessário. Mais do que um chamado do presente, acompanhar a formação de Lefebvre até seu embate com a mistificação da consciência também se mostra um momento oportuno para apreciar aquilo que é um dos pilares argumentativos da pesquisa: Lefebvre foi capaz de constituir um marxismo próprio e original. Apresentar o pensamento lefebvriano sobre o fascismo é proveitoso não somente em si mesmo – porque nos fornece um necessário

enriquecimento da compreensão de um movimento que nos surpreendeu com seu retorno e para o qual estávamos pouco preparados –, mas também equivale a demonstrar seu marxismo em ação e seu potencial de originalidade.

Impossível, no entanto, produzir um trabalho sobre Lefebvre sem reconhecer a ampla literatura que existe sobre o autor. Esta pesquisa se insere em uma perspectiva de estudo do pensamento lefebvriano que ainda é muito incipiente, mas isso não significa dizer que os diversos autores que se debruçam sobre a compreensão da teoria e dos conceitos lefebvrianos não constituam um importante corpo de produção a partir do qual o esforço aqui empreendido se posiciona e com os quais pode dialogar. Importa, portanto, destacar alguns dos principais trabalhos que se dedicam, em algum sentido, à divulgação e interpretação do pensamento de Lefebvre – excluindo aqui a enorme variedade de autores que procuram desenvolver suas próprias análises a partir da teoria e do pensamento lefebvriano. Tampouco é inédita a interpretação do pensamento de Lefebvre tendo como parâmetro sua leitura de Marx, mas pode-se argumentar que elas tentam construir uma imagem de constância de determinados elementos sem seguir historicamente seu desenvolvimento. Com isso, acabam incorrendo em generalizações que, embora não de todo incorretas, acabam por não elucidar a especificidade do pensamento de Lefebvre. Um bom exemplo, por ser um desses elementos mais recorrente, seria o reconhecimento da centralidade do conceito de alienação em Lefebvre. Embora isso não seja incorreto, tampouco é toda a história. Além de muitas vezes ignorar como e com quais mediações Lefebvre se apropria desse conceito, essa identificação não especifica qual uso Lefebvre faz dele, o que ele desdobra a partir dele, o que entende por alienação, porque esse conceito o atraiu, qual a relação entre alienação e o restante da produção de Lefebvre. Certamente que os autores que trabalham com o pensamento de Lefebvre podem ter suas próprias interpretações de como responder a cada um desses questionamentos, mas isso é raramente posto como central para a compreensão do pensamento lefebvriano.

Uma primeira chave interpretativa para começarmos a compreender a especificidade do marxismo lefebvriano seria aquilo que Perry Anderson (1989) caracterizou como marxismo ocidental. Segundo o autor, o marxismo ocidental seria caracterizado por uma abordagem, um escopo e uma atitude política muito distinta daquela própria ao marxismo dos “sucessores” diretos de Marx e Engels, a saber, Kaustsky, Labriola, Mehring, Lenin, Rosa Luxemburgo, Trotsky, Bukharin, Preobrazhensky, entre outros. Estes seriam continuadores de um projeto político e teórico que tinha como principal impulsionador a luta

e a organização política da classe trabalhadora, bem como as principais transformações das bases econômicas do modo de produção capitalista (financeirização, imperialismo, desenvolvimento das forças produtivas etc.). O marxismo gestado na Europa ocidental no século XX, especialmente depois da Segunda Guerra Mundial, teria uma tonalidade completamente distinta. Anderson (1989, p. 44-73) destaca que esse novo “tipo” de marxismo pode ser mais bem compreendido diante do cenário político europeu, muito distinto daquele da virada do século XIX. Por um lado, o advento das democracias liberais e os avanços econômicos e sociais promovidos pelo Estado de Bem-Estar recolocavam a possibilidade de uma reforma do modo de produção capitalista e disputavam o imaginário revolucionário da classe trabalhadora. Por outro lado, a concretização da Revolução Russa, sua deterioração no stalinismo e a doutrinação teórica que se seguiu (combinada com uma forte censura por parte dos Partidos Comunistas) afastaram muitos intelectuais das temáticas clássicas do marxismo e os forçaram a trabalhar em um ambiente intelectual reduzido ou voltado para questões marginais. Sobre a situação do Partido Comunista Francês e as possibilidades de produção intelectual, Perry Anderson (1989, p. 56) afirma:

Foi somente em 1928 que o primeiro grupo de intelectuais mais jovens, com um interesse real no marxismo, entrou para o Partido. Nizan, Lefebvre, Politzer, Guterman, Friedmann, entre outros, faziam parte deste grupo, que se forjou na contestação à esterilidade e paroquialismo da filosofia oficial francesa e, originalmente, tinha simpatias pelo movimento surrealista. Sua entrada para o PCF, contudo, coincidiu com a stalinização final do movimento comunista internacional, durante o Terceiro Período. Vale dizer que, desde o seu início, o grupo esteve sujeito a severas restrições políticas em seu trabalho teórico, uma vez que, a esta altura, todas as questões centrais referentes à análise do desenvolvimento capitalista e ao comportamento da luta de classe eram atribuição exclusiva do Comintern, na Rússia, não sendo permitidas nem mesmo à liderança nacional do Partido, na França.

Nesse contexto, o marxismo ocidental seria marcado por uma ruptura da unidade orgânica entre teoria e prática, por um afastamento (ou isolamento) da política oficial dos Partidos e por uma consideração menos radical do reformismo econômico (ou uma desconfiança da revolução). Suas preocupações teóricas se afastariam de formulações estritamente econômicas para assumirem um caráter cada vez mais filosófico e cultural, ou, dito de uma forma menos rigorosa, se concentravam no que ficou conhecido como a superestrutura do modo de produção capitalista⁶. Opera-se, assim, uma transformação da

⁶ São desse contexto as principais formulações marxistas sobre o fascismo e sobre os elementos culturais das sociedades burguesas – muito embora essa temática não fosse exclusiva do marxismo ocidental. Para Anderson (1989), esse movimento é revelado, por exemplo, pelo deslocamento da ênfase em obras como *O Capital* para obras da juventude de Marx como *Os manuscritos econômico-filosóficos*.

teoria crítica, que assume um viés mais epistemológico⁷ e se dissocia de implicações políticas, com consequências, inclusive, para sua forma de apresentação e construção do discurso. Esse viés filosófico – fruto do afastamento do movimento operário concreto – também favoreceu a aproximação do marxismo ocidental com toda forma de ideologia e conceitos próprios ao pensamento liberal burguês; o que também estimulou tentativas de releitura de Marx como parte de alguma corrente filosófica mais ampla (Spinoza, Hegel, Kant, Rousseau, Schelling, Maquiavel etc.).

Dentro desse quadro de atuação, as principais contribuições teóricas do marxismo ocidental se afastariam da esfera econômica (inclusive com casos de negação das categoriais fundamentais da análise marxista) e da esfera da “alta” política (da análise do Estado, do Direito e dos partidos) para se concentrar na esfera da cultura (estética, arte, literatura), da ideologia, da alienação, da relação entre o homem e a natureza, da ciência e do racionalismo, da psicanálise. Além disso, o marxismo ocidental seria marcado por um definitivo pessimismo intelectual, uma desconfiança constante e um questionamento melancólico contrastante com o otimismo político das gerações anteriores.

A adesão ou o distanciamento de Lefebvre do quadro do marxismo ocidental pode ser avaliada e relativizada sob diferentes ângulos. De fato, não apresenta a trajetória revolucionária de um intelectual orgânico, tampouco foi alguém completamente alheio à política partidária e mesmo aos movimentos revolucionários de sua época. Embora filiado de 1928 a 1957 ao Partido Comunista Francês – e apontado como o principal intelectual do Partido no pós-guerra nos confrontos com o existencialismo (ELDEN, 2004, p. 19-22) – nunca teve ali uma relação harmônica, mantendo uma relação de tensão e desconfiança enquanto tinha artigos e obras censuradas pelo Partido. Lefebvre parece ter vivido as contradições das condições sociais do marxismo ocidental sempre em posição limítrofe e marginal, ou seja, sem se render a uma classificação dualista superficial. Se é verdade que dialoga com diferentes correntes filosófica em voga na sua época – Nietzsche, Heidegger, Schelling, Hegel –, o faz de uma perspectiva crítica, como na sua defesa antifascista do pensamento nietzschiano (HESS, 1988, p. 103-106), na sua discordância do romantismo Heideggeriano (HESS, 1988, p. 52-57) e no resgate da *Lógica* de Hegel mediada por Lenin e Marx; ou seja, não parece haver uma simples simbiose contraditória com idealismos burgueses nos termos postos por Anderson (1989). Tampouco parece justa a acusação de uma completa desconexão entre o movimento operário de base, análise da conjuntura econômica e

⁷ Exemplifica esse movimento, segundo Anderson (1989) a ênfase dada pelos autores do marxismo ocidental à questão do método (do materialismo histórico) como o principal legado do pensamento de Marx.

formulação teórica, uma vez que, tanto ao longo da década de 1930 quanto no período da Resistência na Segunda Guerra, Lefebvre se dedicou aos estudos de “sociologia industrial” (HESS, 1988, p. 85) e aos boletins de conjuntura econômica (HESS, 1988, p. 108-118). Também é preciso cautela ao se afirmar que as inovações teóricas e diversidade temática da obra lefebvriana não estão relacionadas com uma análise das transformações de ordem econômica e política do modo de produção. Isso indica a necessidade de uma avaliação mais pormenorizada do marxismo lefebvriano e, principalmente, das condições de sua formulação. Por vezes, a caracterização de Perry Anderson (que também se pretende uma crítica) ignora que pretensas mudanças – como a transição da centralidade do *Capital* para os *Manuscritos de 1844* – são fruto de condições históricas específicas e debates teóricos importantes e não uma simples preferência pessoal. A descoberta e a publicação dos *Manuscritos de 1844*, por exemplo, ajudou na compreensão da relação entre Marx e Hegel e no resgate do conceito de alienação, que serviria para a construção de abordagens teóricas e práticas muito distintas – como o problema do próprio fascismo para o caso lefebvriano, mas também para a questão da consciência de classe e a função do Partido na luta de classes. Ou seja, não são meras divagações filosóficas, mas tentativas de se propor narrativas alternativas à ortodoxia esmagadora do Partido. O mesmo pode ser dito sobre o resgate de Hegel como parte da reativação do pensamento dialético em um contexto em que o marxismo se sistematizava e promovia uma verdadeira degradação do pensamento dialético.

Stuart Elden (2004) defende que Lefebvre trouxe à cena do marxismo francês uma nova possibilidade de interpretação da obra marxiana, não tanto pelos novos elementos que tornou disponível (juntamente com Nibert Gutterman), mas pela nova visão e significado do conjunto da obra de Marx – e mesmo na defesa de sua unidade – e pelo reforço da amplitude dos conceitos e da crítica marxiana. Ainda assim, Elden (2004, p. 15) destaca que o resgate dos *Manuscritos Econômico Filosóficos* possui uma importância crucial na construção dessa nova leitura, uma vez que coloca o conceito de alienação como estruturante da obra marxiana. A adoção e a pertinência do conceito de alienação será um dos motivos de atrito com o PCF durante quase toda a vida de Lefebvre que, no balanço crítico de 1958, ainda julga as incompreensões envolvendo o conceito como um grande empecilho ao desenvolvimento do marxismo (LEFEBVRE, 1959, p. 115-127).

Elden (2004, p. 27-39) também destaca a importância de Lefebvre dentro do marxismo francês no resgate e desenvolvimento crítico da dialética e do materialismo histórico como método de análise do movimento do concreto, consideradas como algumas das

principais contribuições de Marx. Ainda segundo Elden (2004), para Lefebvre seria o materialismo histórico como método que permitiria a atualização da crítica marxiana a diferentes contextos históricos e sua extrapolação para diversas áreas temáticas. A defesa da dialética também é vista como forma de combate aos dogmatismos da esquerda francesa e aos reducionismos da obra de Marx ao economicismo. É nesse sentido que deve ser compreendida a amplitude conceitual que Lefebvre concede ao conceito de “produção”, que deixa de indicar a mera atividade de reprodução econômica de mercadorias para abarcar o modo de vida completo da sociedade contemporânea (ELDEN, 2004, p. 43-46) – o que permitirá mais tarde Lefebvre dizer sobre a produção do espaço em termos mais amplos que simplesmente o espaço construído.

Em um esforço semelhante, Rob Shields (1999, p. 39-44) também destaca a centralidade do conceito de alienação nas formulações teóricas de Lefebvre. Seria o conceito de alienação o que caracterizaria o marxismo de Lefebvre como humanista (SHIELDS, 1999, p. 19-26), bem como orienta a crítica lefebvriana do cotidiano, sua exaltação dos momentos de presença (SHIELDS, 1999, p. 58-64), sua crítica da mistificação em geral e do fascismo em particular (SHIELDS, 1999, p. 44-52) e sua busca pelo “homem total” (SHIELDS, 1999, p. 49-50). O autor também destaca a importância de Lefebvre no resgate da dialética e do pensamento de Hegel, não somente na França como em outras partes da Europa. De fato, Lefebvre assumiu a dialética como fonte da sua crítica à lógica formal e a outras formas tradicionais de filosofia, bem como elemento central no seu combate ao estruturalismo marxista (SHIELDS, 1999, p. 109). Lefebvre é responsável (juntamente com Norbert Guterman) pelo resgate das obras de Hegel sobre o tema, pela publicação dos estudos de Lenin sobre lógica e dialética e é um dos principais divulgadores do tema na França (o que para Shields teria início pela obra *Le matérialisme dialectique*, publicada em 1939). Lefebvre seria ainda responsável pela chamada “espacialização da dialética”, uma das suas principais contribuições apropriada e desenvolvida pela geografia crítica americana (SHIELDS, 1999, p. 199-121).

Outra abordagem da obra lefebvriana nos é particularmente importante aqui. Trata-se da pesquisa de Lukasz Stanek (2011), o que pode parecer contraditório, visto que este autor também se dedica ao estudo da dimensão urbana da obra de Lefebvre. O que destaca o trabalho de Stanek em relação aos demais intérpretes da obra de Lefebvre é a forma de abordar o pensamento desse autor. Stanek (2011, p. vii-xv) revela que uma das motivações do seu estudo é contrapor uma visão difundida de que a obra urbana de Lefebvre foi

desenvolvida em um plano teórico demasiadamente abstrato, sem muito diálogo com problemas concretos da produção do espaço urbano enfrentados por planejadores e arquitetos. O que Lukasz Stanek procura demonstrar é que nada poderia estar mais longe da verdade. Se investigarmos o contexto histórico, político e intelectual, perceberemos que Lefebvre participava ativamente de um debate sobre as transformações urbanas na França, ou seja, não estava apenas elaborando reflexões filosóficas abstratas, mas debatendo questões concretas e desafios reais enfrentados pela sociedade à época. Em seguida, se investigarmos as atividades de Lefebvre para além de seus escritos – avaliando a dimensão individual do contexto – perceberemos que esteve envolvido direta e indiretamente com pesquisas que avaliavam casos concretos e que fez parte de projetos que tentavam materializar (não sem contradições) alguns dos princípios emancipatórios que defendia. Isso significa que Lefebvre, também na dimensão urbana, tinha sua produção teórica calcada na observação direta do concreto vivido e procurava dar vazão prática às virtualidades que projetava através das contradições que identificava. Por fim, além dessa importante contribuição historiográfica, Stanek (2011, p. 133-164) faz ainda um decisivo avanço teórico para o entendimento enriquecido do arcabouço teórico-conceitual de Lefebvre, qual seja, o argumento de que por trás da transição do estudo de casos particulares para a generalização da produção do espaço como parte do desenvolvimento histórico do capitalismo, está a compreensão do espaço enquanto abstração concreta:

[...] eu argumento que a leitura de Hegel e de Marx, em particular as discussões deste acerca do trabalho, mercadoria e dinheiro, possibilitaram a Lefebvre examinar o espaço como uma forma geral de prática social na modernidade capitalista, caracterizada por elementos distintos, como simultaneidade, homogeneização e fragmentação, bem como a mistura entre ilusão e realidade. A visão de Lefebvre sobre a abstração concreta demarca seu programa de pesquisa sobre o espaço e o desdobra em duas perspectivas: uma versão dedutiva do princípio mais geral de espaço social que se desenvolve na História, e um estudo empírico e histórico sobre conjunturas específicas de práticas de produção do espaço. Na tensão entre essas duas perspectivas de pesquisa e na tentativa de mediação entre elas é que os principais conceitos da teoria da produção do espaço foram desenvolvidos. (STANEK, 2011, p. xiii)⁸

O ponto central aqui é perceber como um olhar holístico sobre a obra de Lefebvre, especialmente suas leituras e apropriações do pensamento de Marx e de Hegel, permitem que

⁸ “[...] I argue that a reading of Hegel and Marx, in particular the latter’s discussions of labor, commodity, and money, allowed Lefebvre to examine space as the general form of social practice in capitalist modernity, characterized by distinctive features, such as its simultaneous homogenization and fragmentation and its blend of illusion and reality. Lefebvre’s take on concrete abstraction staked out his research program on space and opened up its two perspectives: a deductive account of the most general principle of social space unfolding in history, and a historical and empirical study about specific conjunctures of practices producing space. It is in the tensions between these two research perspectives and in the attempts to mediate between them that the core concepts of the theory of production of space were developed.” (STANEK, 2011, p. xiii)

Lukasz Stanek revele a complexidade antes implícita na formulação teórico-conceitual de Lefebvre. Podemos notar, desde já, dois grandes méritos do estudo de Stanek: o primeiro deles é situar a produção teórica de Lefebvre dentro da especificidade de um contexto histórico, bem como explicitar a maneira como ela interage com esse contexto, o que, no caso de um autor como Lefebvre, nos parece crucial. O texto lefebvriano está sempre impregnado do seu presente. O segundo mérito é reinserir a dimensão urbana da obra de Lefebvre dentro de um processo mais amplo de formação do seu pensamento, que traz elementos nem sempre explicitados e que somente se tornam claros quando consideramos um olhar mais holístico da sua obra. Por esses dois motivos, o estudo de Stanek nos é exemplar. Essa perspectiva que procura associar a compreensão teórica com o contexto histórico e intelectual é exatamente o tipo de abordagem que esse estudo também persegue.

Se podemos afirmar que a maior parte dos estudos sobre Lefebvre se concentra na dimensão espacial – e que se afastar dela pode nos trazer uma compreensão diferenciada da produção da obra lefebvriana –, também podemos afirmar que uma abordagem mais histórica desse processo também não encontra muito eco. Claro que isso não se dá sem algumas tentativas dignas de nota como a de Lukasz Stanek, como acabamos de ver, mas também de outros como Sangla (2010), responsável por organizar e analisar o conteúdo do compêndio de textos do momento urbano da obra de Lefebvre (possibilitando-nos rastrear convergências, divergências e transformações), bem como pelo catálogo e descrição das diferentes repercussões e debates gerados por essa dimensão. Outro exemplo, fora do campo urbano, é o trabalho comparativo em torno das interpretações do conceito de fetichismo entre Lefebvre, Adorno e Lukács e das formulações teóricas que delas derivam feito por O’Kane (2013).⁹ Por fim, para evitarmos nos alongar em demasia, merece destaque a obra de Muller-Scholl (2007), que revisita a construção do projeto da metafilosofia proposto por Lefebvre como a possibilidade da superação dialética da própria filosofia expressa em seu combate contra a noção de sistema. Nessa trajetória, ele revisita o problema da conceituação de uma totalidade aberta dentro da problemática da filosofia ocidental – esclarecendo um pouco mais a posição de Lefebvre frente a outras correntes filosóficas como a de Nietzsche, Heidegger e mesmo

⁹ O’Khane (2013) também tem o mérito de chamar a atenção para a relação, ainda pouco explorada, entre o pensamento de Lefebvre e o marxismo alemão da Escola de Frankfurt. Ainda dentro do rol de obras que se dedicam à tentativa de apresentação mais holística da obra de Lefebvre e à uma interpretação do seu pensamento, podemos destacar a introdução conceitual proposta por Merrifield (2006), a coletânea de textos de pesquisadores brasileiros organizada por Martins (1996), e as expressões mais recentes do renascimento francês do pensamento de Lefebvre representados pela a coletânea organizada por Lethierry (2015) e o “abecedário” lefebvriano associado com alguns textos de interpretação levado a cabo por Azjenberg, Lethierry e Bazinek (2011).

Bergson. Assim, Muller-Scholl (2007) nos oferece uma leitura sofisticada da compreensão lefebvriana de dialética, e de superação dialética, enquanto uma forma de pensar voltada sempre para o devir, que poderia ser compreendida a partir da relação entre o par sistema e resíduo.

Nenhum desses esforços, no entanto, pode ser considerado como próprio de uma abordagem de História Intelectual. A busca pela apresentação precisa do significado de um determinado conceito – se admitirmos que tal precisão seja possível – não nos permite pressupor que ele já se encontrava escondido em outros momentos da formulação teórica. Da mesma forma, a contextualização que confere sentido à reflexão e expande nossa compreensão sobre o debate no qual cada conceito se insere não esgota o esforço que acompanha o pensamento no seu movimento histórico de formação. Ou seja, por mais que tais obras busquem apresentar os conceitos lefebvrianos, reposicioná-los dentro do conjunto do pensamento e contextualizá-los, elas não acompanham seu movimento. Nossa perspectiva difere na medida em que não tomamos os desenvolvimentos tardio como chave interpretativa dos textos iniciais, mas os compreendemos em seu sentido original, em seu momento original da formação do pensamento de Lefebvre. Nesse sentido, o esforço feito por Michel Trebistch (2014) no prefácio aos três volumes da obra *Crítica da vida cotidiana* é exemplar, uma vez que procura traçar a genealogia da problemática subjacente à crítica do cotidiano – já anunciada na questão da mistificação e na concepção do homem total na primeira metade da década de 1930 – e sua transformação até a publicação do primeiro volume (e depois sua mudança nos demais volumes). Outro exemplo é o trabalho de Burkhard (2000), que reconstrói a história do contexto intelectual e das principais contribuições de cada um dos membros do grupo *Philosophies* ao qual Lefebvre fez parte durante a década de 1920.¹⁰

Mesmo diante de tantos esforços na sistematização, apresentação e divulgação do pensamento de Lefebvre – para não citar os esforços de desenvolvimento e aplicação do seu pensamento – parece-nos que ainda restam lacunas a serem exploradas, em especial aquelas que só podem ser mais bem compreendidas se insistirmos em um método de estudo que se preocupe tanto mais com a trajetória do que com o destino. Ou seja, uma exposição das ideias lefebvrianas que sejam apresentadas não como acabadas, sendo explicadas como se atravessassem heroicamente e transversalmente os diferentes momentos da obra do autor, mas como ideias em formação que começam em um ponto e caminham em diferentes direções, recuam, avançam, mudam de orientação etc. Isso significa ter uma atenção menor ao

¹⁰ Retornaremos a avaliação dos esforços de apresentação da obra de Lefebvre associada a elementos biográficos mais à frente, tratando dos trabalhos de Remi Hess (1988) e Hugues Lethierry (2009).

significado final e completo do conceito e maior na sua formação, no contexto de sua formulação, nas motivações e influências que orientam cada momento específico. A reconstrução dessas passagens enriquece nossa compreensão do pensamento de Lefebvre, ao mesmo tempo em que nos permite uma postura menos viesada, ou pelo menos não-dogmática, da obra lefebvriana.

Isso nos permitiria, considerando a dimensão adotada por esta pesquisa, compreender a defesa de Lefebvre de certa interpretação da obra de Marx em oposição a outras de sua época, como ele chegou a essa ponto e quais caminhos percorreu na leitura de Marx: quais textos, em quais momentos, lhe chamaram mais a atenção (e por que); como a leitura de algumas obras alterou sua interpretação da totalidade do trabalho; como reinterpretou sua própria avaliação de Marx de momentos anteriores; como e quais elementos da obra de Marx são integrados no próprio pensamento de Lefebvre. Acompanhar essa démarche da apropriação de Marx por Lefebvre parece-nos que ainda não recebeu uma atenção detida e merecida.

A pesquisa aqui apresentada procura articular três elementos para compreender a formação do pensamento de Lefebvre: vida, obra e contexto histórico-intelectual. A maneira como essas três dimensões se integram e interagem entre si torna-se objeto da nossa investigação e fonte de importantes implicações que podem iluminar aspectos ainda inexplorados da obra lefebvriana. Escolher outra forma de aproximação de sua obra parece, cada vez mais, não fazer jus à compreensão do próprio Lefebvre sobre o modo apropriado de investigação dos movimentos filosóficos, literários e intelectuais.¹¹ Essa empreitada pode não transparecer suas dificuldades à primeira vista, entretanto as três dimensões, para o caso lefebvriano em específico, possuem obstáculos importantes que nem sempre possuem uma solução satisfatória.

Do ponto de vista da obra de Lefebvre, já pontuamos a dificuldade relacionada a enormidade da sua produção intelectual que, mesmo dentro do recorte definido, nos exigiu selecionar não só o que seria investigado, como também quão profundamente cada texto seria analisado em seus diversos desdobramento – dentre os quais o mais importante talvez seja o mapeamento das referências e dos temas em discussão em cada um deles. A segunda

¹¹ Na verdade, Lefebvre assimila essa postura dos estudos de Lenin sobre Hegel, mas não se restringe a ele. Lefebvre procura, ao mesmo tempo, resgatar os elementos de verdade relativa que existe em todo pensamento - o que evita de que assumam uma postura dogmática - e se aproxima das obras de maneira crítica e histórica - procurando compreender aquele pensamento (nas suas lacunas e potencialidades) a partir de uma época específica na qual ele se insere e com a qual dialoga. Da mesma forma procede com sua análise do existencialismo (LEFEBVRE, 1946) e mesmo nas suas digressões sobre a própria trajetória (LEFEBVRE, 1946; 1959; 1975).

limitação é de natureza documental. A obra lefebvriana não se encontra catalogada¹² e organizada como a de outros autores do período. Manuscritos, textos não publicados, correspondências e mesmo algumas obras que não tiveram reimpressão são de difícil acesso e existe mesmo dúvidas sobre sua sobrevivência ao longo dos anos.¹³ Essa dificuldade aumenta quando constatamos que as informações biográficas de Lefebvre são também escassas e, por vezes, carentes de maior sistematização.

Isso nos leva às dificuldades associadas ao trabalho com a biografia de Lefebvre. Esta constatação pode parecer paradoxal para um autor que produziu uma obra de quase 800 páginas de material autobiográfico em meados da sua longa vida e que deu diversas entrevistas nas quais reconta episódios vividos. Mas, mesmo esse material, por vezes não é satisfatório. Em sua autobiografia, por exemplo, Lefebvre (1959) não está interessado em contar a história de sua vida, mas em explorar algumas formulações e implicações filosóficas, políticas e metodológicas que constroem uma agenda de pesquisa que sintetiza o caminho percorrido até então e em propor possibilidades para os anos que se seguem a sua saída do Partido Comunista Francês (PCF). Quando Lefebvre se dedica a recontar episódios da sua vida, o faz de modo submetido à exposição da sua trajetória filosófica. Essa mistura entre história de vida e desenvolvimento teórico torna-se ainda mais complexa quando consideramos o papel que a memória desempenha na narrativa. Como o próprio Lefebvre (1959, p. 239-240) assume e exalta, sua autobiografia pretende dizer dos fatos da sua vida e ao mesmo tempo, tentar resgatar o vivido de momentos decisivos a partir da sua memória em uma estrutura que nem sempre está compromissada com uma narrativa lógica e cronológica. Além disso, Lefebvre (1975) revela um verdadeiro desinteresse pela sua vida pessoal e omite deliberadamente qualquer informação dessa dimensão – como filhos, casamentos, amores, dramas, profissão, etc. Soma-se a isso a desconfiança que sempre é importante nutrir sobre as autobiografias – não somente pela capacidade de rememoração do autor, mas também pelo anacronismo inerente ao esforço. Logo temos um material vasto, mas que careceria de maior trabalho investigativo.

¹² Muito recentemente tomamos conhecimento de que a pesquisadora Clare Revol esteve trabalhando entre setembro de 2022 e fevereiro de 2023 na identificação e classificação de arquivos para o fundo Henri Lefebvre no *Institut Mémoires de l'édition contemporaine* (IMEC). Até o fim desta pesquisa esse fundo ainda não estava disponível para consulta.

¹³ Para citar somente alguns exemplos, podemos citar os estudos de sociologia industrial que Lefebvre fez no início da década de 1930 que foram enviados ao PCF, o manuscrito roubado em meados da década de 1950 que seria um tratado de sociologia rural e, para o caso mais recente, o manuscrito de *Vers une architecture de la jouissance* encomendado por Mario Gavira e que, até pouco tempo, estava guardado e inédito em uma biblioteca particular na cidade de Cortes, na Espanha (STANEK, 2014, p. xi-xii).

O trabalho biográfico mais consistente, para além dos diversos escritos autobiográficos do próprio autor (LEFEBVRE, 1946; 1959; 1975) – que, como dissemos, se assemelham mais a um resgate de memórias selecionadas – é a obra de Remi Hess (1988). Ela, no entanto, é mais voltada a uma apresentação da obra lefebvrina do que propriamente a dados da sua biografia. Já o trabalho de Bud Burkhard (2000), apesar de acrescentar inúmeros elementos ligados à história intelectual de final dos anos 1920 e dos anos 1930, não elucida detalhes da vida de Lefebvre, se atendo mais à dinâmica do grupo *Philosophies*. Burkhard procura demonstrar quais as principais questões que animavam cada um dos amigos que compunham o grupo e quais as inovações teóricas que se propunham a desenvolver. O enfoque que dá à dinâmica do grupo é particularmente esclarecedor para construir uma visão do conjunto, mas não foca diretamente nas trajetórias particulares e, especialmente, nas especificidades do marxismo de cada um. Soma-se a estes o trabalho de Hugues Lethierry (2009) que traz alguns novos detalhes da vida pessoal do filósofo, bem como correções de algumas imprecisões contidas em outras narrativas sobre o autor. Ainda assim, mais uma vez, o intuito dos resgates biográficos de Lethierry (2009) não é o do registro histórico, mas uma tentativa de apresentar o pensamento de Lefebvre de uma forma integrada com sua vida, na esperança de tornar o pensamento do autor também vivo. Para o objetivo de Lethierry (2009), o trabalho é bem-sucedido, mas para nós, ele apresenta problemas semelhantes tanto aos trabalhos de apresentação do pensamento do autor como das obras autobiográficas de Lefebvre: a narrativa biográfica, e histórica, está subordinada e condicionada à escolha de apresentação dos conceitos e teorias lefebvrinas. Todos esses esforços acabam se enquadrando mais como uma sistematização do que seria o núcleo, ou núcleos, do pensamento de Lefebvre – cada um com sua visão particular – do que uma tentativa de compreender a formação do homem e do pensamento.

Talvez a empreitada que mais se aproximaria dos nossos objetivos neste trabalho, como também já indicamos, sejam os estudos de Michel Trebistch (1987; 1988; 1992; 1993; 1994; 1995; 1997a; 1997b; 2003; 2014) desenvolvidos no IHTP-CNRS, que visavam incluir o estudo da obra lefebvrina na história intelectual da França do século XX. Infelizmente, o trabalho de pesquisa permaneceu fragmentado devido ao falecimento precoce de Trebitsch em 2004. Tudo isso contribuiu para que a vida de Lefebvre, até hoje, seja em parte desconhecida e em parte coberta de lacunas, mitos e mistérios. Infelizmente, não nos será possível resolver todas essas questões, mas esperamos contribuir para uma compreensão da vida-obra do autor sob a perspectiva da história intelectual que nos permita uma reconstrução mais precisa da

trajetória teórica e intelectual de Lefebvre, revelando, assim, possíveis chaves interpretativas até então ignoradas ou subdesenvolvidas.

Tampouco o contexto histórico e intelectual apresenta menores dificuldades. Lefebvre viveu uma vida intensa e de íntima relação com os grandes movimentos políticos e sociais do seu tempo. Isso significa que, somente no período entreguerras, esteve sob a influência da chamada “crise do Espírito” da juventude francesa da década de 1920, marcada por intensa efervescência literária, filosófica e artística, o que o insere dentro de uma rede de intelectuais não só em colaboração, mas, talvez principalmente, em disputas de crítica uns aos outros buscando construir a própria identidade. Isso implica em uma extensa rede de influências não só como inspiração, mas também como oposição que nos ajudam a compreender o sentido de algumas formulações, mas que pode levar a uma investigação exponencialmente perigosa. Isso tudo só se complexifica quando constatamos que Lefebvre também esteve envolvido no ressurgimento, na França, de pensadores importantes como Hegel e Marx, além do grande debate contra a filosofia de Bergson.

Ainda durante o período entreguerras, a vida e obra de Lefebvre não só se entrelaça com a formação do marxismo francês, mas também do movimento comunista francês na figura do Partido Comunista Francês (PCF), que praticamente se constitui como uma sociedade paralela – incluindo sua intelectualidade – que possui uma história complexa e revestida de toda sorte de disputas não só sobre a interpretação dos fatos (quando temos acesso aos arquivos), mas nos próprios fatos. Lefebvre não esteve alheio a nada disso e todos os dilemas do PCF terão uma importância crucial na virada da década de 1920 para a de 1930.

Por fim, temos toda a problemática do fascismo, que corresponde a uma área inteira da historiografia francesa, incluindo temáticas como a formação do nacionalismo francês, o desenvolvimento da direita política francesa no período entreguerras, as reações políticas de combate ao fascismo na figura da Frente Popular, entre tantas outras. Além disso, a teorização de Lefebvre sobre o fenômeno do fascismo deveria ser contrastada tanto com a produção teórica mais atual sobre o assunto como com a literatura marxista sobre o fascismo que não é de menor importância.

Este trabalho tentou lidar com todas essas limitações e dificuldades da maneira mais satisfatória possível, mas certamente não consegue estar à altura do esforço de detalhamento que uma investigação ainda mais minuciosa poderia trazer. Entretanto, importa destacar que esta pesquisa também cumpre a função documental de disponibilizar obras pouco exploradas e sem tradução para o público de língua portuguesa, de modo que a minúcia

que pode parecer excessiva no estudo de determinados textos, também se justifica tendo em vista esse objetivo de divulgação e disponibilização, para além do objetivo primário de acompanhar o desenvolvimento do argumento lefebvriano em textos muito pouco explorados pela literatura. Isso dito, o texto apresentado a seguir está estruturado em três partes, além desta introdução e uma conclusão, divididas em 8 capítulos que ajudam a estruturar melhor a construção do argumento. Na primeira delas, estaremos ocupados com a apresentação da juventude de Lefebvre, passaremos por sua formação universitária e o acompanharemos até 1928 quando das suas últimas contribuições para o desenvolvimento de uma filosofia original em conjunto com seu grupo de amigos herdados do período universitário, os *Philosophies*. Dentro do contexto histórico, estaremos em um momento de efervescência intelectual e política, com o grupo de Lefebvre sendo mais um dentre outros (sendo o mais importante o movimento surrealista com o qual mantêm contato) a buscar um novo absoluto, uma renovação da razão, um novo sentido para o Espírito francês partindo da crítica da antiga filosofia e da cultura burguesa. É um período de jovens revolucionários que, entretanto, não tem a revolução bolchevique ou marxista como horizonte. Trata-se de uma revolução do Espírito. Do ponto de vista da produção intelectual de Lefebvre faremos a análise de três conjuntos de textos: aqueles publicados por Lefebvre na revista *Philosophies* (homônima do grupo); a introdução escrita por Lefebvre para a introdução de uma tradução ao livro *A essência da liberdade* de Schelling, traduzido por Georges Politzer (esforço também empreendido pelo grupo); os textos publicados na revista *L'Esprit* fundada pelos *Philosophies* no final da década de 1920. Buscaremos explorar a apresentação do conteúdo dessas publicações, bem como demonstrar a evolução da problemática filosófica para Lefebvre, seus princípios motivadores, seus questionamentos centrais, as tentativas de sua solução e as possibilidades de permanência quando da transição para o marxismo.

A segunda parte se concentra justamente no período entre 1929 e 1932 e, curiosamente, possui uma verdadeira ausência de Lefebvre. Isto se explica pelo fato de, nesse período, ele não ter publicado nenhum novo texto. Isso não significa, entretanto, que sua atividade intelectual estivesse suspensa. Lefebvre, nessa segunda parte, opera nos bastidores. Esse é o período de transição do grupo *Philosophies* para o marxismo e o comunismo. Em 1929, todos os amigos já eram filiados ou exerciam atividades próximas ao PCF, incluindo aqui o principal registro documental analisado nesta seção, qual seja, a publicação da *Revue Marxiste*. Ainda que não encontremos nenhum texto publicado de Lefebvre nesse esforço editorial, procuraremos demonstrar o quão crucial esse momento é para o desenvolvimento

intelectual de Lefebvre e para a formação de sua interpretação do marxismo. Talvez sem ter plenamente consciência, Lefebvre e seus amigos eram parte de uma grande disputa pelas diretrizes interpretativas do cânone do marxismo ortodoxo europeu. Mais do que isso, estão diretamente envolvidos na publicação inédita na França, na própria *Revue Marxiste*, dos primeiros fragmentos dos importantes e controversos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de Marx. Assim, a transição lefebvriana para o marxismo é marcada por um desenvolvimento que, desde início, tem consciência da importância da temática da alienação e da herança hegeliana para o pensamento de Marx.

Por fim, na terceira e última parte, acompanhamos o desabrochar do marxismo lefebvriano representado na interpretação do pensamento dialético propriamente materialista; na continuidade do trabalho de divulgação de textos de Marx e de obras que reforçam a importância da herança crítica de Hegel para o marxismo; na formulação conceitual de um arcabouço marxista próprio para lidar com os fenômenos fascistas e o drama político de meados dos anos 1930 deles decorrentes. Lefebvre se insere em diferentes contextos intelectuais e políticos que vão desde a reforma e reposicionamento do PCF no esforço da Frente Popular, passando pelo interesse renovado no marxismo por intelectuais não marxistas, chegando aos debates filosóficos que buscam – mais uma vez e em parte como continuidade – uma renovação da civilização francesa (o que inclui, desta vez, o fascismo). Os textos de Lefebvre que vamos analisar podem ser agrupados em três conjuntos: o primeiro diz respeito à publicação da revista *Avant-Poste* idealizada por Lefebvre e seu amigo Norbert Guterman como uma sucessora espiritual do esforço abortado da *Revue Marxiste*. Nela temos as primeiras formulações de Lefebvre que podem ser consideradas como propriamente marxistas, ou seja, que se utilizam de uma base interpretativa assumidamente baseada em Marx para desenvolver sua argumentação. Essa publicação também reproduz o esforço de divulgação de textos do próprio Marx e de nomes importantes do marxismo da época, ecoando, mais uma vez, a importância de Lefebvre para a divulgação do pensamento de Marx; o segundo conjunto envolve a análise de três livros que, na verdade, são coletâneas de textos. Trata-se de uma coletânea selecionada de textos de Marx intitulada *Morceaux Choisis de Karl Marx* na qual Lefebvre ficou responsável pela introdução, uma coletânea de textos de Hegel, *Morceaux Choisis de Hegel*, com uma breve introdução de Lefebvre e, a mais importante de todas de um ponto de vista do pensamento lefebvriano, a introdução escrita para o *Cahiers sur la dialectique de Hegel de Lenin*. Esse conjunto de textos é um testemunho contundente, para além do esforço de divulgação, da importância da dialética e da

compreensão da crítica marxiana de Hegel para a compreensão do materialismo dialético. Neles temos a primeira imagem do que Lefebvre entende como pensamento marxista e quais seriam seus principais elementos; por fim, o último conjunto de textos dessa parte se concentra nas três publicações que podem ser consideradas como a tríade sobre o fascismo de Lefebvre, a saber, *La conscience mystifiée*, *Le nationalismes contre les nations* e *Hitler au pouvoir*. Aqui podemos ver o marxismo lefebvriano em operação na medida em que, a partir da sua compreensão do que é materialismo dialético, Lefebvre desenvolve uma teoria que busca compreender as possibilidades de existência do fascismo, representado no fenômeno da mistificação da consciência. Podemos vislumbrar um modo propriamente lefebvriano de argumentação e constatar que Lefebvre estava efetivamente comprometido com um marxismo vivo que demanda novos desdobramentos contra qualquer forma dogmática. A crítica da sociedade capitalista ainda não era um projeto acabado, mas somente iniciado.

PARTE I
FORMAÇÃO E CRISE DE UMA FILOSOFIA LEFEBVRIANA
(1920-1928)

2. JUVENTUDE E AS PRIMEIRAS INCURSÕES FILOSÓFICAS DE HENRI LEFEBVRE

Henri François Marie Lefebvre nasceu em Hagetmau – no departamento de Landes no extremo sudoeste francês – em 16 de junho de 1901 e morreu em Navarrenx – no departamento Pyrénées-Atlantiques também no extremo sudoeste francês¹⁴ – em 29 de junho de 1991. Lefebvre viveu, portanto, quase todo o século XX com todas as suas convulsões e transformações. Experimentou duas guerras mundiais e, conseqüentemente, dois pós-guerras. Acompanhou grande parte da experiência soviética até o seu fim. Vivenciou e influenciou os movimentos culturais de sua época, incluindo os movimentos estudantis de maio de 1968. Sem dúvidas, um indivíduo que se envolveu intensamente e pessoalmente com seu tempo. Essa imagem de um personagem ativo, no entanto, contrasta com a carência de informações detalhadas sobre sua vida, e com a completa ausência de informações pessoais que nos ajudariam a reconstruir alguns dos traços da sua personalidade e de sua trajetória com maior precisão.

O trabalho biográfico mais consistente, para além dos diversos escritos autobiográficos do próprio autor que, por vezes, se assemelham mais a um resgate de memórias selecionadas¹⁵, é a obra de Remi Hess (1988). Bud Burkhard (2000) acrescenta inúmeros elementos ligados à história intelectual do final dos anos 1920 e dos anos 1930, se atendo mais a dinâmica do grupo *Philosophies*. Hugues Lethierry (2009) traz alguns novos detalhes da vida pessoal do filósofo, bem como correções de algumas imprecisões contidas em outras narrativas sobre o autor. O intuito dos resgates biográficos de Lethierry (2009) também é uma tentativa de apresentar o pensamento de Lefebvre de forma integrada com sua vida, na esperança de tornar vivo o pensamento do autor. Apresenta assim problemas semelhantes aos trabalhos de apresentação do pensamento do autor e das obras autobiográficas de Lefebvre: a narrativa biográfica, e histórica, está subordinada e condicionada à escolha de apresentação dos conceitos e teorias. Todos esses esforços acabam se enquadrando mais como uma sistematização do que seria o núcleo, ou núcleos, do

¹⁴ Na verdade, dois departamentos vizinhos na França, ou seja, na mesma região administrativa hoje conhecida como Nouvelle-Aquitaine.

¹⁵ Essa forma de escrita autobiográfica que se preocupa menos com uma descrição mais ou menos rigorosa da seqüência dos acontecimentos em detrimento de uma ressalva selecionada do que é percebido pelo autor como momentos chave da sua trajetória é conscientemente assumida pelo próprio Lefebvre (1959) em diferentes momentos.

pensamento de Lefebvre – cada um com sua visão particular – do que como uma tentativa de compreender a formação do homem e do pensamento.

A empreitada que mais se aproxima dos objetivos deste trabalho são os estudos de Michel Trebistch desenvolvidos no IHTP-CNRS que visavam incluir a obra lefebvrina na história intelectual¹⁶ da França do século XX. Tudo isso contribuiu para que a vida de Lefebvre, até hoje, seja coberta de lacunas, mitos e mistérios. Esperamos, assim, contribuir para uma compreensão da vida-obra do autor sob a perspectiva da história intelectual que nos permita uma reconstrução mais precisa da trajetória teórica e intelectual de Lefebvre, revelando, assim, possíveis chaves interpretativas até então ignoradas ou subdesenvolvidas.

2.1 Família Lefebvre e a juventude de Henri

Hagetmau, na grande região dos Pirineus franceses, é o local de nascimento de Lefebvre, mas sua família logo se muda para a costeira Bretanha, no extremo noroeste da França¹⁷, próxima ao canal da Mancha, marcada pela influência celta e galesa, de paisagem rochosa e clima úmido. Lefebvre, portanto, vive sua infância e adolescência em meio bretão, região da família paterna, na qual muitos tios e tias moravam, especialmente na cidade de Rennes.¹⁸ Filho de Jeanne Marie Darracq e René Jules Marie Lefebvre¹⁹ sabemos que Henri possui pelo menos um irmão, René, e uma irmã, Marie-José.²⁰ A família de Lefebvre é marcada pela dicotomia entre o lado religioso materno e o racionalismo paterno. Hess (1988, p. 19-20) descreve o pai de Lefebvre como um anticlerical franco-maçom, tributário de

¹⁶ História Intelectual é uma área da historiografia que se dedica ao estudo das ideias – especialmente àquelas ligadas aos intelectuais políticos – dentro de seus respectivos contextos, ou seja, que procura fazer do estudo das ideias de uma determinada corrente ou de um determinado autor seja algo mais do que um exercício filosófico ou de crítica textual. Ou seja, um estudo que seja mais do que uma análise interna ao próprio texto, mas que aposta no contexto social de sua produção e inserção para melhor compreensão das ideias ali contidas. Seguindo essa orientação geral, este trabalho busca elucidar o pensamento de Lefebvre não somente tendo como referência o conteúdo das obras produzidas, mas também seu contexto social e intelectual mais direto, além de sua biografia. Importa notar, entretanto, que essa abordagem não é a única possível dentro do campo da História Intelectual. Para uma visão mais abrangente desse campo, incluindo sua tradição francesa, ver COWAN (2006); WASSERMAN (2015); WHATMORE (2016); WHATMORE; YOUNG (2016); ZANOTTO (2008).

¹⁷ O motivo dessa mudança não é esclarecido nem por Remi Hess nem pelo próprio Lefebvre.

¹⁸ Mesmo com sua preferência revelada por Paris, Lefebvre manteve contato com a região e costumava passar suas férias numa casa de sua família paterna em Saint-Pabu antes de se tornar proprietário da casa herdada da mãe em Navarrenx – região da família materna – onde viveu até o fim da vida (LETHIERRY, 2009, p. 34).

¹⁹ O nome do pai e da mãe de Lefebvre, bem como seu nome completo, são uma cortesia do documento apresentado por Stanek (2011, p. 06). Trata-se de um questionário da Comissão de Luta contra o Desemprego quando da entrada de Lefebvre como pesquisador no Museu de Artes e Tradições Populares datado de 26 de outubro de 1943 e preenchido de próprio punho. Esse é um dos poucos documentos que fornecem informações sobre a situação familiar de Lefebvre.

²⁰ Essa informação é dada por Lethierry (2009, p. 34) que afirma que a herança materna foi dividida com o irmão e a irmã. Entretanto, não conseguimos confirmar se estes eram os únicos irmãos que Lefebvre teve ao longo da vida.

Voltaire. Já o lado materno da família de Lefebvre é descrito (Hess, 1988, p. 19-20; LEFEBVRE, 1959, p. 251-266; 1975, p. 16-17) como fervorosamente católico e ortodoxo, à beira do jansenismo. A mãe seria uma verdadeira beata, muito rígida em relação às tradições católicas – o que gerava uma tensão familiar com o pai que, muitas vezes, a provocaria jocosa e deliberadamente. A experiência com o fanatismo religioso vai marcar as primeiras reflexões filosóficas de Lefebvre e ajuda a compor a fascinação que ele desenvolve, ao longo da sua obra e da sua vida, pelo conflito entre espontaneidade e disciplina. Importa notar, no entanto, que seu pai, René Lefebvre, pode também ter tido uma influência intelectual importante, uma vez que foi quem cuidou da sua educação até sua formalização escolar a partir do 4º período escolar, ou seja, aos nove anos de idade.

Lefebvre (1975, p.16) descreve sua biografia de maneira metafórica ao dizer que duas fadas teriam se postado ao lado de seu berço: a Mercadoria (porque a mãe era de uma família de comerciantes) e a Burocracia (porque o pai era funcionário público), o que o teria feito odiar as lojas e detestar o escritório. A essas duas fadas, teriam se associado duas feiticeiras ainda mais cruéis: a Religião e a Guerra. Fora isso, sua vida teria sido uma “série de fracassos”. A influência da opressão religiosa é, entretanto, a protagonista nas narrativas de Lefebvre sob a própria trajetória. Em uma das raras intervenções em que recorda de fatos de sua juventude, Lefebvre (1959, p. 251-266) destaca a importância da imagem-acontecimento do “sol crucificado”, responsável pela sua iniciação filosófica.

Em uma das suas férias, na região da família materna, Lefebvre costumava caminhar pelas trilhas locais e, por vezes, encontrava nas encruzilhadas um antigo símbolo católico: uma cruz circunscrita. Segundo os crentes da região, o círculo simbolizava a coroa de espinhos de Cristo, mas, para Lefebvre, adquiriu outro significado: o sol crucificado. Aquela cruz passaria então a simbolizar a morte da vida pela religião; a crucificação da espontaneidade – representada pelo sol – pelas mãos do fanatismo religioso; o abandono da terra pelas coisas do céu. Lefebvre projetava naquela cruz a própria castração da sua juventude que sofria pelo lado da família da mãe. Para ele, essa imagem se tornou uma chave através da qual, para muito além da juventude, passou a interpretar as tensões nas mais diferentes tradições filosóficas e políticas. O “sol crucificado” tornou-se um mito de origem – alimentado pelo próprio Lefebvre – de um filosofar que seria propriamente lefebvrino.²¹ A imagem passaria a representar para Lefebvre o embate entre a imprevisibilidade, a riqueza e importância do vivido contra as forças que pretendem dominá-lo e controlá-lo – dentre as

²¹ A narrativa completa pode ser encontrada em Lefebvre ([1958]2009, p. 243-258).

quais a religião foi a primeira com a qual teve contato – seja nas ações, no sentimento ou nas mentes.

Esta ênfase dada por Lefebvre acabou sendo reproduzida por diferentes intérpretes como chave de compreensão privilegiada da relação do filósofo com temas ligados não somente à religião como, mais tarde, à mistificação e à alienação.²² No entanto, essa reconstrução, que parece originar o embate entre o vivido e o concebido e servir de guia para o pensamento lefebvriano, deve ser contrastada com o estudo da trajetória intelectual e biográfica de Lefebvre, antes de aceita de modo abrangente. Nesse sentido, é razoável sugerir que o “sol crucificado” representasse mais a lembrança amarga da opressão religiosa na juventude – que mais tarde até ganharia contornos mais pormenorizados e filosóficos, é verdade – do que efetivamente um momento de revelação genial de um projeto que o acompanharia pelo resto da vida. A contradição vislumbrada por Lefebvre pode ser lida como a projeção das próprias angústias vividas entre uma aceitação imposta, embora reconfortante, da “verdade” religiosa e um espírito de jovem contestador, mas que ainda não tinha plena convicção de si. Podemos surpreender essa mesma atitude vacilante – apesar do ódio declarado – em relação, por exemplo, à subordinação inconformada ao aparato do Partido Comunista Francês. Essa incerteza quase melancólica, essa revolta vacilante é que parece ser um traço propriamente lefebvriano que podemos reconhecer em diferentes momentos da sua vida.

Com a eclosão da Primeira Guerra Mundial em 1914, a família se separa com a mobilização de René Lefebvre para prestar serviço em Dunkerque, enquanto a mãe se estabelece em Lille. Nesse momento conturbado, o futuro do jovem Lefebvre se torna objeto de discussão familiar: o desejo dos pais era por uma carreira na área do Direito, mas Henri nutria preferência pelas exatas, em particular pela engenharia naval. Segundo Hess (1988, p. 20-23), essa inclinação também era nutrida pela fascinação que Lefebvre teria desenvolvido, nos seus anos de juventude na Bretanha, pelo mar.²³ O jovem futuro filósofo parece ter

²² Lefebvre impõe essa interpretação com tal veemência que tanto Hess (1988) quanto Shields (1999) reproduzirem a áurea em torno do acontecido cuja fonte não é outra senão a própria narrativa lefebvriana.

²³ Esse fascínio pelas exatas parece permanecer com Lefebvre durante sua trajetória intelectual. Ele mesmo (LEFEBVRE, 1959) admite acompanhar os desenvolvimentos da matemática e da lógica com interesse, embora admita a dificuldade do estudo de um campo do conhecimento no qual nunca foi especialista. O respeito pelo lugar da lógica no desenvolvimento do conhecimento é reafirmado na sua obra *Logique formelle, logique dialectique*. Por outro lado, também a fascinação pelo mar e pela navegação parece acompanhar o autor que lhe dedica um poema na sua obra autobiográfica (1959, p. 244-245). Esse poema, entretanto, pretende um pouco mais ao transpor para a simbologia do encontro do rígido casco do navio com a fluidez das ondas do mar o enlace dialético entre o coerente (a rigidez da certeza) e o fluído do vivido. É interessante que o poema é apresentado justamente no capítulo sobre a juventude de Lefebvre na Bretanha, o que demonstra como Lefebvre

vencido a contenda e, como parte da preparação para os exames de admissão na Politécnica Naval, Lefebvre inicia estudos em Saint-Brieuc – morando na casa de tios – na escola Saint-Charles, de tradição disciplinar católica. No entanto, após um incidente familiar (aparentemente um envolvimento romântico entre Lefebvre e sua prima), ele é enviado à Paris para o prestigiado Lycée Louis-le-Grand a fim de continuar sua formação.²⁴ Remi Hess (1988) destaca o contraste entre a cultura restrita do ambiente religioso de Saint-Charles, voltado para o tradicionalismo e o passado, e o ambiente intelectual pujante do centro de Paris. Ainda segundo Hess (1988), seria dessa época as primeiras leituras de autores como Nietzsche, Spinoza e Schopenhauer, bem como uma aproximação com a música através do piano, fatores que indicam a importância desse primeiro momento parisiense.

A formação de Lefebvre será, entretanto, novamente interrompida devido a problemas causados pelo sarampo e, em seguida, pela pneumonia (LEFEBVRE, 1959, p. 246-247). Para tratar da sua condição de saúde, foi forçado a trocar Paris, e a preparação para a Escola Naval, pelo clima mais ameno de Aix-en-Provence, onde permanece até o início dos anos 1920. São nessas condições acidentais e circunstanciais que Lefebvre dá início formal ao seu treinamento em filosofia sob a orientação e a influência de Maurice Blondel.

2.2 Maurice Blondel: a primeira influência filosófica sobre o jovem Lefebvre

A estrutura da formação escolar francesa garantiu um lugar de prestígio para o campo da Filosofia. A disciplina fazia parte do último ciclo da educação formal e era conteúdo da avaliação que concedia o título necessário para estar apto a qualquer tipo de função dentro da administração francesa. Nesse sentido, embora certamente não houvesse uma democratização do conhecimento filosófico entre as camadas mais populares da França, o debate filosófico não era estranho a uma parte considerável da população (GUTTING, 2002, p. 03). Não é extraordinário, portanto, que finda as esperanças de uma carreira ligada à engenharia naval, a formação em filosofia fosse uma alternativa plausível. Ainda assim, Lefebvre teve sua primeira instrução formal em filosofia não com um professor comum do

justapõe elementos autobiográficos com formulações posteriores. Novamente aqui temos uma provável reconstrução simbólica de uma memória de uma criança que, provavelmente, só gostava de ver os navios.

²⁴ O Lycée faz parte da estrutura educacional francesa e corresponde, de modo geral, ao Ensino Médio, sendo cursado entre os 15 e 17 anos. Portanto, podemos inferir que Lefebvre tem seu primeiro contato com a capital francesa no início de sua adolescência.

ensino secundário francês, mas com um importante nome da filosofia francesa de então, Maurice Blondel.²⁵

Nascido em novembro de 1861 e falecido em junho de 1949, Blondel foi um importante nome ligado a corrente da renovação católica através da filosofia, o que era conhecido como Filosofia Cristã. Suas ideias, entretanto, não agradavam os meios anticlericais acadêmicos nem os católicos mais ortodoxos – que achavam que Blondel submetera excessivamente a fé católica ao pensamento. Depois de ingressar na *École Normale Supérieure* (ENS), conseguir sua *agrégation* em filosofia em 1886 e ensinar no *lycée* de Aix-en-Provence, Blondel preparou sua tese para a faculdade de Letras de Paris, apresentada em 1893, na qual a peça principal era *L'Action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. Em 1899, assumiu o posto de professor titular na Universidade de Aix-en-Provence, depois de uma passagem pela Universidade de Lille. Sua reputação foi, durante muito tempo, ligada às suas ideias de uma filosofia da ação elaboradas em sua tese original. É somente a partir de 1934 que Blondel publicará o conjunto de obras que consolidam seu pensamento: *La Pensée* em 1934, *L'Être et les êtres* em 1935 e a nova versão de *L'Action* em 1936.

Em linhas gerais, o pensamento de Blondel procura conciliar a aversão modernista à temática da fé e da religião com o desprezo da teologia católica ao rigor da formulação filosófica. Busca demonstrar que não existe contradição entre fé e filosofia (entre fé e razão; entre a filosofia clássica e a revelação cristã) e que o exercício filosófico pode ser base de demonstração da necessidade da fé cristã. A filosofia cristã seria, portanto, uma posição crítica tanto dos excessos da filosofia secular quanto do conservadorismo católico. Blondel seria capaz de mobilizar de forma competente e rigorosa o arcabouço da filosofia secular em prol não somente da problemática cristã (em seu conteúdo e estilo), mas como ferramenta de demonstração da necessidade da crença. Ou seja, esperava demonstrar que um entendimento filosófico da condição humana levaria à conclusão de que as aspirações do homem não podem ser atendidas na esfera natural; que a compreensão e a realização que buscamos só se realiza na graça sobrenatural (GUTTING, 2002, p. 89).

²⁵ Pode parecer estranho evocar o nome de Blondel no rol dos principais pensadores do período, uma vez que seu nome parece ter esvanecido ao longo da história da filosofia do século XX. Bem verdade que a influência de Blondel acabou sendo restrita aos meios cristãos e não provocou nenhuma grande movimentação no centro do debate filosófico da época. Ainda assim, Blondel é um dos principais representantes da tentativa de renovação da filosofia católica diante dos principais dilemas que ocupavam o tempo dos filósofos do período. Nesse sentido, não é exagero sugerir que Lefebvre não é somente formalmente treinado no conhecimento filosófico de então, como também entra em contato, através das marginais lentes blondelianas, com os principais dilemas filosóficos de seu tempo. Pela sua própria atuação no campo, Blondel não seria apenas um instrutor de um conhecimento consolidado, mas também um incentivador ao pensamento filosófico vivo.

Como a maior parte da obra blondeliana foi desenvolvida tardiamente, entre o fim da Primeira Guerra e o início da década de 1920 era mais reconhecido pela primeira versão de *L'Action* apresentada como tese na *Sorbonne*. De fato, mesmo após esse período *L'Action* é considerada a melhor representação do esforço filosófico de Blondel. Seja como for, é nela que podemos buscar elementos que poderiam ter influenciado o jovem Lefebvre na sua formação durante seus anos finais de formação secundária. O problema principal de Blondel nessa obra é investigar se a vida humana possui sentido, se o homem possui destino. O estilo blondeliano de investigação explora as possibilidades de resposta filosófica a estas questões, de modo a demonstrar a insuficiência de cada uma e encaminhar a conclusão para a necessidade da existência da vontade Divina (GUTTING, 2002, p. 91). Entretanto, é o pressuposto que orienta o questionamento que nos é particularmente importante aqui: para Blondel, a pergunta sobre o sentido da vida deve ser analisada a partir da compreensão do nosso engajamento concreto com o mundo, representado pela sua ideia de Ação.

Ação aqui engloba todo pensamento, sentimento ou desejo na relação com um objeto, ou seja, é posta como uma inevitabilidade, um elemento vital da existência humana (GUTTING, 2002, p. 90). É a partir dessa convicção na essencialidade da ação que Blondel orienta sua reflexão para buscar o sentido de uma vida fadada à uma relação com o mundo. Importa notar que, dessa forma, a questão sobre a completude da vida humana não se restringe a uma análise que privilegia um dos polos da relação – focada na dominância ora do subjetivo ora do objetivo –, mas a partir da própria relação em si. Dessa forma, Blondel escapa ao dualismo entre o subjetivismo kantiano e o objetivismo comtiano, que domina os debates filosóficos do final do século XIX na França, ao mesmo tempo em que promove uma crítica aos excessos da abstração da filosofia moderna, abrindo, assim, a possibilidade para uma reflexão filosófica que abarque a prática concreta e não somente entidades abstratas que pouco tinham relação com a vida cotidiana (ENGLISH, 2012, p. 09-10). A própria metodologia de investigação blondeliana foge dos mantras da filosofia moderna de liberdade e autossuficiência para ter o imperativo da ação como categoria fundamental a partir da qual sua filosofia se desenvolve (ENGLISH, 2012, p. 09). Importa notar que a categoria da ação, já apontaria para sua própria transcendência – toda ação supera suas circunstâncias imediatas, possuindo consequências e significados que superam sua intenção inicial – e para a incompletude do homem – que não quis querer e ainda assim é fadado a imprimir sua vontade no mundo pela ação –, dois elementos que apontam para a necessidade da simbiose entre o homem e Deus.

A influência de Blondel sobre Lefebvre pode ser reconhecida pelo seu consolidado conhecimento da filosofia católica, em especial a de Santo Agostinho²⁶(HESS,1988, p. 24; LEFEBVRE, 1975, p. 22-24), mas também pela admiração que o jovem filósofo nutria pelos seus traços heréticos – embora os considerasse insuficientes. Tal admiração pela heresia remete àquela que Lefebvre nutre pela revolta contra formas de dogmatização e de opressão que, ainda então, o confrontavam na forma religiosa. A heresia aparece como opção de revolta viva contra a morte pela dogmatização.²⁷ Para Lefebvre, Blondel operava no limite da heresia da filosofia católica; somente demonstrava sua verdadeira energia espontânea e sua predileção pelo misticismo na esfera privada, para a qual aceitava alguns dos seus alunos prediletos (LEFEBVRE, 1959, p. 358), mas publicamente buscava – sem grande sucesso – a precisão e o rigor histórico. Lefebvre parece enxergar em Blondel a possibilidade de tensionamento do dogmatismo católico na busca por uma filosofia renovada e viva. Ainda assim, em sua visão (LEFEBVRE, 1975, p. 21), Blondel ficaria às portas, próximo do anúncio; um herético, mas não o bastante. Isso pareceu suficiente, no entanto, para que Blondel despertasse a desconfiança das famílias tradicionais da região, fazendo com que o grupo de estudantes que se aglomeravam em seu entorno estivessem também às portas de romper com os conformismos tradicionais, os lugares comuns e o dogmatismo religioso. Ainda assim, e acima de tudo, Blondel era um católico que temia ser censurado e excomungado pela Igreja, o que, na visão de Lefebvre, o impedia de levar suas reflexões e suas leituras pouco convencionais às últimas consequências.

Podemos especular que Lefebvre encontrou em Blondel uma primeira tentativa de construção de uma filosofia que buscava superar a excessiva abstração e desconexão com o mundo real da filosofia secular de então sem, necessariamente, ceder a um determinismo materialista. É nesse sentido que alguém tão comprometido com a construção de uma filosofia cristã não-apologética conseguia se comunicar com a aflição intelectual de jovens que viviam às portas da crise de uma sociedade que era justamente fruto da filosofia secular do fim do século XIX, mas que não estavam comprometidos com um simples retorno conservador.

²⁶ Lefebvre, entretanto, não é simpatizante incontestado de Santo Agostinho. Do filósofo Lefebvre carrega duas impressões: (a) a desconfiança em relação ao Logos grego; (b) a crítica pelo desprezo que Santo Agostinho nutria em relação a tudo que era carnal.

²⁷ Mais tarde, o estudo de movimentos heréticos no interior da França, e em especial na região de origem da família materna, vão integrar a investigação sociológica do ambiente rural francês empreendida por Lefebvre, especialmente no pós-Segunda Guerra. Esses estudos são uma forma de redenção de Lefebvre com a terra natal. Os estudos históricos da formação dos movimentos religiosos da região nutrem reflexões de Lefebvre sobre a perversão do desejo, sobre os confrontos entre modernistas e conservadores na região e o fascínio pelo reconhecimento das correntes heréticas em um ambiente à primeira vista tão conservador (LEFEBVRE, 1975, p. 32-33).

Tratava-se, na verdade, de um grupo de jovens que experimentava a tensão entre tradições culturais e certa liberdade de pensamento e de sentimentos, especialmente em relação ao amor (LEFEBVRE, 1975, p. 27; p. 30-31).

Apesar do respeito e da admiração, o pensamento de Maurice Blondel, na visão retrospectiva de Lefebvre, ainda estava calcado em uma premissa religiosa, mantendo-se demasiadamente abstrato. Blondel falava do amor entre os homens como encarnação do amor divino, como expressão de uma mesma união. Mas isso pouco dizia sobre o amor sensual, prático, concreto, do amor com suas alegrias e seus sofrimentos, da complexidade real do amor. Pouco dizia ao jovem Lefebvre o que esperar do encontro real com uma mulher (LEFEBVRE, 1959, p. 360; p. 366). Do mesmo modo, a reflexão blondeliana sobre a Ação pouco teria a ver com a ação real, com a ação política e com a prática social, e se relacionava mais com uma transposição para a linguagem metafísica na qual os contornos da prática concreta se tornam nebulosos (LEFEBVRE, 1959, p. 366). De qualquer forma, é a partir desse relacionamento próximo com Blondel que Lefebvre passa a se identificar como filósofo e ensaia seu primeiro escrito filosófico, que versava sobre a possibilidade da conceituação e sobre as condições de existência de um problema filosófico.²⁸ A relação com Blondel também parece influente para a desconfiança de Lefebvre em torno do formalismo, dogmatismo e assepsia da doutrina católica. Esse é um período de contestação da fé pelo jovem Lefebvre e as figuras heréticas de Blondel e de Pascal – o qual também lia à época – alimentavam esse sentimento (LEFEBVRE, 1959, p. 359-360).

Então é assim, nessa desordem requintada da descoberta amorosa, que começa a comovente contradição entre a ortodoxia e a heresia, entre o dogmático e o abandono da fé. Eu escapei resolvendo a contradição a minha maneira, através da afirmação nietzschiana da vida e, em seguida, pela afirmação marxista da revolução, que não tinham, para mim, nenhuma incompatibilidade. (LEFEBVRE, 1975, p. 31)²⁹

2.3 Lefebvre e a experiência universitária na França

O próximo capítulo da juventude de Lefebvre será ainda mais decisivo, porque coincide com seu retorno à capital francesa em 1920 para pleitear na *Sorbonne* um diploma de

²⁸ Desse texto, infelizmente, só temos as informações reveladas pelo próprio Lefebvre (1959, p. 368-369)

²⁹ “C’est alors, dans ce trouble exquis de la découverte amoureuse, que commença la déchirante contradiction entre l’orthodoxie et l’hérésie, entre le dogmatique et l’abandon de la foi. J’en suis sorti en résolvant la contradiction à ma manière par l’affirmation nietzschéenne de la vie, et ensuite, par l’affirmation marxiste de la révolution, qui n’eurent pour moi aucune incompatibilité” (LEFEBVRE, 1975, p. 31). Novamente, aqui é necessário ter em consideração a reconstrução que Lefebvre faz da própria história. Nessa passagem, a suposta contradição entre o amor ideal e o amor sensual se resolveria em prol de Nietzsche e, depois, de Marx. Trata-se do resumo de um processo que tomaria, de fato, quase duas décadas. Mais à frente, teremos mais elementos para melhor julgar a dimensão da influência de Blondel e de outros grandes nomes da filosofia francesa à época quando Lefebvre nos deixar seus primeiros registros textuais.

estudos superiores em filosofia sob a orientação de Léon Brunschvicg. Aqui definitivamente Lefebvre está diante de um horizonte muito mais amplo do que o que até então o cercava por, pelo menos, dois motivos. Lefebvre se confronta, agora diretamente, com a tradição acadêmica e filosófica da França de seu tempo e, conseqüentemente passa a ser parte ativa do longo processo de reestruturação da intelectualidade francesa expressa numa insatisfação cultural e espiritual que Burkhard (2000, p. 19-21) apresenta sob a temática da Crise do Espírito, cujas origens remontam o fim do século XIX. Podemos, portanto, tentar reconstruir esse cenário sincrônico seguindo Lefebvre nas suas inserções em círculos cada vez mais amplos da história intelectual francesa (universidade-filosofia-civilização).

De fato, a entrada de Lefebvre no sistema universitário francês, especialmente num centro prestigiado como a *Sorbonne*, nos diz muito sobre sua inserção na elite cultural da sociedade francesa. Também nos sugere que sua posição social, embora não pertencente às camadas mais altas da sociedade francesa, lhe propiciou capital cultural suficiente para essa escalada no sistema educacional. A opção pela *Sorbonne* e pelo campo da filosofia revela ainda, embora não de modo absoluto, a escolha de Lefebvre por alguma alteração de carreira dentro do mundo acadêmico e intelectual, num distanciamento da pretensão pela área da engenharia. Se foram motivos de saúde que levaram Lefebvre a abandonar o preparo para a Politécnica, nesse momento suas escolhas já apontam claramente por um caminho dentro do campo social e filosófico.

Como defendido por Schrift (2006, p.188), seria impossível uma compreensão do desenvolvimento dos dilemas da filosofia francesa no século XX sem uma compreensão do funcionamento do sistema educacional francês. De fato, não é incomum que grandes pensadores franceses de uma mesma geração tenham acompanhado os mesmos cursos, nas mesmas instituições, com os mesmos professores. Igualmente comum é que determinadas redes de intelectuais se formem e se oponham justamente em relação a sua trajetória institucional dentro do sistema educacional. Diante desse cenário, Lefebvre não seria uma exceção.

O sistema educacional do período é extremamente centralizado em Paris, cujos principais centros de preparação de ensino secundário e superior absorviam os principais talentos das diversas regiões da França. Na capital, sistema acadêmico era dominado pela figura de três instituições principais, quais sejam, a Faculdade *Sorbonne*; o *Collège de France*; e as *Grandes Écoles* – dentre as quais, para o campo da filosofia, a *École Normale*

Supérieur (ENS) tem especial importância. Importa aqui ³⁰ observar algumas características desse ambiente que nos ajudam a compreender a posição ocupada por Lefebvre na primeira metade da década de 1920.

A *Sorbonne*, no início do século, era a principal instituição universitária com diplomação na área da filosofia e fazia formalmente parte da Universidade de Paris. Por outro lado, o *Collège de France*, criado em 1530, era voltado para instrução em campos do conhecimento que não estavam regularmente incluídos no currículo da Universidade de Paris através de aulas e seminários públicos e gratuitos (SCHRIFT, 2006, p. 192). Apesar de ministrar aulas no *Collège* significar maior liberdade de cátedra, reconhecimento de expertise na área e uma reverberação pública maior, isso se dava em detrimento da possibilidade de orientação de pesquisas acadêmicas – uma vez que a instituição não oferecia diplomação – o que, por sua vez, limitava a capacidade de influenciar os rumos acadêmicos de uma disciplina (SCHRIFT, 2006, p. 193). Henri Bergson, por exemplo, era titular da cadeira de Filosofia Moderna no *Collège de France* entre 1904 e 1921. Como veremos, Lefebvre – que foi um estudante da *Sorbonne* – se opõe tanto à tradição filosófica de Bergson quanto a de Léon Brunschvicg, mas reserva seu respeito acadêmico mais a este último do que ao primeiro. Mesmo a forma e a intensidade do confronto com a filosofia bergsoniana é diferente e se dá em termos de um debate contra um modo de pensar popularizado na França – a exemplo do que ocorrerá na segunda metade da década de 1940 com o existencialismo de Sartre. Ao fim e ao cabo, foi Henri Bergson que ficou reconhecido como grande filósofo de seu tempo enquanto Brunschvicg tem um apelo muito menor³¹ na história da filosofia francesa. A importância atribuída por Lefebvre a Brunschvicg, para além do fato de ter sido orientado por ele na *Sorbonne*, pode ser em parte explicada pelas diferenças de ascendência filosófica e institucional entre *Sorbonne* e *Collège de France*.

Do ponto de vista de uma trajetória acadêmica no campo da filosofia, após o *baccalauréat*³², o estudante se preparava para a entrada na ENS ou na *Sorbonne* – em geral através de um período de preparação extra de dois anos, de preferência, em um grande *lycée*

³⁰ Para um resgate histórico e uma explicitação institucional mais completa, ver Schrift (2006, p. 188-201).

³¹ Na página da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* não existe uma entrada individualizada para Léon Brunschvicg, que aparece somente dentro do verbete sobre Revoluções Científicas. O mesmo não ocorre para Bergson que conta com uma página dedicada somente para si. Tendência semelhante pode ser constatada na *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, na qual o verbete dedicado à Bergson é bem mais extenso e com mais ramificações do que àquele dedicado à Brunschvicg. Essas observações, entretanto, não buscam endossar a visão de que a contribuição filosófica de Brunschvicg foi irrelevante. Elas tem a intenção apenas de ilustrar a diferença entre as apropriações contemporâneas de ambos os autores.

³² O *baccalauréat* ou simplesmente *bac* é um exame nacional prestado ao final do ensino secundário com fins de titulação da conclusão. Embora não seja obrigatório, o *bac* é demandado para o exercício de determinadas profissões e para o ingresso no ensino terciário.

parisiense (o que também era comum para entrar em outras *Grandes Écoles* como a *Polytechnique*). Segundo Schrift (2006, p. 206), o professor responsável pela instrução nesse período preparatório costuma ter uma grande influência na carreira de seus pupilos e, no caso de Lefebvre, essa figura provavelmente teria sido a de Maurice Blondel. Os estudos universitários, por sua vez, são concluídos após submissão de uma tese pela qual o estudante é reconhecido com um Diploma de Estudos Superiores. Adicionalmente, para estar apto a trabalhar como professor de filosofia no ensino secundário, o universitário ainda tinha que prestar um exame denominado *agrégation* no qual tinha que comprovar seus conhecimentos sobre o conteúdo programático do ensino secundário. O conteúdo dessa avaliação e as disputas em torno do conteúdo dos programas de filosofia obrigatórios no *lycée* são fontes de divergência entre uma filosofia acadêmica mais tradicional e institucionalizada e as pretensões disruptivas e criadoras dos novos recém-formados filósofos.

Aqui também o professor-instrutor que preparava o estudante para o exame de *agrégation* possuía uma grande ascendência sobre seu jovem pupilo.³³ Para Lefebvre, essa figura era a de Léon Brunschvicg, mas é necessário considerar também outras influências que alimentavam o ambiente universitário da época, como o incontornável nome de Henri Bergson. Aqui, Lefebvre já está em contato com o núcleo da tradição filosófica francesa e em acesso direto aos principais dilemas filosóficos de seu tempo.

2.4 A filosofia acadêmica de Paris: a influência dos pensamentos de Brunschvicg e Bergson

O embate filosófico entre Brunschvicg e Bergson representava menos uma mera disputa entre eles – que, na verdade, nem chegaram a debater entre si – e muito mais uma representação de dilemas mais profundos da filosofia francesa do final do século XIX e início do século XX. Em 1920, o *mainstream* da filosofia praticada na França era resultado da consolidação da herança cultural do final do século XIX e das conquistas liberais da Terceira República. A filosofia, em geral, operava dentro de um círculo muito restrito de pensadores, reproduzindo uma tradição filosófica ensinada nas escolas e sem muitos questionamentos ou criatividade. O pensamento oficial reproduzia ainda os ideais morais e políticos da burguesia

³³ Após a obtenção do título de agrégé, o jovem filósofo tipicamente assumia um posto num lycée provincial e posteriormente um posto em um lycée parisiense ou mesmo ministrava alguns cursos na Universidade. Em seguida, submetia sua thèse principal (ou thèse secondaire ou ainda thèse complémentaire) a fim de conseguir a titulação de Doctorat, o que lhe permitia assumir uma cadeira de professor na Universidade. Esse sistema próprio de titulação francesa se manteve até meados do século XX, mas após a Segunda Guerra diversas modificações de forma e de pré-requisitos foram inseridas de modo a aproximar a titulação francesa dos moldes do PhD americano – especialmente visando a redução do tempo de obtenção do diploma e do *Doctorat*. (SCHRIFT, 2006, p. 204-208).

republicana, dentro de um “humanismo conservador-liberal” no qual Hegel, Schopenhauer e Nietzsche eram impensáveis e dispensáveis (GUTTING, 2002, p. 06). Os principais temas de debate do período se concentravam em uma avaliação dos avanços da ciência e nas considerações sobre a liberdade humana, mas, mais importante, na relação entre elas: o compromisso dos liberais franceses com a liberdade impedia uma aceitação acrítica de qualquer forma de determinismo empirista (afastando os franceses da tradição filosófica inglesa) e, por outro lado, o mesmo compromisso com a liberdade, tornava insustentável qualquer forma de subordinação do indivíduo a um espírito absoluto idealista (afastando a filosofia francesa dos alemães) (GUTTING, 2002, p. 08). Entre a manutenção de uma tradição filosófica pouco aberta a rupturas e os compromissos com ideais inalienáveis, a França acabou desenvolvendo uma filosofia relativamente independente dos debates ingleses ou alemães.

Esse cenário concorre para o fortalecimento de duas correntes de pensamento dentro da filosofia francesa, quais sejam, o espiritualismo e o idealismo neokantiano. Do primeiro fazem parte qualquer tradição que comungue de dois pilares centrais:

[...] que o valor da existência humana deriva de faculdades mentais elevadas (tanto intelectuais quanto afetivas) dos indivíduos; e que essas faculdades não são nem redutíveis a processos materiais (incluindo a experiência sensorial) nem assimiláveis em um nível de realidade superior (o absoluto). Espiritualismo é, portanto, uma afirmação da primazia metafísica e ética da mente individual (*l'esprit*) contra as reivindicações do materialismo, empiricismo, e certas formas de idealismo (GUTTING, 2002, p. 10).³⁴

Já o segundo parte da tradição da crítica kantiana dos limites subjetivos da construção do conhecimento, mas busca por conciliar uma visão causal determinística do mundo natural com o compromisso com a liberdade humana (GUTTING, 2002, p. 14-25). Dessa maneira, ao longo do século XIX, vemos diversas tentativas de desenvolvimento da teoria kantiana com propósito de promover uma visão do mundo que seja capaz de reconhecer os limites da objetividade da ciência, sem desmerecer seus avanços, de modo a abrir espaço para a liberdade de ação e vontade. A principal distinção entre essas duas correntes fica por conta da insistência do espiritualismo na pluralidade das mentes humanas finitas (e sua mediação com o Deus infinito) e na sua desconfiança da reivindicação idealista de que, no limite, somente as mentes existem de fato (GUTTING, 2002, p. 14)

³⁴ “[...] that the value of human existence derives from the higher mental faculties (both intellectual and affective) of individuals; and that these faculties are neither reducible to material processes (including sense experience) nor assimilable to a higher level of reality (the absolute). Spiritualism is thus an assertion of the metaphysical and ethical primacy of the individual mind (*l'esprit*), against the claims of materialism, empiricism, and sorts of idealism.” (GUTTING, 2002, p. 10).

Essas duas correntes da filosofia francesa ainda se faziam presentes – dada algumas especificidades – no início do século XX e nos ajudam a compreender quais variações de respostas ofereciam aos jovens de 1920. Schrift (2006, p. 07-18), por exemplo, defende que o pensamento filosófico francês da virada do século XIX para o XX esquematicamente ainda poderia ser interpretado a partir de três orientações básicas: o positivismo, o idealismo e, em meio aos dois extremos, o espiritualismo.³⁵ No início do século, uma distinção, entre uma tradição filosófica tipicamente francesa – que poderia ser remontada a Descartes e ao compromisso cartesiano com uma razão unificada – e uma tradição germânica – cujas origens estariam ligadas a bifurcação tipicamente kantiana da razão entre o analítico e o dialético (SCHRIFT, 2006, p. 01-02) –, era tido como certa. Ainda assim, as principais correntes de pensamento acadêmico filosófico francês da virada do século se referenciavam na filosofia alemã (na figura de Kant, Leibniz e Schelling) mesmo para debates no interior da tradição francesa – como o confronto com o positivismo de Comte.³⁶ O espiritualismo cumpria uma função marginal dentro da academia francesa, mas possui bastante apelo dentro da cultura francesa em geral, como veremos para o caso de Bergson.

Nesse contexto, Léon Brunschvicg (1869-1944) representaria a principal figura do idealismo e do neokantismo francês, e, mais especificamente, do que ele mesmo denominou de “idealismo crítico”. Brunschvicg foi cofundador da *Revue de métaphysique et morale* em 1893, participou da criação da Sociedade Francesa de Filosofia em 1901 e entrou para a *Sorbonne* em 1900 onde lecionou durante 39 anos, período no qual escreveu suas principais obras. A influência de Brunschvicg na *Sorbonne* do período se reflete na popularidade dos seus cursos e na sua atuação perene sobre o júri de *agrégation*. Cumpre notar também que o principal tema de pesquisa de Brunschvicg – a constituição histórica da consciência e do

³⁵ Não cabe aqui um resgate detalhado de todas as três posições, mas somente uma breve discussão daqueles aspectos que mais diretamente influenciaram os debates lefebvrianos na década de 1920. Para uma explicação mais minuciosa, ver Schrift (2006, p. 07-18). Nesse sentido deixaremos de lado a corrente positivista derivada de Comte e apropriada por Durkheim, ainda que Schrift (2006, p. 10) coloque Lefebvre como tributário da sociologia durkheimiana que conjugava análise filosófica com estudos empíricos. A nossa ver, tal afirmação baseia-se muito mais na simples constatação de que Lefebvre tinha formação em filosofia e exerceu a sociologia rural durante parte da sua vida do que efetivamente numa análise dos textos produzidos por Lefebvre. A influência dos escritos de Durkheim, se existe, na formação do pensamento de Lefebvre ainda demanda maiores investigações.

³⁶ Da geração da segunda metade do século XIX, Schrift (2006, p. 07) destaca o filósofo Jules Lachelier que era crítico tanto do positivismo comteano quanto do empiricismo, buscando “[...] basear sua filosofia idealista numa teoria da indução que pudesse resistir aos desafios do ceticismo” (p. 07, tradução nossa). Ainda segundo Schrift (2008, p. 07), Lachelier foi uma importante influência para autores como Henri Bergson, Léon Brunschvicg, Maurice Blondel e Jean Jaurès. Sua influência foi exercida majoritariamente através da sua posição de professor da ENS, da sua participação em júris de obtenção de *agrégation* e da presença de seus escritos como leitura obrigatória na preparação para os exames de diplomação.

conhecimento – também possui influência sobre os jovens filósofos do período, sendo, por exemplo, uma problemática recorrente em algumas obras lefebvrianas.³⁷

De forma geral,

Como todo idealista, Brunschvicg aceita que não podemos ter conhecimento da coisa como ela é em si, independente da nossa consciência dela. Mas, contrariamente aos subjetivistas idealistas como Berkeley, Brunschvicg não nega a existência de um mundo externo a nossa consciência; ao invés disso, ele argumenta que a relação entre o sujeito e o objeto é, ela mesma, uma relação que emerge de dentro e é conhecida à consciência. Diferentemente do idealismo transcendental de Kant, Brunschvicg não entende os objetos do conhecimento como constituídos a partir de categoriais *a priori* e imutáveis; alternativamente, os objetos do nosso conhecimento se revelam historicamente à medida que a mente reflete sobre sua própria atividade. Em seus três estudos históricos, ele, portanto, acompanha o desenvolvimento do conhecimento nas áreas da matemática, natureza e moralidade como um processo progressivo de descoberta da realidade que segue a atividade autorreflexiva cada vez mais sofisticada da consciência. (SCHRIFT, 2006, p. 11)³⁸

Em uma caracterização um pouco caricatural, mas reveladora, Brunschvicg tenta criar uma mediação entre o idealismo transcendental de Kant e o positivismo de Comte. Entre a pura interioridade do desenvolvimento autossustentado da mente e a pura exterioridade de uma verdade que se impõe a uma mente passiva, Brunschvicg aposta em uma mistura cujo desenvolvimento pode ser compreendido através da história da ciência (GUTTING, 2002, p. 43). Seu positivismo está na aceitação da função primordial da experiência material no desenvolvimento da ciência (choque com a realidade que se dá independente das categorias do intelecto), e seu idealismo se verifica na defesa de que a história da ciência nada mais é do que a sequência de bem-sucedidas estruturas mentais de interpretação dessa experiência (GUTTING, 2002, p. 43-44). Sua discordância de Kant está na rejeição de que a partir da estrutura mental de interpretação científica atual é possível extrair categorias universais de

³⁷ De fato, podemos argumentar que o desafio imposto pelos avanços científicos do início do século XX, especialmente aqueles que representavam uma quebra de paradigma dentro do próprio campo científico – como as teorias de Einstein ou o inconsciente freudiano –, representavam um desafio a qualquer formulação dentro da filosofia do conhecimento. Assim, a compatibilização entre ciência e filosofia permaneceu um tema de importância ao longo da primeira metade do século. Mesmo a crítica de Brunschvicg a universalização kantiana dos pressupostos da física newtoniana era alimentada justamente pela quebra dos modelos cartesianos representados pelas teorias de Einstein. Ao mesmo tempo, como veremos, a crise de confiança na positividade do progresso da ciência (e da racionalidade ocidental) após os horrores da primeira guerra, abre espaço para uma reflexão dentro da filosofia do conhecimento que busca justamente corrigir os excessos científicos da época e renovar o paradigma científico para além dos limites de então.

³⁸ “Like all idealists, Brunschvicg accepts that we can have no knowledge of a thing as it is in itself, independent of our consciousness of it. But contrary to subjective idealists like Berkeley, Brunschvicg does not deny the existence of a world external to our consciousness; he argues instead that the relation between subject and object is itself a relation that emerges within and is known to consciousness. And unlike the transcendental idealism of Kant, Brunschvicg does not understand the objects of knowledge to be constituted on the basis of *a priori* and unchanging categories; instead, the objects of our knowledge unfold historically as the mind reflects on its own activity. In his three historical studies, he thus followed the development of knowledge in mathematics, nature, and morality as the progressive process of new discoveries of reality that follow from the increasingly sophisticated self-reflective activity of consciousness.” (SCHRIFT, 2006, p. 11).

interpretação dos fenômenos e das experiências, mas o que impede Brunschvicg de advogar em prol apenas de uma história da ciência renegando uma filosofia do conhecimento, é sua identificação entre o desenvolvimento e a unidade da mente humana (*l'esprit*) como um movimento em direção a um absoluto cada vez mais universal e verdadeiro, o que também o associa fortemente ao campo do idealismo filosófico (GUTTING, 2002, p. 46-48).

O espiritualismo, por sua vez, teria como representante a figura incontornável de Henri Bergson. Bergson, como aludido anteriormente, tinha penetração em uma audiência muito mais abrangente do que a comunidade acadêmica, em parte pela sua posição no *Collège de France*. A filosofia de Bergson procurava se diferenciar tanto da aversão à metafísica do positivismo quanto do intelectualismo exacerbado do idealismo que proclamava um desdém epistemológico pelo corpo e pela experiência sensorial. Bergson busca rivalizar com a compreensão espacializada do tempo, herdada de Aristóteles, que privilegiava o ser em relação ao vir a ser.

De acordo com Bergson, analisar o tempo como uma série de momentos distintos acaba por conceber o tempo de acordo com o modelo do espaço, e isso levou metafísicos a entender a realidade final em termos daquilo que não muda (e.g. formas de Platão). Ao invés disso, Bergson defende que nós devemos entender o tempo da forma como o experimentamos, como *durée* ou duração, que não prossegue de momento em momento, mas se move como um fluxo contínuo de vir a ser. (SCHRIFT, 2006, p. 13)³⁹

Na duração existiria uma variedade qualitativa que não se expressa quantitativamente; momentos que, dentro da duração, não são externos uns aos outros. O que reuniria esses momentos seria uma forma de impulso vital. Assim, a filosofia de Bergson apresenta uma versão criativa do processo evolucionário ao associar esse impulso vital a uma virtualidade múltipla sempre em processo de tornar-se, acessada pela consciência através da intuição.⁴⁰ Essa concepção de duração representa uma visão diversa da experiência humana quando não estamos concentrados em questões relacionadas à razão prática (que é o campo da ciência). Dessa forma, por exemplo, a querela entre o determinismo das causalidades naturais e o espaço para liberdade humana só existiria porque a existência humana estaria sob o julgo

³⁹ “According to Bergson, to analyze time as a series of distinct moments ultimately conceives time according to the model of space, and this had led metaphysicians to understand ultimate reality in terms of that which does not change (e.g., Plato’s Forms). Instead, Bergson claims that we must understand time as we experience it, as *durée* or duration, which does not proceed from moment to moment but moves instead as a continuous stream of becoming.” (SCHRIFT, 2006, p. 13).

⁴⁰ Não é nossa intenção nesse momento resgatar todo desenvolvimento filosófico de Bergson, o que fugiria em muito ao escopo desse trabalho. Em outros momentos desse estudo, quando oportuno e necessário, outros esclarecimentos sobre a posição bergsoniana poderão ser oferecidos. Importa, por agora, somente pontuar em linhas gerais a posição esquemática do pensamento de Bergson na filosofia francesa do período, muito embora sua influência se estenda para além das décadas de 1920 e 1930 sendo de fundamental importância para outros filósofos franceses como Gilles Deleuze e Merleau-Ponty.

de uma visão fragmentada da experiência na qual acontecimentos ou atitudes discretas seriam causa de outros acontecimentos ou atitudes igualmente discretas. A concepção de duração bergsoniana não permite essa fragmentação do tempo e do sujeito e, portanto, é alheia à ideia de uma causalidade determinística entre momentos. Assim, nossas ações são livres e não condicionadas a motivos ou razões antecedentes; o sujeito não está sob o jugo de uma causalidade que obedece a uma lei natural universalmente válida, mas aberto a uma causalidade “imaneente” na qual ele produz um efeito fruto da sua ação. (GUTTING, 2002, p. 56-60)

Além dessa crítica ao reducionismo de toda a experiência às categorias próprias à ciência, Bergson também desenvolve uma crítica à racionalidade abstrata que interpõe uma lacuna entre o sujeito e a concretude do mundo vivido. Essa imediaticidade da relação com o real, entretanto, não se daria na forma empirista de absorção passiva da verdade nas coisas, mas pela experiência mental própria ao espírito em sua intuição supra intelectual. O desenvolvimento do homem passa, assim, não pela elaboração sofisticada da racionalidade, mas pelo processo de autocriação; desenvolver é se reinventar incessantemente (GUTTING, 2002, p. 66). Esse processo criativo, por sua vez, é fruto de um impulso vital (*élan vital*) (GUTTING, 2002, p. 68) que não seria somente restrito à consciência, mas comum a todo organismo vivo. Bergson desenvolve este pensamento ao longo de várias de suas obras (especialmente *Essai sur les données immédiates de la conscience* de 1889 e *Matière et mémoire* de 1896), mas, em 1920, a obra mais famosa pela qual era reconhecido era *L'Évolution créatrice* de 1907:

[...] a cosmologia de *L'Évolution créatrice* resgata e justifica o ponto de partida da filosofia de Bergson: sua insistência na inadequação das categorias intelectuais da ciência para a concretude da nossa experiência imediata da duração vivida. Podemos agora ver por que e como o intelecto, apesar ser a característica biológica distintiva dos humanos, é um instrumento limitado de conhecimento, concebido para lidar somente com a matéria inerte, que possui uma “inabilidade natural de compreender a vida” [...]. Mas também podemos constatar como os humanos podem superar as limitações do intelecto. Pois somos criaturas de instinto assim como de intelecto; e o instinto, como vimos anteriormente, é direcionado ao objeto singular e concreto, qual seja, ao tempo como duração. Normalmente, claro, falta ao instinto distanciamento dos objetos necessário para o conhecimento teórico deles [...]. Mas, de acordo com Bergson, é possível para o instinto se tornar desengajado, para “se tornar desinteressado, autoconsciente, capaz de refletir sobre seu objeto” [...]. Instinto então se torna intuição, o veículo privilegiado do conhecimento filosófico (GUTTING, 2002, p. 72).⁴¹

⁴¹ “[...] the cosmology of *L'Évolution créatrice* returns to and justifies the starting point of Bergson's philosophy: his insistence that the intellectual categories of science are not adequate to the concreteness of our immediate experience of lived duration. We now see just why and how the intellect, although it is biologically the distinctive human trait, is a limited instrument of knowledge, formed to deal only with inert matter, that has “a

Cumpra, por fim, observar a influência de Bergson exercida sobre os filósofos religiosos, tomistas e não tomistas, no início do século XX. A única exceção mencionada por Schrift (2006, p. 14) que nos importa destacar é justamente o mentor de Lefebvre, Maurice Blondel. Blondel estaria muito mais próximo de Émile Boutroux – que foi seu professor na ENS – em sua “ênfase na liberdade” e na sua “pouca simpatia pelo pensamento de Bergson”. Sem dúvidas, essa influência indireta sobre Lefebvre não pode ser desconsiderada quando analisamos sua aparente indisposição prévia em relação ao pensamento de Bergson. Também é importante destacar que Bergson não era um anti-racionalista, mas sim anti-intelectualista, o que o coloca em franca oposição a Brunschvicg, cuja “centralidade do julgamento e a prioridade da ciência” o colocavam como um claro representante do intelectualismo (GUTTING, 2002, p. 73).

Esse contraste entre Brunschvicg e Bergson dominou a cena da filosofia francesa no início do século XX⁴² e a ascendência institucional de Brunschvicg, tanto na *Sorbonne* quanto na ENS, contribuía para a aversão acadêmica ao pensamento de Bergson.⁴³ Entretanto, esse conflito arrefeceu ao final da Primeira Guerra Mundial pela contestação de ambos os filósofos enquanto pensadores incapazes de oferecer uma solução para a crise social vivida e percebida pela juventude francesa. Assim, a metafísica, inerente tanto ao idealismo de Brunschvicg quanto ao espiritualismo de Bergson, parecia exotérica demais para lidar com os fatos concretos da experiência humana, seja na figura dos horrores da guerra, seja nas particularidades do cotidiano. Na busca por um concreto, nem os poderes unificadores da mente idealista nem o realismo indutivo e sensualista de Bergson ofereciam uma saída satisfatória para a juventude de então (SCHRIFT, 2006, p. 16-18). Esse impasse filosófico também possuía dimensões culturais e políticas, na medida em que as posições filosóficas tradicionais eram associadas a diferentes formas de manutenção do *status quo*. Logo, para a

natural inability to comprehend life” [...]. But we also see how humans can overcome the limitations of the intellect. For we are creature of instinct as well as of intellect; and instinct, as we have seen, is directed to the singular, concrete object, that is, to time as duration. Ordinarily, of course, instinct lacks the distance from objects needed for theoretical knowledge of them [...]. But, according to Bergson, it is possible for instinct to become disengaged, for it to “become disinterested, self-conscious, capable of reflecting on its object” [...]. Instinct then becomes intuition, the privileged vehicle of philosophical knowledge.” (GUTTING, 2002, p. 72).

⁴² É interessante notar que essa oposição também se expressou no campo político, uma vez que a atuação de cada um quando do *affaire* Dreyfus foi contrastante. Embora ambos sejam judeus e dreyfusistas, Brunschvicg teve uma atuação mais ativa durante a campanha pela inocência de Dreyfus (sofrendo inclusive ataques por parte de conservadores que viam a *Sorbonne* como uma vítima da filosofia alemã e da cultura judaica), Bergson era politicamente mais passivo e discreto.

⁴³ Não devemos concluir, entretanto, que Brunschvicg e Bergson fossem inimigos pessoais. Pelo contrário, nutriam uma saudável amizade e Brunschvicg, apesar de criticamente, elogiava o pensamento e as obras de Bergson (GUTTING, 2002, p. 73-74)

juventude da década de 1920, representavam somente diferentes dimensões do mesmo projeto social já fracassado e que demandava uma superação.

É nesse contexto de impasse que podemos interpretar o interesse crescente da juventude filosófica francesa por pensadores da filosofia alemã pós-Kant que não eram aceitos ou bem vistos dentro do cenário acadêmico da época, como no caso da redescoberta do pensamento de Hegel e da introdução dos escritos de Husserl e Heidegger.⁴⁴ Essa aproximação, entretanto, era mediada justamente pela vontade de uma filosofia que estivesse mais ligada a uma experiência do concreto vivido e menos dependente unicamente dos poderes do intelecto ou da mente – sejam eles na versão racional ou na versão intuitiva. Uma mudança do “espiritualismo para a fenomenologia, do idealismo para o existencialismo e da influência de Tomás de Aquino para a influência de Marx” (SCHIRFT, 2006, p. 20). Importa notar, ainda, que essa mudança não significou o abandono do racionalismo em si, mas apenas o desejo de superação do racionalismo metafísico e idealista vigente em prol de um pensamento mais rigoroso que a fenomenologia fornecia partindo do real, do concreto. Em grande medida, as tensões filosóficas e os grandes questionamentos – sobre a natureza da consciência, por exemplo – ainda dominam as elaborações filosóficas dos mais jovens que, no entanto, buscam respostas mais satisfatórias que as de então.

A década de 1920 é marcada por uma certa rebeldia, uma aversão ao que estava consolidado, assim como por diferentes formas de experimentação. Essa transição, entretanto, ganha forma mais ao final da década de 1920 (para o caso de Hegel e Husserl) e início dos anos 1930 (para o caso de Heidegger e Marx). Mas o filtro central – que inclusive determina quais elementos serão apropriados e qual interpretação será priorizada – se forma ao longo da década de 1920, processo no qual Lefebvre e seus companheiros estavam envolvidos.

2.5 As raízes político-culturais da insatisfação da juventude francesa dos anos 1920

A renovação filosófica e civilizatória tão almejada pela juventude de *avant-garde* da década de 1920 não se restringia às insuficiências filosóficas da época, também se alimentava de uma insatisfação generalizada com os rumos da sociedade europeia do início do século XX. Uma nova direção se fazia necessária e essa nova direção envolvia a crítica radical de todo o projeto civilizatório europeu; exigia uma novo Espírito. Tal situação possui raízes profundas nos principais dilemas e facções culturais e políticas que disputavam a

⁴⁴ Talvez seja nesse registro que possamos compreender uma leitura precoce das obras de Nietzsche e Schopenhauer pelo jovem Lefebvre conforme relatado por Hess (1988)

hegemonia na França desde o final do século XIX e que alimentaram os grupos que estarão na ponta de lança da disputa intelectual entre as décadas de 1920 e 1930. É claro que essas disputas se davam em diferentes campos da sociedade francesa, mas cabe analisar especificamente as disputas dentro do campo político-cultural, em especial a disputa dentro do campo da intelectualidade e sua influência sobre a sociedade

A figura pública do intelectual na França é uma inovação da virada do século XIX para o XX. De certo que isso não significa que não havia atividade literária, política e científica antes disso, mas o intelectual enquanto figura político-social surge em função do *affaire Dreyfus*⁴⁵ (ORY; SIRINELLI, 2002, p.8-18) que polarizou o debate político francês no final do século XIX (a partir de 1897) e condicionou grande parte dos debates intelectuais do início do século XX. A partir do *affair*, o intelectual passa a representar não somente aquele que pensa e escreve, não somente um homem das letras, mas também aquele que comunica um pensamento, que produz um discurso sistêmico e coerente, destinado ao esclarecimento público. O intelectual é aquele que se identifica menos pela sua profissão e mais pelo seu efeito no terreno da política (em sentido amplo); um agente que supõe uma convicção compartilhada entre ele e uma parte da sociedade a qual ele se endereça, sendo também aquele que acredita na força das ideias para guiar e iluminar a sociedade em direção à Verdade, à Justiça e a outros absolutos racionais:

[...] dessa forma, o intelectual será *um homem da cultura, criador ou mediador, posto na condição de homem da política, produtor ou consumidor de ideologia*. Nem uma simples categoria socioprofissional, nem um simples personagem, irredutível. Vai se tratar de um *status*, como na definição sociológica, mas transcendido por uma *vontade* individual, como na definição ética, e direcionado a um *uso* coletivo. (ORY; SIRINELLI, 2002, p.15)⁴⁶

O desenrolar do *affaire* opôs duas visões da sociedade francesa. Num primeiro momento, a mobilização de ambos os lados se deu entorno da validade da condenação do capitão Alfred Dreyfus – estrangeiro de origem judaica – acusado do crime de traição e de

⁴⁵ De modo geral, o *affaire* Dreyfus foi um escândalo político no final do século XIX que se iniciou com a condenação do capitão judeu Alfred Dreyfus acusado de traição do exército por espionagem para a Alemanha. Dreyfus. Dreyfus era um oficial de origem judaica e o verdadeiro culpado pelo vazamento dos documentos era o major Ferdiand Walsin Esterhazy. A polêmica, entretanto, só ganhou grandes proporções quando o exército francês ocultou evidências e forjou provas para manter a condenação de Dreyfus em uma verdadeira farsa judiciária.

⁴⁶ “[...] l’intellectuel sera donc *un homme du culturel, créateur ou médiateur, mis en situation d’homme du politique, producteur ou consommateur d’idéologie*. Ni une simple catégorie socioprofessionnelle, ni un simple personnage, irréductible. Is s’agira d’un *statut*, comme dans la définition sociologique, mais transcendé par une *volanté* individuelle, comme dans la définition éthique, et tourné vers un *usage* collectif.”. (ORY; SIRINELLI, 2002, p.15)

espionagem para a Alemanha. O agrupamento em favor de Dreyfus (ou os dreyfusistas⁴⁷) questionava a legalidade do julgamento e das evidências apresentadas, exigindo que o processo fosse revisado. Já o grupo em favor da manutenção da condenação (ou os antidreyfusistas⁴⁸) advogavam pela legitimidade da coisa julgada e pelo respeito à decisão e à honra do exército francês. O lado dreyfusista contava com a liderança intelectual⁴⁹ de Émile Zola, sendo a publicação de seu texto “*J'accuse...*”, em 1897, o estopim da disputa que vinha fermentando ao longo da década de 1890, enquanto o lado antidreyfusista se inspirava na figura de Maurice Barrès⁵⁰ como um dos seus maiores expoentes. A história da disputa judicial e jornalística envolveu debates públicos, altos e baixos de ambos os lados, perseguições políticas, entre outros elementos próprios de um escândalo de dimensões nacionais digno de romances policiais.

As consequências das graves acusações contra o exército francês feitas por Zola em suas publicações – que incluíam corporativismo, antissemitismo, incompetência técnica, fraude judicial e incapacidade de reconhecer os próprios erros – desenrolam-se em vários capítulos entre 1894 (ano da primeira condenação) até seu desfecho em 1906, com o veredicto da inocência de Dreyfus e sua restituição ao Exército francês. Essa vitória final, entretanto, pode mascarar os inúmeros reveses da causa dreyfusista, tanto em relação à opinião pública – que se inclinava mais ao sentimento nacionalista dos antidreyfusistas – quanto nas seguidas derrotas judiciais. A causa dreyfusista ganhou, a partir de 1897, um corpo político e cultural cada vez maior, embora o apelo popular e jurídico do movimento parecesse fadado ao fracasso. É, entretanto, justamente na dimensão política e cultural que a polarização produzida pelo *affaire* nos será de particular importância pelas suas repercussões no imediato pós-guerra.

O *affaire* consolidou e opôs dois sistemas de pensamento que disputavam quais valores deveriam ser os guias da sociedade francesa, fazendo com que a disputa não ecoasse

⁴⁷ Tradução livre de *dreyfusards*.

⁴⁸ Tradução livre de *antidreyfusards*.

⁴⁹ Importante destacar, no entanto, que outros nomes de peso também compuseram o lado dreyfusista como Lucien Herr, Léon Blume, Jean Jaurès, entre outros.

⁵⁰ Barrès foi responsável pela cunhagem do termo “intelectual” como forma de identificar e caracterizar o arquétipo de homens que se agrupavam em torno da causa dreyfusista. Claramente, a intenção original de Barrès era que o termo tivesse uma carga pejorativa indicando o intelectual como alguém sem conexão com a cultura nacional, com a história concreta, mas como alguém que se desenlaça dos vínculos necessários com a sociedade da qual faz parte, resultado, assim, em uma mente sem alma e sem propósito; em um utópico racionalista, quase um delirante que diz de coisas sem adesão ou sem consideração com a realidade. Conforme os termos do debate iam se expandindo e se definindo com maior complexidade, o substantivo “intelectual” acabou ganhando aderência, não só entre os dreyfusistas, mas também no coletivo cultural francês em geral, como uma positividade, como a marca de uma superioridade racional e mesmo como revanche de uma classe que ascendia pela educação no final do século XIX francês.

somente a controvérsia em torno da inocência de Dreyfus. O texto inaugural de Zola é mais do que uma acusação formal e pública, mas também um desafio aberto ao nacionalismo, ao conservadorismo religioso e ao antissemitismo tradicionais na sociedade francesa, mesmo entre socialistas. Zola apelava aos ideais revolucionários de Justiça e Verdade como critérios universais que substituiriam o particularismo nacional enquanto guia da razão do Estado e do povo francês. Para o lado antidreyfusista estava em jogo a própria coesão da sociedade francesa que sucumbiria se as suas instituições mais sólidas – como o Exército – fossem colocadas em suspeita por acusações de “desenraizados sem religião”; o que estaria em jogo era a defesa da cultura e do povo francês contra um racionalismo abstrato e expatriado. Rapidamente a polarização acabou por contrapor uma facção política de esquerda defensora da República e da herança da Revolução Francesa e uma direita nacionalista que flertava com o antiparlamentarismo e o retorno da monarquia (WINOCK, 1999, p. 66-77).

O ideal da autonomia individual, do caráter sagrado da pessoa, extraído da fonte da Declaração dos direitos do homem e, antes disso, na regra enunciada desde o século das Luzes, segundo a qual uma Sociedade não pode fundar sua existência sobre a negação da justiça, a mentira pública e a razão de Estado, contra essa filosofia “individualista”, os nacionalistas proclamam o imperativo da sobrevivência da espécie e da nação, a defesa necessária de instituições que, como o Exército e a Igreja, foram seus pilares, mesmo ao custo de falsificações e de “crimes de amor”. (WINOCK, 1999, p. 76)⁵¹

Na maturação do debate os dois lados passaram a congregiar posições e agentes bem diferentes daqueles que identificavam as polarizações iniciais em torno da inocência (ou não) de Dreyfus, e são essas novas divergências que terão marcas profundas na vida cultural e política da sociedade francesa. Em primeiro lugar, a polêmica e a rivalidade também se manifestaram no debate sobre a legitimidade da ação dos intelectuais enquanto condutores da nação, em defesa da Razão como pedra fundante da sociedade francesa. Para o lado antidreyfusista, faltava aos seus oponentes noções de ordem e respeito pela hierarquia, sensibilidade e conhecimento prático do que era concretamente o povo francês, para além do abstrato das cadeiras escolares. Julgavam que o apelo dreyfusista à racionalidade era elitista e esnobe, e que o abandono da religião deixava os jovens vulneráveis a todo tipo de angústia existencial (WINOCK, 1999, p. 29-31). Contra esse pretensão saber superior, os adversários dos intelectuais dreyfusistas defendiam o valor da força de vontade, do caráter e da

⁵¹ “L’idéal de l’autonomie individuelle, du caractère sacré de la personne, puisé aux sources de la Déclaration de droits de l’homme, et, avant cela, à la règle énoncée dès le siècle des Lumières, selon laquelle une Société ne peut fonder son existence sur le déni de justice, le mensonge public et la raison d’État, contre cette philosophie <<individualiste>>, les nationalistes proclamaient l’impératif de la survie de l’espèce et de la nation, la défense nécessaire des institutions qui, comme l’Armée et l’Église, en étaient les piliers, fût-ce au prix des faux et des <<crimes d’amour>>.” (WINOCK, 1999, p. 76)

experiência prática dos homens comuns – como o agricultor ou o comerciante. É a partir dessa visão que Maurice Barrès define sua posição crítica aos intelectuais enquanto uma aristocracia do pensamento que não se sente mais em acordo com seu grupo natural. Dessa forma, “[...] não somente nega-se aos intelectuais toda vocação particular de intervir no debate público, mas, além disso, designa-os como os maus franceses que pensam contra o instinto vital da nação” (WINOCK, 1999, p. 31)⁵².

Do outro lado, os ditos intelectuais são oriundos precisamente dos quadros da pesquisa e da educação superior e secundária francesa, consolidados durante a Terceira República, bem como por parte da juventude universitária (especialmente aquela ligada às Artes e às Humanidades, em contraposição às tradicionais escolas de Direito e Medicina). Estes se enxergavam como guardiões da razão de Estado, que defende os cidadãos contra toda arbitrariedade da classe dirigente, arrogante o suficiente para não rever suas posições. São herdeiros do espírito da Revolução Francesa identificados com o partido radical republicano. No campo cultural, se caracterizam como adversários da “[...] cólera de uma opinião nacionalista e antisemita incapaz de imaginar que podemos pôr em equivalência a fala dos representantes do Exército, do Estado-Maior, do ministro da Guerra, do Conselho de guerra, com os protestos de inocência de um simples judeu exigindo que justiça seja feita” (WINOCK, 1999, p. 30).⁵³

Em segundo lugar, o *affaire* ainda pode ser visto de um ponto de vista mais sociológico, ou seja, a partir da composição social de cada um dos lados, o público que atingiam, suas formas de sociabilidade, etc. Apesar dos intelectuais dreyfusistas reclamarem uma universalidade no seu pensamento e no seu discurso, isso não se traduzia imediatamente nas suas fileiras. De um ponto de vista bastante generalista, o *affaire* pode ser lido como um choque entre poderes tradicionais e camadas ascendentes da sociedade francesa, especialmente aquela que se utilizava do sistema educacional para conseguir posições de destaque cultural e político (ORY; SIRINELLI, 2002, p. 64-67). Nos quadros universitários e no ensino secundário, entre alunos e professores, o *affaire* criou cisões que podem ser rastreadas nas petições de ambos os lados, tendo, muitas vezes, um componente geográfico típico da política parisiense. Grosso modo, as escolas mais tradicionais (Medicina, Direito,

⁵² “[...] non seulement on dénie aux intellectuels toute vocation particulière à intervenir dans le débat public, mais, qui plus est, on les désigne comme les mauvais Français qui pensent contre l’instinct vital de la nation” (WINOCK, 1999, p. 31)

⁵³ “[...] la fureur d’une opinion nationaliste et antisémite incapable d’imaginer qu’on pût mettre en balance la parole des représentants de l’Armée, de l’État-Major, du ministre de la Guerre, du Conseil de guerre, avec les protestations d’innocence d’un petit juif, exigeaient que justice soit faite” (WINOCK, 1999, p. 30).

Literatura latina) se alinham no campo antidreyfusista enquanto pela revisão se agrupam, em sua maioria, os estudantes das Letras e das Ciências – incluindo aqui, sobretudo, História e Filosofia (ORY; SIRINELLI, 2002, p. 44-45). A presença da Filosofia no campo dreyfusista nos ajuda a compreender a tradição filosófica racionalista de base kantiana que ganhará espaço na academia francesa e, como vimos, será a cultura dominante na *Sorbonne* de 1920 encontrada por Lefebvre.

Para além do campo universitário, o *affaire* serviu para a consolidação dos jornalistas (com influência predominante do campo antidreyfusista) como parte integrante da intelectualidade francesa, bem como dos meios de publicação do jornal, da revista e da publicação de editoriais como veículos de expressão e formação de opinião. Também a mobilização política dos estudantes foi uma das principais novidades inauguradas pelo *affaire*, o que se consolidou nas décadas seguintes. A partir da virada do século, as agremiações estudantis orbitavam e se confrontavam bem mais pelas pautas políticas do que por questões corporativistas de 20 anos antes (ORY; SIRINELLI, 2002, p. 83-89). Ainda assim, a polêmica permaneceu circunscrita a uma elite cultural muito específica da sociedade francesa e, via de regra, a posição nacionalista e antisemita possuía mais repercussão e penetração nas camadas mais populares (WINOCK, 1999, p. 36-40) – incluindo aqui os movimentos operários que identificavam fortemente a figura do judeu com a figura do burguês, o que retardou o envolvimento das organizações e dos representantes socialistas na luta dreyfusista que se deu, ainda assim, com desconfianças e cisões importantes (WINOCK, 1999, p. 33-35).

Em terceiro e último lugar, a mobilização para as demonstrações e intervenções públicas de ambos os lados contribuiu para o desenvolvimento de determinadas formas de sociabilidade e de publicização intelectual que permaneceram no século XX. Segundo Pascal Ory e Jean-François Sirinelli (2002, p. 30-41), o desenvolvimento do *affaire* consolidou o engajamento individual dos intelectuais na vida política e pública, especialmente através dos manifestos e petições que passaram a ser as principais armas de pressão sobre a opinião pública por parte desses atores; popularizou as associações entre intelectuais, muitas vezes com agrupamentos que expressavam uma singularidade específica em relação ao conjunto mais amplo ao qual se identificavam – como a Liga pela Defesa dos Direitos do Homem e do Cidadão que pretendia fazer com que a defesa dos ideais dreyfusista fosse mais perene, mas também agremiações como o Comitê Católico pela Defesa do Direito, que era uma falange católica do lado dreyfusista. Pela perspectiva antidreyfusista, especialmente na sua ala mais nacionalista, temos a importância crescente da associação nacionalista Liga da Pátria Francesa

(da qual Maurice Barrès fazia parte) e a criação da Ação Francesa (bem como uma série de revistas e instituições ligadas à esta iniciativa animada por Charles Maurras). Tais associações eram formas de convergência entre interesses comuns que, não raro, se desdobravam em publicações ou plataformas políticas com interesses eleitorais. O *affaire* foi um momento no qual a atividade dos intelectuais se expandiu para o militantismo político e para a participação direta nas instituições políticas. Observa-se nesse período a aproximação entre os intelectuais e instituições políticas consolidadas (incluindo aqui os partidos políticos), o que resultará na participação direta na política da primeira década do século XX de grandes nomes ligados ao contexto.

Os anos que se seguiram à conclusão da disputa intelectual resultaram em uma vitória jurídica e institucional do lado dreyfusista, mas com a prevalência ideológica da direita anti-dreyfusista (ORY; SIRINELLI, 2002, p. 64; p. 80-81). Com a entrada no novo século, a polêmica se arrefeceu, mas os processos iniciados nos anos anteriores continuaram a amadurecer. Do lado dreyfusista, aqueles que tinham a intenção de manter a mobilização republicana foram atraídos, cada vez mais, pela causa socialista⁵⁴, mas essa coalizão entre intelectuais e trabalhadores não se deu de forma pacífica. Os intelectuais eram vistos com suspeita dentro dos movimentos operários e, mesmo dentro do partido socialista, havia o receio de que houvesse uma hierarquização e uma atitude tutelar em relação aos trabalhadores (WINOCK, 1999, p. 115-116). Essa suspeição atingia seu ápice na extrema-esquerda trabalhista ligada ao tradicional sindicalismo francês, que acabava por se alinhar até mesmo com oposições da extrema-direita acerca do julgamento do perigo dos intelectuais, do nacionalismo antissemita e nos ataques contra o parlamentarismo (que, no caso socialista, se dava em prol de uma revolução social) (WINOCK, 1999, p. 108-117). Além do caráter evidente de classe, essa desconfiança se baseava na crescente aproximação entre herdeiros do dreyfusismo e a representação parlamentar – o que era pejorativamente identificado como socialismo parlamentarista. Essa aproximação, por sua vez, foi uma evolução quase natural do dreyfusismo diante das ameaças antirrepublicanas crescentes, o que levou inclusive à necessidade da formação de uma aliança de esquerda (o chamado Bloco de Esquerda) no parlamento e no executivo francês – não agradando a todas as correntes socialistas e acirrando ainda mais as tensões.

Pelo lado antidreyfusista, a sequência do *affair* significou uma concentração e uma mobilização quase natural em prol da defesa do nacionalismo tradicionalista e do anti-

⁵⁴ Os dois principais resultados dessa atração foi a experiência das Universidades Populares e a criação da revista *L'Humanité*.

intelectualismo. Sua articulação se deu através de publicações próprias e do desenvolvimento de ligas, sendo a mais importante delas a *Action Française* (criada em 1908), que será um personagem importante até a década de 1930. De qualquer forma, o nacionalismo, o gosto pela ação e uma renovação do catolicismo ganham uma nova força na sociedade francesa nos anos que antecedem o início do conflito da Primeira Guerra, mesmo nos ambientes acadêmicos (ORY; SIRINELLI, 2002, p. 89-93).

2.6 O abalo intelectual da Primeira Guerra Mundial

O aumento das tensões entre a Alemanha e a França, a partir de 1905, que resultará na eclosão do conflito armado, vai mudar o cenário intelectual francês de forma drástica. A ameaça externa acaba dando ainda mais força ao discurso nacionalista e patriótico agora que um inimigo objetivo se coloca diante do povo francês. O Exército se torna uma instituição não somente desejável, mas necessária à manutenção da sociedade francesa. No clima de tensão pré-guerra, os esforços antimilitaristas e pacifistas adotados por parte da esquerda política passam a ser vistos ora com desconfiança, ora como inocência diante da dramaticidade da situação. Os intelectuais de inspiração kantiana se tornam suspeitos de serem culturalmente sequestrados pelo pensamento alemão (WINOCK, 1999, p. 164) e antigas diferenças culturais, militares e políticas entre os dois países ressurgem no imaginário e no discurso acadêmico (WINOCK, 1999, p. 162-174).

O início do conflito e a mobilização em massa da sociedade francesa exigiram uma grande coalizção em todas as dimensões sociais. Na política, mesmo os socialistas de oposição e as organizações trabalhistas que adotaram, no início, uma posição pacifista, rapidamente se integraram ao esforço de guerra. Na esfera intelectual, o conflito exaltou os ânimos e os discursos em prol da defesa da nação dos dois lados, replicando a situação vivida nas trincheiras nas quais dreyfusistas e antidreyfusistas, republicanos e antirrepublicanos encontravam-se lado a lado na luta contra um inimigo comum. O clima de convergência se impunha de tal modo que qualquer divergência era marginalizada e, em respeito aos sacrifícios feitos no campo de batalha, assumia a forma do silêncio. A necessidade de manutenção de uma moral elevada e de legitimação do enorme esforço de guerra se associava a uma estrutura de censura e propaganda que procurava garantir a coesão no campo ideológico. Essa grande “coalizção” durante a guerra, incluindo a postura dos intelectuais, ficou conhecida como União Sagrada (WINOCK, 1999, p. 162-174).

A inclinação conservadora da juventude, que já registrava, como dissemos, uma renovação da fé católica e do nacionalismo, se intensificou no clima de patriotismo de defesa e de exaltação do militarismo. A isso também se adiciona uma desconfiança crescente em relação ao pensamento abstrato e uma apologia à ação, uma sobreposição da vontade sobre o pensar. Essa tendência da juventude francesa para as pautas tradicionais da direita antidreyfusista, entretanto, não indica apenas um retorno, mas uma transformação importante de algumas pautas. O nacionalismo, por exemplo, se torna um nacionalismo de reconciliação, um nacionalismo que se estrutura não pela busca de um purismo de uma pretensa raça francesa, mas como uma defesa homogênea da civilização francesa contra a barbárie alemã (WINOCK, 1999, p. 166).

O fim da Guerra, entretanto, introduz, de forma brutal, uma clivagem nessa dinâmica, inserindo uma nova dimensão nas divisões e disputas herdadas do período pré-Guerra, bem como uma cisão que opunha duas gerações na França. A imensa mortandade provocada pelo conflito, especialmente nas camadas mais jovens (ORY; SIRINELLI, 2002, p. 96-99), ocasionou mesmo nos meios intelectuais um abismo geracional entre aqueles que, na época da guerra, eram velhos demais para servir e aqueles que eram novos demais para lutar. Lefebvre faz parte da geração desse último grupo, uma vez que tinha 14 anos quando o conflito eclodiu. Os poucos sobreviventes – como Henri Barbusse – retornaram com uma crítica voraz da União Sagrada que, segundo eles, ocultava sob um verniz romântico os horrores das trincheiras. O resultado dessa clivagem foi a constituição de um clima que dominou a década de 1920, e que, de forma geral, não se restringiu somente à França, alcançando a Europa como um todo: uma revolta generalizada e multiforme contra a ordem estabelecida, uma recusa radical de tudo que viera antes e que tinha resultado no massacre de uma guerra da qual nem havia claros vencedores.

Essa revolta desembocou numa reavaliação de todo o projeto civilizatório europeu, incluindo aqui a crença nos poderes progressistas da Ciência e da Razão (ORY; SIRINELLI, 2002, p. 144-115). Mas significou também um afastamento dos nacionalismos militaristas em prol de uma posição pacifista ainda mais enfática. Depois de ver as saudações à pátria legitimarem tamanho sacrifício humano, potencializado pelos poderes da ciência subordinada à guerra, a chamada geração de 1905 procurava negar as realizações das gerações anteriores e explorar novas possibilidades de renovação do pensamento, da ação e do espírito.

Já antes da Grande Guerra, a filosofia de Bergson atraía a juventude pela sua crítica ao pensamento científico e sua alusão à ação intuitiva no mundo. Mas o bergsonismo

ganhou vida própria nas interpretações da geração de 1905 que, não raro, desembocava no puro e simples obscurantismo, descrédito da ciência e culto à força – aqui também com influência de certas interpretações de Nietzsche (HUGHES, 2017, p. 336-344). Também os escritos de Freud começavam a ganhar notoriedade e povoar o imaginário literário: a temática do inconsciente e a possibilidade da contestação dos valores burgueses tradicionais alimentava as pretensões da juventude do pós-guerra. A sociedade burguesa era acusada de ter falhado em sua missão humanista, subvertido e esvaziado os valores que ela mesma retoricamente defendia (HUGHES, 2017, p. 383), deixando a nova geração diante do dilema do abandono ou resgate desse projeto civilizatório. A dança entre ruptura e resgate alimentava uma postura nostálgica e cínica do mundo; a crise civilizatória também era moral, e a autodestruição da sociedade era esperada como conclusão lógica.

Assim, a década de 1920 começa com uma subversão total dos projetos e valores da sociedade europeia, mas sem nenhuma alternativa que assuma o seu lugar. A juventude busca se inspirar nos modelos mais diversos que vão desde a ascensão do fascismo na Itália, passando pela redescoberta dos valores orientais até o comunismo internacionalista da Revolução Russa. Tudo estava em xeque e a única certeza era que alguma ação era necessária, que a relação com o mundo deveria ser transformada e que tudo que era tido como real se tornava objeto de suspeição – inclusive, e talvez mais importante, os fundamentos da consciência e da realidade, tanto a partir do inconsciente freudiano como a partir do relativismo einsteiniano.

Dentro da miscelânea de novas possibilidades, Henry Hughes (2017, p. 392-431) destaca a influência de novas correntes de pensamento como a fenomenologia e o existencialismo de Husserl e Heidegger (que ficaria restrito à Alemanha na década de 1920 e chegaria à França somente na década de 1930), assim como o novo positivismo lógico de Russel e Wittgenstein. A divisão entre ciências sociais e filosofia, entre método racional e literatura, começava a se esboçar justamente a partir do detrimento do discurso filosófico em prol do pragmatismo da nova formalidade científica.⁵⁵ Por outro lado, diante do gosto generalizado pela contingência e a deterioração dos critérios de razão, alguns filósofos tentavam ora uma síntese entre a tradição ocidental clássica e as novidades do novo século (especialmente em relação a filosofia de Bergson) (HUGHES, 2007, p. 419), ora um alerta

⁵⁵ Henry Hughes (2007, p. 400-401), no entanto, chama a atenção para o fato de que isso não significa somente um retorno aos padrões do positivismo pré-1890. O neopositivismo, por exemplo, tinha uma definição muito mais estreita da realidade apreensível e padrões científico muito mais rigorosos que limitavam o escopo da investigação social.

para as potenciais consequências negativas da nova tendência, como é o caso de Julien Benda em seu *La trahison des clercs* publicado em 1927 (HUGHES, 2007, p. 411-418). Certamente que entre a confiança neorromântica na intuição e na sensibilidade e a insistência na consideração somente de fatos concretos sem utopias – e mesmo na combinação entre essas duas vertentes aparentemente inconsistente – há muito espaço para diversas elaborações. Uma constante, entretanto, é o imperativo do impulso em direção à vida concreta, uma reavaliação da realidade e da nossa relação com ela (que, por vezes, se expressava simplesmente em um pragmatismo vaidoso).

Da perspectiva da era pós Segunda Guerra Mundial, o trabalho da geração da década de 1890 pode ser visto como uma “primeira tentativa” de acomodação em uma “nova concepção da realidade”. Isso representou muito mais do que um “retorno ao velho idealismo” – embora a reafirmação de certos princípios idealistas familiares, em formas altamente alteradas, fosse um aspecto dessa ampla revolução no pensamento. Numa perspectiva mais geral, as três décadas compreendidas mais ou menos entre 1890 até o início da década de 1920 marcaram o período no qual os mais criativos pensadores chegaram à conclusão de que “as antigas concepções da realidade” eram insuficientes e que o pensamento humano teria que fazer “concessões” a uma realidade que não mais podia ser concebida como um sistema ordenado. Nesse processo de concessão e adaptação, “a atividade da consciência humana”, pela primeira vez, se tornou de suprema importância. Uma vez que a consciência parecia oferecer a única conexão entre o homem e o mundo da sociedade e da história. (HUGHES, 2007, p. 428)⁵⁶

Nessa longa trajetória, encontramos, no início da década de 1920, um tipo de intelectual muito distinto daquele dos anos do *affair* Dreyfus e mesmo do tradicional homem das letras francês que, no fundo, também retirava sua inspiração da filosofia tradicional. A figura do pensador não é mais monopolizada pela figura do sábio refletindo individualmente de maneira isenta e distanciada do mundo, buscando a Verdade e a Justiça pela paixão aos ideais, ocupado com sua obra que existe dentro da sua própria lógica. Seja pelos novos interesses, seja pelo imperativo da ação, ou até mesmo por imposição dos dilemas do comunismo e do fascismo nascente, a partir da Guerra os intelectuais teriam de estar comprometidos com seu tempo, posicionando-se diante dos principais desafios da sociedade, cientes da responsabilidade ideológica de seu trabalho. A legitimidade do intelectual engajado

⁵⁶ “From the perspective of the post-Second World War era, the work of the generation of the 1890’s can be viewed as a “first attempt” at accommodation to a “new conception of reality”. It represented a great deal more than a “return of the older idealism” – although the restatement of certain familiar idealist principles, in vastly altered form, was one aspect of this wider revolution in thought. In their most general significance, the three decades from about 1890 to early 1920’s marked the period in which the more imaginative thinkers came to the conclusion that “the former conceptions of reality” were insufficient and that human thought would have to make “concessions” to a reality that could no longer be conceived as an orderly system. In this process of concession and adaptation, “the activity of human consciousness” for the first time became of paramount importance. For consciousness seemed to offer the only link between man and the world of society and history.” (HUGHES, 2007, p. 428).

seria uma novidade do século XX; esperava-se um posicionamento e um liderança da classe intelectual. Assim, o cenário da intelectualidade europeia no início da década de 1920 seria povoada por três tipos de pensamento: havia aqueles que ainda acreditavam na tradição do livre pensar individual descompromissado; aqueles que pregavam alguma forma de restauração da ordem social e espiritual; e aqueles que apostavam na derrubada dessa ordem social e criação de uma nova sociedade (BROADBENT; FLOWER, 1978, p. 249).

É nesse caldeirão efervescente que Lefebvre será mergulhado com sua chegada a Paris em 1920 com o começo dos seus estudos em filosofia na *Sorbonne*. O clima do pós-guerra é sumarizado por Maurice Nadeau (1964, p. 16) com a seguinte descrição:

No momento do Armistício, a situação social e política da Europa é atípica. Existe, teoricamente, dois campos: aquele dos vencedores e aquele dos vencidos, mas os primeiros se encontram numa penúria quase tão grande quanto os segundos. Miséria, não somente material, mas total, que já coloca, depois de quatro anos de matança e de destruição de toda sorte, em questão a confiança no regime. Afinal, por quê? Tantos meios gigantescos para obter uma retificação de fronteiras, novos mercados para uns, e a perda por outros, o roubo de colônias já antes roubadas? É precisamente nessa desproporção entre meios e fins que aparece a loucura do sistema. Um regime incapaz de disciplinar suas forças, a não ser para fazê-las servir à diminuição e à destruição do homem, faliu. Falência também das *elites* que aplaudiam em todos os países o massacre generalizado, buscando encontrar maneiras possíveis de o fazer durar. Falência da Ciência cujas mais belas descobertas residem na qualidade nova de um explosivo ou no aperfeiçoamento de alguma máquina de matar. Falência dos filósofos que não veem no homem mais do que seu uniforme e que busca lhe dar justificações para que ele não fique com uma consciência envergonhada da tarefa que o fizeram assumir. Falência da arte que não se presta a mais do que propor a melhor camuflagem, da literatura, simples apêndice da comunicação militar. Falência universal de uma civilização que se volta contra si e se devora. (NADEAU, 1964, p. 16)⁵⁷

Nadeau (1964, p.18-19) prossegue em seu quadro catastrófico: os anos que se seguem ao fim da guerra anunciam um pretenso retorno ao “normal”; a estabilização econômica e o retorno do cotidiano indicavam a reconstrução da sociedade burguesa. Com o

⁵⁷ “A l’Armistice, la situation sociale et politique de l’Europe est exceptionnelle. Il y a bien théoriquement deux camps: celui des vainqueurs et celui des vaincus, mais les premiers se trouvent dans un dénuement à peine moins grand que les seconds. Dénuement non seulement matériel, mais total, et posant déjà après quatre années de tueries et de destruction des toutes sortes, la question de confiance au régime. Car quoi? Tant de moyen gigantesque pour aboutir à une rectification de frontières, à la conquête de nouveaux débouchés pour les uns, à leur perte pour les autres, au vol de colonies déjà volées? C’est bien dans cette disproportion entre les moyens et les fins qu’apparaît la folie du système. Un régime, incapable de discipliner ses forces autrement que pour les faire servir à l’amoindrissement et à la destruction de l’homme, a fait faillite. Faillite aussi de élites applaudissant dans tous les pays au massacre généralisé, s’ingéniant à trouver des mesures capables de le faire durer. Faillite de la Science dont les plus belles découvertes résident dans la qualité nouvelle d’un explosif, ou le perfectionnement d’une quelconque machine à tuer. Faillite des philosophies, ne voyant plus dans l’homme que son uniforme, et s’ingéniant à lui donner des justifications, pour qu’il ne prenne pas une conscience honteuse du métier qu’on lui fait faire. Faillite de l’art, qui n’est plus bon qu’à proposer le meilleur camouflage, de la littérature, simple appendice au communiqué militaire. Faillite universelle d’une civilisation qui se retourne contre elle-même et se dévore.” (NADEAU, 1964, p. 16)

fim das privações, os franceses se tornam consumidores ávidos⁵⁸, atitude própria de uma euforia provisória e fictícia do pós-guerra. Todos os avanços tecnológicos se integram à vida comum, mas o homem encontra-se cada vez mais distante do conhecimento e da razão; dominado por uma tecnologia que mal entende, ele passa a adorá-la como um ídolo. Inconsciente do seu próprio aprisionamento, esse ser hipertrofiado nas suas faculdades racionais passa a acreditar que a realidade apreendida pelas categorias lógicas é a única realidade viva. A juventude intelectual do início da década de 1920 pretendia ver através desse véu e, a partir da lembrança viva da guerra, decretar a impossibilidade da continuidade da tradicional sociedade burguesa francesa e a necessidade de sua completa destruição.

Em síntese, Lefebvre viverá essa “crise do Espírito”, ou “mal do século”, primeiramente e fundamentalmente a partir da sua formação acadêmica, o que lhe insere na problemática a partir de uma dimensão específica, qual seja, da crise, crítica e renovação da filosofia francesa. Essa formação é determinada pela sua experiência como aluno da *Sorbonne*, iniciado na filosofia pelo catolicismo proto-herético de Blondel, depois sob forte influência formal de Brunschvicg e nutrindo uma desconfiança do bergsonismo que inspirava muitas correntes de transformação da década de 1920.

⁵⁸ Importa notar que esse não é um fenômeno próprio à França, mas apenas expressão da euforia experimentada na Europa e nos Estados Unidos com um novo período de estabilização e crescimento capitalista dos anos 20.

3. A CRIAÇÃO E A PRIMEIRA EMPREITADA DO GRUPO *PHILOSOPHIES*

Dentro da *Sorbonne*, a partir de 1922, Lefebvre vai se associar, como que por acidente (LEFEBVRE, 1975, p. 34), pela primeira vez, a Pierre Mohange, Norbert Guterman e Georges Politzer, compartilhando não somente de um diagnóstico comum da crise da filosofia, como também ideias e vontades que apontavam para a possibilidade de um projeto comum de renovação. Juntos eles formavam um grupo de estudantes nada ordinário que ficaria conhecido como *Philosophies*. Segundo Lefebvre, não havia tido uma afinidade imediata e o que os unia era uma vontade de constituir uma oposição tanto ao grupo de poetas surrealistas, quanto à filosofia oficial (Bergson e Brunschvicg); o postulado do grupo era buscar uma via diferente (LEFEBVRE, 1975, p. 37) e dar uma solução inédita à crise do Espírito do período entreguerras.

Lefebvre (1946, p. 16-17) descreve sua própria experiência pessoal nesses primeiros anos em Paris num tom muito semelhante à caracterização do clima geral da juventude intelectual de sua época, ou seja, como um agudo conflito com as formas tradicionais da sociedade francesa, um ressentimento e uma desilusão profunda. O Lefebvre que retorna a Paris⁵⁹ está envolto em uma crítica melancólica que não encontra eco nas expressões tradicionais – incluindo aqui a filosofia.

Aos vinte anos eu já tinha experimentado a maior parte das decepções – as famosas “desilusões” – que poderiam, no pós-guerra, oprimir e desencorajar um jovem dessa idade: família dividida pela guerra, estudos científicos (preparação para a Politécnica) interrompidos pelas dificuldades materiais e por uma grave doença, crise religiosa, um amor infeliz (sem me dar conta, eu tinha me confrontado com todas as barreiras, com todos os preconceitos da burguesia). (LEFEBVRE, 1946, p. 20)⁶⁰

Norbert Guterman era polonês, nascido em 1900 e falecido em 1984. De todo o grupo, Guterman será a grande amizade da vida de Lefebvre, mesmo após a emigração forçada do polonês para o Estado Unidos em 1929-1930. Guterman chegou a Paris em 1921, vindo de Warsaw, junto com uma leva de estudantes da Europa Central que buscavam a França como maneira de completar a educação (BURKHARD, 2000, p. 24). Provindo de uma

⁵⁹ É interessante notar também que Lefebvre nunca se sentiu plenamente confortável enquanto um parisiense, identificando-se como um periférico naquela nova experiência (LEFEBVRE, 1975, p. 36)

⁶⁰ “A vingt ans j’avais éprouvé la plupart des déceptions - les fameuses <<désillusions>> - qui pouvaient dans l’après-guerre accabler et abattre un garçon de cet âge: famille brisée par la guerre, études scientifiques (préparation à la Polytechnique) interrompues par des difficultés matérielles et par une grave maladie, crise religieuse, un amour malheureux (sans bien m’en rendre compte, je m’étais heurté à toutes les barrières, à tous les préjugés de la bourgeoisie).” (LEFEBVRE, 1946, p. 20).

família historicamente judia, era, entretanto, filho de um professor de música do movimento cultural liberal da Europa Central. Era apaixonado por Montaigne (LEFEBVRE, 1946, p. 18) e no início dos anos 1920 morava com o amigo de infância, e mais tarde grande matemático, Szolem Mandelbrojt. Guterman, desde a Guerra, quando atuou como intérprete em Warsaw, possuía um grande conhecimento de línguas, o que o tornava o tradutor oficial do grupo e lhe possibilitou, depois de emigrar para os Estados Unidos, sua carreira literária, pela qual foi mais reconhecido. Georges Politzer, por sua vez, nasceu na Transilvânia em 1903. Abandonou a terra natal para completar os estudos, primeiramente em Viena, em 1919, e depois em Paris em 1921. Politzer dividia apartamento com Guterman e Szolem e se considerava o especialista em psicanálise do grupo (LEFEBVRE, 1946, p. 16-18). Politzer foi extremamente atuante no PCF, motivo pelo qual foi torturado e morto durante a ocupação em 1942. Pierre Morhange nasceu em 1901 e falecerá em 1972. De origem francesa e educado em uma família judaica secularizada dedicada à arte e à música, Morhange se estabelece como o poeta oficial do grupo. Burkhard (2000, p. 23) o descreve como ligado à “sensibilidade” judia, muito embora nunca tenha recebido nenhuma formação oficial no judaísmo. “Engajado em uma profunda busca pessoal por salvação religiosa e pela verdade absoluta, seu ímpeto por compreender, expressar e viver uma vida baseada na ética, o levou àquilo que ele mesmo mais tarde descreveu como messiânico” (BURKHARD, 2000, p. 23).⁶¹

Então reconhecido líder dos *Philosophies*, Morhange era propenso à retórica e possuía grande habilidade verbal, mas dono de uma personalidade fervorosa e de uma convicção que o levava a qualquer extremo (beirando, por vezes, a paranoia). Ao menos essa é a imagem que Lefebvre (1959, p. 390-391) constrói do antigo companheiro. Foi Morhange que, segundo Lefebvre (1959, p. 391) teria lançado o cimento que uniria um grupo com tantas particularidades. Mas, no melhor estilo Morhange, propunha uma união através da “confiança na fé”. Assim, “a reafirmação decidida de uma verdade – de um absoluto – aparecia então sob o ângulo da fé, aí incluídas a fé na Razão ou no Espírito, no Homem, na Revolução” (LEFEBVRE, 1959, p. 391). O novo homem antevisto por Morhange seria o “bruto fino”, aquele que se lança messianicamente à ação informado por elementos do conhecimento e da análise de situações históricas. Morhange via na poesia uma forma de alcançar esse absoluto e, não raro, suas reflexões e debates giravam em torno da figura de Deus. Lefebvre (1946, p. 23) destaca que Morhange oscilava entre a exaltação do vivo, do inocente e do poético e a

⁶¹ “Engaged in a deeply personal search for religious salvation and for absolute truth, his drive to understand, to express, and to live an ethically based life led him to what he himself later described as messianic” (BURKHARD, 2000, p. 23)

necessidade do lúcido, do frio, do preciso. Ao mesmo tempo, apesar de toda oscilação experimentada, Morhange demandava uma afirmação universal, um sim sem reticências, uma resposta final e um engajamento sem dúvidas.

Ao recordar suas impressões sobre a vida em conjunto de Slozem, Politzer e Guterman em um quarto na rua Gît-le-Couer, Lefebvre (1946, p. 18-25) os caracteriza como sábios austeros e disciplinados; levavam uma vida simples, cercada de livros e dedicada a intelectualidade. Politzer e Guterman eram apaixonados pela cultura e pela liberdade francesa, motivo pelo qual se dedicavam a grandes pensadores franceses como Montaigne, Diderot e Descartes. Lefebvre (1959, p. 420-422; 1946, p. 24-24) descreve Politzer como um jovem de forte personalidade cujas discussões eram sempre marcadas pela radicalidade e pelo tensionamento de toda e qualquer contradição. Por vezes, elas terminavam em ataques de fúria de Politzer contra seus próprios amigos, seguido de insinuações de ordem psicanalítica. Apesar da difícil personalidade, Lefebvre enfatiza a importância de Politzer, seja por suas investigações no campo da psicanálise, seja por sua postura de opositor constante que instigava a reflexão dos companheiros (LEFEBVRE, 1959). Já Guterman teria um estilo mais quieto e observador, interrompendo seu silêncio durante os debates do grupo somente para uma observação marcada por uma fina ironia que lhe seria particular (LEFEBVRE, 1946, p. 23).

Por outra perspectiva, Politzer e Guterman viam em Lefebvre um caso de estudo, um nativo a partir do qual eles compreendiam um pouco melhor a angústia que rondava a juventude francesa da época (LEFEBVRE, 1946, p. 20-25), especialmente na conexão entre as dimensões filosófica e individual que eram mais agudas em Lefebvre: a crise lefebvrina teria assumido uma desconfiança em torno da capacidade do Eu – tanto individualmente quanto filosoficamente – de dar conta, por si só e por meio de uma reflexão voltada para dentro, das principais contradições experimentadas. Lefebvre conclui, com os amigos, que esse Eu apartado de um mundo externo que o nutra, só consegue devorar a si mesmo sem alcançar qualquer solução. Disso a crença compartilhada no reencontro com a vida – sintetizado no mote de “reencontrar o objeto” – e a desconfiança radical, também compartilhada, da filosofia da pura interioridade de Bergson a Brunschvicg.

Apesar do bergsonismo aparecer como referência crítica constantemente nas obras lefebvrinas, é à influência do seu ex-orientador Brunschvicg que Lefebvre dedica um capítulo em *La somme et le reste*. Para Lefebvre (1959, p. 371-380), Brunschvicg representa um contraponto ao caráter espontâneo e por vezes ensaístico de Blondel. Enquanto este

inspira Lefebvre ao encontro apaixonado e incerto com o mundo através da ênfase sobre a ação – muito embora o próprio Blondel desenvolva o tema envolto de misticismos e idealismos – aquele representa a sistematização do pensamento, o rigor do desenvolvimento teórico que procura domar a natureza dos impulsos em prol de um desenvolvimento cuidadoso e sereno. Brunschvicg representava uma filosofia sem choques, sem os dramas e as contradições que Blondel expressava, tendo, assim, algo da liberdade acadêmica que o compromisso religioso negava a Blondel.

Lefebvre possui uma relação ambígua com o pensamento de Brunschvicg. Por um lado, sua antiga paixão pela matemática o faz admirar o rigor científico e a bagagem cultural das suas formulações– considerando-o um dos grandes mestres da *Sorbonne* (LEFEBVRE, 1959, p. 372) –, mas, por outro lado, Lefebvre nutre uma desconfiança em relação à teorização do mestre e define a formação do seu próprio pensamento como uma construção em oposição ao que Brunschvicg representava. Essa desconfiança é, em grande medida, fruto, segundo o próprio Lefebvre (1959, p. 372-374), do contexto intelectual da época e da posição da juventude francesa parisiense. Como dito acima, a geração na qual Lefebvre se insere é marcada por um deslocamento dentro da sociedade francesa, por um sentimento de não-pertencimento associado a uma repulsa à geração anterior pela sua tentativa de reconstrução da sociedade burguesa francesa.⁶²

Nesses termos, Brunschvicg era o representante da geração dos 1890 e do puro intelectualismo acadêmico que tomou o poder nas universidades francesas após o *affaire Dreyfus* (LEFEBVRE, 1975, p. 37). Estava, portanto, condenado de antemão a uma crítica radical. Mais do que isso, Brunschvicg também expressava, ante o jovem Lefebvre, uma forma filosófica decadente porque encerrada em si mesma. Apesar do rigor e da erudição, estaria preso em formulações que giravam em torno de si mesmas em um espaço reservado apenas para as ideias. Sua filosofia, assim, dizia muito pouco da efervescência intelectual e política que acontecia fora dos muros da universidade e dava muito poucas respostas a uma juventude inquieta. A verdadeira renovação da filosofia ocorria, segundo Lefebvre (1959, p.

⁶² Lefebvre (1946, p. 16-17) descreve o clima social da época como o de uma sociedade antiga que procura se restabelecer a partir de uma “rede de mentiras” que tem como objetivo uma “hábil opressão” que procura paralisar os novos movimentos e pensamentos daquela sociedade. Mais à frente ele completa dizendo que muralhas e muros se erguiam em torno da juventude francesa sem que nenhum dos “mestres” movesse um dedo para ajudá-los, assimilá-los, conquistá-los ou mesmo seduzi-los. A vitória de 1918 teria significado, para as gerações mais velhas (aí incluídos os velhos combatentes e os patriotas), a vitória e reconstrução do capitalismo e da antiga sociedade francesa. Mas para a juventude o sentimento era mais obscuro e as morais e as declarações dessa velha geração não soavam mais do que como retardos ao “destino que se impunha” sobre a juventude francesa a qual Lefebvre pertencia.

376), fora da universidade e das carreiras acadêmicas.⁶³ Ainda assim, Lefebvre reconhece a importância do pensador francês tanto do ponto de vista particular – ao orientá-lo em suas leituras sobre Jansenius e Pascal⁶⁴ – como do ponto de vista filosófico, enquanto defensor vigoroso dos ideais da justiça, da verdade e do indivíduo, embora de forma abstrata. Essa defesa demonstraria sua importância no contexto de crescimento do fascismo, embora fosse impossível para a geração de Lefebvre reconhecer isso à época (LEFEBVRE, 1959, p. 376).⁶⁵

A postura em relação a Bergson era, entretanto, ainda mais amarga. Ao contrário de Brunschvicg que era debatido e refutado, a filosofia bergsoniana era ignorada quase que por decreto:

Esse pensamento macio e sem forma, seus pseudo-conceitos sem contorno, essa teoria da fluidez e da continuidade, essa exaltação da interioridade pura nos horrorizava, fisicamente. [...] Seu pensamento nos parecia simplesmente estranho a nós, a nossos problemas, a nossas preocupações. (LEFEBVRE, 1959, p. 383-384)⁶⁶

O desprezo por Bergson chegava ao limite da insolência em relação ao professor através de pequenos atos de provocação nas bibliotecas da *Sorbonne* (HESS, 1988, p. 33-34; LEFEBVRE, 1946, p. 22-23). Por fim, Gide e o gidismo exerceram uma grande atração sobre

⁶³ O desprezo pelo intelectualismo acadêmico e pela estrutura oficial da universidade também era compartilhado pelos jovens amigos de Lefebvre, Georges Politzer e Norbert Guterman. Lefebvre (1946, p. 19) descreve que os amigos, apesar de apaixonados pela cultura e pelos ideais franceses, apesar de vorazes consumidores dos pensadores franceses, nutriam um desdém pela comunidade de estudantes que se diziam mais insatisfeitos e inquietos e que, apesar de não amarem o que faziam, o faziam bem de qualquer forma. Esses estudantes franceses não entendiam nada nem da paixão nem da filosofia propriamente francesa.

⁶⁴ O texto final do curso de filosofia será justamente um manuscrito sobre o problema da filosofia católica de Jansenius e Pascal. Pascal será um autor cuja importância Lefebvre revela em diversas ocasiões nas quais usa a formação do pensamento desse autor como exemplo para suas reflexões críticas acerca da relação entre filosofia, consciência e condições históricas. Já Jansenius demonstra o aprofundamento de Lefebvre no estudo da filosofia católica ortodoxa que, segundo ele, o horrorizavam e o fascinavam (LEFEBVRE, 1975, p. 29-30). A presença de ambos os autores na tese reflete a influência de Blondel e da filosofia católica nos primeiros desenvolvimentos filosóficos de Lefebvre.

⁶⁵ Aqui talvez seja um momento oportuno de alertar para o paradoxo da relação entre Lefebvre e seus companheiros e os mestres da Sorbonne. A imagem que Lefebvre constrói da sua geração deve ser vista com alguma suspeição; as generalizações fornecidas por Lefebvre podem dizer respeito a grupos marginais dentro do quadro da intelectualidade francesa – como o próprio grupo a qual pertencia e os surrealistas. Se nos apegarmos demais a narrativa lefebvrina poderemos ter a impressão de uma verdadeira convulsão universitária se operava na Sorbonne – semelhante, por exemplo, ao que ocorreu em maio de 1968. No entanto, a relação de desprezo e descrédito alimentada por Lefebvre e seus amigos em relação aos seus mestres universitários não pode ser tomada como regra e deve ser investigada de um ponto de vista mais histórico, tentando reconstruir o contexto da época. O mesmo pode ser dito do tom heroico por vezes utilizado por Lefebvre que acaba por reduzir o processo de embate filosófico a uma superação progressiva e constante dos antigos professores. A reconstrução autobiográfica, por vezes, possui esse vício que nos cabe, sempre que pertinente, relativizar. Essa certeza progressista contrasta até mesmo com a incertezas e admirações, especialmente em relação a Brunschvicg e a Blondel, reveladas por Lefebvre em alguns momentos da narrativa. Somente um estudo histórico mais retido pode revelar o quanto e em que medida as generalizações acerca das relações entre a juventude intelectualizada e a universidade correspondem ao quadro pintado por Lefebvre.

⁶⁶ “Cette pensée molle et informe, ces pseudo-concepts sans contours, cette théorie de la fluidité et de la continuité, cette exaltation de l’intériorité pure nous faisaient horreur, physiquement. [...] Sa pensée nous paraissait simplement étrangère à nous, à nos problèmes, à nos préoccupations.” (LEFEBVRE, 1959, p. 383-384)

Lefebvre (1959, p. 385); o gidismo foi uma primeira forma de revolta cultural francesa, mas possuía seus limites e suas diferenças em relação à experiência que ele e seus amigos experimentavam, por ter sua crítica restrita ao campo da sexualidade e não compartilhar com os jovens filósofos a narrativa de reconstrução da sociedade a partir dos escombros da experiência da guerra. Nesse sentido, os gidistas seriam bem mais moderados. Essa moderação não cabia à Lefebvre e seus companheiros, que se dedicavam a atos os mais incisivos possíveis (pequenos roubos, escândalos públicos, etc.) pela simples prova de ser capaz de executá-los. Esse ato gratuito, embora tenha uma herança de Gide, ganhava uma radicalidade e um status de necessidade ontológica para os jovens filósofos e poetas. A radicalidade e a violência do ato tornavam-se critério de autenticidade. Para Lefebvre (1959), a literatura de Gide lhe falava da própria experiência – especialmente em relação à castração católica e moral da sua família – mas também não lhe conduzia para muito além disso.

3.1 Contexto, formação e ação do grupo *Philosophies*

O grupo *Philosophies* se aglutinava, nessa época, em torno de alguns princípios gerais, mas em especial do diagnóstico de que a geração anterior havia abandonado o absoluto pelo relativo e que esse relativismo havia fracassado (entendendo por relativismo as discussões infinitas, sem conclusão, sem eficácia, sem efeito prático, que se davam puramente no plano das ideias). Era necessário passar novamente do relativo ao absoluto: “Em nome do pensamento filosófico, nós queríamos pôr fim ao intelectualismo, uns através do imaginário transcendente (o surreal), outros pela psicologia (a psicanálise), outros com uma nova metafísica dotada de meios modernos de penetração e de aplicação” (LEFEBVRE, 1959, p. 387).⁶⁷ Esses também eram os termos do manifesto, escrito por Lefebvre, da revista *Philosophies*. A publicação da revista inaugura os escritos filosóficos de Lefebvre e marca o início de um período de transição do filósofo francês, assim como de seus amigos, que culminaria na adesão ao marxismo.

Com a maturação da formação acadêmica, o grupo se organiza em torno da publicação da revista *Philosophies*⁶⁸ a partir de 1924, sob a “chefia” de Pierre Morhange, que será o editor chefe. Lefebvre (1959, p. 389-414), como vimos, destaca que o grupo nunca chegou a ter uma coesão de pensamento, mas sim uma problemática comum que procuravam

⁶⁷ “Au nom de la pensée philosophique nous voulions mettre fin à l’intellectualisme, les uns par l’imaginaire transcendant (le surréel), d’autres par la psychologie (la psychanalyse), d’autres enfin par une nouvelle métaphysique dotée de moyens modernes de pénétration et d’application.” (LEFEBVRE, 1959, p. 387)

⁶⁸ Ao que tudo indica, a identificação do grupo como *Philosophies* se dá justamente a partir da publicação da revista de mesmo nome.

explorar tanto individualmente – através de ênfases e formas diferentes – como coletivamente – através de momentos de intenso trabalho em grupo. A análise das publicações da *Philosophie* nos ajuda a compreender melhor os debates nos quais o grupo estava envolvido, as principais referências e autores que rodeavam os amigos e, principalmente, quais caminhos cada um explorava na busca dessa solução inédita.

Desde março de 1924 até a última publicação em janeiro de 1926, a revista foi procurando estabelecer uma identidade enquanto disputava a atenção da juventude intelectual da época, contracenando, principalmente, com o movimento surrealista e com os jovens marxistas da revista *Clarté* na busca pela solução da “crise do Espírito”. O grupo dos *Philosophies* tinha sempre de lidar com sua relação com os surrealistas que tentavam absorvê-los (BURKHARD, 2000; HESS, 1988; LEFEBVRE, 1959), bem como com as constantes críticas dos jovens marxistas do *Clarté* que, apesar de reconhecerem a importância dos fragmentos de Lefebvre e do projeto perseguido pelos *Philosophies*, exigiam uma postura mais prática e menos literária de um grupo que refletia e defendia tanto a importância da ação.

O movimento surrealista liderado por André Breton era composto por poetas e jovens escritores dentre os quais muitos tiveram uma relação direta com os horrores da guerra e também se encontravam nomes como Tristan Tzara, Paul Éluard, Louis Aragon e Benjamin Péret. Não ocupavam, contudo, nenhum dos dois extremos da relação da juventude francesa em relação ao conflito, ou seja, não eram nem entusiastas da ação e do sacrifício e nem pacifistas; apenas cumpriam seu dever. O próprio Breton atuou nas fileiras médicas recebendo feridos em hospitais de campanha e depois trabalhou em hospitais psiquiátricos nos quais entrou em contato com diferentes traumas psicológicos e sofrimentos mentais de veteranos (BEKCEK, 2000, p.74-78; NADEAU, 1964, p. 23-29). Tudo isso despertava o interesse de Breton para as novas descobertas e métodos de Freud, assim como para as possibilidades de criação a partir de estados alterados de consciência. Diante da insanidade completa da guerra, usar a loucura como forma de resistência atraiu Breton e outros futuros surrealistas para o pensamento de Dada (BECKER, 2000, p.74; NADEAU, 1964, p. 30-38), cujo mote era a desconstrução completa de todas as bases da sociedade europeia de então. Breton e seus companheiros compartilhavam dessa vontade destruidora de Dada e, a partir das explorações do inconsciente e da loucura⁶⁹, procuravam propor uma nova forma de arte que fosse mais

⁶⁹ Essas explorações e investigações incluíram, como destacado por Annett Becker (2000, p. 79-81), a contestação das interpretações tradicionais dentro da psiquiatria de estados mentais, como a psicose; a aproximação entre o artista e os estados mentais experimentados pelos assim chamados loucos; e, por fim, a legitimação de formas artísticas até então negligenciadas, como a da criança, do “primitivo” e do louco. A

autêntica, que pudesse acessar uma verdade superior àquela propagada pela razão. Loucura e arte se tornavam parceiras no projeto surrealista.

Seria enganoso, entretanto, caracterizar o movimento surrealista apenas como uma ruptura literária. O objetivo dos surrealistas não é o de propor uma nova arte ou uma nova estética. A expressão artística aqui funciona mais como um meio do que como um fim. Os surrealistas, se alimentando das novas possibilidades de concepções de mundo provindos dos estudos do inconsciente freudianos e do relativismo einsteiniano, procuravam novos meios de acessar essa nova realidade:

O surrealismo é antevisto pelos seus fundadores não como uma nova escola artística, mas como uma forma de conhecimento, em particular de continentes que, até então, tinham sido sistematicamente explorados: o inconsciente, o maravilhoso, o sonho, a loucura, os estados alucinatórios, em suma, o inverso do decoro lógico. O objetivo continua sendo a reconciliação de dois domínios, até então inimigos, no seio de uma unidade, primeiramente no homem, depois deste com o mundo. [...] A primeira obra surrealista: *Les Champs Magnétiques* (1921), escrita em colaboração por Breton e Soupault, é apresentada como uma experiência, no sentido científico do termo, e não como um novo pedaço da literatura de “avant-garde”. Esse novo procedimento de conhecimento desconsidera as armas tradicionais do trabalho científico, nesse caso o aparato lógico, para recorrer somente aos meios utilizados desde sempre pelos poetas: a intuição, a inspiração, concretizados principalmente em imagens. (NADEAU, 1964, p. 49-50)⁷⁰

Em 1924, o movimento surrealista é oficialmente criado, assim como seu principal órgão de divulgação, a revista *La Révolution surréaliste*, em dezembro, e seu centro de experimentações, o *Bureau de recherche surréaliste*. O primeiro número da revista e as atividades desenvolvidas no *bureau*, que era aberto a todos que quisessem contribuir para a invenção de uma vida nova, chocaram a sociedade francesa e serviram como um polo de atração de todos os tipos de revoltados e revolucionários. Estabelece-se, assim, como o grande esforço coletivo de destruição e reconstrução das bases da sociedade, utilizando-se para isso de todos os atos mais ultrajantes aos olhos da moral francesa e inspirando-se em todas as dimensões e lugares da vida marginalizados – como a prostituição e os bordeis. Buscavam nesses renegados a inspiração de uma vida verdadeira, nua e crua.

expressão artística desses grupos era tida como pré-lógica e, portanto, não sujeita às restrições impostas pela razão.

⁷⁰ Le surréalisme est envisagé par ses fondateurs non comme une nouvelle école artistique, mais comme un moyen de connaissance, en particulier de continents qui jusqu'ici n'avaient pas été systématiquement explorés: l'inconscient, le merveilleux, le rêve, la folie, les états hallucinatoires, en bref, l'envers du décor logique. Le but reste la réconciliation des deux domaines jusqu'ici ennemis, au sein d'une unité, d'abord de l'homme, puis de celui-ci et du monde. [...] La première œuvre surréaliste: *Les Champs Magnétiques* (1921), écrite en collaboration par Breton et Soupault, est présentée comme une expérience, au sens scientifique du terme, nullement comme un nouveau morceau de littérature d'«avant-garde». Ce procédé de connaissance nouveau méconnaît les armes traditionnelles du travail scientifique, en l'espèce l'appareil logique, pour n'avoir recours qu'aux moyens utilisés de tous temps par les poètes: l'intuition, l'inspiration, concrétisées principalement en images. (NADEAU, 1964, p. 49-50)

Um aspecto da proposta de revolução surrealista, entretanto, se torna objeto de embate com os jovens comunistas da revista *Clarté*: a posição surrealista era abertamente em prol de uma revolução no campo das ideias, no campo da limitação da consciência e, portanto, do acesso à realidade. A revolução surrealista teria início na superação das ideias que nos fazem prisioneiros. (NADEAU, 1964, p. 69). O espírito de revolta alimentado pelos surrealistas era tido, por eles mesmos, para além da política, o que fazia da revolução russa uma mera disputa ministerial aos seus olhos (NADEAU, 1964, p. 69-70). “Reparemos: a Revolução é nas *ideias*. A concepção que os surrealistas têm dela permite que eles desprezem todo pragmatismo, toda atividade material concreta. Mais ainda: eles consideram essas atividades *desonrosas*” (NADEAU, 1964, p. 70).⁷¹

Essa posição, entretanto, não iria sobreviver conforme avançamos para meados da década de 1920. Os surrealistas serão cada vez mais impulsionados a tomar uma posição política mais definida. Por mais que Breton buscasse manter a independência do movimento, os escândalos surrealistas ainda eram tolerados com base na concepção de que eram manifestações de uma nova vanguarda artística (NADEAU, 1964, p. 76-78; RACINE, 1967b, p. 512). Ao mesmo tempo, diversos artistas ligados ao movimento começavam a ganhar notoriedade e fama pelos seus trabalhos. O movimento estaria sendo, assim, absorvido pela sociedade burguesa e sua radicalidade revolucionária negada, o que exigiu a delimitação de uma ortodoxia. É essa contradição entre arte e revolução que vai induzir a aproximação dos surrealistas com um posicionamento político mais explícito e contundente (NADEAU, 1964 p. 85). Esse posicionamento se efetivará com a aproximação do grupo ao movimento comunista da revista *Clarté* e, mais tarde, com a adesão formal ao Partido Comunista Francês. O pretexto para essa aliança⁷² – que em 1924 parecia improvável diante de críticas por parte da *Clarté* à indiferença surrealista em relação à Revolução Russa – apareceu em 1925, fruto da oposição à guerra do Rife no Marrocos.

O grupo *Clarté*, por outro lado, é fruto da evolução de parte da esquerda pacifista do pós-Primeira Guerra para uma radicalidade cada vez maior em direção ao comunismo. Inicialmente criado por Henri Barbusse, juntamente com Raymond Lefebvre e Paul Vaillant-Couturier, o movimento tinha como objetivo a consolidação de uma união internacional do pensamento; um internacionalismo do pensamento dedicado à justiça e à liberdade de todos os

⁷¹ “On le voit: la Révolution est dans les idées. La conception que s’en font les surréalistes leur permet de mépriser tout pragmatisme, toute activité concrète matérielle. Plus encore: ils trouvent cette activité *déshonorante*.” (NADEAU, 1964, p. 70)

⁷² Para uma análise mais compreensiva da trajetória política do grupo surrealista, com seus altos e baixos, bem como as contradições entre autonomia de ação e adesão ao PCF, conferir o texto de Robert Short (1966)

homens, tendo como três princípios básicos o pacifismo, o internacionalismo e a regeneração social (NORMAND, 1976, p. 174; RACINE, 1967, p. 195). Dessa forma, o movimento seria tanto um eco do *affair* Dreyfus do fim do século XIX como uma reação ao ódio pela guerra. No entanto, o início do século XX colocou um novo elemento: o advento da Revolução Russa propôs tanto um novo projeto de regeneração social como um novo tipo de internacionalismo. A cisão entre bolcheviques e não-bolcheviques, que recaiu sobre a esquerda socialista do pós-guerra, bem como a questão da violência revolucionária, colocaria uma trava entre antigos aliados da esquerda pacifista.

De 1919 a 1921, o movimento *Clarté* seguiu de perto a transição de seu principal animador, Barbusse, passando de uma revista de reunião da intelectualidade europeia e de reconstrução da racionalidade para uma publicação em defesa do bolchevismo e dos soviets alinhada com a Terceira Internacional. Assim, ainda que mantendo sua independência do PCF, o periódico associava a suas denúncias rotineiras da falência da sociedade burguesa, esclarecimentos sobre o pensamento e a prática do bolchevismo (RACINE, 1967, p. 205-206). No entanto, à medida que o PCF consolidava sua posição, uma nova clivagem se anunciava:

Nesse período, mesmo entre os líderes da *Clarté* que declaravam aliança à Terceira Internacional, duas escolas de pensamento se tornaram evidentes. Barbusse e seus partidários buscavam atingir um público mais amplo do que aquele composto por membros militantes de organizações políticas; a outra escola, cujos membros eram mais engajados na política, enfatizavam mais a ação revolucionária. (RACINE, 1967, p. 207)⁷³

Nessa disputa interna, o grupo ligado a Barbusse perdeu força a partir de 1921 e foi definitivamente derrotado com sua saída em 1923, com a ascendência do grupo formado, entre outros, por Marcel Fourier e Jean Bernier, que estariam no centro da polêmica e posterior tentativa de unificação com o grupo surrealista. Para Barbusse, a revista teria deixado de buscar uma solução universalista – ainda que pautada pelo ideal comunista – para se tornar uma rele e pequena revista comunista (RACINE, 1967, p. 207) ou mesmo um simples panfleto de propaganda comunista (NORMAND, 1976, p. 174). De fato, ainda que simpático à vertente bolchevique da Terceira Internacional dentro do movimento socialista francês, Barbusse continuou perseguindo o ideal de esclarecimento público através de uma coalizção entre a intelectualidade europeia, o que se concretizou na publicação *Monde* dedicada a ser uma fonte objetiva dos acontecimentos internacionais e uma forma de aliança

⁷³ “At this time, even among the *Clarté* leaders who professed allegiance to the Third International, two schools of thought became visible. Barbusse and his adherents sought to reach a wider public than that composed of militant members of political organizations; the other school, whose members were more deeply engaged in politics, laid more stress on revolutionary action.” (RACINE, 1967, p. 207)

entre trabalhadores e intelectuais na busca por uma nova ordem (NORMAND, 1976, p. 175).⁷⁴ A cisão aqui pode ser interpretada como uma ruptura geracional entre Barbusse, um comunista sincero, mas ainda assim um homem do século XIX crente no papel da razão no desenvolvimento da história, e os jovens militantes desejosos de uma transformação total da sociedade e seus valores (RACINE, 1967b, p. 488).

Sem Barbusse, *Clarté* passou a se orientar mais no sentido da ação revolucionária, sendo definida pela nova direção como um centro de educação revolucionária e de cultura proletária (RACINE, 1967b, p. 485-486). Apesar de uma homogeneidade ideológica maior, isso não significava que o conteúdo era propriamente teórico do ponto de vista do marxismo ou doutrinário do ponto de vista do partido, se concentrando ainda na dimensão cultural e literária. De fato, mesmo com a maioria dos seus integrantes sendo filiados do PCF, a revista manteve sua independência partidária e sua originalidade se pautava na busca por conduzir uma disputa no campo cultural que era paralela àquela empreendida pelo PCF em outras dimensões contra a sociedade burguesa (RACINE, 1967b, p. 486). Essa nova *Clarté* se torna, assim, expressão da primeira geração de comunistas que mantiveram viva a esperança em uma revolução europeia iminente a partir do exemplo russo e alimentada pela revolta dos veteranos da guerra. A preservação da lembrança viva da guerra e o combate às apropriações burguesas românticas e “patrióticas” do conflito continuavam a ser um tema recorrente; para os membros da revista, a crítica da cultura burguesa e a rememoração da guerra estavam intimamente ligadas uma vez que esta era a prova da falência daquela (RACINE, 1967b, p. 489-495). Essa ligação é tão direta que:

[...] somente a perspectiva de uma revolução justifica, para a *Clarté*, a denúncia da cultura de então. Essa denúncia é acompanhada pela esperança de uma cultura nova. A *Clarté* fala frequentemente de seu desejo de trabalhar pelo advento de uma cultura revolucionária e da necessidade, para o proletariado, de fundar sua própria cultura; mas a revista fala apenas como de uma esperança, de uma eventualidade que a situação presente ainda torna incerta. A esse respeito, ela adota as ideias desenvolvidas brilhantemente por Trotsky em um artigo da *Correspondence*

⁷⁴ Ainda segundo Guessler Normand (1976), o público da *Monde* era “todos os que leem”, buscando ser uma voz da verdade para além dos círculos intelectuais burgueses ao atingir também as classes produtivas sobre as quais repousam o devir (p. 177). O jornal buscava ser politicamente independente dos partidos, mas não assumia uma neutralidade política, sendo uma publicação de luta contra o fascismo, o militarismo, a exploração das massas e a opressão dos povos (p. 178), além de manter uma defesa ativa da experiência soviética contra as falsificações da imprensa conservadora (p. 181). A denúncia da falência da sociedade burguesa também figurava entre as colunas do jornal que buscava manter sua independência renunciando a propagandas comerciais (p. 180). *Monde* não agradaria os comunistas mais alinhados com as diretrizes do PCF (justamente pela sua independência) e Barbusse seria acusado na Conferência de Kharkov em 1930 por ser demasiadamente burguesa e dar pouca voz ao ponto de vista proletário ou marxista (leia-se o ponto de vista do comunismo ortodoxo) (p. 184-185). O periódico acabaria em 1935 por conta de problemas financeiros e concomitantemente com a morte de Barbusse, seu principal animador.

international, o qual foi a primeira a publicar em 1923 na França. (RACINE, 1967b, p. 495)⁷⁵

Ou seja, a condenação absoluta da civilização capitalista se apoiava na esperança de um mundo renovado pela revolução proletária que estaria às vésperas de tomar conta da Europa. A tarefa da *Clarté* era contribuir para o desmoronamento da já caduca cultura burguesa através da crítica radical de seus ideais e de seus representantes como Maurice Barrès e Anatole France. Nessa posição radical, ela se aproximava, como vimos, da postura dos surrealistas e se afastava do julgamento de outros movimentos da esquerda – como as honrarias prestadas pela *L'Humanité*, periódico do PCF, quando da morte de France – condenando veementemente a nova “união sagrada” ideológica do Cartel das Esquerdas vitorioso nas eleições de 1924 (RACINE, 1967b, p. 501).

A espera pela onda revolucionária europeia durou entre os membros da *Clarté* até 1925, quando a equipe finalmente cedeu ao fato de que os veteranos de guerra não liderariam uma revolta comunista e que o proletariado francês cederia às ilusões da democracia liberal (justamente nas eleições do Cartel da Esquerda de 1924). Nicole Racine (1967b, p. 502-508) destaca que a manutenção da esperança revolucionária como norte que orientava as atividades da revista durou tanto tempo devido, curiosamente, à introdução de um tipo particular de marxismo nas análises do grupo. Ao invés de um conflito baseado nas formas de produção econômica, a luta de classes era interpretada sob uma perspectiva introduzida por Georges Valois, que sugeria o conflito de ideias como a dimensão central do fenômeno. Marxismo, nesse sentido, era sinônimo de uma teoria da ação revolucionária, cujo principal expoente era Lenin e a prática bolchevique, ou seja, Lenin era o marxismo em ação e essa prática política revolucionária era oposta à prática da democracia liberal. Marxismo não significava uma construção teórica crítica da economia política como enfatizava, por exemplo, a publicação de vulgarização do marxismo *Cahiers du bolchevisme* (ainda que de uma perspectiva essencialmente ortodoxa do PCF).

Interessa notar, assim, que o grupo da *Clarté* chega ao ano de 1925 – ano das tentativas de aproximação dos surrealistas – também em uma crise ideológica e de identidade. Ou seja, também para o grupo comunista, o acolhimento dos surrealistas era útil na reconstrução do projeto crítico que encontrou na Guerra do Marrocos um pretexto oportuno.

⁷⁵ “[...] seule la perspective d’une révolution justifie, pour Clarté, la dénonciation de la culture actuelle. Cette dénonciation s’accompagne d’un espoir en une culture nouvelle. Clarté parle fréquemment de son désir de travailler à l’avènement d’une culture révolutionnaire et de la nécessité, pour le prolétariat, de fonder sa propre culture; mais la revue n’en parle que comme d’un espoir, d’une éventualité que la situation présente rend encore incertaine. En la matière, elle adopte les idées développées brillamment par Trotsky dans un article de la Correspondance international, et qu’elle fut la première en 1923 à publier en France.” (RACINE, 1967b, p. 495)

Os surrealistas buscavam um engajamento político que desse vazão a sua vontade revolucionária e o grupo *Clarté* foi sua primeira estrutura de acolhimento dentro do comunismo. Por outro lado, o *Clarté* buscava um novo apoio e sentido para a justificativa da crítica da cultura burguesa e o projeto surrealista sugeria uma nova forma de integração entre literatura e revolução (RACINE, 1967b, p. 510-512). Os surrealistas esperavam dos clartistas lições sobre a prática política do comunismo enquanto clartistas esperavam encontrar nos surrealistas uma nova forma de revolta moral (RACINE, 1967b, 516-517).

A partir de 1925, vemos, portanto, uma aproximação e uma colaboração entre surrealistas e clartistas, mas essa união não se deu sem atritos, em função da interpretação da relação entre revolução surrealista e revolução social. Andre Breton acabaria por nunca abrir mão da independência do movimento surrealista e da ideia de que a revolução do espírito era mais ampla do que a revolução política e social (RACINE, 1967b, p. 515). Para Breton, assim, o grupo *Clarté* era uma ponte entre os surrealistas e uma atividade cultural diretora dentro do próprio PCF. Esses atritos e intransigências – que irão inclusive frustrar o projeto de publicação conjunta entre os dois grupos, *La guerre civil* – serão apenas um anúncio dos conflitos e dicotomias da história do surrealismo dentro do PCF após a filiação de seus membros. Pelo lado da *Clarté*, não se tratava de adesão ao surrealismo e sim de acolher os jovens intelectuais que acabavam de aceitar a concepção marxista da revolução e a política da Terceira Internacional. Como ficou claro, existiam esperanças ilusórias de ambos os lados.

Com o fracasso da tentativa de unificação dos dois grupos, a partir de meados de 1926 até seu fim em 1928, a *Clarté*, sob orientação do ex-surrealista Pierre Naville, abandona a crítica da atividade cultural para se concentrar nos estudos dos problemas do comunismo internacional (RACINE, 1967b, p. 517). É justamente a partir da tentativa de aproximação com os surrealistas que se inicia a saga da *Clarté* em direção a uma posição cada vez mais heterodoxa em relação ao PCF que culminará na sua defesa do trotskismo ainda em 1927.

Cada vez mais preocupada com os problemas internacionais da revolução, a *Clarté* permanece, contudo, fiel às análises da Internacional Comunista relativas ao fracasso das revoluções na Europa e à estabilização do capitalismo mundial. A revista se dedica principalmente a estudar os sintomas de crise do mundo capitalista. A *Clarté* insiste bastante nos problemas dos povos coloniais, ainda muito negligenciados no Partido Comunista Francês, e sublinha a solidariedade internacional do proletariado ocidental e oriental. (RACINE, 1967b, p. 517)⁷⁶

⁷⁶ “De plus en plus préoccupée par les problèmes internationaux de la révolution, *Clarté* reste cependant fidèle aux analyses de l’Internationale communiste relatives à l’échec des révolutions en Europe et à la stabilisation du capitalisme mondial. La revue s’attache principalement à étudier les symptômes de crise du monde capitaliste. *Clarté* insiste beaucoup sur le problème des peuples coloniaux, alors assez négligé dans le Parti communiste français, et souligne la solidarité internationale des prolétariats occidental e oriental.” (RACINE, 1967b, p. 517)

A experiência da *Clarté* marcou a evolução de jovens comunistas saídos da revolta da guerra e que advogavam pela completa transformação dos valores da sociedade burguesa que conseguiram manter uma atividade própria e independente do Partido em um período no qual a ortodoxia do PCF ainda não tinha se consolidado (RACINE, 1967b, p. 519). É por esta razão que a crítica à cultura burguesa do grupo conseguiu se destacar por sua originalidade, habitando, mesmo antes do redirecionamento de 1926, o limite da ortodoxia de então. Uma situação assim só seria novamente tolerada pelo PCF em meados da década de 1930 quando da construção da Frente Popular.

É justamente nesse período de 1924 a 1926 que o grupo dos *Philosophie* está iniciando sua atividade de publicação conjunta, inserindo-se precisamente nesse microcosmos da juventude intelectual francesa habitado pelos surrealistas e pelos clartistas. Lefebvre e seus companheiros também enfrentam dilemas semelhantes ao grupo dos surrealistas na busca por independência e originalidade e também tiveram que responder às críticas da *Clarté* acerca da sua atividade política. De fato, também em 1925, tiveram de lidar com a possibilidade de uma coalizção comum com ambos os grupos por conta da Guerra do Marrocos, mas, ao contrário de seus concorrentes, optaram por se manterem separados, tendo, assim, uma participação coadjuvante nas reviravoltas de ambos os grupos naquele ano.

Entretanto, parece não haver dúvidas que a influência dos surrealistas sobre os filósofos é muito mais forte do que a influência dos clartistas, tanto no plano individual quanto no plano teórico. As convergências entre os grupos – *Philosophies* e surrealistas – indicavam a possibilidade de uma união que chegou a ser considerada, mas que acabou também não se realizando. O jovem Lefebvre e seus companheiros operavam, nesse período, nas franjas dos sistemas filosóficos consagrados em busca de uma renovação. Essa nova filosofia seria a fonte para superação dos diferentes vazios do pós-guerra, dentre os quais o mais importante era o vazio do cotidiano dominado pela mercadoria e pela burocracia (HESS, 1988, p. 38-39). Também os *Philosophies* vão concluir por uma necessidade revolucionária que, num primeiro momento e assim como os surrealistas, se dava na dimensão do Espírito e não da política ou das condições sociais. A força revolucionária estava precisamente na renovação da filosofia, mas cujo objetivo final era possibilitar novas formas de presença no mundo tal como o projeto surrealista. A ruptura da monotonicidade do cotidiano através do escândalo também era uma forma de ação valorizada pelos *Philosophies* e a poesia como forma privilegiada de expressão ressoava o pensamento de Morhange. A questão central de como sair do cotidiano é compartilhada por ambos os grupos (HESS, 1988, p. 52).

Em uma dimensão individual, Hess (1988, p.51-58) destaca a admiração de Lefebvre pela atitude poética surrealista e pela metamorfose da linguagem proposta pelo grupo, o que já representaria uma metamorfose do mundo. Os surrealistas representavam para Lefebvre a possibilidade do pensamento enquanto aventura – uma concepção que mais tarde também seria explorada pelos *Philosophies*. Do ponto de vista das influências diretas, Lefebvre assume a importância de Dada⁷⁷ (mesmo contra certas interpretações surrealistas), e nutre admiração e amizade com Tristan Tzara, Max Jacob e Paul Eluard. Lefebvre (1975, p. 40-43), por exemplo, revela sua apreciação pela capacidade poética e retórica de Max Jacob, bem como pela capacidade de viver a própria poesia representada por Tristan e Eluard (LEFEBVRE, 1975, p. 45), além da presença impactante de Eluard (LEFEBVRE, 1975, p. 50). A relação com André Breton – que teria sugerido à Lefebvre a leitura da *Lógica de Hegel* em um encontro marcado pelo desdém de Breton⁷⁸ – era mais amarga, uma vez que Lefebvre o considerava um dogmático que controlava o grupo surrealista ao estilo de um partido político (LEFEBVRE, 1946, p. 125). Ou seja, apesar dos conflitos entre os grupos, Lefebvre nutria uma simpatia crítica em relação ao projeto e alguns dos membros surrealistas. Essa é uma evidência de que a coesão de projeto buscada pelos *Philosophies* não significou uma simples subsunção das individualidades e dos trabalhos próprios. A grande questão era que o projeto surrealista já demonstrava perder fôlego diante de Lefebvre. Sem dúvidas, a desestruturação pela linguagem e o escândalo eram forma de ação que procuravam romper com o cotidiano, mas Lefebvre e seu grupo (LEFEBVRE, 1949, p. 38-39; LEFEBVRE, 1975, p. 45-48) já duvidavam da capacidade de uma revolução pela poesia – que era uma característica que unia os surrealistas. Os surrealistas pareciam presos entre um estilo de vida – o qual Lefebvre admirava – e um estilo literário. Aos seus olhos (LEFEBVRE, 1975, p. 53), infelizmente, optaram por ficar presos somente ao último.

⁷⁷ De fato, como dito acima, a primeira publicação de Lefebvre na revista *Philosophies* foi um texto sobre o manifesto de Dada. Segundo Lefebvre (1975, p. 38-39) esse texto o teria garantido a amizade de Tristan Tzara.

⁷⁸ Lefebvre (1975, p. 48-49) descreve seu encontro com Breton à época das tentativas de fusão entre os grupos e da filiação ao Partido Comunista Francês (PCF). O acontecimento chega a ter uma carga burlesca tendo em vista os desdobramentos para a obra e a vida de Lefebvre. Segundo o relato, Breton teria uma cópia da *Lógica de Hegel* sobre a mesa - uma péssima tradução segundo Lefebvre - e indagava o jovem filósofo acerca da sua bagagem filosófica. Nesse interrogatório teria perguntado a Lefebvre, em tom de desdém, se nem mesmo Hegel ele havia lido. Lefebvre, como que respondendo à provocação teria logo após iniciado a leitura de Hegel o que, posteriormente, o levou a leitura de Marx.

3.2 Primeiros esforços de publicação: a empreitada da revista *Philosophies*

A revista *Philosophies* teve sua primeira publicação em 15 de março de 1924, o segundo número dia 15 de maio de 1924, o terceiro em 15 de setembro de 1924, o quarto em 15 de novembro do mesmo ano e os números 5 e 6 saíram em um mesmo volume, novamente em março de 1925, dando à revista exato um ano de existência. Em seu princípio, se definia como uma “justaposição de trabalhos de poetas, ensaístas e filósofos”⁷⁹ (número 1 e 2) revelando um ecletismo que podia ser constatado no conteúdo das suas páginas (BURKHARD, 2000, p. 35) e se enquadrando no espírito de inquietação da época. Segundo Burkhard (2000, p. 36), Morhange demonstrava, como diretor da revista, uma habilidade singular em conciliar os interesses e os trabalhos de personalidades que, não raro, nutriam uma rivalidade entre si. A partir do número 3, a revista passa a definir-se como “verdadeiramente a revista da NOVA GERAÇÃO LITERÁRIA cujo movimento se aplica à POESIA, à ANÁLISE e ao renascimento da FILOSOFIA”⁸⁰, no número 4 a redação se altera ligeiramente para “*PHILOSOPHIES*, fundada pela ESCOLA FILOSÓFICA, é verdadeiramente a revista da NOVA GERAÇÃO LITERÁRIA; seu movimento se aplica à POESIA, à ANÁLISE e ao renascimento da FILOSOFIA. Para ela, o pensamento é uma das ações.”⁸¹ No último volume, contendo os números 5 e 6, lemos: “*PHILOSOPHIES*, fundada pela ESCOLA FILOSÓFICA é verdadeiramente a revista DE UMA NOVA GERAÇÃO; seu movimento se aplica à POESIA, à ANÁLISE, ao renascimento da FILOSOFIA e ao nascimento de um MISTICISMO. Para ela, o pensamento é uma das ações”⁸². Temos assim três momentos: um momento de reunião de esforços vanguardistas, depois um momento de criação de uma identidade através da ideia de nova geração literária e de um movimento renovador amplo como forma de ação e, por fim, um momento final no qual a “nova geração” deixa de ser apenas literária e é conjugada ao surgimento de um novo misticismo.

A estrutura de cada volume permaneceu, em grande medida, estável ao longo de todas as publicações. Temos um primeiro núcleo principal contendo poemas, fragmentos literários, ensaios filosóficos e, por vezes, uma apresentação crítica mais prolongada de

⁷⁹ La première caractéristique de *PHILOSOPHIES* c’est juxtaposer des Oeuvres des Poètes, d’Essayistes et de *Philosophies*”.

⁸⁰ “*PHILOSOPHIES* est vraiment la revue de la NOUVELLE GÉNÉRATION LITTÉRAIRE dont le mouvement s’applique à la POÉSIE, à l’ANALYSE et à la renaissance de la PHILOSOPHIE.”

⁸¹ “*PHILOSOPHIES*, fondée par L’ÉCOLE PHILOSOPHIQUE; est vraiment la revue de la NOUVELLE GÉNÉRATION LITTÉRAIRE dont le mouvement s’applique à la POÉSIE, à l’ANALYSE et à la renaissance de la PHILOSOPHIE. Pour elle, la pensée est une des actions”

⁸² “*PHILOSOPHIES*, fondée par L’ÉCOLE PHILOSOPHIQUE, est vraiment la revue D’UNE GÉNÉRATION NEUVE; son mouvement s’applique à la POÉSIE, à l’ANALYSE, à la renaissance de la PHILOSOPHIE et à la naissance d’une MYSTIQUE. Pour elle, la pensée est une des actions”.

alguma obra de vulgarização filosófica. Os textos originais dos *Philosophies*, incluindo os de Lefebvre, também figuravam nessa seção principal. Na sequência, temos uma seção intermitente intitulada Retrospecção, dedicada a análises de obras consideradas fundamentais para o século XX. Essa seção, anunciada no primeiro número da revista, só apareceria de fato no número 2, com a resenha do livro de Henri Bergson, *Essai sur les donées immédiates de la conscience* feita por Jean Weber, e no número 4, com a resenha do nietzschiano *Ecce Homo* a cargo de Norbert Guterman. Por fim, uma seção intitulada Notas e Comentários (que a partir do número 4 será chamada apenas de Nossos Comentários) contendo resenhas críticas dos livros e textos enviados à direção da *Philosophies*, na qual encontramos uma mistura de obras literárias e obras de filosofia.

Acerca dos colaboradores, cabe notar a presença marcante ou mais recorrente de alguns: os surrealistas, ou próximos dos surrealistas, Gabriel Beauroy, Jean Cocteau, René Crevel, Joseph Delteil, François Gachot, Max Jacob, Marcel Jouhandeau, André Salmon, Philippe Soupault, Alfredo Gongotena; possíveis colegas universitários Émile Benveniste (Sorbonne, futuro linguista), Maurice Bayen (ENS, futuro físico), Benoist-Méchin (Sorbonne, futuro político de direita), Georges Duveau (Sorbonne, romancista), Yves Simon (Sorbonne, estudioso do tomismo); alguns nomes vanguardistas do século XIX como Ernst Curtius (especialista em literatura alemão), Jules Supervielle (poeta franco-uruguaio), Marcel Proust, Prosper Alfaric (historiador de temáticas ligadas ao misticismo) e André Spire (ex-dreyfusista). Além desses⁸³, destaca-se o nome de Pierre Drieu la Rochelle (à época comunista próximo ao surrealismo, mas que, por conta do seu nacionalismo, se aproximou do fascismo francês na década de 1930), de Louis Massignon (estudioso católico do islã), Léon Pierre-Quint (editor das *Éditions du Sagittaire*, responsável pela publicação do *Manifesto Surrealista* de Breton e próximo de Gide e de Proust) e John Brown (provavelmente o pseudônimo do romancista americano Julien Green que, com a parceria de Gérant Maurice Darantiere⁸⁴, lançaria um periódico chamado *Les revue des pamphlétaires* com um único volume no ano de 1924).

⁸³ Registra-se ainda os seguintes autores sobre os quais não encontramos maiores detalhes, mas que possuem ampla contribuição para a *Philosophies* seja na forma de escritos originais, seja na forma de resenhas críticas: Jean Caves, Charles-Henri Barbier, Pierre Bernard, Robert Honnert, Jean Weber, Edgard Forti, Francis Gérard, Maurice Muller, André Vigan e Jean-Paul Zimmermann. Importa também notar que no primeiro número da revista um manifesto em favor do ensaísta Miguel de Unamuno posto em exílio pelo governo espanhol foi assinado, segundo o próprio pronunciamento da revista, pessoalmente pela maior parte dos nomes aqui aludido, mas também outros dentre os quais se destacam o de Henri Barbusse e de Léon Brunschvicg.

⁸⁴ Maurice Darantiere parece também ser o dono do endereço em Dijon para o qual as questões sobre a administração e as finanças da revista (vendas e assinaturas) eram encaminhadas. A direção da revista, por outro lado, sempre esteve com Pierre Mohange em Paris.

Ainda sob a rede de relações da revista, mas dessa vez por um lado mais institucional, podemos identificar, a partir das propagandas presentes nos volumes e da lista de documentos recebidos listados ao final de cada número, proximidade com as seguintes publicações e casas editoriais francesas: *La nouvelle revue française*, *La revue de métaphysique et de morale*; *Revue européenne*, *L'oeuf dur*, *Le Convegno* (revista de arte e literatura), *La revue de pamphlétaires*⁸⁵, *Sélection* (revista de arte e literatura), coleção *Christianisme* (sob a direção de P. L. Couchoud), coleção *Judaïsme*, *Menorah* (revista judia), *La revue juive*, *L'esprit nouveau* (revista internacional da atividade contemporânea), *La revue musicale*, *La Tramontane* (revista de regionalismo, literatura e arte). A lista poderia ainda ser estendida com as revistas que enviavam artigos para apreciação da direção da *Philosophies* sob curadoria de Pierre Mohange.

Quando analisamos o conteúdo dos artigos da *Philosophies*, notamos que, de modo geral, a trajetória da revista revela um amadurecimento e uma especialização dos temas tratados a partir de um deslocamento de temas literários – que nos primeiros números são, se não dominantes, tão presentes quanto outros temas – para temas especificamente filosóficos e científicos (a partir do número 3, mas de maneira marcante do número 4 em diante). Esse desenvolvimento corresponde ainda ao aumento de intervenções originais de Guterman, Lefebvre e Politzer (este último somente irá marcar presença a partir do número 4) em adição aos onipresentes fragmentos literários e poemas de Morhange. Percebe-se que, a partir do segundo número, a quantidade de outras revistas que enviam material para a *Philosophies* aumenta consideravelmente quando comparado ao primeiro número, sugerindo um aumento da sua notoriedade. Outro indicativo do aumento da importância da *Philosophies* é a presença de contribuições de alguns nomes de peso, como Henri Barbusse, Marcel Proust e Maurice Blondel e a crítica de obras de grande envergadura como *Incidence* e *Souvenirs de la Cour d'Assises* de Gide.

Ainda como característica geral, é possível observar a influência que os mistérios do oriente exercem sobre as tentativas de reflexão do grupo, com textos sobre o tema diluídos ao longo de todos os números⁸⁶; a problemática da religião também está sempre presente, na

⁸⁵ *La revue de pamphlétaire* é um caso especial porque por diversas edições da *Philosophies* seu lançamento é anunciado e aguardado com um texto de Théophile Delaporte intitulado *Pamphlet contre les catholiques de France, dédié aux six cardinaux français*. A colaboração de alguns dos membros dos *Philosophies* também é anunciada, mas nunca concretizada, uma vez que a revista teve somente uma edição com o texto supracitado, que, entretanto, foi resenhado criticamente no número 5-6 da *Philosophies*.

⁸⁶ *Les nihilisme européen et les appels de l'orient*, texto de Jean Caves publicado em duas partes nos números 1 e 2; *Introspection et retrospection, le sentiment littéraire des poètes et l'inspiration propement mystique* de

forma filosófica do tomismo, em resenhas de livros sobre história da religião ou sobre o judaísmo⁸⁷. Cabe ressaltar, entretanto, que o tom do tratamento da religião na revista não se dá nas bases da pura negação e/ou do deboche, mas como uma parte importante da “crise espiritual”. Devemos lembrar que Pierre Morhange era judeu e nada nos leva a crer que as reflexões filosóficas do grupo necessariamente contradiziam sua profissão de fé, e talvez o mesmo possa ser dito para os demais integrantes. A chamada da enquete sobre Deus no número 4 da revista, por exemplo, revela mais um tom de dúvida e inquietação do que revolta e desprezo. Os *Philosophies* se declaram preocupados com um assunto tão importante, dizendo, ao mesmo tempo, sobre um campo de pesquisa acerca das impressões que as pessoas nutrem sobre Deus, e sobre uma provocação para uma análise íntima da imagem que cada um tem de Deus (PHILOSOPHIES, 1924, p.464-466).

Avaliemos rapidamente o arco filosófico empreendido pela revista: o nome de Henri Bergson é o mais recorrente entre as avaliações, seja das obras do próprio autor seja de textos de vulgarização de sua teoria. Bergson é, ao mesmo tempo, defendido de distorções da sua filosofia feita por outros autores, bem como há a denúncia de suas insuficiências. De qualquer forma, ao contrário do que Lefebvre afirma anos mais tarde, Bergson era um autor debatido cuja importância era reconhecida a ponto de sua obra *Essai sur les donées immédiates de la conscience* figurar entre as poucas obras da seção Retrospecção⁸⁸. Outro nome de peso que recorrentemente teria suas ideias debatidas é Leon Brunschvicg e, como consequência, o pensamento de Kant no meio francês. Georges Politzer fez uma resenha crítica de três artigos (um deles de Brunschvicg) do número especial da *Revue de métaphysique et de morale* sobre Kant no número 4 da *Philosophies* e Norbert Guterman expôs o sistema de pensamento de Brunschvicg num texto próprio, *La théorie de la connaissance selon L. Brunschvicg*, no número 2, entre outros exemplos possíveis. O terceiro grande nome é o de Nietzsche, reforçando os indícios de que Lefebvre, desde muito cedo, teve contato com a obra do filósofo alemão. Existem textos de resenha crítica de livros de apresentação do pensamento de Nietzsche e Norbert Guterman foi responsável pela apresentação de *Ecce Homo* no número 4 da *Philosophies*. Russel também se faz presente em

Louis Massignon, estudioso católico do islã (volume único, número 5-6); entre outras obras resenhadas em Notas e Comentários cuja temática, literária ou filosófica, é a riqueza do conhecimento oriental.

⁸⁷ Resenha do livro *Le thomisme* de E. Gilson (número 1); resenha do *Courte histoire du christianisme* (número 3); crítica de *Christianisme, decadence et esprit juif* de Walter Tschuppik (número 4); e, talvez de modo mais marcante, uma enquete sobre Deus (lançada no número 4) com respostas publicadas (no volume único dos números 5-6).

⁸⁸ Ademais, desde o primeiro número, a *Philosophies* prometeu uma edição especial somente sobre Bergson, uma sobre Marcel Schwob e uma terceira sobre “A doutrina contemporânea”. Entretanto, nenhuma das três edições especiais prometidas será publicada.

um texto de avaliação de Norbert Guterman no primeiro número da revista, Freud aparece de forma incisiva a partir do número 4 sob a pena de Georges Politzer – cuja maior parte da contribuição para a *Philosophies* tem como tema a nascente ciência da psicanálise – e encontramos até mesmo um texto sobre as então recentes tendências na física, *Unification, essai sur la physique contemporaine* de Maurice Bayen e Robert Honnert. Como podemos constatar, além de toda a influência da vanguarda literária, Lefebvre e seus companheiros estavam imersos na ebulição intelectual da década de 1920.

3.3 As contribuições de Lefebvre para a *Philosophies*

A primeira contribuição de Henri Lefebvre para a revista (número 2, maio de 1924)⁸⁹ é uma resposta à crítica feita por Ramon Fernandez ao livro de Marcel Proust, *Les intermittences du coeur*, publicada na *Nouvelle Revue Française* em abril daquele ano. Lefebvre (1924a, p. 225-227) inicia colocando em dúvida a pertinência das objeções de caráter metafísico levantadas por Fernandez à obra de Proust. Argumenta que o sentido, o valor universal de uma obra de arte supera os critérios externos de avaliação – para a crítica ou para admiração – para, sem deixar de se nutrir das coisas vivas e vividas, ter uma vida própria. “É o segredo da obra verdadeiramente bela encerrar em si todo o seu sentido, e nos fazer participar nessa vida perfeita, completa, que ela contém enquanto obra” (LEFEBVRE, 1924a, p. 225).⁹⁰ Nesse sentido, a obra de Proust, representada no destino de seus personagens, não seria a busca de uma superação para uma vida nova ou adequação a um critério externo, mas uma trajetória de autoconhecimento, de sacrifício próprio à obra. A intenção de Lefebvre, entretanto, não parece ser o debate propriamente dito da obra proustiana, mas uma oportunidade para discutir uma nova posição filosófica necessária e em formação. Mais especificamente, discute dois pontos dessa nova posição.

Em primeiro lugar, Lefebvre (1924a, p. 225-226) reflete sobre a ideia de “conhecer-se” e em como ela estaria sendo tratada pela filosofia até então. Segundo ele, existiriam dois extremos: um platônico, no qual o “verdadeiro eu” é descoberto a partir da introdução em princípios superiores, e outro, bergsoniano, para o qual o conhecimento de si é uma fidelidade ao dado, à intuição interna imediatamente acessada. O problema com ambas as

⁸⁹ No mesmo número 2 da revista, Lefebvre também contribuirá com outra resenha, mas dessa vez para o romance de Marcel Lesvignes, *Odor di femina*. Esta, no entanto, não tem para nós valor de análise, seja pelo seu conteúdo meramente provocativo, seja pelo seu tamanho: Lefebvre não lhe dedica mais do que duas linhas escritas somente em desprezo pelo autor.

⁹⁰ “C’est le secret de l’oeuvre vraiment belle de renfermer en elle tout son sens, et de nous faire participer à cette vie parfaite, achevée, qu’elle contient en tant qu’oeuvre” (LEFEBVRE, 1924a, p. 225).

possibilidades, e todas as matizes intermediárias, é que elas considerariam o estado humano como degradado em si mesmo, cujo conhecimento é uma ilusão, impossível de ser posto em termos universais. O texto proustiano, por outro lado, expressaria precisamente essa integralidade do ser humano na sua existência concreta, ainda que não estática. Proust demonstraria que o espírito moderno exige uma nova filosofia da consciência e uma ampliação da noção de universalidade.

Isso quer dizer que se conhecer e expressar os seres não significa a supressão do humano, a adesão às ideias, ou a assimilação a um absoluto imediatamente presente em si. O que não dispensa em absoluto o progresso, a elaboração da experiência sensível e afetiva. Queremos somente dizer que não encontramos nenhum ponto de apoio para nos elevar acima dessa experiência primeira, fragmentada; não temos nenhuma alavanca: nem ideais válidas em si, nem um absoluto sensível ao modo da tensão e da duração bergsoniana. Nada nos obriga a ultrapassar a experiência dispersa, a não ser a necessidade mais vaga e mais geral de ser [...]. (LEFEBVRE, 1924a, p. 226)⁹¹

O segundo ponto debatido por Lefebvre diz respeito ao caráter autônomo da “inteligência” humana; a “inteligência” enquanto conceito autossuficiente que pode se retirar do mundo e definir a si própria. Nesses termos, a inteligência seria algo de um mundo que está seguro das sensações, abstraído das sensualidades concretas. Lefebvre (1924a, p. 226-227) duvida justamente da possibilidade de concepção e supremacia de uma inteligência separada do sensível, se opondo a essa forma: “É necessário, portanto, negar toda distinção, mesmo sutil, toda polarização do espírito, toda inversão de sentido de um no outro. [...] É essa polarização do espírito que é o mal.” (LEFEBVRE, 1924a, p.227).⁹² E conclui com uma posição característica: “Na verdade, nem o afetivo, nem o corpo, nem a inteligência nos fornecerão do que nos constituir ou nos transcender” (LEFEBVRE, 1924a, p. 227).⁹³

Burkhard (2000, p. 39) também chama a atenção para a importância desse primeiro texto como um posicionamento contestador da *Philosophies* que, entretanto, ainda teria, nos primeiros números, várias formas:

Philosophies se tornou a revista daqueles que buscavam se libertar da tutela das normas estabelecidas para a arte, a literatura e o pensamento. Os críticos literários,

⁹¹ “Cela veut dire que se connaître, et exprimer les êtres n’implique pas la suppression de l’humain, l’adhésion à des idées, ou l’assimilation à un absolu immédiatement présent en soi. Cela ne dispense en rien du progrès, de l’élaboration de l’expérience sensible et affective. Nous voulons dire seulement que nous ne trouvons aucun point d’appui pour nous élever au-dessus de cette expérience première, fragmentée; nous n’avons aucun levier: ni idées valables en soi, ni absolu sensible à la façon de la tension et de la durée bergsonniennes. Rien nous oblige à dépasser l’expérience éparpillée, sinon le besoin le plus vague et le plus général d’être [...]” (LEFEBVRE, 1924a, p. 226)

⁹² “Il faut donc nier toute distinction, même subtile, toute polarisation de l’esprit, toute inversion de sens de l’un à l’autre. [...] C’est cette polarisation de l’esprit qui est le mal.” (LEFEBVRE, 1924a, p. 227).

⁹³ “En vérité, ni l’affectif, ni le corps, ni l’intelligence ne nous fournissent de quoi constituer ou nous transcender.” (LEFEBVRE, 1924a, p. 227).

os filósofos renomados que os ensinavam, todo o edifício da cultura do *fin-de-siècle* degradada na Grande Guerra estava sendo relegada como insuficiente e contaminada. O problema que os jovens iconoclastas enfrentavam era onde encontrar um substituto. Lefebvre e Guterman ressaltavam a tentativa de Proust de desvelar um sentido universal. Grenier e outros colaboradores apontavam em direção ao Leste. (BURKHARD, 2000, p. 39)⁹⁴

No próximo volume da *Philosophies* (número 3, setembro de 1924) encontraremos uma intervenção mais elaborada de Lefebvre. Trata-se de uma exposição crítica da teoria exposta por Louis Lavelle no seu livro *La dialectique du monde sensible*. Nesse texto, Lefebvre (1924b, p. 241-248) retoma os termos do debate filosófico apontado anteriormente, mas lhe confere maior profundidade. Uma mediação importante aparece pela primeira vez: Schelling. Lefebvre (1924b, p. 241) compara o pensamento de Louis Lavelle ao de Schelling, argumentando que ambos “[...] tomam como princípio do ser e do conhecimento algo que engloba e ultrapassa o sujeito e o objeto, e que seja universal e concreto ao mesmo tempo.” (LEFEBVRE, 1924b, p. 241).⁹⁵ Os dois autores somente se distinguiriam no desenvolvimento do sistema.

Lefebvre (1924b, p. 241-242) explicará que, ao invés de buscar uma identidade absoluta, Lavelle começaria apenas a partir do ser como totalidade; universal e concreto. O ser enquanto totalidade, e para ser totalidade, já pressupõe o pensamento (a inteligência) e o conhecimento que ele fará existir. Assim concebido, a noção de ser inclui o objeto – que não lhe é estranho pois também é existência – e obriga o sujeito a sair de si e se compreender como parte de algo maior. A inteligência, ao invés de negar esse ser particular para conquistar o conhecimento, precisa se reconhecer, primeiramente, como parte dele. Conhecer torna-se, portanto, uma especificação da noção de ser; uma compreensão dos seres particulares e suas condições de existência. Não existe aqui negação do sujeito concreto para o reconhecimento do absoluto, que estaria, ao mesmo tempo, nele e fora dele. Como acessar esse absoluto que transcende o ser finito? Compreendendo precisamente nossa posição relativa em relação a ele. Não é necessário, assim, qualificar o absoluto, podemos apenas chamá-lo de Ser, sem apelar para uma substância misteriosa aos seres particulares em sua existência.

Notamos o mesmo movimento presente no texto anterior de negação da abstração e de fuga do concreto como movimento definidor da filosofia, mas, ao mesmo tempo,

⁹⁴ “*Philosophies* became the review of those seeking to throw off the tutelage of the established norms of art, literature, and thought. The literary critics, the renowned philosophers who taught them, the entire edifice of fin-de-siècle culture debased in the Great War was being shoved aside as insufficient and tainted. The problem facing the young iconoclasts was where to find a replacement. Lefebvre and Guterman underscored Proust’s attempt to uncover universal meaning. Grenier and other contributors pointed East.” (BURKHARD, 2000, p. 39)

⁹⁵ “[...] pendre comme principe de l’être et de la connaissance quelque chose qui enveloppe et dépasse le sujet et l’objet et qui soit à la fois universel et concret” (LEFEBVRE, 1924b, p. 241).

tentando não abrir mão da ideia de um absoluto que supera as particularidades dos seres. A tentativa é a de fundar a busca de um novo absoluto no próprio ser particular; harmonizar ser e absoluto sem a necessidade de uma “substância misteriosa” exterior ou uma retração do sujeito sobre si mesmo:

É, portanto, aprofundando no nosso ser finito e relativo, enquanto tal, que nós conheceremos nossa relação e nossa participação no todo. A inteligência finita, a partir do momento que ela postula o ser, começa e torna necessário um progresso espiritual, através do qual ela conecta de forma cada vez mais estreita, e torna imanente uns, os outros, o todo, o objeto e ela mesma. (LEFEBVRE, 1924b, p. 242)⁹⁶

Importa notar que Lefebvre (1924b, p. 242) se afasta tanto da razão analítica quanto do puro “interiorismo” bergsoniano, uma vez que, por um lado, assume que a atividade da inteligência é uma análise constante da especificação das partes desse Ser, mas que é direcionada, por outro lado, por uma intuição de unidade que vai além dela, que demanda a síntese. Ao contrário de Bergson, Lefebvre acredita que seria preciso seguir essa intuição e não apenas constatar-la; é dela que a inteligência tira seu sentido, é seu impulso vital presente desde o primeiro ato de conhecimento.

Essa condição do ser também permite que o finito e o passivo não sejam suprimidos no movimento do conhecimento; não são tidos como meras ilusões ou condições transitórias, mas como parte constitutiva do todo. O sensível é compreendido enquanto qualidade finita e particular da ideia descoberta pela inteligência. O sensível, enquanto portador da qualidade, demonstra a fecundidade da ideia e atua como lembrete da limitação dos conceitos em relação ao todo. A inteligência assim clareia, sem suprimir, o mundo finito do sensível. Mas ela não adiciona nada ao sujeito a não ser a compreensão de uma unidade já dada, ou seja, não pretende a criação pura. A diversidade dos atos da inteligência corresponde aos seres eles mesmos. Inteligência e sensível encontram-se em acordo e interligados.⁹⁷

Depois de uma longa exposição dos principais pontos da doutrina de Lavelle, Lefebvre (1924b, p. 245-248) analisa os méritos e as lacunas da teoria. É nessa seção do texto que aparecem, pela primeira vez, a crítica da preponderância da inteligência como o determinante do ser, e a ênfase na necessidade de uma nova filosofia da consciência. Lefebvre chama a atenção para o fato de que a construção feita por Lavelle estabelece uma ligação

⁹⁶ “C’est donc en approfondissant notre être fini et relative, comme tel, que nous connaissons notre relation et notre participation au tout. L’intelligence finie, dès qu’elle pose l’être, commence et rend nécessaire un progrès spirituel, par lequel elle lie de façon de plus en plus étroite, et rend immanents les uns les autres le tout, l’objet, et elle-même”. (LEFEBVRE, 1924b, p. 242).

⁹⁷ Lefebvre (1924b, p. 243-245) segue apresentando a lógica da argumentação de Lavelle na sua dedução da relação entre finito e infinito da matéria mediada pela sensibilidade e pela inteligência, tentando esclarecer a relação entre objeto, sujeito e ser, mas não entraremos aqui nesses detalhes.

entre ser e inteligência que não pode ser rompida. A inteligência seria, assim, o mediador privilegiado entre o finito e o infinito para o ser. Todos os atos do ser seriam atos de inteligência, única mediadora do conhecimento dos seres. É posto em questão justamente essa “assimilação dos seres à inteligibilidade”, contestando a “redução da diversidade dos seres aos atos sucessivos da inteligência”. Lefebvre conclui que Lavelle descreve antes o movimento da consciência e não da inteligência e, sem se dar conta, propõe uma filosofia da consciência centrada na exaltação da inteligência. O processo que para Lavelle é o movimento da inteligência seria mais bem definido como a tomada de consciência de si e da relação necessária com os outros (LEFEBVRE, 1924b, p. 246).

O mérito do trabalho de Lavelle, aos olhos de Lefebvre (1924b, p. 247), é forçar o sujeito para fora de si mesmo e expô-lo ao transcendente a partir da consciência da limitação do próprio sujeito; é dessa consciência que nasce nele mesmo que brota a exigência de um sair de si, do reconhecimento do externo. Lefebvre defende que se Lavelle aprofundasse para além de uma tentativa de renovação do intelectualismo, conseguiria ter posto o impulso de ação do ser também na vontade ou no amor e teria percebido a contradição fundamental no ser: o ser, querendo ser si, encontra o outro; na busca pelo infinito, precisa assimilar esse objeto e conciliar em si os contrários. Ainda assim, a obra de Lavelle teria o mérito de mostrar que o objeto e o ser são parte e exigência do próprio sujeito, concedendo a eles um valor próprio ao invés de aparecerem apenas como degradação (LEFEBVRE, 1924b, p. 247).

Assim podemos ter um primeiro esboço de quais são as preocupações filosóficas de Lefebvre nesse período da *Philosophies* e quais são as questões mais relevantes que se coloca. Lefebvre se aproxima da “crise civilizatória” experimentada pela sua geração por um viés claramente filosófico. Não se trata de uma nova ação política, de uma nova estrutura social, ou até mesmo de uma reestruturação da racionalidade nos moldes surrealistas. Trata-se de uma renovação da filosofia e, mais especificamente, da filosofia da consciência para que superasse os falsos problemas nos quais a filosofia de então estava estagnada e conseguisse propor um novo absoluto menos abstrato. Lefebvre procura injetar mais da vida, do sensível, do não-inteligível na filosofia da consciência. Seus primeiros passos giram em torno: (a) da exaltação do objeto, do sensível, do vivido, contra a desconfiança clássica de que o concreto é degradação superada pela abstração, pela pureza das formas ideais; (b) da busca de um novo absoluto que não se baseia na polarização entre sujeito e objeto, mas numa relação dinâmica e intrínseca entre as duas categorias; (c) na crítica da redução da atividade do ser no mundo aos atos de inteligibilidade.

É nessa proposta que podemos compreender a forte crítica que Lefebvre (1924c, p. 334-335) faz ao livro *Incidences* de Gide na sua próxima contribuição à *Philosophies*. Acusa Gide de esconder por trás de suas formas perfeitas e tentativas de resgate da tradição literária francesa, a falta de vida, de cólera, de emoção de seus personagens; não se trata de seres vivos, mas de fantasmas inteligentes. Lefebvre avança dizendo que Gide, ele mesmo, não vive, mas imita a vida; sua aparente disciplina literária é apenas um meio de dissimular sua vontade de ser Deus e diabo ao mesmo tempo; de ser tudo ao invés de simplesmente humano.

Foi o quarto número da revista, publicado em novembro de 1924, que para Burkhard (2000, p.43), no entanto, sinalizou uma mudança importante e mais profunda no grupo. Em primeiro lugar, porque Morhange começaria a ver a *Philosophies* como um coletivo, mais do que como um projeto pessoal. Em segundo lugar, pelos escritos de Morhange, Lefebvre e Guterman procurarem destacar divergências em relação aos surrealistas, sugerindo a tentativa de diferenciação e de criação de uma identidade. Em terceiro lugar, pela tentativa de se afastar de polêmicas literárias ao buscar uma formulação teórica mais rigorosa. Como vimos, pela estrutura e pela meta-análise dos conteúdos publicados pela *Philosophies*, esse movimento não carece de evidências textuais, ao menos na perspectiva da trajetória lefebvriana (embora alguns aspectos, como a diferenciação em relação aos surrealistas, sejam mais implicitamente do que explicitamente tratados). É justamente nesse quarto número (novembro 1924) que aparece a primeira contribuição mais robusta e original de Lefebvre, com a publicação do fragmento de um manuscrito rejeitado por Brunschvicg intitulado *Critique de la qualité et de l'être*.⁹⁸

Critique de la qualité et de l'être começa com a delimitação de uma problemática. Segundo Lefebvre (1924d, p. 413), apesar da filosofia, em geral, aceitar que a consciência é o que ela é (*la Conscience est ce qu'elle est*), uma existência autônoma não é reconhecida. Para evitar os sofismas, seria preciso dizer o que a consciência é. Assim, coloca-se algo anterior à consciência, evitando que seu desenvolvimento dependa unicamente de si. Para a filosofia,

⁹⁸ Lefebvre (1946, p. 25) fornece um pouco mais de detalhes acerca dos manuscritos de universidade que deram origem a esses textos. Lefebvre se refere ao manuscrito intitulado "*Philosophie de la conscience*" como sendo o que fora proposto como tese de titulação. Segundo a narrativa de Lefebvre, Brunschvicg rejeitou o manuscrito argumentando que uma filosofia da consciência deveria ser histórica e não descritiva (embora ele não tivesse em mente a história concreta dos homens a qual posteriormente Lefebvre também atribuiria importância na sua formulação posterior). O desencorajamento de Brunschvicg faria com que o texto ficasse inédito até que Morhange escolhesse (mal, segundo o julgamento de Lefebvre) alguns fragmentos que foram publicados, mas o texto completo permaneceu sem publicação. A data de elaboração do manuscrito também não é informada. A análise desse texto, portanto, se torna incerta na medida em que desconhecemos a data de sua edição e não sabemos o quanto da curadoria de Morhange determinou seu formato final.

portanto, a consciência retira a sua energia de uma realidade mística pré-existente, possuiria uma “natureza”. Não resta nada a não ser a submissão a essa natureza anterior. Para Lefebvre (1924d, p. 413-414), admitir uma natureza equivale a negar a suficiência interna da consciência. Para que a ideia de que “a consciência é aquilo que ela é” não seja estéril; para que ela tenha uma dinâmica própria; para que tenha um sentido completo e concreto, é preciso afastar a concepção de que obedece a uma natureza. Se assim for, não resta nada diante do fato dado a não ser seu reconhecimento, sua descoberta. É essa encruzilhada que Lefebvre propõe enfrentar. A questão é posta nos seguintes termos: é comum que quando ignoramos o “modo da atividade precisa” de um ser, atribuímos a ele uma fonte mística que vai além dele e que em geral chamamos de “natureza”. Não seria o mesmo com a consciência? Para demonstrá-lo é necessário a crítica das filosofias que aceitam fatos absolutos na teorização sobre a consciência: a teoria do “eu” (*moi*), da qualidade e do ser. Lefebvre (1924d, p. 414) busca através dessa crítica demonstrar a possibilidade de um sentido universal e concreto para a existência suficiente da Consciência.

O texto é um acerto de contas com as filosofias dominantes de seu tempo. Por teoria do “eu” Lefebvre tem em mente filosofias de fundo psicologista que remetem a verdade da consciência a uma personalidade dada a cada ser; pelo caráter primitivo que se desenrola na constituição de um “eu”. Ou seja, a consciência responde a uma origem absoluta de caráter místico. Na teoria do “eu”, conhecer-se equivale justamente à busca dessa origem da qual o “eu” é pura consequência. A essa posição Lefebvre (1924d, p. 415) opõe a ideia de que o “eu” não é o início e sim o fim de um processo de consciência. Expressões como “conhecer a si mesmo” ou “ser você mesmo” escondem o fato de que conhecer-se equivale a se transformar, a se recriar a partir de uma reflexão sobre si. O próprio fato de a consciência retornar a si mesma para “conhecer-se” dá origem à ilusão de que existe um “eu” a ser descoberto, uma natureza dada. Mas esse “eu” nada mais é do que um estado momentâneo, superável.

Analisando as filosofias da “qualidade” ou da “essência”, Lefebvre (1924d, p. 416-419) critica o conjunto de teorias que, partindo da constatação da originalidade de cada momento, de cada acontecimento, concluem pela incomensurabilidade absoluta dos mesmos. Essa novidade absoluta, entretanto, teria uma fonte ora psicológica, ora espiritual que introduz em nós o novo. Por nós mesmos não seríamos mais que preservação inerte; para nos impulsionar à criação seríamos afetados por essa potência mística: o sentimento de invenção, de criação de progresso, cuja origem está além de nós mesmos. A originalidade incomensurável seria fruto de um chamado, de algo que nos ocorre. Contudo, tal originalidade

não se sustentaria. Se cada momento é único, também é resultado de uma cadeia de momentos que o precederam, mas que estão ainda presentes (LEFEBVRE, 1924d, p. 416). Tampouco a percepção do momento ou dos fatos é algo que simplesmente acontece a uma consciência passiva, pois a própria percepção da originalidade enquanto tal já é uma atividade, um poder espiritual inerente à própria percepção. (LEFEBVRE, 1924d, p. 416-417). E não seria também a ação de traduzir a vida ao plano dos fatos já o resultado de uma ação imanente sutilmente admitida? Novamente, não seria a própria ação de análise da consciência sobre si mesma uma originalidade? Lefebvre retoma aqui a mesma crítica feita às filosofias do eu: conhecer-se já é recriar-se. Os filósofos da “qualidade” estariam em dificuldades para compatibilizar esse cósmico transcendente com essa atividade da consciência que descobre, dentro da ilusão criada por eles mesmos, sua própria natureza transcendente. Isso justamente depois de transformar tudo em fatos incomensuráveis e incompreensíveis fora de si mesmos. Mas Lefebvre (1924d, p. 418) insiste que essa dualidade – entre o cósmico e o individual – só existe pela insistência na concepção de uma consciência que procura se compreender sem partir da ideia de que ela mesma já possui um sentido completo. Nessa ilusão, os conceitos ligados à ação, e a própria ação, parecem secundários em relação aos conceitos profundos e misteriosos, completamente ausentes de substância real. Fazendo uma alusão explícita a Bergson, Lefebvre (1924d, p. 418) condena essas filosofias pela formulação de problemas fictícios sem relevância para a vida concreta.

A última filosofia analisada por Lefebvre está ligada ao idealismo transcendental que, para Lefebvre (1924d, p. 419-421), encontra sua expressão mais elaborada na figura de Schelling, para quem, a fonte do ser é uma identidade absoluta pressuposta entre sujeito e objeto. O ser, assim, nada mais é do que uma posição relativa da existência em geral; é um fato que se deve aceitar, uma forma de resistência que impõe a pergunta da sua origem, uma vez que poderia ser outra coisa ou nem mesmo chegar a ser algo. Para entendermos por que somos assim e não de outra forma, seria preciso retroceder até uma fonte misteriosa, que na formulação de Schelling seria uma identidade formada a partir do ser desprovido de todo predicado, um ser fundamental sem qualquer especificação precisa, mas com toda potência de determinação dos outros seres. Cada ser já possui, por isso mesmo, uma tendência, uma direção, que vai para além de sua existência particular.

Ainda segundo o sistema de Schelling, essa existência particular que faz o sujeito perceber-se como resistência dessa tendência absoluta não é apenas conceitual, mas experiência concreta. Ou seja, seria necessário que tenha uma tendência a ser e permanecer

sendo si mesmo, o que só é plenamente percebido graças a uma tendência antagônica que o impulsiona para fora de si. Se assim não fosse, o sujeito seria somente si mesmo enquanto indivíduo sem o choque com o ser universal. Mas o ser de fato se choca o tempo todo com ele mesmo e com seres que não ele. É no processo fundado na fratura profunda do ser que busca ser ele mesmo e, ao mesmo tempo, outro, que nasce a dinâmica de constituição da consciência de si, das coisas e da ligação de todos os seres em um todo universal: “O espírito se realiza ao tomar, em cada sujeito, consciência da subjetividade, consciência do objeto e do mundo, e consciência do ser e do todo” (LEFEBVRE, 1924d, p. 420).⁹⁹

Lefebvre, entretanto, não se satisfaz com o sistema de identidade absoluta, ao menos não na sua forma original. Para ele, Schelling não conseguiu entregar uma forma aceitável de identidade de todos os seres que dê conta da união do mesmo (da afirmação de si) com o outro (do reconhecimento do “para além de si”), uma vez que a identidade já pressupõe afirmação de si e exclusão do outro (LEFEBVRE, 1924d, p. 420). Ainda assim, entre esse ser ideal e a experiência concreta do ser, existe um abismo que parece não ser atravessado a não ser pela fé na própria existência. A experiência do ser seria toda calcada nessa tendência de unificação? Lefebvre (1924d, p. 421) defende que essa doutrina tem os méritos de inserir a reflexão do ser sobre si mesmo, mas não aceita que a única fonte de progresso seja essa consciência da limitação passiva de si, e que a verdade seja representada em uma unidade que é tanto princípio de exclusão como de união. Em suma, acredita que a “solidariedade das consciências” pode ser posta por outros meios que não pela síntese total; a essa concepção de mundo, Lefebvre acredita poder opor algo ainda mais concreto.

Assim termina o fragmento. Não sabemos como, ou se, Lefebvre entrevia uma modificação do sistema de Schelling ou se buscava uma nova concepção que se inspirasse em seus elementos. Seja como for, esse texto, até mesmo pela sua origem, é bastante distinto do tom polêmico adotado pelas outras publicações de Lefebvre na *Philosophies*. Sua estrutura é mais bem definida e sua proposição clara: demonstra as dificuldades e insuficiências que até então as filosofias da consciência apresentam e promete uma solução. Sobre essa solução, é sintomático que Morhange tenha escolhido esse trecho justamente em um momento que a revista procura assumir um tom mais propositivo. O texto também nos ajuda a entender as formas filosóficas de algumas das inquietações de Lefebvre implícitas nos textos anteriores. O início da construção de um projeto filosófico próprio se dá nas bases de um afastamento sistemático das abordagens que não dão conta das respostas que Lefebvre busca na filosofia.

⁹⁹ “L’esprit se réalise en prenant dans chaque sujet conscience de la subjectivité, conscience de l’objet et du monde, et conscience de l’être et du tout.” (LEFEBVRE, 1924d, p. 420).

Essa tentativa de construção de uma identidade através da crítica sistemática do que não-se-é, também será a estratégia da última publicação mais elaborada de Lefebvre na *Philosophies* e no próprio estilo argumentativo de Lefebvre ao longo dos anos.

Ainda no número 04 da *Philosophies*, encontramos a resenha de Lefebvre do 7 *manifeste de Dada* organizado por Tristan Tzara, uma oportunidade para que faça uma avaliação dos méritos e insuficiências da obra de Dada. Lefebvre (1924e, p. 443-445) diagnostica que seu tempo é repleto de tentativas de renovação da vida e do pensamento, mas que, por mais diversas e criativas que sejam, estas possuiriam em comum a hipótese de um fato absoluto, de uma realidade profunda em nome da qual deve-se abandonar o humano espontâneo. O que nos restaria seria traduzir o humano nesse absoluto para penetrá-lo e ali viver. Os ensaístas contemporâneos seriam ainda menos audaciosos ao acreditar que a questão é um problema meramente de linguagem, como se o absoluto e a transformação da vida se resumissem à descoberta de um dicionário do indizível. Para Lefebvre, também Dada faz parte do movimento de degradação e abolição do humano; de tudo que é o fruto histórico da alma humana. Dada, entretanto, cessaria sua atividade nas fronteiras do que viria a ser uma nova construção, transformando-se, assim, em pura negação. Essa iniciativa, aos olhos do nosso filósofo é, no máximo, divertida, uma vez que Dada incorreria em posições contraditórias irreconciliáveis: na busca pela afirmação do imediato e do espontâneo, Dada realiza, mesmo sem querer, seu contrário. Essa espontaneidade só se define a partir de alguma forma estável, a qual ela tem como essência negar. Para ser coerente consigo mesmo, Dada precisa se negar. Dada se refuta quando vive na concretude do mundo, quando fala, quando constrói imagens a partir dos fragmentos daquilo que destruiu. Para Lefebvre, entretanto, Dada só tenta recomeçar o esforço da alma humana e o resultado não é mais interessante do que um “burguês bêbado com um vinho ruim”. Interessa notar que Lefebvre, nesse texto, se afasta também de um relativismo absoluto, de uma desconstrução sem propósito ou orientação. Ele se mantém consistente na sua busca por um absoluto que não se baseia na negação e no afastamento da concretude da experiência humana.

No volume único que corresponde aos números 5 e 6 da revista, publicado em março de 1925 (ou seja, correspondendo aos números de janeiro e março no calendário bimestral de publicação da *Philosophies*), Lefebvre (1925, p. 471-506) publica o que podemos reconhecer como a primeira posição oficial do grupo. Não se trata de um texto puramente individual (o que se revela pelo uso, na introdução, do pronome “nós”), embora certamente se alimente do desenvolvimento teórico e filosófico que vinha desenvolvendo nas últimas

publicações. Logo de início¹⁰⁰, Lefebvre constata que, por um lado, os adeptos de várias formas de misticismo não aceitam os *Philosophies* como suficientemente místicos, enquanto os críticos do misticismo acusam Lefebvre e seus companheiros de serem excessivamente místicos e de não atribuírem valor à reflexão. A rejeição de todos seria, portanto, prova da originalidade dos *Philosophies* e as críticas são uma excelente oportunidade para esclarecer a posição do grupo.

Lefebvre (1925, p. 472) passa então a explicitar as insuficiências e incompreensões dos “verdadeiros” místicos. Encontramos, como em outros textos do filósofo, uma crítica a concepções que degradam o humano em nome de algo que o excede e, além disso, é sua verdade. Desse modo, Lefebvre começa negando que os *Philosophies* sejam, mesmo num sentido mais geral, místicos (LEFEBVRE, 1925, p. 472). Para os místicos existiria uma realidade acessível através de momentos privilegiados de ascensão; uma realidade pressentida pelo coração ou pelo espírito:

Todas essas doutrinas têm um caráter em comum: elas pretendem encontrar uma realidade *que está em nós sem nós*, que não é nós, que podemos até negligenciar ou não ver. Assim que nós a conhecemos, é necessário, dali em diante e espontaneamente, aniquilar aquilo que éramos; nós devemos transportar para ela o

¹⁰⁰ Antes mesmo do texto começar, na verdade, Lefebvre (1925, p. 471) adverte que as ideias que serão elaboradas se encontram de acordo com um texto atribuído por Lefebvre a Pierre Morhange, no número 3 da *Philosophies*, “*Billet de John Brown*”. Essa afirmação por si só causa uma controvérsia acerca da autoria do texto. *Billet de John Brown* é o título de dois textos que apareceram nos dois números anteriores da revista assinados por John Brown num formato de carta – inclusive os dois bilhetes teriam sido enviados de Oxford e sido traduzidos para publicação. Pela afirmação de Lefebvre somos levados a crer que Morhange é autor dos textos atribuídos a John Brown – contradizendo, inclusive uma suposição feita por nós anteriormente. Em primeiro lugar, no entanto, cabe observar que, pela primeira vez na revista, o título do texto não se limita a *Billet de John Brown*. O texto referenciado por Lefebvre se intitula *Billet de John Brown où l’on donne de “la”*. O texto não segue nem de perto a estrutura dos outros, assemelhando-se muito mais a notas e fragmentos de textos; o texto não tem local de envio nem assinatura. Ao final temos a promessa de um *Billet contre les néo-féodaux* nunca publicado. Entretanto, na edição anterior, temos o anúncio da chegada de John Brown a Paris e da publicação de um grande ensaio que seria traduzido por ele mesmo. Por fim, o texto atribuído a Morhange é dedicado à Julien Green – nossa primeira suspeita do autor por detrás do pseudônimo de John Brown. Tudo isso, entretanto, são detalhes pitorescos envolvendo a identidade de John Brown, pois fato é que, sendo ou não sendo John Brown, Pierre Morhange é o mais provável autor do texto referenciado por Lefebvre: já ao final do texto, há uma longa descrição da vida de intelectuais regrados e disciplinados levada por Szolem Mandelbrojt, Norbert Guterman e Georges Politzer na sua chegada a Paris, confirmando as impressões do próprio Lefebvre. Sobre o conteúdo em si, Lefebvre (1925) é bastante generoso em comparar os dois textos. De fato, Morhange (1924, p. 251-252; 261-262) define em algumas linhas gerais o “misticismo” do grupo associando-o a uma vontade de transformação, um chamado não definido de avançar, de canalizar as energias para um novo projeto de mundo a ser feito, até antes mesmo de apenas pensado. No entanto, esse misticismo, apesar de crítico, não seria um mero abandono da razão e um mergulho impensado, mas uma expansão da inteligibilidade em direção a um absoluto que dê conta da riqueza da experiência completa do homem. O chamado a ser, ao ser humano na sua realidade, afasta idealizações; o que se busca é uma ressonância do pensamento em relação ao que já se sente no espírito. Por isso o pensamento passado lhes parece ultrapassado, não porque esteja errado, mas porque insuficiente, porque trata de problemas que não são mais os problemas importantes. O misticismo dos *Philosophies* superaria as formas tradicionais do misticismo pois consciente, retira-se a parte misteriosa do misticismo ao se acrescentar uma consciência de si. Um misticismo consciente, no qual a integração no absoluto não dilui simplesmente o indivíduo. Daí o duplo caráter desse novo misticismo: a consciência de si equilibrada com uma ação orientada por uma espécie de fé.

centro de nossa vida. Para acessar essa essência profunda, mais real que o próprio homem, uma transformação da alma é, portanto, necessária. É preciso uma primeira iniciativa à qual uma revelação responde.¹⁰¹ (LEFEBVRE, 1925, p 472).

Todo místico, após a grande revelação, toma como absoluta a nova realidade descoberta e adere a ela sem restrições. Lefebvre, por outro lado, afirma que para eles – os *Philosophes* – tudo deve ser reintegrado na verdade e no absoluto através de um controle de inteligibilidade (uma vez que são produtos, de alguma forma, do humano). Não se trata de uma negação *a priori* da direção mística, mas tampouco de uma aceitação incondicional exigida pelo “culto místico”.

A crítica de Lefebvre não se restringe às formas mais simples de misticismo que tomam a revelação como algo que ocorre ao espírito humano; um acontecimento que ocorre a um ser passivo que recebe a revelação. Lefebvre (1925, p. 473-476) tem também em mente o que ele chama de “misticismo especulativo”, identificado como aquele cujo absoluto que supera o homem e define sua verdade é fruto da atividade especulativa do próprio homem; ou seja, aqueles que, como fruto da atividade filosófica especulativa, transformam o múltiplo da existência sensorial em uma unidade ideal. O problema dessas operações é que tendem a substituir as coisas pelas ideias das coisas e, assim, tornar ao absoluto, o que nada mais é do que uma etapa da atividade humana. Essa substituição da atividade real pela atividade ideal é agravada pois, muitas vezes, a unidade não provém de uma unificação concreta, paciente e prática do mundo, mas é pressuposta pela própria especulação. Para Lefebvre (1925, p. 475-476), o que esses metafísicos não conseguem compreender é que as insuficiências do absoluto criado por eles, é a expressão da sua própria limitação, fazendo com que a unidade pretendida não seja mais do que a exaltação de si: tomando algo que há em si, o promove ao absoluto, fazendo desse “algo de si” algo maior, para além de si.¹⁰²

Paradoxalmente, após essa operação, é necessário negar a si – negar todas as outras particularidades – para se realizar no absoluto: “Para se exaltar, é necessário se abolir” (LEFEBVRE, 1925, p. 476).¹⁰³ Não é de se surpreender que, tratando-se de uma atividade incompleta, de um processo de investigação interrompido pelo absoluto, esse misticismo esbarre em contradições insolúveis dentro de seu próprio sistema: esse absoluto provém do

¹⁰¹ “Toutes ces doctrines ont un caractère commun: elles prétendent trouver une réalité *qui est en nous sans nous*, qui n’est pas nous, que nous pouvons même négliger ou ne pas voir. Dès que nous la connaissons, il faut anéantir ce que nous étions auparavant et spontanément; nous devons transporter en elle le centre de notre vie. Pour saisir cette essence profonde, plus réelle que l’homme, une transformation de l’âme est donc nécessaire. Il faut une première initiative à laquelle répond une révélation.” (LEFEBVRE, 1925, p 472).

¹⁰² Importa notar que, no momento de redação e publicação desse texto, não há evidências que Lefebvre tenha tido contato seja com os escritos de Hegel ou de Marx.

¹⁰³ “Pour s’exalter, il faut s’abolir. (LEFEBVRE, 1925, p. 476).

humano, mas justamente para ser absoluto, deve se tornar inumano; mas, ainda assim, para se manter como promessa da salvação, deve ser acessível de alguma forma. O inumano se torna força de atração do humano para o absoluto, e esse absoluto inumano, de alguma forma, para ser absoluto, deve explicar tudo o que é humano; a unidade deve se remeter novamente à multiplicidade e explicá-la. Deve ser, ao mesmo tempo, próximo e longe; uma dualidade irreduzível entre o absoluto e o humano se estabelece. O alvo mais explícito de Lefebvre (1925, p. 476-477) – para além de uma rápida menção ao misticismo surrealista – é a filosofia de Bergson.

Lefebvre (1925, p. 478-482) não considera que esses misticismos sejam completamente enganosos. Existe algo de valioso em seu esforço. Através da depuração desses misticismos, distingue duas vontades que estão intimamente ligadas, quais sejam, a vontade mágica e a vontade criadora ou ativa, dentre as quais somente esta última teria legitimidade. O que a iniciativa mística não percebe é que, justamente ao buscar sua saída do humano, ela afirma no absoluto algo que já é humano; ela limita seu próprio objetivo e o torna uma supremacia que determina o próprio processo de chegada até ele. Ou seja, essa vontade de fazer uma transição “mágica” do humano para o não-humano ideal acaba por corromper e enquadrar a iniciativa criadora – que é aquela que impulsiona o homem para fora de si, para o não-eu; aquela que evita que o homem seja sempre simplesmente idêntico a si mesmo e o direciona no caminho do novo. Essa vontade acaba sendo traída pela vontade “mágica” que simplesmente imobiliza o humano, transpondo-o arbitrariamente para o absoluto, de modo que realizações temporárias e conceitos contingentes transfiguram-se em eternidades. Assim, em última análise, não existe aventura mística, não existe o risco absoluto do encontro com o novo porque já existe o apoio do absoluto de antemão.

Seria necessário, portanto, libertar essa iniciativa criadora da sua forma mística; afirmar a pura vontade sem um fim pré-estabelecido fora da sua própria lógica; superar a descontinuidade entre a atividade humana e a realização humana no absoluto. Ou seja, o humano não será mais abolido na atividade criadora porque essa não será mais orientada por uma vontade de “absorção ou submissão mágica”. O humano será simplesmente o início da atividade de exaltação criativa (LEFEBVRE, 1925, p. 481).

O divino, portanto, só poderá estar na exaltação direta e total do homem; essa exaltação, ela mesma, será uma iniciativa completa, sem suporte emprestado daquilo que queremos abandonar; uma aventura total, mas, embora simples, coerente, necessária: verdadeira. Nós não buscaremos mais, como os antigos místicos, esse absoluto que está no homem, fragmento do homem, parcial, e por isso mesmo, destrutivo. O absoluto, sem ser humanamente concebido, envolverá o homem por

inteiro, pois será precisamente a lei interna (e não o fim antropomorficamente posto e imposto) da exaltação e do devir. (LEFEBVRE, 1925, p. 481)¹⁰⁴

Essa depuração da vontade criativa pretende demonstrar, contrariando o hábito, que a potência criadora pode ser pura e concreta, sem a necessidade de um princípio ou fim que sirvam de critério de legitimidade. Esse mesmo hábito limita a vida espiritual a sua forma tradicional: como aquela que afirma a si mesma em detrimento de tudo que lhe é diferente.

Após levantar as defesas do grupo contra àqueles que os acusam de não serem místicos o suficiente, Lefebvre volta a sua atenção para a crítica da posição daqueles que os acusam de serem excessivamente místicos. Essa posição, atribui ao idealismo crítico provindo de Kant. O idealismo crítico é a antítese do misticismo justamente porque rejeita a existência *a priori* de qualquer absoluto e submete tudo à reflexão analítica interna. O pensamento crítico destrói os absolutos, demonstra suas origens reais, retira seu prestígio. Esse movimento não para: a atividade reflexiva consiste nesse eterno retorno ao fato consolidado para análise e ulterior nova elaboração. Pondo-se no interior do espírito, o pensamento crítico sempre retorna a si mesmo; o espírito nunca se retém em um dos seus momentos, em uma de suas formas. Em suma, o espírito não se toma como um dado (LEFEBVRE, 1925, p. 483-484).

A matéria, exterior ao espírito, é sempre algo que lhe foge, objeto de uma análise imanente cujo fim é um limite impossível de ser atingido. A matéria, assim, não é mais do que um pretexto impessoal para a ação espiritual. A existência externa nada mais é que um dado impessoal, matéria do trabalho do espírito. A verdade humana acaba se constituindo, assim, como interna ao espírito criador, o qual produz como trabalho próprio a unidade antes pressuposta pelos misticismos. Para Lefebvre (1925, p. 484), essa concepção é mais fecunda e precisa, uma vez que livra o espírito de tudo que o pudesse limitar. Ainda assim, o espírito encontra-se condenado a um movimento eterno: a unidade inteligível produzida por ele a partir da multiplicidade que o afeta não pode ser mais que provisória, uma vez que realizá-la seria interromper o trabalho do espírito que se torna, portanto, infinito.

Lefebvre (1925, p.485) não deixa de notar a situação contraditória na qual o espírito se encontra no idealismo crítico: os poderes espirituais são fruto do choque constante com o dado, com o real, mas os poderes do espírito advindos desse choque são justamente as formas pelas quais ele abandona esse mesmo real. Enquanto o misticismo produzia uma

¹⁰⁴ “Le divin ne pourra donc être que dans l’exaltation directe, total de l’homme; cette exaltation elle-même sera une initiative complète, sans soutien emprunté à ce qu’on veut quitter; une aventure totale, mais pourtant simple, cohérente, nécessaire: vraie. On ne cherchera plus comme les anciens mystiques cet absolu qui est en l’homme, fragment de l’homme, partiel et par là même destructeur. L’absolu, sans être humainement conçu, enveloppera tout l’homme, car il sera précisément la loi interne (et non la fin anthropomorphiquement pose et subie) de l’exaltation et du devenir.” (LEFEBVRE, 1925, p. 481).

síntese definitiva, embora imposta, entre o dado e os poderes do espírito, o idealismo não pode mais do que constatar uma irreducibilidade de um ao outro, criando uma impossibilidade de totalidade para o espírito. Assim, “[...] o que está dado fornece a esses poderes, pretensamente autônomos, a oportunidade de se abrir, de se arriscar, de sair deles mesmos e de criar. Eles vivem deste dado, buscando sem parar o fazer recuar” (LEFEBVRE, 1925, p. 485).¹⁰⁵ O caminho percorrido pelo espírito iria da percepção das coisas concretas para a transformação delas em signos manipuláveis pelo pensamento. Esse trabalho é justificado pela sua fecundidade, sua complexidade e sua clareza, mas essa trajetória faz com que o espírito se volte cada vez mais para dentro de si e seus poderes operatórios; o espírito se crê cada vez mais autossuficiente e autônomo. A realidade, de força motriz de seu movimento passa a ser mero inconveniente ou objeto de negação contra a qual o pensamento quer se erigir e se afirmar como verdade puramente humana. O idealista nutre assim sua revolta contra o cósmico e se nessa atitude nutre uma consciência intelectual prudente, esta resulta em uma vida ambígua e contraditória (LEFEBVRE, 1925, p. 487-488).

A conclusão a que chega Lefebvre (1925, p. 488-489) é tão súbita quanto surpreendente. Na sua posição, que coloca o impessoal na base de seu processo de personificação, o idealista é também um místico. Ele também procura a dominação de um poder e concebe a vida como não exigindo nenhum risco em sua busca indefinida pela autossuficiência interna.

Ele quer uma atividade que se define a partir de dentro, sustentando a si mesma, como os místicos buscam realizar e possuir o divino. Todos querem o exercício interno de um poder acessível; um apenas nega o humano em proveito do cósmico e do objeto. O outro nega o objeto em proveito do humano; ele é um místico do irreal e da negação. (LEFEBVRE, 1925, p.488).¹⁰⁶

Se o idealismo possui legitimidade na sua dimensão crítica, na sua parte negativa, sua dimensão positiva, no entanto, se calca num verdadeiro medo do real, de modo que suas realizações são vazias e centradas em si mesmas. A solução apontada por Lefebvre (1925, p. 489) começa pela reafirmação da “matéria” enquanto representação do concreto, do diverso, do incerto, do aventuroso, do virtual, ou seja, a verdadeira fecundidade espiritual.

¹⁰⁵ “[...] le donné fournit à ces pouvoirs prétendus autonomes l’occasion de s’ouvrir, de se risquer, de sorti d’eux-mêmes, et de créer. Ils vivent de ce donné, en cherchant sans cesser à le faire reculer.” (LEFEBVRE, 1925, p. 485).

¹⁰⁶ “Il veut une activité qui se définisse du dedans, se soutien elle-même, comme les mystiques cherchent à réaliser et à posséder le divin. Tous veulent l’exercice interne d’un pouvoir saisissable; seulement les uns nient l’humain au profit du cosmique et de l’objet. L’autre nie l’objet au profit de l’humain; il est un mystique de l’irréel et de la négation.” (LEFEBVRE, 1925, p.488).

Após esclarecer a posição crítica do grupo em relação tanto ao misticismo tradicional quanto ao idealismo crítico, Lefebvre (1925, p. 490-506) começa a delinear o projeto proposto pelos jovens filósofos partindo das insuficiências identificadas, mas procurando manter os méritos conquistados. O ato primário de reconhecimento e reafirmação do objeto enquanto objeto possui consequências que cabem explicitar e explorar. Primeiramente, é importante dizer que essa proposta não significa um simples retorno à primazia do objeto como dado em absoluto e nem afirmar que a percepção não supõe uma atividade interior. O que se procura é a conciliação entre esse reconhecimento do objeto enquanto tal e o movimento criador do espírito. O que Lefebvre (1925, p. 490) propõe é que o objeto, enquanto existência exterior irreduzível, é um chamado, uma excitação ao espírito. Este, por sua vez, tem a tarefa não de desfazer esse chamado, mas de torná-lo cada vez mais forte, mais significativo. O primeiro ato do pensamento é, assim, a aceitação do risco e da aventura que existe no objeto enquanto tal. A existência passa a ser mediada por esse risco, por essa aventura total – ou seja, sem expectativas pré-concebidas, sem limites; esse ato primeiro de atendimento ao chamado do objeto se torna fundamento do pensamento.

Em segundo lugar, esse objeto não é imposto. De fato, podemos escolher fechar nossos olhos e nos recolhemos para dentro de nós mesmos. Isso significa que essa existência real e exterior não é somente dada, mas também é obra do nosso espírito já no momento que decide não a ignorar, que decide atender ao seu chamado: a realidade não está em nós sem nós (LEFEBVRE, 1925, p. 461). O reconhecimento das necessidades da ação, de aderir a ela, de reconhecer o objeto na sua independência já são atos da vontade. Aceitando o objeto, e o risco-aventura que ele representa, nós podemos aplicar a ele todos os instrumentos de análise e controle humano. Ao contrário do idealismo crítico, esse procedimento não nega e esvazia o objeto, mas o enriquece para novas rodadas de determinação, ou seja, se reforça o sentimento da chamada à aventura total. O objeto, não sendo uma imposição brutal, é parte constitutiva da ação ao mesmo tempo que posto por ela, ele é a recordação da incerteza inerente à vontade criadora. Sem o objeto, nossas criações seriam preparadas unicamente por nós mesmos e não seriam mais do que pura repetição. É justamente por ele que a ação pode chegar a ser criadora (o que, por definição, também é transformação); ou seja, é pela ação primeira de reconhecimento do objeto enquanto tal, e não como uma possível “presença conceitual” que pode ser justaposta pelo sujeito, que a criação se torna verdadeiramente possível. Somente na aceitação do objeto enquanto “outro que não o sujeito” é que o sujeito se arrisca para fora de

si mesmo; não existe ação a não ser por essa percepção do outro. (LEFEBVRE, 1925, p. 492-493)

Essa matéria, esse objeto, nada mais é do que o Outro percebido pelo sujeito real como diferente dele. Sendo a fonte da ação do sujeito, esse Outro, representando o possível, o virtual, o que ainda não é, acaba sendo também fundamento da existência do sujeito. Supera-se assim a oposição idealista entre sujeito e objeto. Tal oposição se baseia numa posição de recuo do sujeito em relação ao objeto que, por sua vez, se torna um intruso na vida espiritual do sujeito. Se a esta postura de recuo contrapusermos um ato de expansão espontânea, a dicotomia sujeito-objeto perde sua validade. A consciência que nasce desse ato consegue, portanto, ser unidade e totalidade sem qualquer dilema de conciliação entre opostos irreduzíveis.

É necessário considerar a consciência como uma totalidade e uma unidade. Bem compreendida, ela não se torna uma unidade abstrata ou confusa; sujeito e objeto são distintos para nós; mas o objeto é o Outro, e o sujeito não é mais do que a percepção do Outro enquanto outro. O objeto não é mais justaposto ao sujeito; ele é reintegrado pelo ato no qual se define, para nós, um pensamento criador e integralmente vivo. O objeto *enquanto tal* responde a mais íntima necessidade da ação; ele expressa, ele é a condição necessária da aventura criadora. (LEFEBVRE, 1925, p. 493-494).¹⁰⁷

Percepção do Outro e consciência da diferença concreta são inerentes à própria ação tal como definida por Lefebvre. Esse impulso em direção ao Outro aparece como necessidade, mas não como imposição; ela é inerente à atividade viva, ativa, alegre da criação. Se a percepção do Outro é obra essencialmente do sujeito, ela também marca a adesão desse mesmo sujeito ao Outro. Essa necessidade é a liberdade ela mesma, ou seja, o agir total e livremente em direção ao Outro e a consciência não pode ser outra coisa que a unidade complexa entre sujeito e objeto enquanto tal. Essa unidade produzida pela percepção, entretanto, não aniquila as multiplicidades possíveis do objeto, pelo contrário, as intensifica e as renova constantemente, tornando unidade e multiplicidade, assim como sujeito e objeto, uma universalidade concreta e não uma dicotomia insuperável.

Enfim, a percepção é uma unidade dinâmica, sendo sempre impulso em direção ao outro; sua noção se desenvolve por um procedimento que não é nem a análise, nem a síntese, mas reúne essas duas atividades parciais do espírito, sendo síntese porque expõe as consequências da unidade atuante do sujeito e do objeto, do outro e do

¹⁰⁷ “Il faut envisager la conscience comme une totalité et une unité. Bien entendu elle ne devient pas une unité abstraite ou confuse; sujet et objet sont distincts pour nous; mais l’objet est l’Autre, et le sujet n’est que la perception de l’Autre en tant qu’autre. L’objet n’est plus juxtaposé au sujet; il est ressaisi par l’acte en qui se définit pour nous une pensée créatrice et intégralement vivante. L’objet comme tel répond au plus intime besoin de l’action; il exprime, il est la condition nécessaire de l’aventure créatrice.” (LEFEBVRE, 1925, p. 493-494).

mesmo; e análise porque suas deduções não acrescentam nada a uma noção absoluta e onipresente, a noção de diferença. (LEFEBVRE, 1925, p. 496).¹⁰⁸

Lefebvre (1925, p. 497-498), no entanto, insiste em afastar essa afirmação da ação total de um gosto pelo vazio, pela pura negação eterna de tudo. Essa ação não remete a um mero relativismo e a uma jornada à deriva. O Outro não é o vazio, não é abolição de si; o Outro não é uma substituição brutal de si por outra coisa, nem a transposição de si. Sentir o Outro não equivale ao sentimento de descoberta de algo que subitamente se apresenta; sentir o Outro é o sentimento concreto de nossa própria existência, é a tensão vital pela qual experimentamos nossa existência viva e ativa. Ao mesmo tempo, o objeto nunca é dado justamente porque podemos intensificar indefinidamente nossa percepção; o objeto é o campo de nossas percepções, de nossas criações e da nossa aventura. A ação concreta, verdadeira, total é um engajamento radical ao risco e ao objeto, deixando marcas também no objeto.

Lefebvre (1925, p. 499) aprofunda ainda mais a compreensão desse Outro. O objeto, por mais múltiplo e cheio de possibilidades, é posterior à percepção do Outro. Ainda que o objeto seja o Outro em sua realização, este ainda representa uma possibilidade que não o mesmo, uma virtualidade sempre presente e possível. Existe assim um “princípio espiritual” do devir: esse chamado de uma realidade mais alta, de um ilimitado que não se impõe, mas se oferece àqueles que aceitam o risco, o real, o possível. Dessa forma, à ação eficaz é necessária uma espécie de fé que lhe é inerente; uma fé que é séria e divertida, amor e força. A partir do momento em que agimos livremente (ou escolhemos pela ação e não pelo recuo para dentro ou o apagamento de si) encontramos uma necessidade inerente e absoluta, fonte de alegria e realização. Um paradoxo essencial se instala: nos arriscamos em direção ao objeto, ao Outro, à vida criativa que, mesmo que obra nossa, responde a uma necessidade que nos ultrapassa. Tudo vem de nós e, no entanto, tudo nasce do outro.

Nosso ato nos ultrapassa em *nós-mesmos*, e implica no reconhecimento espiritual de um absoluto, que não é nem justaposto nem confundido conosco, mas se exprime em nós por essa essência da vida espiritual e ativa: verdadeiramente, nós somos aventura, encontro sem fim cada vez mais amplos e mais ricos, amor e prazer sempre mais profundos. [...] Nós somos no Divino, que não é um abismo místico, para viver nele não precisamos nos abolir, mas nos exaltar pela ação próxima, eficaz, contínua. (LEFEBVRE, 1925, p. 500).¹⁰⁹

¹⁰⁸ “Enfin, la perception est une unité dynamique, étant toujours élan vers autre; sa notion se développe par un procédé qui n’est ni l’analyse, ni la synthèse mais, réunit ces deux activités partielles de l’esprit, étant synthèse parce qu’elle expose les conséquences de l’unité agissante du sujet et de l’objet, de l’autre et du même, et analyse parce que ses déductions n’ajoutent rien à une notion absolue et omniprésente, la notion de la différence.” (LEFEBVRE, 1925, p. 496).

¹⁰⁹ “Notre acte nous dépasse donc en *nous-même*, et implique la reconnaissance spirituelle d’un absolue, qui n’est ni juxtaposé ni confondu avec nous, mais s’exprime en nous par cette essence de la vie spirituelle et active:

A Ação, assim determinada e destrinchada, não nos faz possuir o universo, não nos entrega um Todo, mas se torna total, uma filosofia da Ação Total. É justamente a partir dessa perspectiva filosófica nova que Lefebvre, na parte final de seu texto, retorna à crítica das suas figuras filosóficas de referência. O pensamento de Bergson, Blondel e Brunschvicg é agora julgado a partir do critério do recuo ou desvio em relação à Ação Total e seus princípios. Nesse sentido, Bergson vai ser acusado de ter enfatizado demasiadamente o mundo interior do espírito, nutrindo uma desconfiança em relação ao externo que, para ele, seria opressor e estéril (a unidade sempre teria primado sobre o múltiplo). Além disso, para Bergson, quando voltando para dentro de si, o espírito encontra uma realidade já dada, uma orientação já definida que é apenas descoberta (LEFEBVRE, 1925, p. 501-503). Por outro lado, Blondel (LEFEBVRE, 1925, p. 503-505) possui uma teoria da ação que acaba sendo uma escolha entre diferentes direções e fins. Estas, entretanto, são dadas, já definidas, restando ao espírito somente uma direção ou outra entre diferentes opressões. Somente Deus – e a religião – forneceriam uma saída interior a esse mundo externo de opressões, somente em Deus liberdade e realidade se conciliariam. Blondel se contentaria a somente analisar os fins possíveis da ação e hierarquizar essas possibilidades – e de fato para Blondel esse seria o limite entre sua filosofia e uma teologia (GUTTING, 2002, p. 89-97). Brunschvicg, por fim, seria o típico representante do idealismo crítico, nos seus erros e nos seus acertos (LEFEBVRE, 1925, p. 505).

ce qui est vraiment nous est aventure, trouvailles sans cesse plus amples et plus riches, amour et joie toujours plus profond.[...] Nous sommes en le Divin, qui n'est pas un abîme mystique; pour vivre en lui nous n'avons pas à nous abolir, mais à nous exalter par l'action proche, efficace, continue." (LEFEBVRE, 1925, p. 500).

4. O FIM DA *PHILOSOPHIES* E O AMADURECIMENTO FILOSÓFICO NA *L'ESPRIT*

A edição dupla do início de 1925 foi a última da revista *Philosophies*. Não há menção no volume único do número 5-6 de que aquela seria a última publicação. Tudo indica que a revista continuaria sendo publicada, uma vez que ao final do volume de 1925 encontramos as tradicionais notas que anunciam a publicação de textos e resenhas de outras publicações, bem como outras respostas ainda não publicadas à enquete sobre Deus proposta no número anterior do final de 1924. Temos ainda a manutenção das antigas promessas de aparição de dois números especiais, um dedicado à “Doutrina Contemporânea” e outra à filosofia de Bergson. É curioso que a edição na qual o grupo ensaia a proposta de um projeto comum, após tantas tentativas de se diferenciar de outras correntes filosóficas, seja a última. Justamente quando o desenvolvimento do projeto filosófico da *Philosophies* parece adquirir *momentum*, quando a revista e o grupo passam a ganhar notoriedade no universo intelectual da filosofia francesa – ao fim e ao cabo dentre as repostas publicadas na edição de 1925 encontramos nomes como Henri Barbusse, Marcel Blondel e Ernst Curtius – os trabalhos são suspensos.

Podemos apenas conjecturar que a revista estivesse com dificuldades de publicação, devido ao atraso na publicação do número 5 – que deveria sair em janeiro de 1925 – para compor um volume único com a edição de março de 1925. As exatas razões dessas dificuldades, entretanto, são desconhecidas, podendo inclusive ter contornos pessoais ligados ao último ano universitário do grupo. No caso específico de Lefebvre, certamente essa condição se tornou ainda mais delicada com o nascimento do seu primeiro filho, Jean, em 1925, seguido da chegada do segundo, Joël¹¹⁰, em 1926. Um aspecto importante que nos

¹¹⁰ Aqui é um momento oportuno de esclarecer o pouco que sabemos sobre a vida familiar de Lefebvre. O filósofo francês sempre foi extremamente discreto sobre sua vida particular e praticamente não há registros da constituição de sua família e somente algumas notas e pequenas frases sobre esposas, filhos (com omissão mesmo dos nomes) e outras companheiras. Dito isso, baseando-se nas pesquisas de Michel Trebitsch (1992) sobre a correspondência entre Lefebvre e Guterman (material depositado na Universidade de Columbia, Shields (1999, p. 19-20) e especialmente Lethierry (2009, p. 85-95) traçam um breve perfil da família Lefebvre. Segundo Lethierry (2009, p. 87-88), Lefebvre teve seis companheiras ao longo da vida e casou-se com três delas. A primeira esposa foi Carmen com quem teve dois filhos, Jean-Pierre (1925) e Joël (1926). Deles temos notícia apenas de Joël que foi importante professor universitário especializado em literatura e civilização alemã, pesquisador do CNRS entre 1958 e 1961 e que morreu em 2007 (MARGOTTON, 2007; VANOOSTHUYSE, 2008)). A segunda esposa foi Henriette Valet com quem se casou em 1936 (embora, provavelmente, já tivesse uma relação mais antiga com ela desde a década de 1920) e teve dois filhos, Roland (1928) e Janine (1930). Valet é uma figura importante para o período da década de 1930 e muito provavelmente influenciou Lefebvre em prol de uma militância mais libertária e crítica dos posicionamentos da Internacional Comunista do período (LETHIERRY, 2009, p. 91-92). Possui uma produção literária e teórica própria (inclusive envolvida com

ajuda a entender essa transição se encontra na publicação de março de 1925: trata-se do anúncio de que o grupo *Philosophies* organizaria uma série de grandes conferências públicas. A primeira dessas conferências se realizaria em breve, segundo o anúncio, e seria intitulada “Abertura de vosso testamento”.¹¹¹ É provável que o texto de Lefebvre fosse o prenúncio de uma nova orientação do projeto.

Sabemos que o fim da *Philosophies* deixou claro que o novo problema a ser resolvido pelo grupo envolvia a dimensão da ação. Mas qual ação? Seria a ação filosoficamente posta suficiente? Qual o conteúdo dessa ação? Essas perguntas permaneciam sem resposta, mas o grupo ainda se acreditava capaz de oferecê-las em breve. A problemática da Guerra do Marrocos, como vimos anteriormente, dominou o cenário político do ano de 1925 e os *Philosophies* não passaram imunes a ela. A Guerra do Marrocos foi o primeiro dos atos públicos do jovem Partido Comunista Francês, que promoveu mobilizações inclusive na dimensão da sua representação política institucional. Os comunistas se colocaram contra a França no que denunciavam como mais uma guerra imperialista contra a autodeterminação dos povos. Cartas de apoio aos rebeldes, manifestações públicas de repulsa ao conflito e anúncios de greves fizeram o governo francês iniciar uma perseguição aos grupos de esquerda, sendo diversos militantes comunistas presos, embora Lefebvre e seus amigos não tenham sido diretamente atingidos pela perseguição (BURKHARD, 2000, p. 50-51). O resultado, entretanto, foi a crescimento da simpatia pela esquerda e pela intelectualidade antimilitarista e antinacionalista. Os comunistas estavam em destaque no cenário político e

polêmicas acerca da autoria de alguns textos que teriam sido escritos ou em parte escritos por Lefebvre), além de ter sido uma militante revolucionária não-comunista ativa com direito a registro policial. Infelizmente não nos foi possível explorar essa relação entre Valet e Lefebvre – para além da simples observação de que ela foi parte integrante, enquanto secretária e autora, do esforço da *Avant-Poste* –, mas as indicações de possíveis interlocuções indicadas por Lethierry (2009, p. 87-93) são excelentes pontos de partida para um estudo futuro. A terceira companheira foi Danielle Speiser com quem permaneceu entre 1940 e 1950 tendo um filho nascido em 1946, Olivier. Depois relacionou-se, entre 1950 e 1962, com Évelyne Chastel. A quinta companheira, Nicole Beurain, com quem permaneceu entre 1962 e 1975 e teve sua última filha, Armelle, nascida em 1964, também é um nome importante na produção intelectual de Lefebvre. Beurain foi secretária e diretora da revista *L'Homme et la société*, além da digitadora oficial dos textos de Lefebvre (LETHIERRY, 2009, p. 91-93). Por fim, temos a viúva de Lefebvre, Catherine Régulier, também colaboradora e coautora de Lefebvre no final de sua vida. Entre Shields (1999) e Lethierry (2009) existe a divergência da existência de dois filhos: o primeiro seria Francis que teria nascido em 1927 que é indicado por Shields, mas não mencionado por Lethierry; a segunda é Frida que teria nascido nos anos 1950 fruto da relação de Lefebvre com Danielle, mas que Lethierry acredita ser um erro por parte de Shields. Por fim, convém registrar que, apesar do amplo reconhecimento da importância para a vida e a obra de Lefebvre das suas companheiras (HESS, 1988; SHIELDS, 1999; LETHIERRY, 2009), é notável a falta de estudos e o pouco espaço dedicado a elas como influenciadoras do pensamento de Lefebvre. Esse esforço excede o escopo deste estudo, mas certamente seria fonte de importantes esclarecimentos e interpretações. A única exceção digna de nota é a contribuição de Burkhard (1993a).

¹¹¹ Essa conferência foi realizada, segundo Lefebvre (1946, p. 41) e Burkhard (2000, p. 47), no *Athelie Theater* e contou com um lendário confronto entre Politzer e Henri Massis (pretensão porta-voz da juventude pré-1914), no qual Politzer afirma falar em nome da Verdade e do Espírito, confirmando a pretensão dos *Philosophies* de se colocarem na posição de sábios salvadores, dando eco às posições messiânicas de Morhange.

isso reverberou no microcosmos da *Philosophies* – de maneira similar ao que se passava com os surrealistas, com a aproximação do grupo *Clarté* e uma concepção mais política e social de revolução.

As rivalidades entre surrealistas, filósofos e jovens comunistas foram atenuadas durante esse período de atividade – ao menos política – conjunta. Desde o início da publicação da *Philosophies*, os jovens comunistas da *Clarté* sempre teceram duras críticas à falta de posicionamento político do grupo e à falta de análise das contradições sociais concretas. Os filósofos, nesse sentido, seriam muito parecidos com os surrealistas, presos a uma crítica abstrata da literatura e da filosofia que, ao fim e ao cabo, ainda era restrita à intelectualidade e à sociedade burguesa.¹¹² No entanto, o texto de Lefebvre, publicado na última edição da *Philosophies*, recebeu uma extensa revisão na *Clarté*, que reconhecia os méritos e as possibilidades de uma doutrina filosófica original. Ainda que expressando a sempre presente preocupação dos jovens comunistas de que discussões sobre a ação substituam a ação em si, e de que o esforço filosófico recorrentemente careça de bases sociais concretas, o tom do texto é muito diferente do desdém rotineiro da *Clarté* pelo grupo ligado à Lefebvre (BURKHARD, 2000, p. 46-47).

Ao longo do ano, encontraremos Lefebvre e seus amigos envolvidos nas principais mobilizações e iniciativas empreendidas tanto pelos surrealistas quanto pelos clartistas, cujo registro é a assinatura conjunta com membros dos três grupos do texto publicado na *La révolution surréaliste* e na *L'Humanité* em outubro de 1925. O texto, intitulado *La révolution d'abord et toujours!*¹¹³ (NADEAU, 1964, p. 215-218), é uma confusa tentativa de unificar o posicionamento e propor uma plataforma de entendimento comum. Encontramos ali alguns dos temas já desenvolvidos à extensão nas páginas da *Philosophies*, da *La révolution surréaliste* ou da *Clarté*: a decadência da civilização europeia, a negação do nacionalismo militarista, os chamados do Oriente – aqui incluso a Revolução Russa. O tom comunista, entretanto, é dominante, principalmente através da adesão a uma concepção de Revolução que é eminentemente social, e da denúncia da desqualificação da dignidade humana reduzida a mero valor de troca. A única dimensão propriamente filosófica que ainda resta é a identificação com a revolta do espírito, mas que já é redefinida pelo seu conteúdo social.

¹¹² Uma apreciação das diferentes recepções dos escritos dos *Philosophies* pode ser encontrada na obra de Burkhard (2000, p. 35-52).

¹¹³ Contra a Guerra do Rife e a favor dos militantes comunistas presos os *Philosophies* encontram-se também como signatários da petição coletiva intitulada *Les intellectuels et la révolution* que apareceu na *L'Humanité* em novembro de 1925 (BURKHARD, 2000, p. 51)

Nem mesmo entre os elos mais fortes dessa coalização (surrealistas-clartistas) esse texto seria o fim das divergências em relação ao significado revolucionário dos projetos de cada grupo. Com os *Philosophies* fica ainda mais evidente a fragilidade dessa adesão, ao final de 1925, uma vez que o ano de 1926 vê o início de uma nova publicação do grupo como forma de continuidade e aprofundamento do projeto suspenso ao final da *Philosophies* no início de 1925. Em novembro de 1925, a repressão policial se amenizava e a aliança entre comunistas, filósofos e surrealistas já mostrava sinais de falência. Segundo Burkhard (2000, p. 51), essa cisão se dava pelo impasse entre uma lógica e natural unificação dos três grupos e a vontade de cada um deles de manter uma independência organizacional. Essa primeira experiência política, no entanto, foi decisiva para a trajetória que traçariam posteriormente. Hess (1988, p. 48-50) destaca, por exemplo, que a experiência teria sido fundamental na tomada de consciência do grupo para questões concretas como o imperialismo francês e para o crescimento da adesão de intelectuais, que também eram contra a guerra, ao jovem Partido Comunista Francês. A trajetória natural de fusão dos grupos e dos projetos não foi concretizada e encontramos os *Philosophies*, ao final de 1925, novamente tentando construir uma identidade própria e um projeto original de revolução para preencher o vazio entre a vontade literária e o efetivo projeto de transformar o cotidiano (LEFEBVRE, 1975, p. 45).¹¹⁴

O início do ano de 1926 marca o fim das atividades universitárias¹¹⁵ e o início do período de intensas contradições vividas pelo grupo que se viu confinado, com o afastamento dos outros colaboradores universitários, ao agrupamento mais ligado a Morhange – Lefebvre, Guterman e Politzer. Georges Fridmann se integrou ao grupo em 1926 e seria o financiador das novas aventuras e projetos dos *Philosophies* pelos próximos anos. Georges-Philippe Friedmann nasceu em 1902, filho de um bem-sucedido banqueiro financista, Adolphe

¹¹⁴ Burkhard (2000, p. 58) afirma que, segundo indicações de Norbert Guterman, a cisão se deu em outubro de 1925. Lefebvre (1959, p. 396-397; 1975, p. 45-46) descreve também uma intensa colaboração entre os *Philosophies* e os surrealistas na tentativa de um projeto revolucionário conjunto e mesmo na formação da Central Surrealista. No entanto, no ápice dessa construção, se deu a cisão entre os dois grupos. Lefebvre (1959, p. 396-397; 1949, p. 45-46) recorda que foi enviado à uma reunião com os surrealistas para dar a posição dos *Philosophies* quanto a uma possível fusão dos dois grupos. Lefebvre teria sido instruído pelo grupo a dizer que a fusão era incompatível por conta da crença no Eterno (ou em Deus) que distinguiria os dois grupos, razão essa da qual Lefebvre se envergonharia e pela qual foi recebido com desprezo e chacota pelos surrealistas que afirmavam que só reacionários poderiam defender tal posição em pleno século XX. Essa cisão, no entanto, possuía motivos muito mais políticos do que intelectuais. Podemos argumentar ainda que a posição vexatória de Lefebvre frente a confissão religiosa talvez seja mais uma reconstrução do que um fato dado que, mesmo em escritos de 1926 e 1927, Lefebvre ainda não revela uma condenação em bloco do espiritualismo religioso e sim da instituição religiosa.

¹¹⁵ Encontramos o ano de 1926 como o ano de aprovação no concurso de agregação de Georges Politzer e de Georges Friedmann, bem como de outros colaboradores como Henri Jourdan. Na base, entretanto, não identificamos o nome de Lefebvre, Morhange e Guterman, mas é razoável supor que também encerrem suas atividades universitárias no início de 1926. A base consultada pode ser acessada em: http://rhe.ish-lyon.cnrs.fr/?q=agregseconde_laureats.

Friedmann. Partidário do pacifismo e do antimilitarismo, também participou do *Clarté* e do apoio à revista *Europe*. Após estudos em química industrial e física, Friedmann recebeu permissão do pai para ingressar na *École Normale Supérieure*, processo que o fez se tornar amigo de Paul Nizan, Raymond Aron e, possivelmente, de Jean-Paul Sartre (BURKHARD, 2000, p. 25-26). Morreu em 1977.

Paul-Yves Nizan, por sua vez, nasceu em 1905 e somente começou a fazer parte do grupo dos *Philosophies* em 1928, atraído pelas atividades do amigo Friedmann. Nizan alternou sua busca por um sentido de vida e de comunidade entre a possibilidade da vida religiosa e a possibilidade comunista – e talvez por isso o misticismo bolchevique (em seus próprios termos) do grupo dos *Philosophies* tanto lhe atraísse (BURKHARD, 2000, p. 27). Nizan foi morto em 1940 durante a Ocupação da França na Segunda Guerra.

De um ponto de vista particular havia conflitos e incertezas. Lefebvre (1946, p. 41) destaca a dualidade moral entre a postura de grandes sábios destinados à revelação da Verdade e as necessidades e dificuldades do cotidiano, sejam elas ligadas à reprodução material da vida ou às relações pessoais com as famílias. Lefebvre (1946, p. 38-45) destaca ainda a perda de espontaneidade da juventude do grupo com a entrada na vida adulta. O clima polêmico dá espaço a um comportamento mais rigoroso e sério, o que repercutia numa passagem do sentimento de inquietude para o sentimento de desespero e desesperança (LEFEBVRE, 1946, p. 43). Também para os *Philosophies*, o ano de 1925, nesse sentido, é marcado pela desilusão – tal como para os clartistas. O contraste entre os pretensos poderes do Espírito diante do mundo capitalista que se consolidava em toda sua força era uma questão para a qual os filósofos não tinham uma resposta. O que poderia o Espírito diante do “triunfo da reestabilização dos mercados” e da “baixeza da política financeira”? O momento do romantismo pós-guerra teria chegado ao fim, a poesia e a filosofia perdiam seu potencial revolucionário e era chegado o momento de enfrentar a decisão de ser a favor ou contra a filosofia (LEFEBVRE, 1959, p. 398).

É desse momento de transição entre a continuidade ou abandono do projeto anunciado na *Philosophies*; da imposição das questões de ordem prática que limitavam a vida (lembrando que, em 1926, Lefebvre já terá a chegada do segundo filho, Joël) que Lefebvre redige seus textos no “renascimento” dos trabalhos do grupo: a revista *L'Esprit*¹¹⁶ e a publicação da tradução do livro de Schelling, *Recherches philosophiques sur l'essence de la*

¹¹⁶ Importante não confundir a empreitada de Lefebvre e seus companheiros com a revista *Esprit* animada por Emmanuel Mounier e fundada anos mais tarde em 1932. Até onde pudemos apurar, as duas publicações não possuem relação que explique a proximidade de títulos.

liberté humaine et sur les problèmes qui s'y rattachent (doravante somente *La liberté humaine*). Ambas as iniciativas seriam dirigidas por Pierre Morhange contando com o financiamento de Georges Friedmann.

Lefebvre (1946, p. 38-45) reconstrói assim as suas impressões desse período: depois de concluírem pela centralidade da problemática da ação, o grupo se coloca o problema da direção da ação, do princípio que guia essa ação. Ainda segundo Lefebvre, a revista *L'Esprit* apostava nessa revelação do Espírito (do Absoluto, da Verdade) dos quais eles seriam os guardiães, como homens fortes e portadores de uma verdade infalível, mas que, de fato, ainda não possuía contornos muito claros. Morhange, com sua liderança espiritualista, bem como os laços de amizade entre eles, eram o que mantinha o projeto vivo, embora cada vez mais desacreditado aos olhos deles mesmos.

A revista *L'Esprit* foi uma publicação bem mais restrita do que a *Philosophies*, ao menos em termo de colaboradores. Ela é dominada por escritos dos próprios integrantes do núcleo do grupo, Politzer, Morhange, Lefebvre e Guterman. O primeiro número apareceu em maio de 1926 e a segundo em janeiro de 1927, ou seja, quase um ano entre uma publicação e outra. Para Burkhard (2000, p. 62), existiram três tendências no período 1926-1928 que interferiram nas atividades dos *Philosophies*: a interferência das obrigações militares e familiares no ritmo e no conteúdo das publicações; a dificuldade em articular e formular o programa definitivo que corresponderia à solução anunciada pelos *Philosophies*; e o retorno à história da filosofia clássica na busca de uma estrutura de análise a partir da qual poderiam reconstruir e reorientar sua formulação.¹¹⁷ Do ponto de vista lefebvriano – e aparentemente Morhange estaria em situação semelhante –, aos tormentos filosóficos e as responsabilidades da vida familiar, somou-se a nebuloso perspectiva do alistamento no serviço militar obrigatório por 18 meses após o fim do período universitário segundo a legislação de sua época. De fato, segundo Hess (1988, p. 70), Lefebvre esteve em serviço militar pelo menos

¹¹⁷ Também Lefebvre (1946, p. 42) faz alusão a esse momento de intenso retorno à filosofia clássica como uma forma de buscar uma fundação filosófica a partir da qual pudessem desenvolver uma filosofia própria; uma espécie de busca de um pai filosófico. Ainda segundo ele, Schelling teria sido a figura escolhida para ser “exumada”. Podemos, entretanto, contrastar essa afirmação com os conteúdos dos textos que analisamos do período 1924-1925: Schelling, mais de uma vez, é referenciado positivamente como o ápice do idealismo transcendental alemão, ou seja, o sistema de Schelling, apesar da necessidade de sua superação, seria o mais bem acabado e, por isso, aquele que teria mais méritos a serem observados e desenvolvidos. A menção a outros filósofos clássicos, como o próprio Hegel, é apenas circunstancial e nada comparável a atenção dedicada ao sistema de Schelling. Ou seja, o interesse e a aproximação com Schelling é de longa data e não restrita ao período crítico de 1926. Também o início das leituras da *Lógica* de Hegel é anterior a 1926. Segundo o relato do próprio Lefebvre, foi André Breton quem o provocou à leitura de Hegel ainda em 1925 em um dos encontros entre os dois grupos.

entre maio de 1926 e novembro de 1927, sendo que até maio de 1927 estaria lotado em serviço no lado alemão do Ruhr.

O impacto da perspectiva do serviço militar e da divisão do grupo de amigos é descrito por Lefebvre ([1958] 2009, p. 409-412) como uma ansiedade ligada à necessidade de mergulhar intensamente na filosofia, quase como uma antecipação às condições ideológicas a serem experimentadas no tempo de serviço. Ele relata como combinou viagens pelo interior da França com a escrita, em três semanas, da introdução ao livro de Schelling; uma espécie de último suspiro fervoroso antes de partir para uma experiência tão difícil de suportar que poderia abalar suas nascentes certezas filosóficas.

Se observarmos as datas de redação dos textos de autoria de Lefebvre publicados na *L'Esprit*, descobriremos que o texto publicado em maio de 1926 foi escrito em dezembro de 1925; e o texto publicado em novembro de 1927, em junho de 1926. Seguindo o relato lefebvrino, sabemos que o texto de introdução a obra de Schelling foi escrito antes de sua mobilização militar, ou seja, também na primeira metade de 1926. Os outros dois textos publicados por ele na *L'Esprit* não são datados, mas considerando toda a situação e seu conteúdo, podemos supor que eles fazem parte de um mesmo esforço teórico empreendido entre o final de 1925 e o início de 1926. Seja como for, o grosso da produção intelectual de Lefebvre entre 1926-1928 se concentra na primeira metade de 1926. O tempo de serviço não parece ter sido muito propício à produção intelectual, muito embora, como veremos, outras intervenções parecem ter sido ensaiadas nos momentos de encontro possíveis dos amigos filósofos.

4.1 As contribuições de Lefebvre a *L'Esprit* (I)

O primeiro número da *L'Esprit* contou com dois textos de Lefebvre (*La pensée et l'esprit* e *Description de ces temps (I) Misère de M. Maritain*), uma contribuição de Morhange, uma de Politzer e uma de Friedmann. Ainda continha uma abertura literária sem assinatura. O segundo número, por sua vez, também publicou dois textos de Lefebvre (*Reconnaissance de l'unique* e *Procès de la chrétienté*), um de Henri-Charles Puech e um terceiro texto anônimo assinado somente como B. Br. Apesar dos escopos serem bem diferentes, a estrutura e o conteúdo da *L'Esprit* evocam o projeto da *Philosophies*. Vemos elaborações filosóficas mais robustas ao lado de ensaios teóricos e críticas a outros pensadores do momento. As intervenções de caráter literário são suprimidas, mas um novo esforço de tradução é introduzido nos dois números.

Essas traduções revelam os fundamentos das novas direções que o grupo explorou entre 1926 e 1927. Trata-se, primeiramente, da tradução de uma parte da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel intitulada *La conscience malheureuse* fornecida por Jean Wahl e Maurice Boucher. A presença desse texto revela não só o crescente interesse do grupo pelo filósofo alemão, mas também sua proximidade com uma abordagem hegeliana da problemática da consciência e da alienação defendida por Wahl na transição das décadas de 1920 e 1930 dentro do processo de renovação no pensamento de Hegel na França – que iria se consolidar na primeira metade da década de 1930. A segunda tradução é um conjunto de três cartas de Engels a Marx até então inéditas. Pela análise do conteúdo dessas cartas podemos conjecturar os motivos da escolha de publicação das mesmas pelos filósofos, mas, novamente, elas evidenciam a aproximação decisiva de Lefebvre e seu grupo dos escritos marxistas e de toda tradição marxista. De fato, Lefebvre (1946, p. 46-47) revela que na transição de 1927 para 1928 o grupo, à exceção de Politzer, já tinha concluído pela importância do marxismo como formulação teórica digna de estudo e atenção. Essa transição no plano das ideias foi acompanhada pelo movimento político de aproximação com o PCF que resultou na filiação dos amigos já em 1928.

Os desenvolvimentos apresentados por Lefebvre nos dois números da *L'Esprit* são, portanto, uma continuidade do projeto anunciado no *Position d'attaque et defense du nouveau mysticisme*. Ele busca dar maior especificidade aos contornos do projeto, embora ainda não consiga propor um programa de ação para além da contribuição propriamente filosófica. Em grande medida, o que está em jogo é a renovação do pensamento filosófico e a descoberta de uma nova Verdade.

Lefebvre ([1925] 1926, p. 21-23) começa estabelecendo as relações entre vida concreta, pensamento e ser. É somente a partir da definição de um pensar autônomo que se pode acreditar na dominação do mundo e de si; que o pensamento pode se apresentar como uma instância puramente neutra e objetiva de revelação do mundo. A esse modo do pensar, Lefebvre vai opor o pensamento não desinteressado, aquele que retira da realidade viva sua inspiração e para a qual direciona seu objetivo. Ao invés de nutrir um pensamento cujo fim é a representação acima e fora do mundo, temos a defesa de um pensamento que almeja resolver problemas reais e expandir concretamente a experiência do ser, que transborda o pensamento abstrato; é através do corpo que nos encontramos com o mundo pela primeira vez. Por que abandonar essa experiência? Buscar uma nova forma de pensamento é também

uma reafirmação do ser, da continuidade e da expansão desse ser ao invés de seu domínio e controle.

O ser é provação, ele nos conduz e não pode ser retido ou possuído; ele está em nós concretamente, mas não *por* nós; ele ultrapassa, portanto, toda *faculdade* que nós nos atribuímos (inteligência ou intuição). [...] Se nós pudéssemos possuir o ser, não haveria provação nem luta, mas o funcionamento de uma máquina; não haveria aventura do homem, mas apenas e simplesmente o homem. (LEFEBVRE, [1925]1926, p. 24).¹¹⁸

Manter a ligação do pensamento com o real, com o carnal, com a experiência do ser pode não garantir evidências completas, mas, ao menos, estas são reais. O pensamento não deve ser uma barreira à expansão da experiência do ser, de viver cada momento na sua realidade concreta. Isso não significaria uma adesão a um materialismo que cultua tudo que simplesmente é. Pelo contrário, Lefebvre está defendendo uma postura que ele mesmo define como a do “herói, do sábio e do santo”, qual seja, a da expansão ilimitada do ser que a aventura do contato com o real proporciona.

Nessa construção, o ser verdadeiro não é aquele que atingiu um ideal projetado, mas o que constrói a conexão com as suas necessidades reais e com o chamado do real fora de si. Assim, o ser verdadeiro é universal não por sua adequação, mas pela sua presença completa nos momentos e no processo incessante do movimento do ser. Isso possibilita ser universal e concreto já no início; conectado verdadeiramente com si mesmo e com as necessidades reais de todo ser (LEFEBVRE, [1925]1926, p. 25-26). É a integralidade e a presença constante do real que evita o privilégio de um ato em específico (reflexão, por exemplo) ou a fuga para uma descontinuidade dessa experiência do ser. Torna-se necessária a alegria da veracidade do ser e o estímulo à inquietude do pensamento humano em direção a uma conquista que não se compreende completamente. A ação é, portanto, o combustível do pensamento:

Assim, tal ato real de memória, de amor, tal resultado da ação, tal vitória, tal derrota, servem de tema a nossa meditação que não é mais do que um contato novo com o ser, suas necessidades, sua propulsão. Cada um de nós tem, portanto, problemas próprios que deve resolver para continuar a ser. [...] Esses problemas, sendo concretos, se resolvem por atos sempre de forma mais simples do que supunha, de fora, a inteligência. [...] Existe, assim, uma aventura metafísica, ou melhor, mística, com seus riscos necessários, seus perigos, seus males. (LEFEBVRE, [1925] 1926, p. 28-30).¹¹⁹

¹¹⁸ “L’être est éprouvé, il nous emporte et ne peut être retenu ou possédé; il est en nous concrètement, mais non *par* nous: il déborde donc tout *faculté* que nous nous attribuons (intelligence ou intuition). [...] Si l’on pouvait posséder l’être, il n’y aurait pas épreuve ni lutte, mais mise en marche d’une machine; il n’y aurait pas l’aventure de l’homme, mais l’homme tout court.” (LEFEBVRE, [1925]1926, p. 24).

¹¹⁹ “Ainsi tel acte réel de mémoire, d’amour, tel résultat d’action, telle victoire, telle défaite, sert de thème à notre méditation qui n’est qu’un contact nouveau avec l’être, ses nécessités, sa propulsion. Chacun de nous a d’abord

Nesse processo, ao invés de nos depararmos constantemente com um vazio existencial dentro de nós, o que encontramos recorrentemente são forças reveladas pela ação, forças experimentadas por nós e que garantem coragem e certeza do movimento. Assim, o pensamento defendido por Lefebvre parte de uma plenitude e não de um vazio. A Verdade, antes de ser descoberta, é experimentada de formas cada vez mais abrangentes. Não é possível saber quando essa Verdade se realizará, daí a espera mística pela revelação desse mistério. “É necessário entrar no real de uma só vez, mas não na realidade inteira” (LEFEBVRE, [1925] 1926, p. 30).¹²⁰ O mergulho no real também sugere uma integração com o mundo, diferente das propostas idealistas que defendem que a realização do ser se dá somente quando nos fundimos em uma solidariedade existencial cujas conexões já eram predeterminadas, aguardando a descoberta ou o reconhecimento. Retornamos ao argumento, já presente desde a *Philosophies*, da proeminência da criação sobre a descoberta progressiva; do contato com o objeto enquanto objeto; do objeto enquanto o reino da possibilidade e não da restrição dada e imposta.

Dois grandes projetos encontrariam seus limites na experiência do início da década de 1920: Deus e o pensamento. Nem um, nem outro eram mais capazes de dar vazão às ansiedades do homem; não era mais possível conceber Deus como repositório contemplando tudo que sabemos ou tudo que não sabemos, uma vez que o iluminismo teria revelado as forças próprias do homem independente de um Deus distante e inalcançável. Por outro lado, o pensamento também não tinha mais eficácia no real, não conseguia dar respostas às inquietudes de então, nem mesmo levar o homem a uma plenitude, pelo contrário: a sociedade burguesa produziu uma desvalorização de tudo, tornou todos impessoais e a vida um exercício maquinal. Criou-se um vazio tão profundo que somente a fuga e a anestesia constante suportam a existência do homem. Por dentro, a partir do pensamento, não há solução e daí o sentimento de desesperança e de inquietação. No entanto, o ser não se resume à Deus e ao pensar. Os defensores do Espírito – Lefebvre e seus companheiros – tem a coragem de propor que lucidez e pensamento não são equivalentes e que somente o contato com o real pode salvar o Espírito (LEFEBVRE, [1925] 1926, p. 32-36).

A crítica necessária da forma idealista de pensamento revelaria a pretensão irreal de sua promessa de tudo possuir, de tudo replicar no mundo das ideias, da síntese ao fim do

ses problèmes propres qu’il doit résoudre pour continuer à l’être. [...] Ces problèmes étant concrets se résolvent par des actes et toujours plus simplement que ne le supposait du dehors l’intelligence. [...] Il y a donc une aventure métaphysique ou plutôt mystique, avec des risques nécessaires, des dangers, des maux.” (LEFEBVRE, [1925] 1926, p. 28-30).

¹²⁰ “Il faut entrer d’un coup dans le réel, mais non dans toute la réalité” (LEFEBVRE, [1925] 1926, p. 30).

processo. Revelaria ainda a circularidade desse pensar que, a cada passo, precisa pressupor o que pretende alcançar, precisa impor aos seres as determinações de um todo fechado já concebido. A razão ordenadora se autonomiza e se torna mais importante que a coisa organizada, um fim em si mesma; o mundo real passa a ser um inconveniente na afirmação do mundo do saber. Mesmo a história real passa a ser subordinada à evolução do pensamento. São postos problemas insolúveis aos filósofos, uma vez que a contrariedade real não se pode reduzir à contrariedade lógica. Nesse movimento desesperado, o pensamento produz seu contrário: o irracional, o não-saber, que é encarnado no objeto, nos sentidos (LEFEBVRE, [1925] 1926, p. 36-39). As contradições e a insuficiência dos resultados dessa operação afligem o homem na sua falta de nutrição da vida espiritual, numa “autonomia sem vida” ditada pela lógica do pensamento. Outras filosofias tentam preencher esse vazio a partir do resto rejeitado, ou seja, a partir da vontade, da ação. Entretanto, Lefebvre ([1925] 1926, p. 41) repreende essas iniciativas (tendo em mente Bergson, Blondel e Le Roy) porque, ao partir dos elementos negados pelo pensamento, aceitam os termos postos pelo próprio pensamento, acabando assim por integrar sua lógica: “Os termos vagos e formais da vida, da vontade, da ação, não possuem um sentido a não ser do ponto de vista do saber.” (LEFEBVRE, [1925] 1926, p. 41).¹²¹ Essas alternativas acabam não negando as intenções de domínio do pensamento, apenas procuram os mesmos fins por outros meios.

Existe uma solução a esse dilema? O homem não seria algo mais que seu pensamento? Existe uma verdade que não seja meramente pensada? Existe uma verdade que una os homens sem ser pela ordem abstrata, e impotente, do absoluto? Será possível superar o pensamento sem abrir mão da verdade e da lucidez? Esse último questionamento revela que Lefebvre ([1925] 1926, p. 45) não defende um mero voluntarismo, um agir por agir ou um construir por construir, trata-se de evitar a arbitrariedade do pensamento sem recair numa ação sem verdade. Acompanhando o desenrolar do pensamento lefebvriano, sabemos que essas perguntas são meramente retóricas. Mas Lefebvre ([1925] 1926, p. 47) adiciona elementos novos: preconiza um retorno ao “segredo conservado na carne” e elenca os arquétipos que não precisam do pensamento, como os criadores, os santos, os homens de ação, os amantes, os apóstolos e, por fim, os sábios. “O conhecimento esquece a genialidade, o amor, a influência real, a sabedoria, a contemplação.” (LEFEBVRE, [1925] 1926, p. 47).¹²²

¹²¹ “Les termes vagues et formels de vie, de volonté, d’action, n’ont un sens que du point de vue du savoir.” (LEFEBVRE, [1925] 1926, p. 41).

¹²² “Le savoir oublie le génie, l’amour, l’influence réelle, la sagesse, la contemplation” (LEFEBVRE, [1925] 1926, p. 47).

São esses aspectos que o pensamento nega, que destrói para depois conceber o mundo moderno a partir de uma dissolução, da mecanização, do mistério e do irracional como resto. Mas existe algo que desce sobre a alma, potências reais que tornam algo mais presente: são essas formas de presença, formas de ser que se manifestam em nós, que Lefebvre, nesse novo momento, chamará de Outro; essa potência é o Outro em nós (LEFEBVRE, [1925] 1926, p. 47-48).

Nosso esforço será de estudar e de descrever esses objetos metafísicos, de desfazer as confusões dos antigos místicos que misturaram a contemplação, o amor, a ação e o poder, e até mesmo o conhecimento, sem uma causa precisa e sem que nós pudéssemos ver se eles integravam ou confundiam, se alcançavam um verdadeiro absoluto, ou se permaneciam no humano ou nas proximidades de potências reais. (LEFEBVRE, [1925] 1926, p. 48).¹²³

Lefebvre vai, pela primeira vez, tentar identificar um pouco melhor essas potências reais que se abatem sobre a alma humana e que o pensamento não consegue compreender. O primeiro caso (LEFEBVRE, [1925] 1926, p. 48-51) é o do amor, que o pensamento coloca simplesmente como uma relação entre pessoas ou objetos. Mas ao tentar explicar o amor, o pensamento oscila entre sujeito e objeto, não consegue explicitar as causas do amor e acaba por condená-lo ao irracional ou ao misterioso. No entanto, a experiência do amor nos revela diretamente que existe bem mais no amor do que simplesmente o objeto pensado como amado, uma vez que o amor seria uma recriação de si e do outro. Não se pode precisar ou prever em qual instante um ser que acreditamos conhecer completamente se tornará amável. E, de modo semelhante, para o amor existe bem mais no ser amado do que ele mesmo e de igual forma com o amante. Existe também mais do que apenas os dois, pois um não simplesmente se perde no outro, mas se transformam em uma “coisa única” que é o amor ele mesmo; o momento do amor é justamente o momento da abolição dessa separação. O amor, assim, é pura presença que se abate sobre os amantes, sem explicações. Experiência que nos impulsiona em direção ao objeto, o Outro em nós que nos impele a algo novo.

Ao amor, Lefebvre ([1925] 1926, p. 51-52) adicionará a ação enquanto a potência dos homens de ação, daqueles que, deslumbrando uma possibilidade, transformam a realidade pela sua iniciativa inspiradora. O homem de ação não se prende muito a planejamentos ou previsões objetivas, se valendo apenas do bom momento para a ação. Diante do que o pensamento se retém, a ação avança, e mesmo não sendo pensamento, a ação não é menos

¹²³ “Notre effort sera d’étudier et de décrire ces objets métaphysiques, de débrouiller les confusions des anciens mystiques qui mêlaient la contemplation, l’amour, l’action et le pouvoir, et même la connaissance, et cela sans cause précise et sans que l’on puisse voir s’ils réunissaient ou s’ils confondaient, s’ils atteignaient un absolu véritable ou s’ils restaient dans l’humain ou dans les approches des réelles puissances.” (LEFEBVRE, [1925] 1926, p. 48).

lúcida. Na sequência, Lefebvre ([1925] 1926, p. 52-54) fala da contemplação, não como uma projeção do universo diante de si como um objeto abstrato (o que ainda é pensar), mas como, a partir da lembrança da experiência, como o amor e a ação, consegue entrever a realidade e a necessidade eterna do amor e da ação no mundo. A contemplação os reúne, os compreende, reconhece sua realidade única sem interesse, mas portadora de vontade. A essas Lefebvre ainda adiciona outras sem maiores detalhamentos (o “um”, a poesia, o repouso). O programa de uma filosofia metafísica dessas potências está posto e agora mais detalhado que antes. Fica mais claro o que está em jogo na aventura proposta por Lefebvre na *Philosophies* para que o ser seja verdadeiro.

A origem dessas potências não é importante neste momento para Lefebvre, somente a constatação da sua existência e da sua influência no ser. O ser, não sendo nem objeto do pensamento, nem posição especulativa ou mesmo realização do saber, define-se apenas como a presença no real exigindo e inspirando alegria e criação; esse Outro que não pode ser definido para além de simplesmente outro. Deixadas para trás as abstrações do pensamento, podemos retornar ao real, no qual a experiência se torna evidente e os problemas se tornam concretos (ou seja, se apresentam quando é necessário deixar algo para trás, quando uma nova realidade se aproxima). É essa evidência de que uma nova realidade se aproxima, essa certeza, que Lefebvre vai chamar, não sem alguma reticência, de misticismo, de fé.

Essas potências são verdadeiras e tornam o ser verdadeiro. O ser real se rende a elas, mas também quer se servir delas almejando ser o mais possível. “Ele deseja todas, mas não quer ser absorvido por nenhuma” (LEFEBVRE [1925] 1926, p. 59).¹²⁴ Podemos tentar compreender as circunstâncias e os meios através dos quais isso se dá ou se torna possível, podemos tentar compreender as alternâncias dessas potências ou sua simultaneidade e esse processo poderá nos conduzir, ao mesmo tempo, a uma verdade sobre o homem tanto quanto a uma verdade sobre as próprias potências. E assim, pouco a pouco, nos aproximaremos de uma verdade total. (LEFEBVRE, [1925] 1926, p. 59-60). Essa verdade total não pode, tampouco, fazer crer que acessar uma realidade superior representa uma potência em detrimento de outras – que seriam as falhas da época moderna que privilegiou a ação, do Oriente que privilegiou a contemplação e do cristianismo que privilegiou o amor (LEFEBVRE, [1925] 1926, p. 61-62). A postura do sábio será justamente aquela que protege e ajuda a vida concreta, que compreende as potências e suas singularidades, suas necessidades. “Recebamos o real, utilizemos integralmente as ‘paixões’ que se tornaram

¹²⁴ “Il les veut toutes et ne veut être absorbé par aucune” (LEFEBVRE, [1925] 1926, p. 59)

amigas e conhecidas, que a lucidez acompanhe, ajude, e mesmo salve a vida sem a diminuir; essa é uma sabedoria.” (LEFEBVRE, [1925] 1926, p. 62).¹²⁵

A experiência dessas potências e seu conjunto expresso pelo Espírito, ou mesmo essa postura do sábio, não devem ser confundidas com alguma pureza de comportamento. Pelo contrário, é compreensível e inevitável que os seres não se abram a todas as potências o tempo todo e nem que os meios dessa expressão sejam perfeitos e completos. Tal “impureza” faz parte do processo e a perfeição é apenas uma abstração intelectual, uma noção mágica. Por isso, essa filosofia das potências também compreende a matéria real, infinita e necessária. Sem a matéria o ser, o objeto, as potências, seriam somente formas sem substância, o que é abstrato e inconcebível (LEFEBVRE, [1925] 1926, p. 64). Será a matéria a responsável pelo ser das potências, pelo seu exercício, sua duração, sua existência mesma. Ao mesmo tempo, coloca tais potências em relação umas com as outras. Temos assim uma tríade: “A matéria é a relação real das potências, e as potências são as relações reais dos seres que se movem na matéria; estas não são as mesmas que aquela.” (LEFEBVRE, [1925] 1926, p. 65).¹²⁶ O homem se utiliza da matéria para, a partir das potências, ter a maior possibilidade de atos; deve se abrir também à matéria e essa abertura significa “agir humanamente”. É nesse arcabouço que Lefebvre dirá da liberdade do homem:

Ele deve buscar sem descanso uma matéria nova, ocupar o mundo, resgatar o amor e agir. O corpo, a análise, a fala, os traços de potências, seus signos, suas anúncios, as resistências, as faltas, aquilo que é recompensado e aquilo que é punido, as dores, o desaparecimento e a morte, tudo deve excitar o homem, lhe servir e ajudá-lo a buscar a matéria e multiplicar os contatos com as realidades do espírito. (LEFEBVRE, [1925] 1926, p. 66).¹²⁷

Por fim, Lefebvre ([1925] 1926, p. 69) adverte que as definições da doutrina do Espírito anunciadas nesse texto não são mais do que pressentimentos, anúncios iniciais. Para além do desenvolvimento dessa doutrina, será também necessário superar sua representação (ou seja, sua forma de doutrina) e fazê-la passar para um modo de vida, para a realidade, para a “carne espiritual”. Essa passagem, no entanto, dependeria de determinados eventos que

¹²⁵ “Recevons le réel, utilisons intégralement les “passions” devenues amis et connues, que la lucidité accompagne, aide, sauve même la vie sans la diminuer; ceci est une sagesse.” (LEFEBVRE, [1925] 1926, p. 62).

¹²⁶ “La matière est le rapport réel des puissances, et les puissances sont les rapports réels des êtres qui se meuvent dans la matière; elles ne sont même que cela” (LEFEBVRE, [1925] 1926, p. 65).

¹²⁷ “Il doit sans cesse chercher une matière nouvelle, occuper le monde, reprendre l’amour et agir. Le corps, l’analyse, la parole, les traces des puissances, leurs signes, les annonces, les résistances, les fautes, ce qui est récompensé et ce qui est puni, les douleurs, la disparition et la mort, tout doit exciter l’homme et lui servir et l’aider à chercher de la matière et à multiplier les contacts avec les réalités de l’esprit.” (LEFEBVRE, [1925] 1926, p. 66).

imporiam a transformação e o reino do Espírito. Ou seja, estaria ainda à espera de um acontecimento místico, de uma batalha final antes da alegria eterna.

É curioso notar que a outra contribuição de Lefebvre, nesse primeiro número da *L'Esprit*, é justamente uma crítica à obra e ao pensamento de Jacques Maritain, o que exige dele uma defesa da filosofia e do pensamento moderno face à proposta filosófica retrógrada empreendida por Maritain. Trata-se de uma resposta à iniciativa editorial encabeçada por Maritain e associada à editora Plon – da qual Blondel fazia parte – de publicação de uma coleção intitulada *Le roseau d'or*. Em linhas gerais, o pensamento de Maritain nesse período, em seus escritos e na sua orientação editorial à frente da coleção, se baseava numa crítica da sociedade moderna, do individualismo e da inteligência moderna. O erro, segundo Maritain, poderia ser encontrado na própria tradição filosófica de Descartes, Kant, Lutero, entre outros, que seriam responsáveis pela exaltação de um certo tipo de individualismo e pelo culto da pura sensualidade da qual o pensamento seria mero instrumento (BRESSOLLETE, 1984, p. 291-297). Como solução, pregava uma renovação do pensamento católico, em especial do tomismo e da escolástica cristã.

O objetivo de Lefebvre com sua crítica de Maritain será o de defender justamente o pensamento moderno que tinha sido objeto de sua crítica no texto imediatamente anterior. O jovem filósofo procura demonstrar que Maritain, apesar de toda aparente postura crítica, é também partidário da “ordem”, ou seja, não busca uma transformação da sociedade, mas apenas um consolo para aqueles que buscam justificativas para seus interesses e seu conservadorismo (LEFEBVRE, 1926, p. 258). Maritain, dessa forma, não poderia de modo algum ser considerado um homem real e verdadeiro no sentido que a *L'Esprit* procura definir, porque ao invés de incorporar os esforços históricos do pensamento, deseja simplesmente retornar às velhas fórmulas já superadas. Maritain não é verdadeiro porque não consegue enxergar o que contém a verdadeira filosofia, qual seja, um grande desejo pela realidade (LEFEBVRE, 1926, p. 259). Que os esforços filosóficos e científicos do homem moderno já não são suficientes, isso é certo, mas essa constatação não nos permite concluir que o esforço empreendido por nomes como Kant, Rousseau e Descartes sejam deslegitimados. Pelo contrário, eles representam uma fase importante e necessária do desenvolvimento do Espírito que o desprezo de Maritain não só desconsidera como simplesmente quer eliminar através de um retorno a escolástica católica e ao tomismo.

Lefebvre (1926, p. 259-264) ainda destrincha criticamente todas as insuficiências do pensamento escolástico simplesmente retornando aos desenvolvimentos dos próprios

filósofos modernos que, a partir de novas inspirações e novos atos, concluíram pelo abandono da escolástica. Além disso, a escolástica se basearia em uma leitura errônea da filosofia aristotélica que os teria conduzido a uma inteligibilidade ligada à pressuposição *a priori* de conceitos vazios de substância. Por nada compreender das coisas reais, especialmente dos atos reais, teria transposto metafisicamente as próprias experiências cristãs (o amor, a caridade, o desejo de Deus), colocando-as em um abstrato inalcançável¹²⁸, afastando-as da substância da experiência real em prol de uma dogmática estéril, traidora dos princípios cristão e causa da queda do cristianismo.¹²⁹ Por não compreender se não um absoluto transcendente, metafisicamente posto e inalcançável, Maritain julga que os esforços de uma filosofia do espírito (tal como a proposta por Lefebvre e seus companheiros) são o de uma aventura sem rumo, completamente desprovida de sentido sem ser a pura sensualidade. Vemos aqui como Lefebvre se utiliza do mesmo ferramental filosófico que ele desenvolve desde a *Philosophie* para desvincular a proposta do grupo de qualquer tipo de reforma reacionária, para distinguir a crítica própria ao pensamento moderno da crítica conservadora. Também procura adentrar na própria lógica da escolástica para demonstrar suas insuficiências, seus absurdos e sua impossibilidade no campo da tecnicidade filosófica. Não cabe aqui retomar os detalhes dessa demonstração – muito embora ela seja bastante instigante e demonstre o domínio de Lefebvre sobre o objeto criticado –, mas assinalar que, embora essa filosofia conservadora apresente-se como crítica, na realidade nada mais é que uma forma de desalento do espírito e uma posição iminentemente antirrevolucionária:

O cristianismo oscila, agora, do mais claro ao misterioso. Ele não traz nada novo à alma, uma vez que a fórmula não é mais que um objeto de comércio e que o mistério interior ou transcendente, sobre o qual não temos controle, deixa a alma vazia à espera de uma invasão. Desses erros padece o cristianismo, o catolicismo, o protestantismo, o romantismo, o modernismo. Por causa da escolástica, o espírito foi, por muito tempo, eclipsado.

[...]

Retornemos ao objeto, mas ao verdadeiro objeto. Lutemos contra os objetos ou as ordens pré-existentes, opressivas. Ainda bem que são essas falsas noções, e somente elas, que sustentam os inimigos da revolução. Porque essa noção de uma regra

¹²⁸ A escolástica fecha o ser na pessoa, que também está centrada em si mesma, sem um contato real com as outras pessoas que simplesmente a ajudam a reafirmar a si mesma, a tranquilizam da estabilidade de sua pureza de ser ela mesma, idêntica a si mesma. Ao mesmo tempo, ela também unifica ser e pessoa numa impessoalidade superior que chama de Deus. Esse Deus, no entanto, permanece por detrás do mundo, escondido das pessoas que também não o alcançam porque a matéria, a carne as impede.

¹²⁹ Lefebvre (1926, p. 264) ao defender que a verdadeira filosofia procura integrar ao ser o que a filosofia moderna rejeita (o amor, a ação), argumenta que essa também é a veia profunda do cristianismo que fora traída pela escolástica. Essa é uma cessão interessante ao sentimento cristão que nos ajuda a compreender melhor o pensamento de Lefebvre sobre a religião e a religiosidade. O próximo passo dessa compreensão, mais incisivo, virá nas publicações do segundo número da *L'Esprit*.

impessoal e superior de uma ordem dada, que torna coerente uma vida ruim por ela mesma, é a noção de todos os antirrevolucionários. (LEFEBVRE, 1926, p. 269-270).¹³⁰

4. 2 A avaliação crítica do sistema de Schelling

Voltaremos agora nossa atenção para a introdução ao *La liberté humaine* de Schelling. Como assinalamos anteriormente, essa introdução foi escrita em algum momento da primeira metade da década de 1926, o que muito provavelmente coloca a produção desse texto entre aqueles que apareceram no primeiro número da *L'Esprit* e os publicados no segundo número. O texto contra Maritain já faz alusão aos méritos filosóficos de Schelling, o que nos indica até mesmo uma possível simultaneidade na elaboração dos dois textos. De fato, a tradução conduzida por Politzer faz parte de uma coleção intitulada *Philosophie: collection de philosophie et de mystique*¹³¹ sob direção de Morhange. A editora responsável pela publicação era *F. Rieder et C^{ie}* (a mesma da revista *L'Esprit*) que também contava com contribuições de autores de esquerda (como Paul Nizan), de pacifistas ou de inspiração populista. Até 1939, *Rieder* era a editora que publicava a influente revista *Europe* de Romain Rolland. A coleção em questão foi lançada em abril de 1926¹³², o que nos indica que a publicação da tradução de Schelling se dá por volta dessa data, confirmando nossas suspeitas de que a introdução escrita por Lefebvre foi produzida antes de ao menos um dos textos que apareceram no segundo número da *L'Esprit*.

Lefebvre (1926b) intitula sua introdução como *Le même et l'autre*, sugerindo que esse texto será balizado pelas preocupações de elaboração teórica que ele e seus companheiros já vinham construindo nas páginas da *L'Esprit*. No início da introdução, Lefebvre (1926b, p. 7-16) faz um alerta e uma defesa em relação ao pensamento de Schelling, ao afirmar que a obra apresentada não diz a verdade, embora ela seja importante para a verdade. Schelling seria um pensador herdeiro de todas as categorias da tradição metafísica. Sem relegar

¹³⁰ “Le christianisme oscille maintenant du trop clair au mystérieux. Il n’apporte plus rien à l’âme, puisque la formule n’est qu’un objet de commerce et que le mystère intérieur ou transcendant sur lequel on n’a aucune prise laisse l’âme vide dans l’attente d’une invasion. De ces erreurs meurt le chrétienté, catholicisme, protestantisme, romantisme, modernisme. A cause de la scolastique l’esprit a été longuement éclipsé.
[...]

Retournons à l’objet, mais à l’objet véritable. Luttons contre les objets ou les ordres préexistants, oppressifs. Il est tout de même bien que ce soient ces notions fausses et elles seules qui soutiennent les ennemis de la révolution. Car cette notion d’une règle impersonnelle et supérieure d’un ordre donné, qui rendrait cohérente une vie par elle-même mauvaise est la notion de tous les antirévolutionnaires.” (LEFEBVRE, 1926, p. 269-270).

¹³¹ Dessa vez no singular, sugerindo que se trata de uma iniciativa que não necessariamente remete às atividades da *Philosophies* tanto enquanto publicação como grupo de pensamento e atividade. Ao que tudo indica, seria apenas uma série dedicada a publicação de textos clássicos da filosofia moderna ainda não disponíveis em francês.

¹³² Essa informação foi retirada do repositório sobre editoras francesas mantido por Pascal Fouché e pode ser acessado em: <http://editionfrancaise.com/>.

nenhuma, teria buscado uma união e um equilíbrio entre elas. Assim, o sentido do absoluto e o sentido do homem, em geral antagonistas, coexistem em sua filosofia, assim como a mais alta abstração e o concreto mais próximo. O pecado do filósofo é simplesmente ter aceitado os termos da metafísica sem questionar suas origens e, por isso, seus limites. Embora isso em nada retire os méritos do seu sistema, que tenta levar esses mesmos termos ao limite, buscando superar as contradições existentes da melhor maneira possível.

Schelling teria ainda outros méritos. Segundo Lefebvre (1926b, p. 9-10), é um metafísico concreto não somente porque observa os fatos materiais, mas porque não procura deformar o ser para que este adentre em um sistema abstrato definido de fora. Pelo contrário, Schelling introduz a especulação e o sistema no coração do ser. Ele enxerga no próprio ser uma fonte de avanço filosófico real. Nesses termos, o ser possui uma suficiência interna, uma força para ser, que acaba sendo o fundamento do seu sistema nessa obra. Essa aproximação com o ser, e mesmo a autossuficiência do ser, não implica, em Schelling, em um abandono do universal, do absoluto. Ele não deixa de buscar a relação viva, real e acessível entre cada um e o Todo; uma ligação entre o homem e o absoluto através da mediação do ato humano.

Lefebvre (1926b, p. 12-16) vai destacar, com ainda mais ênfase, como Schelling alimenta uma atitude filosófica verdadeira. A filosofia, nesses termos, é um esforço, uma criação constante de si e do mundo, uma corajosa busca da verdade. Ela dá origem a um modo novo de ser, algo que não é dado, mas produzido. Essa nova vida filosófica é a vida do Espírito. E o desejo profundo dessa vida do Espírito é alcançar a Eternidade, o que Schelling teria buscado atingir de várias formas ao longo de sua obra. Os conceitos, as noções, as teorias criadas não têm valor em si mesmas, mas na medida que expressam essa vida filosófica verdadeira do pensador soberano, do Sábio em busca da verdade. Nessa busca, em algum ponto, é necessária uma conclusão, ainda que provisória. E mesmo que essa conclusão não represente a verdade, ela ao menos é fruto de um esforço legítimo que nos corrige o caminho, revelando aquele que não nos serve. Compreender o pensamento de Schelling somente seria possível a partir desse esforço de penetração, de participação do homem no absoluto, e não apenas de contemplação. Entre Deus e o homem se interpõe uma série de provas necessárias e compartilhadas porque atravessadas também por Deus. Mas, ao contrário de Spinoza e de Leibniz, Schelling não podia aceitar a equivalência entre Deus e o Ser (a solução panteísta). O Ser seria o Um, a unidade entre os seres que desejam ser, que buscam uma forma de ser. Essa substância, ainda que ligada a Deus, seria distinta Dele (LEFEBVRE, 1926b, p. 18-19). Schelling ainda enfatiza mais uma dimensão do ser ignorada por Spinoza: a vontade (que

implica o risco, a liberdade, a originalidade). Ao reintegrar a vontade pessoal no Ser, esta acaba ganhando um sentido metafísico, e o Ser se torna *Querer (Vouloir)*. Assim se determinaria uma distinção entre duas vontades, dois “quereres”, aquele que vai em direção ao distinto, e aquele que procura a manutenção do ser:

O ser obscuro, originalmente idêntico, comum a todos, no qual e pelo qual todo ser se coloca, e que tornará possível a unidade de participação, é o *Grund*. A essência, a perfeição, o arremate, o ato, o querer determinado e particular, é o *Wesen*. O ser concreto, a pessoa livre, ativa, causa de si, não se submetendo nem mesmo as suas relações, pois foram quistas como tais, a pessoa une o *Grund* e o *Wesen* e se constitui suprimindo, por uma série de atos e de lutas reais, as distinções reais entre eles. (LEFEBVRE, 1926b, p. 21-22).¹³³

Portanto, o *Querer* se divide; se divide em um que busca a multiplicidade e um que busca unidade. Como ambos são fruto do mesmo *Querer*, Schelling consegue fundar no absoluto dois contrários em constante relação. A multiplicidade infinita oprimida pela unidade busca se libertar, mas uma vez liberada, e pela luta contra toda unidade, precisa se diferenciar completamente, acabando por torna-se meramente uma nova unidade isolada. As duas realidades, assim, encontram-se imbrincadas uma na outra, perpetuamente em luta, uma luta que existe concretamente (LEFEBVRE, 1926b, p. 26). Em todo ser essa dualidade se apresenta: a essência, a determinação é uma das infinitas possibilidades do *Grund*, que rejeita todas as demais possibilidades. (LEFEBVRE, 1926b, p. 27).

O ideal (essência) é um aspecto do real e vice-versa; eles são ligados na sua distinção e sua unidade forma um ser concreto. O *Grund* sem a essência seria pura negatividade, passividade, nada. A essência sem o *Grund* não seria nada mais do que identidade consigo mesma, sem possibilidade de movimento em direção ao absoluto. Cada nova luta empreendida entre o *Grund* e a essência é o triunfo do Espírito; o problema não é nem o querer, nem a paixão, nem a essência, mas sim a interrupção dessa luta, desse movimento que conduz à realização do Espírito, que concorre para a colaboração e harmonização do *Querer* (LEFEBVRE, 1926b, p. 28).

Uma implicação importante desse pensamento é a ideia de que o Espírito é expansão e possessão de forma simultânea, ou seja, não é apenas concentração dentro de si mesmo. Para entrar em acordo consigo mesmo é necessário absorver o Possível real através do Ato a fim de consumir, através de diferentes provas, a unidade do ser (LEFEBVRE,

¹³³ “L’être obscur, identique originairement, commun à tous, en qui et par qui tout être se pose et qui rendra possible l’unité de participation est le *Grund*. L’essence, la perfection, l’achèvement, l’acte, le vouloir déterminé et particulier est le *Wesen*. L’être concret, la personne libre, agissante, cause de soi, ne subissant pas même ses rapports, car ils sont voulus comme tels, la personne unit le *Grund* et le *Wesen* et se constitue en supprimant, par une série d’acter et de lutes réelles, leur distinction réelle.” (LEFEBVRE, 1926b, p. 21-22).

1926b, p. 29). Não podemos deixar de notar as semelhanças entre o movimento do Espírito anunciado por Schelling, segundo a descrição de Lefebvre, e os próprios esforços de construção filosófica empreendidos na revista *L'Esprit*. Entretanto, para Schelling, o estágio final no qual objetividade e subjetividade, multiplicidade e unidade são superadas e unidas no amor espiritual é pressentido na vida religiosa: a confiança, a clareza desse progresso da alma humana é a presença e ação de Deus (LEFEBVRE, 1926b, p. 30). Deus – eterna realização do ser, consumação eterna desse drama cósmico – participa assim da vida do mundo; Deus, pessoa eterna, faz o chamado à síntese do desejo e da clareza, o chamado ao Amor enquanto unidade final de todos os seres: “Pelo seu ato, é presença viva para todas as criaturas que saem do *Grund* e as convoca ao amor.” (LEFEBVRE, 1926b, p. 31).¹³⁴ A liberdade encontra-se em todo o processo: o *Grund* liberta a essência de sua autossuficiência e a essência liberta o *Grund* do seu nada absoluto. Por fim, o Amor os liberta da própria oposição. A realização da liberdade só se dá na posse do absoluto. A liberdade se alcança como causa dela mesma: ser tudo e ser si mesmo são somente duas liberdades correlatas que no finito se separam, que lutam até sua unificação e participação plena uma na outra (LEFEBVRE, 1926b, p. 32). A Eternidade, Deus, é a necessidade dessa participação que não se conquista pela contemplação, mas pela provação.

Do ponto de vista religioso, os méritos do sistema de Schelling seriam inegáveis: a reintegração da natureza e das paixões na vida religiosa, a clareza do impulso em direção ao absoluto, a presença de Deus no mundo, etc. No entanto, a necessidade de superação da qual nasce a liberdade permanece ligada a uma necessidade cósmica do ser em geral no plano de Deus; o impulso do ser para se submeter a todo esse processo acaba tendo um fundo religioso. No entanto, de um ponto de vista de um ser particular, qual a fonte dessa necessidade, qual o fundamento para seu surgimento? Essa é uma lacuna no pensamento de Schelling (LEFEBVRE, 1926b, p. 33-36). Nestes termos, a filosofia da liberdade ainda não é uma filosofia da pessoa¹³⁵; o Querer cósmico é anterior e posto antes da pessoa, e a pessoa só se

¹³⁴ “Par son acte il est présence vivante à toutes les créatures que sortent du Grund, et il les appelle à l’amour” (LEFEBVRE, 1926b, p. 31).

¹³⁵ Dentro da tradição da filosofia francesa existe uma diferença bem-marcada entre indivíduo (*individu*), sujeito (*sujet*) e pessoa (*personne*). Indivíduo provém de uma concepção atomistas do homem, ou seja, indivíduo é a menor unidade indivisível do homem. Indivíduo também remete à diferenciação de cada um em relação aos demais, a uma distinção de individualidade. Disso decorre o individualismo enquanto corrente filosófica e política que vai defender o indivíduo como um valor social supremo. Já sujeito está ligado à tradição iluminista de Descartes se referindo à base do pensamento; àquele indivíduo que age e pensa. A ideia de sujeito está assim intimamente ligada ao racionalismo como definidor da experiência humana e à atividade racional auto reflexiva. Por fim, pessoa estaria ligado mais à ideia do indivíduo não somente dotado de razão, mas de uma série de outros conteúdos sociais e morais que definem uma identidade. A pessoa é o ser concreto definido pela sua consciência de que é um ser biológico, moral e social.

constitui pela reunião do Querer dividido, sendo sua realização possível somente na superação dessa divisão. A pessoa deve aceitar em si algo – a dualidade, a luta, a necessidade.

Do ponto de vista propriamente especulativo, a filosofia de Schelling apresenta avanços significativos, segundo Lefebvre (1926b, p. 36-44). O primeiro deles é uma noção de conhecimento anexado à unidade e não como uma absorção dos seres num absoluto posto; as diferenças fazem parte e são reconhecidas na unidade. Gera-se assim uma forma de conhecimento que aceita o múltiplo enquanto tal. “A identidade na multiplicidade enquanto tal, a expansão unida à concentração é, de uma forma geral, o sentido especulativo da filosofia de Schelling” (LEFEBVRE, 1926b, p. 37)¹³⁶, de forma que o ser é simultaneamente uma adequação de si em relação a si e em relação ao mundo:

Ainda mais profundamente: a Participação é o centro da filosofia da liberdade, participação do sujeito, que sem dúvida se modifica no seu trajeto em direção ao ser e à contemplação, mas é, exatamente na mesma medida, assimilador e assimilado. Se ele chega enfim ao absoluto, no qual ele repousa e que contempla, é somente o possuindo, e é tanto o objeto quanto ele mesmo que o sujeito contempla na identidade. (LEFEBVRE, 1926b, p 38)¹³⁷

Existe participação viva e concreta de todas as realidades na identidade absoluta entre o mesmo e o outro. Dentro dessa dedicação ao real, Schelling ainda subtrairia da abstração o critério de verdade, justamente em nome de um compromisso com o ser (LEFEBVRE, 1926b, p. 38-39). Ela seria, no entanto, um momento da verdade, ela é o estágio pelo qual o concreto se percebe como inteligível.¹³⁸ Por fim, o último avanço especulativo da filosofia de Schelling seria o compromisso intenso com a realidade da Unidade, com a ligação entre a pessoa viva e a realização da perfeição. Esse compromisso faz com que Schelling transponha as dualidades do querer também para o absoluto. Dessa forma, os seres têm o mesmo querer que Deus e também a mesma dignidade. Esse querer comum os liga a Deus na mesma medida que os distingue Dele e O reconhece (o reconhecimento do infinito Nele é o reconhecimento do infinito neles mesmos); e Deus põe os serem fora dele para que sejam semelhantes a ele, para que se realizem. (LEFEBVRE, 1926b, p. 40).

¹³⁶ “L’identité dans la multiplicité comme telle, l’expansion unie à la concentration est d’une façon générale le sens spéculatif de la philosophie de Schelling” (LEFEBVRE, 1926b, p. 37)

¹³⁷ “Plus profondément encore: la Participation est le centre de la philosophie de la liberté, participation du sujet qui se modifie sans doute dans son trajet ver l’être et la contemplation, mais est exactement dans la même mesure assimilateur et assimilé. S’il arrive enfin à de l’absolu en qui il se repose, et qu’il contemple, c’est en le possédant, et c’est aussi bien lui-même que le sujet contemple dans l’identité que l’objet.” (LEFEBVRE, 1926b, p 38).

¹³⁸ Aqui Lefebvre (1926b, p. 38) desconfia da possibilidade, após a saída do real pela abstração, de retorno ao concreto, ou se apenas uma reintegração especulativa do abstrato ao mundo, mas não desenvolve o raciocínio.

Lefebvre (1926b, p. 41-45), após considerar todas os méritos do sistema e do esforço filosófico de Schelling, passa a elencar as dificuldades e as contradições inerentes a ele. Como vimos, a imposição de uma necessidade (de desenvolvimento em direção ao absoluto) que se sobrepõe à pretensa liberdade do sistema, e mesmo essa necessidade posta pelo absoluto, é submetida à forma do autoconhecimento, reinserindo no sistema um egoísmo bruto: só existe expansão e posterior concentração em função do conhecimento do absoluto de si mesmo – Deus só cria para conhecer a si mesmo. Os atos livres se tornam, assim, mero desenrolar objetivo do ser. A liberdade se submete, assim, à necessidade especulativa do conhecimento. A presença dessa necessidade reintroduz na identidade algo impenetrável, imóvel, do qual não se participa, ou seja, reintroduz a indiferença (*Ungrund*), o em si, oposto radical da liberdade e da pessoa. Por outro lado, os momentos da expansão e da concentração permanecem em Schelling como dois momentos distintos abolidos por um ato. Lefebvre (1926b, p. 43-44) se interroga se tais esquemas representam a vida e a luta real dos seres. A incapacidade de Schelling em demonstrar essa identidade seria o motivo da sua falha em elaborar uma filosofia da pessoa ou da consciência real.

Essa demonstração implicaria em renunciar às noções de realidade, de relação e de devir entendidas puramente nos termos do conhecimento. A ideia do conhecimento como mediador do amor, da ação e da contemplação é completamente falha. Conclui-se que, para Schelling segundo Lefebvre (1926b, p. 50), não há mais do que a vontade do conhecimento, os atos de conhecimento. Esse conhecimento, por sua vez, assume a noção lógica de contrariedades e sínteses progressivas que acabam por conceber as distinções como passíveis de abolição, contaminando a própria ideia de identidade. A identidade acaba tendo uma dupla determinação, como um em si irreduzível e como uma identidade de contrários. Essas duas dimensões não conseguem conviver: “A noção de distinção não pode se manter com aquela de conhecimento adequado, uma vez que esse conhecimento é uma transposição de si, uma onipresença e uma posse de tudo” (LEFEBVRE, 1926b, p. 52).¹³⁹ As distinções, filtradas pelo ato do conhecimento, deixam de ter uma vida e uma origem concreta para serem invadidas pelas determinações lógicas; perdem sua especificidade assim que passam para o conhecimento (LEFEBVRE, 1926b, p. 54). O sistema de Schelling encontraria, dessa forma, inúmeras contradições – entre necessidade e liberdade, entre unidade na diversidade e unidade lógica do conhecimento, a possibilidade do *Ungrund*, a dimensão idealista do Querer unificador. Lefebvre conclui:

¹³⁹ “La notion de distinction ne peut se maintenir avec celle de connaissance adéquate, puisque cette connaissance est un transport de soi, une omniprésence et une possession de tout.” (LEFEBVRE, 1926b, p. 52).

Assim, a lógica, a metafísica, o ativo são empregados na especulação de Schelling com uma força inesquecível que não deixa nada de lado, mas que tudo confronta e quer tudo unir. Jamais tal força especulativa foi tentada. Mas ela fracassa por sua própria força, pelo seu excesso; ela postula como verdade as condições da especulação, ela se fecha nela mesma, ao invés de experimentar as necessidades vivas. A parte da experiência real que ela contém, só é aceita submetendo-a a sua alquimia, fazendo-a entrar em seu círculo. (LEFEBVRE, 192b, p.60).¹⁴⁰

Por esse motivo, Schelling não consegue fornecer uma filosofia do concreto, mas uma do conhecimento e do pensamento. Ela é preciosa porque permite ver o que há de frágil e contraditório. A solução posta por Lefebvre (1926b, p. 61-63) retoma os termos que já vinham sendo desenvolvidos na *Philosophies* e na *L'Esprit*: a necessidade de abandono do conhecimento (do pensamento moderno) para desenvolver uma filosofia do real, do concretamente ativo. Para tal, seria preciso abandonar o erro basilar de Schelling ao conceber absolutos (como o objeto) que mais tarde seriam postos em relação por um querer comum e postular uma compreensão da relação real entre “sujeito” e “objeto” como anterior a toda determinação do próprio “objeto”; postular a categoria do objeto genericamente já é um abandono do real, já é dar a primazia da abstração em relação ao concreto (LEFEBVRE, 1926b, p. 62). As dualidades insuperáveis enfrentadas por Schelling em seu sistema – como a cisão do querer – provém justamente dessa primazia de categorias abstratas. Lefebvre assim finaliza: “Nós não podemos ser discípulos de Schelling, mas é necessário o utilizar e podemos partir dele, abdicando de sua via especulativa, a fim de entrar na experimentação do ser presente e real – pela via mística.” (LEFEBVRE, 1926b, p. 64).¹⁴¹

A exata dimensão do impacto do pensamento de Schelling sobre Lefebvre e sobre seus amigos pode ser motivo de controvérsia: Schelling representaria algum tipo de inflexão no pensamento lefebvriano ou, ao contrário e talvez até mais provável, os temas e problemas filosóficos que ocupavam a filosofia de Lefebvre induziram a uma determinada leitura do filósofo alemão? Em uma versão da narrativa, fornecida pelo próprio Lefebvre, o surgimento da figura do sábio como arquétipo do sujeito da verdadeira filosofia, somado com as necessidades coletivas de uma teorização filosófica mais consistente, fez com que o grupo revisitasse a história da filosofia clássica na busca de uma espécie de “pai” filosófico. Para

¹⁴⁰ “Ainsi, la logique le métaphysique, l’actif sont employés dans la spéculation de Schelling avec une force inoubliable qui ne lasse rien de côté, mais confronte tout et veut tout unir. Jamais une telle force spéculative n’avait été atteinte. Mais elle échoue par sa force même, par son excès; elle pose en vérités les conditions de la spéculation, elle se renferme en elle-même, au lieu d’éprouver de vivantes nécessités. La part d’expérience réelle qu’elle contient, elle ne l’a acceptée qu’en la soumettant à son alchimie, en la faisant entrer dans son cercle.” (LEFEBVRE, 192b, p.60).

¹⁴¹ “On ne peut être disciple de Schelling, mais il faut l’employer et on peut partir de lui, en quittant sa voie spéculative, pour entrer dans l’épreuve de l’être présent et réel, – dans la voie mystique.” (LEFEBVRE, 1926b, p. 64).

Lefebvre (1959, p. 415) esse esforço mais “tecnicamente filosófico” de retorno à história da filosofia, correspondia a uma mudança na atitude do grupo. Significava um reconhecimento de que não mais partia-se de um zero absoluto, de um começo completamente inédito; indicaria que o tempo da arrogância juvenil e dos manifestos proféticos e esbravejantes havia acabado e trabalhos mais sérios se impunham. O que parece irrefutável é que essa é a primeira vez que temos registro do confronto dos dilemas filosóficos lefebvrianos com a estrutura e a linguagem do idealismo alemão, ou seja, é prova de que, ao menos a partir desse momento, Lefebvre e seus companheiros estão expandindo seus horizontes filosóficos para além da filosofia francesa.

Lefebvre (1959, p. 410-412) descreve ainda que o reestabelecimento da Sabedoria dava vazão a um anseio por ordem e por coragem; por dizer a verdade contra tudo e todos, contra a superficialidade do mundo moderno. Assim se conformava o projeto da “salvação humana”, que não mais estaria confinada a um outro mundo da religião, mas que se afirmava no mundo através de uma forma específica de ser, a forma sábia (*la sagesse*). Os Sábios seriam os herdeiros dos filósofos que buscam a verdade, mas se engajam com o mundo a partir da forma sábia de intervenção, de levar a vida e, por que não, através da constituição de uma comunidade de Sábios que tem um estilo de vida sábio que será o redentor da humanidade. Essa atitude de estabilidade do Sábio seria oposta a outra forma de intervenção no mundo: o da Aventura humana, que dá vazão à inquietude moderna. A aventura procurava romper com todas as formas de fechamento e de sistematização da consciência e da ação, com a ordem burguesa, com as verdades imanentes. A postura do Aventureiro deveria assumir sua vulnerabilidade absoluta, seu salto em direção ao desconhecido, sua eterna disponibilidade (LEFEBVRE, 1959, p. 411-412).¹⁴²

De qualquer forma, o objetivo do grupo era publicar uma coleção de textos filosóficos (o que é validado pela criação da coleção em 1926), mas sem saber ao certo por quem começar (LEFEBVRE, 1959, p. 415). Nomes como o de Platão e de Hegel foram cogitados, mas Lefebvre destaca que esses autores lhes pareciam muito distantes do grupo, que tinha pouca familiaridade com eles. Buscavam um pensador a partir do qual pudessem definir melhor as doutrinas da Sabedoria e da Salvação humana. Ambas tinham uma herança

¹⁴² Importa notar que essa oposição, entretanto, é fruto da reconstrução da problemática de um Lefebvre mais velho que constrói a narrativa. Não há elementos textuais que sustentem uma situação de oposição entre a aventura proposta pela reconexão com a vida e suas possibilidades e a figura do sábio que, antes de mais nada, é justamente aquele que consegue enxergar esse processo de criação constante de forma lúcida e orientada. Nos escritos de Lefebvre da década de 1920 a aventura e a sabedoria são antes elementos complementares do que antagônicos como posto por ele anos mais tarde.

de Spinoza, mas “a calma adequação spinozista entre a vida subjetiva e o conhecimento total (o ‘terceiro gênero’ do conhecimento) nos parecia insustentável” (LEFEBVRE, 1959, p. 416).¹⁴³ O drama da subjetividade, na sua luta perpétua para se manter e se preservar diante do mundo, era crucial para o grupo. Por motivos semelhantes, a filosofia de Leibniz também sofria objeções, apesar de que o mote “a vida é única” que animava o grupo e a publicação *L’Esprit* tinha alguma relação com a unicidade dos momentos pregada por Leibniz.¹⁴⁴ A escolha de Schelling teria sido, nesse sentido, uma associação entre as ressonâncias que os *Philosophies* encontraram no seu pensamento e uma familiaridade que possibilitava uma publicação filosófica consistente.

De fato, como ressaltado anteriormente, Schelling é um nome que aparece recorrentemente nos escritos lefebvrianos desde 1924. Nesse sentido, ele não é um desconhecido e nem foi descoberto repentinamente no ano de 1926. Ocupa, nesses escritos, a posição que representa o ápice da formulação propriamente filosófica da idade moderna e do idealismo transcendental, ou seja, seria o representante da filosofia moderna na sua forma mais completa e desenvolvida. Como vimos, Lefebvre apresenta Schelling em termos muito semelhantes a esse na sua introdução. Com isso, podemos sugerir que antes de um “pai filosófico”, a partir do qual ele e seu grupo teriam acesso a uma estrutura de pensamento e um arcabouço conceitual a ser desenvolvido, Schelling representa o ponto de partida para a definição e esclarecimento da originalidade do novo projeto filosófico proposto por eles. A filosofia de Schelling – especialmente em sua última fase a qual *La liberté humaine* pertence – é aquela a partir da qual podemos elencar todos os méritos, bem como todos os defeitos e dificuldades da filosofia moderna; é um pensamento que qualifica e especifica a crítica que Lefebvre e seus companheiros pretendiam empreender. É evidente que Schelling também teve um impacto sobre o pensamento de Lefebvre, especialmente em relação à centralidade da vontade (querer) no desenvolvimento do ser, como veremos logo mais. Além disso:

O mérito principal de Schelling era o de ter elaborado a noção de *totalidade aberta* e a de subjetividade como vontade pessoal ativa e produtiva. Indo além no mesmo sentido, era necessário conceber o “espírito” como se constituindo no seio do mundo ou, melhor ainda, do Universo, pelo seu esforço constante de personalização,

¹⁴³ “La calme adéquation spinoziste entre la vie subjective et la connaissance totale (<<le troisième genre>> de connaissance) nous semblait insoutenable.” (LEFEBVRE, 1959, p. 416)

¹⁴⁴ Lefebvre (1959, p. 416) revela que não estava inteiramente de acordo com essa interpretação de uma unicidade entre instante, indivíduo, evento e ato que o grupo derivava da filosofia de Leibniz. Ele hesitaria entre uma filosofia dos momentos (que pressupõe alguma repetição) e uma filosofia do instante (na qual todo instante é inédito e único). Devido a essa dupla interpretação possível da unidade no pensamento de Leibniz, o grupo decidiu eliminar essa filiação ao filósofo.

criando por esses esforços seus domínios: arte, amor, atividade individual. (LEFEBVRE, 1959, p. 420)¹⁴⁵

Talvez seja um exagero dizer que esses elementos vieram exclusivamente de uma herança da leitura de Schelling, ou mesmo sugerir que é a partir do filósofo que ganham a atenção de Lefebvre, mas certamente Schelling oferece uma nova perspectiva e um novo arcabouço filosófico a partir do qual algumas questões já exploradas pelo grupo podem tomar uma nova forma.

Por fim, temos uma pequena controvérsia sobre a importância de Schelling no percurso filosófico do grupo e de Lefebvre, especialmente acerca da transição que culmina na centralidade de Hegel e de Marx no campo da filosofia. Hess (1988, p. 64) concebe a leitura de Schelling como um momento de inflexão nos projetos e preocupações do grupo; como um mediador da passagem do “idealismo objetivo ao materialismo”, da “revolução pela poesia à revolução política”, “da pesquisa da plenitude total à teoria da alienação” justamente porque a descoberta de Schelling teria conduzido à leitura de Hegel e de Marx. Burkhard (2000, p. 70) também destaca que as semelhanças nas abordagens entre Schelling e Hegel não passaram despercebidas pelo grupo e que a ponte entre Hegel e Marx já era uma suposição plausível.¹⁴⁶ No entanto, enfatiza mais a importância dos fragmentos de Hegel – especialmente da *Fenomenologia* – introduzidos ao grupo e traduzidos por Jean Wahl, que apareceram na primeira edição da *L'Esprit*. Sugere uma atenção específica do grupo ao pensamento de Hegel e o reconhecimento de sua importância, pelo menos a partir de 1926, embora em um esforço mais tardio do que a Schelling.

¹⁴⁵ “Le mérite principal de Schelling, c’était donc d’avoir élaboré la notion de *totalité ouverte*, et celle de subjectivité comme vouloir personnel actif et productif. En allant plus loin dans le même sens, il fallait concevoir <<l’esprit>> comme se constituant au sein du monde ou plutôt de l’Univers par son effort constant de personnalisation, et créant par cet effort ses domaines: art, amour, activité individuelle” (LEFEBVRE, 1959, p. 420)

¹⁴⁶ Essa afirmação pode parecer surpreendente haja visto que os escritos da juventude de Marx ainda não estavam amplamente disponíveis e conhecidos, mas Burkhard (2000, p. 65) chama a atenção que Politzer teria sido o primeiro a prestar atenção a possibilidade de o marxismo oferecer parte do *framework* teórico e político do projeto revolucionário que o grupo buscava, dando a ele, no entanto, um caráter parcial e subordinado. Politzer ainda não havia se rendido a filosofia marxista e, de fato, foi o último a ceder na filiação ao PCF. O importante é que, para Politzer, nas palavras de Burkhard, a realização do gênero humano como universal passava pela destruição das amarras materiais que impediam a realização da liberdade. O marxismo seria uma das possibilidades dessa destruição, sendo o lado material do projeto de liberdade segundo as diretrizes de Schelling. A luta de classes seria um possível meio, mas não fazia parte da verdade pela qual a humanidade aguardava. Dessa forma, Burkhard (2000, p. 65) conclui que a partir do conhecimento de Politzer da filosofia idealista alemã, Lefebvre teria sido capaz de fazer a conexão entre Marx e seus precursores. Essa suposição, entretanto, não tem aderência ao relato de Lefebvre (1949, p. 47-48) que sustenta que o grupo só passou a seriamente considerar a importância de ao menos discutir o marxismo a partir de 1928, mas que Politzer resistiu e não participou sequer dos trabalhos de fundação da *Revue marxiste* entre 1928-1929 – preferindo um trabalho solo ainda no campo da psicologia crítica, a revista *Revue de psychologie concrète*.

Inicialmente, os *Philosophies* encontraram em Hegel um sistema de lógica e uma linguagem para expressarem seu misticismo. Além disso, sua apropriação de Hegel também marcou o fim da busca por um guia teórico rigoroso, uma vez que as implicações da seção sobre a “consciência infeliz” os levaram para além da sua busca puramente idealista. Hegel e Schelling se tornaram pontes pelas quais os *Philosophies* se aproximaram de Marx. Sua preocupação com a consciência universal abstrata foi transformada, mas mantida como um foco analítico da alienação social, que até então era um conceito mal definido e pouco articulado dentro do arcabouço marxista. (BURKHARD, 2000, p. 71-72)¹⁴⁷

Examinando a questão um pouco mais atentamente, podemos levantar algumas contestações e ressalvas a essas interpretações. Primeiramente, acerca de Hegel, o próprio Lefebvre, como vimos, remonta a 1925, quando das divergências com os surrealistas, sua leitura da *Lógica* de Hegel por provocação de André Breton. O impacto dessa leitura parece não ser suficientemente forte para ser reconhecido em seus escritos. Por outro lado, como detalharemos na sequência, o resgate da filosofia hegeliana ao final de década de 1920 e início da década de 1930 será feito não a partir da *Lógica*, mas sim a partir da *Fenomenologia* com ênfase na questão da consciência infeliz pelo pioneirismo de Jean Wahl. Sabemos que Wahl era bem-conceituado no meio surrealista e que um fragmento da *Fenomenologia* foi traduzido por ele e publicado na *L'Esprit* no ano de 1926 (o que inclusive coloca o grupo como parte desse resgate precoce de Hegel). Ou seja, o contato com esse renascimento é, no mínimo, simultâneo à publicação do texto de Schelling. Seja como for, é importante também notar que a centralidade atribuída a Hegel é um fenômeno vivido pela filosofia francesa em geral e não restrita ao pensamento dos *Philosophies*. Na verdade, como é evidente na introdução ao livro e em momentos dos textos de 1924-1925, Lefebvre atribui a Schelling e não a Hegel o sistema mais bem acabado do idealismo alemão (e na verdade cita Hegel de passagem uma única vez na introdução ao *La liberté humaine*).

Quando passamos para as leituras de Marx, essa conexão carece de ainda mais evidências. A história das primeiras leituras de Marx por Lefebvre é marcada pela completa falta de registro. Parte do material das cartas de Engels a Marx foi publicado no segundo número da *L'Esprit* de 1927. Trata-se de três cartas enviadas entre 1844 e 1847 que relatam os trabalhos de mobilização política feitas por Engels em território francês, de disputa política dentro da formação do incipiente movimento comunista e de divulgação do trabalho de Marx, em especial a crítica a Proudhon em *A miséria da filosofia*. Também temos o relato de

¹⁴⁷ Initially, the *Philosophies* found in Hegel a system of logic and a language for expressing their mysticism. Yet their absorption of Hegel also marked the end of their search for a rigorous theoretical guide, for the implications of the “unhappy consciousness” section pushed them beyond their purely idealist search. Hegel and Schelling became bridges by which the *Philosophies* approached Marx. Their preoccupation with the abstracted universal consciousness was transformed but retained as an analytic focus on social alienation, then a barely articulated or defined concept within Marxist theoretical frameworks. (BURKHARD, 2000, p. 71-72).

Lefebvre (1946, p. 47-48) sobre os estudos empreendidos pelo grupo no ano de 1928 sobre textos marxistas – a saber *A miséria da filosofia*, *O manifesto comunista* e *A sagrada família*. O interesse no marxismo, entretanto, parece ter uma origem muito mais política do que propriamente filosófica, ou seja, tratava-se de estudar a fundamentação teórica e filosófica do principal movimento revolucionário de então, o movimento comunista.

Face a essas elucidações, interpretar a publicação da obra de Schelling pelo grupo como o momento privilegiado da transição do “idealismo para o materialismo” ou da adesão à “revolução política” é ora uma simplificação ora um exagero. E se é verdade que a ideia de alienação em Hegel já circulava através da insistência de Wahl na problemática da consciência infeliz, o problema da alienação propriamente em termos marxistas (“alienação social”) e mesmo o debate entre Marx e Hegel só serão possíveis a partir de 1929, com os primeiros esforços da *Revue Marxiste*, e só serão consolidados no início da década de 1930 com a *Avant-Poste*.

4.3 As contribuições de Lefebvre a L'Esprit (II)

Podemos agora voltar nossa atenção para os textos publicados no segundo número da *L'Esprit* que apareceram somente em janeiro de 1927, mas foram escritos em meados de 1926; ou seja, os textos provavelmente estão mais próximos da estrutura de pensamento de Lefebvre tal como em 1926. De fato, Lefebvre ([1926] 1927a, p. 5), no primeiro deles, *Reconnaissance de l'unique*, alerta em nota, esta sim datada como escrita em janeiro de 1927, que somente decidiu pela publicação desse texto porque reflete uma etapa do desenvolvimento de seu pensamento. Na releitura, entretanto, teria identificado diversos problemas, sendo os mais importantes uma excessiva “harmonia”, e ainda uma oposição a uma invenção revolucionária. Encerra a nota afirmando que desde então seu pensamento já teria avançado.

Em relação ao segundo artigo, temos menos informações com relação à data de sua elaboração, mas podemos acrescentar alguns indícios que nos levam a acreditar que ele pertence ao mesmo período dos demais. Em primeiro lugar, cumpre observar que no texto de Lefebvre contendo a crítica da filosofia de Jacques Maritain, ele já anuncia uma segunda intervenção também ligada à crítica da filosofia religiosa dentro do próprio campo da religião, não como forma de ir contra a religião, mas para além dela. Esse esforço Lefebvre chama de “julgamento da cristandade” e anuncia sua elaboração (LEFEBVRE, 1926, p. 271). É muito provável que essa promessa seja cumprida no segundo número da *L'Esprit* com o texto *Notes*

pour le procès de la chrétienté I. A elaboração deste, portanto, remonta a uma problemática da primeira metade de 1926 e assim, provavelmente, guarda mais relação com a forma crítica utilizada contra Maritain do que com um novo esforço.

O segundo indício de que se trata de um texto preparado com antecedência vem do próprio filósofo. Lefebvre (1946, p. 42-43), recordando o período dos estudos sobre Schelling que antecederam à publicação de *La liberté humaine*, sustenta que Pierre Morhange procurava consolidar sua natureza de chefe espiritual. Isso envolvia impor uma disciplina aos companheiros do grupo e dirigir de perto a linha editorial que seguiriam. Essa iniciativa incluiu desistir da publicação de dois livros já “prontos e anunciados”: *Déclaration des droits de l’Esprit* e *Procès de la chrétienté*. Ainda de acordo com Lefebvre, o primeiro teria sido ao menos lido em um encontro da Sociedade dos Amigos da Sorbonne em 1926, quando o grupo fora convidado para expor sua posição. Não temos notícias do destino do segundo livro – se for realmente uma obra completa e não um fragmento de obra – mas, dada a indicação do título, podemos supor que a publicação no segundo número da *L’Esprit* trata-se de uma seleção de partes da obra. De qualquer forma, podemos razoavelmente posicionar a elaboração desse texto também na primeira metade de 1926.

Em *Reconnaissance de l’unique* podemos perceber um pouco melhor a influência da leitura da obra de Schelling sobre a elaboração filosófica de Lefebvre ([1926] 1927a, p. 5-37). Ele abre o texto questionando a impossibilidade de uma mera adição dos resultados dos produtos da análise – tema abordado por ele ao final da introdução ao texto de Schelling. Argumenta que não podemos presumir que a totalidade possa ser obtida pela operação lógica de síntese ou que os resultados analíticos produzidos pelas mais diversas atividades (ciências, religião, arte moral) são totalizáveis. Essas pressuposições proviriam de uma vontade e de uma fé falsas, enquanto uma vontade pela verdade produziria uma filosofia do conhecer, que estuda e critica todas as formas parcelares de conhecimento, mantendo o espírito na direção de um objetivo apenas entrevisto pelas religiões, mas que fora corrompido pela transformação destas em instituições políticas. Lefebvre ainda anuncia um combate ao conhecimento em prol do espírito, ou seja, defende que o espírito, sua forma e estrutura, seja independente das suas aplicações à matéria ou às disciplinas do conhecimento; que o conhecimento não é o limite do ser (LEFEBVRE, [1926] 1927a, p. 5-6). A prova disso é a falência de todas as iniciativas baseadas na inteligência pura, na decadência de uma sociedade completamente atravessada pelo conhecimento. Novamente podemos reconhecer o afastamento em relação ao “erro” de

Schelling de subordinação dos atos do ser aos atos do conhecimento, ao mesmo tempo em que retoma a relação entre ser e querer (vontade).

O filósofo verdadeiro deveria, a partir dessa constatação, procurar ir além do conhecimento e investigar o que é o homem. Reduzir a filosofia à mera explicação das origens de atividades ligadas aos poderes intelectuais (ciências, artes) é relegá-la a nada acrescentar de novo, restringindo-se ao registro. Essa filosofia não serve ao homem. Uma filosofia nova deve ter um papel ativo que contrasta com o caráter passivo do conhecimento que apenas reforça o modo de ser das mais diferentes técnicas (LEFEBVRE, [1926] 1927a, p. 7). Da mesma forma, conhecer-se também revela um olhar passivo e resignado para dentro de si mesmo, abrindo mão da realidade e do movimento do ser. Contra isso, Lefebvre mobiliza justamente uma vontade verdadeira, uma vontade do verdadeiro. Dessa vontade surge um ato verdadeiro do ser que se afirma enquanto ser, sem necessidade de provas, que refaz o espírito na sua integralidade e funda uma nova inteligibilidade; ou seja, não se trata aqui da chamada a uma ação sem inteligibilidade. Entretanto, essa ação não se explica, ela apenas se proclama (LEFEBVRE, [1926] 1927a, p. 09). Tal ato retoma o contato com tudo aquilo que é real no mundo e que foi dispersado e derrotado pela inteligência, como os instintos, as paixões, o sensível, o carnal.

O ato falso – como o da inteligência – é mágico porque acredita possuir seu objeto, mas necessita cada vez mais se dispersar, tornando seu campo de atuação cada vez mais estreito. O ato verdadeiro, por outro lado, não busca nem possuir nem não-possuir o ser. Ele se põe para além da dualidade mágica da inteligência. Ele também não busca ser puro, nem anseia uma conclusão. Ele busca somente ser. Ele é uma vontade, um desejo (LEFEBVRE, [1926] 1927a, p. 10). A filosofia deve apenas nutrir e proteger esse desejo, ela o direciona para sua realização. Ela não tem outro guia do que essa fé na realização desse desejo, da certeza da sua verdade; daí ela tira sua força.

Tampouco essa realização do ser acontece de súbito. Ela é fruto de um processo de construção, um esforço de “fazer” o ser. Para isso é necessário abrir mão de todos os apoios falsos, todas as garantias, todas as divisões pré-concebidas. Em suma, é preciso enfrentar o fato de que a existência não é dada (LEFEBVRE, [1926] 1927a, p. 11-13). O ser não é garantido, sendo necessário lutar por ele, alimentar o corpo e a alma de maneira constante. O espírito nada mais é do que o conjunto de habilidades que torna essa luta e essa construção do ser possíveis. Assim como o objeto e o sujeito, também o ser não é dado, não existe uma natureza ou um limite conceitual para ele. Não há também nem o pessoal nem o

impessoal, sendo esses limites apenas construções falsas da inteligência que se deve superar. É precisamente porque não há nada dado, previamente definido, que tudo é vontade, até mesmo a inteligência. Para a vontade não existe restrições ou razões externas, ela se apoia sobre si mesma.

Lefebvre ([1926] 1927a, p. 13) alerta que o desejo, ainda que um chamado ao ser, não é o ser. Não há desejo pelo desejo. O desafio se torna justamente não perder o desejo sem se perder no desejo. No ser, o desejo não pode desaparecer, faz parte do ser, ele serve ao ser. É necessário, portanto, dizer como se mantém o desejo, como, a partir dele, o ser nasce e se desenvolve; como em meio a atividades variadas como ciência, política, arte, mas também o amor, a contemplação e a ação, o ser conquista sua vontade. É preciso descrever essa aventura que parte de um germe e alcança o ser; essa aventura que nada mais é do que a experiência do desejo cuja descrição será que a base da sabedoria (LEFEBVRE, [1926] 1927a, p. 14-15).

O desejo não é algo a se conhecer, ele é existência imediata, ele simplesmente é. No entanto, ele não sabe para onde vai. Na sua busca, encontra o objeto e acredita ser o objeto que ele deseja, acredita que nele irá se realizar, se satisfazer e desaparecer. Esse objeto encontrado pelo desejo não é um objeto dado, pois, caso fosse, o desejo encontraria o ser pronto, já concluído e a inteligência estaria com a razão. O que o desejo encontra nesse objeto é o outro que é também obra sua, criação sua (LEFEBVRE, [1926] 1927a, p. 15). O desejo, portanto, desde o seu “germe carnal”, vai em direção ao outro. Somente na relação necessária com o outro é que exprime sua realidade de desejo. Inversamente, também o corpo e a matéria que habita não são estranhos ao desejo, uma vez que são sua obra, seu instrumento de realização. Assim, a vontade permanece enraizada no corpo ao mesmo tempo que vai em direção ao seu objetivo.

A interrupção do movimento da vontade e do desejo é, portanto, a falha da inteligência, pelo ato falso de acreditar encontrar um objeto dado, completo. Lefebvre ([1926], 1927a, p. 16-21), utilizando essa nova chave interpretativa da relação entre o ser em movimento e a vontade (que nos parece um caminho derivado das leituras de Schelling), vai reinterpretar as ações verdadeiras definidas no texto anterior da *L'Esprit*: o amor, a ação e a contemplação. Dirá que a vontade, enraizada no corpo, e por isso mesmo tendo o corpo como limite e como prova da sua finitude, impele a marcha do ser e o coloca em necessária confrontação com outros corpos. No resultado do encontro dessas duas vontades – no qual uma vontade relega a outra ao seu fim, consegue impor sua existência à outra – Lefebvre vai

enxergar o espírito em movimento e em criação. A aventura do espírito será interpretada como esse encontro entre vontades.

Assim, o amor é visto como um encontro entre duas vontades, cuja realização se dá no encontro ou no despertar de outra vontade semelhante. No momento do amor, esses desejos se satisfazem, e as vontades se interrompem. Essa interrupção, no entanto, é natural e não artificial (como na inteligência), porque em todo momento algo vivo a sustenta. No amor, os seres se tornam verdadeiramente um mesmo ser: o amor único. O amor assim, também é um ser, ele é único e, ainda assim, fruto de um ato. De forma semelhante, também a ação será caracterizada como a vontade de impor um certo estado de coisas que se presente. Essa vontade sempre presente em todos os meios de atingir esse objetivo não conhece limitações de momento ou de meios, pois ela mesma, pela sua ação, os cria. A ação também é, dessa forma, uma satisfação do desejo (LEFEBVRE, [1926] 1927a, p. 19). Por fim, temos a contemplação, que seria uma interrupção do movimento da vontade por um puro decreto. Ela interrompe a atividade criativa do ser para criar somente uma visão da própria vontade, ela deseja ser somente essa lucidez pura sobre si mesma. Mas, ainda aqui, a contemplação também é uma ação, pois ela cria unidade na vontade ao declarar que toda atividade pode ser contemplada, ao reconhecer a identidade de toda vontade. Ela satisfaz o seu desejo ao identificá-lo como o mesmo desejo em todo o universo (LEFEBVRE, [1926] 1927a, p. 20-21).

Amor, ação e contemplação são realidades possíveis para toda vontade e, assim, potências que atizam à vontade. Elas são o outro no interior do desejo. São, contudo, também uma interrupção do desejo, uma forma definida que ele assume pelo próprio fato de serem atos, de serem realidades. Através deles a vontade se fixa em uma satisfação próxima, o desejo se realiza, mas logo renasce e recomeça. Essas potências são realidades, mas, ao mesmo tempo, são um enfraquecimento da verdadeira realidade que é a vontade (LEFEBVRE, [1926] 1927a, p. 22). De fato, todo o real provém da vontade e ainda que ela cesse de ser ela mesma para passar para um outro que não ela, através de um ato, tudo que ela encontra no outro que não ela é criação dela. Assim, só existe a vontade e seus atos; o verdadeiro oposto da vontade é sua interrupção, a morte, o nada (LEFEBVRE, [1926] 1927a, p. 22).

Toda vida que não se imobiliza, e que se presta à aventura, atravessa essas potências, mas, a fim de não imobilizar sua vontade, não se retém em nenhuma delas e avança em direção a outra. Por mais profunda e eterna que seja cada uma dessas potências, elas

continuam sendo uma parte da realidade. A vontade que deseja ser não se contenta com essa parcialidade e vai de encontro a experiências de outras potências, de outras partes da realidade. O Espírito se define por essa luta, por essa vigilância de não se deixar prender por nenhuma dessas potências e, guardando cada uma delas, tem como objetivo uma amplitude absoluta. A força que une essas potências, apesar da sua multiplicidade, é o espírito (LEFEBVRE, [1926] 1927a, p. 23). Essa luta define a espiritualidade e Lefebvre proclama-se como parte dos primeiros “espirituais” lúcidos, ou seja, os primeiros a verem lucidamente o ser como completude, e a vida do espírito como essa unicidade na multiplicidade de potências (LEFEBVRE, [1926] 1927a, p. 24). Para a vontade, essas potências são impurezas, o outro, mas uma vez experimentadas se tornam o outro em nós. A partir de então nós podemos libertar a potência experimentada do seu contato contingente necessário e retê-la universalmente, restaurando assim, a vontade (LEFEBVRE, [1926] 1927a, p. 24). A partir disso, Lefebvre ([1926] 1927a, p. 24-26) pode afirmar que nós possuímos o amor, a ação, a contemplação em suas formas universais, absolutas.

Como unir essas potências distintas, que não são fragmentos de uma unidade, mas as potências de uma vontade, como os galhos de uma árvore? É preciso ir além delas, retendo-se o essencial de cada uma através do próprio ato da vontade que avança. Tudo que foi realizado é retido, mas sem unificação ou síntese. Da mesma forma que a vontade cria a ação, o amor e a contemplação, respondendo aos seus chamados, também criará o ser, respondendo ao seu chamado. A vontade será assim presente absoluto e essa identidade entre fazer, seguir e encontrar é a realização (LEFEBVRE, [1926] 1927a, p. 28-29). O objetivo da vontade não é imanente de modo que ela possa o atingir de maneira puramente interna porque o desejo nada mais é do que a presença do ser em ação. Assim, a realização final ocorrerá quando a vontade encontrar ela mesma no outro; ela, que já é tudo antes mesmo de experimentar e absorver todas as outras formas da vontade, ao final desse processo não sairá de si mesma em direção a algo que não-ela (ou seja, o nada), mas se tornará perfeitamente si mesma a partir do momento que passa a se reencontrar naquilo que, antes, a fazia se perder, ou seja, o outro (LEFEBVRE, [1926] 1927a, p. 29-30). Assim a identidade absoluta se realizará. Nessa realização, produz o Um absoluto, que nada mais é do que essa identificação das essências daquilo que foi atravessado pelo ato e pela experiência como sendo a totalidade mesma da vontade (LEFEBVRE, [1926] 1927a, p. 30-31).

O outro do ser é a morte, primeira proposição essencial. Nós reencontramos e fazemos, de uma só vez, o mesmo, o único e o eterno, segunda verdade absoluta. O

único é, e somente ele é, e, ainda assim, o tocamos, o encontramos, o fazemos pela vontade. Esta é identidade. (LEFEBVRE, [1926] 1927a, p. 31).¹⁴⁸

Esse Um é transcendente não porque ele é absolutamente posto magicamente, ou conceitualmente, como é o absoluto do conhecimento. Ele é transcendente porque reencontra o único já presente no ser depois da superação dos desejos circunstanciais, tornando-o apenas lícido e claro para si mesmo. Ele é, ao mesmo tempo, absolutamente transcendente e absolutamente imanente (LEFEBVRE, [1926] 1927a, p. 31); na verdade, ele escapa a essa contrariedade.

Lefebvre ([1926] 1927a, p. 32-33) tenta esclarecer um pouco mais a ideia de uma vontade única recorrendo ao encontro entre vontades do objeto. O objeto vivo possui uma vontade que o liga à unicidade de todas as manifestações que lhe são possíveis. Uma fruta é ela mesma (polpa, casca, semente), mas também é um germe de uma nova árvore e de novas frutas, mas a vontade – ainda que não consciente – a mantém em movimento e ligada a todas as múltiplas possibilidades, mesmo enquanto ela não é mais que fruta. Todos os tempos possíveis são presentes nela. Por essa apresentação da vontade em movimento de todo objeto vivo, o encontro das vontades se torna reconhecimento, revelação dela mesma. A partir disso, pode-se perceber a vontade única, presença absoluta (LEFEBVRE, [1926] 1927a, p. 32-33). Esse é o Único real, sempre presente, que a verdadeira filosofia não esquece jamais, e que em tudo vê essa presença apresentada. Assim, a verdadeira filosofia mantém mais do que o amor, a ação ou a contemplação: ela se mantém em contato com o eterno, com tudo que é (LEFEBVRE, [1926] 1927a, p. 33).

A realização desse Único, entretanto, não demanda a dissolução da vontade nele – o que equivaleria a considerar um ato como o ato final e definitivo, retornando ao pensamento “mágico”. Ao contrário, sua realização pode ser alcançada por uma infinidade de vontades e por uma infinidade de vezes, sempre se recriando. E não pode ser de outra forma, sob o risco do ser, ao se imobilizar absolutamente, simplesmente deixar de ser (LEFEBVRE, [1926] 1927a, p. 34-35). O ser, assim, não pode ser definido isoladamente, pois sua própria necessidade de ser, é a necessidade da vontade que o impulsiona. Por isso, a realização da vontade única não pode ser o fim do movimento, sob o risco de ser o fim do ser ele mesmo. Realização e recriação se identificam (LEFEBVRE, [1926] 1927a, p. 34). O problema perpétuo da vida é continuar a ser vida abolindo, todo dia, a morte (LEFEBVRE, [1926]

¹⁴⁸ “L’autre que l’être est la mort, première proposition essentielle. On retrouve et on fait à la foi le même, l’unique, l’éternel, deuxième vérité absolue. L’unique est, et lui seul est, et cependant on le touche, on le trouve, on le fait par la volonté. Cela est identique.” (LEFEBVRE, [1926] 1927a, p. 31).

1927a, p. 35). A luta constante pela realização do Único, a fuga da morte, contra a destruição do corpo e a imobilização da vontade, equivale ao ser; essa luta só termina quando cessa essa aderência ao Único, ou seja, na morte, no nada (LEFEBVRE, [1926] 1927a, p. 35-36).

Cada vez o Único é novo. Monotonia e diversidade infinita. Da mesma forma que o amor e a ação e a contemplação, nós tocamos o Único ou não. Se nós o deixamos, retornar a ele e reencontrá-lo nos objetos que o apresentam é uma renovação absoluta, porque não sabíamos mais o que era sua alegria; nós sabemos somente que ele é; e a caminhada em direção a ele não se repete. (LEFEBVRE, [1926] 1927a, p. 36).¹⁴⁹

A sabedoria, por fim, é o reconhecimento desse processo, é a posição que sabe que nada é dado e que é necessário sempre reencontrar esse Único. A sabedoria se afasta dos falsos problemas e dicotomias gerados pela insistência em definir o ser que não por ele mesmo, ou seja, dizer do ser como um dado, ou como uma natureza, ou um ideal, um conceito ou mesmo como uma pessoa. A sabedoria não busca nada mais do que a realização do ser (LEFEBVRE, [1926] 1927a, p. 37).

A aridez das formulações apresentadas nos parágrafos anteriores é testemunha do grau de sofisticação e de tecnicidade filosófica que Lefebvre e seus companheiros buscavam para sua proposta de renovação da filosofia. O texto busca desenvolver aspectos de intervenções anteriores de maneira cada vez mais sistemática, robusta e especializada. De todas as formulações apresentadas por Lefebvre, juntamente com a introdução ao livro de Schelling, essa talvez seja a que mais representa a seriedade do esforço filosófico perseguido pelo grupo de amigos. No segundo texto, presente no segundo número da *L'Esprit*, *Notes pour le procès de la chrétienté I*, vamos encontrar um tom crítico mais familiar em relação às amarras das concepções do ser, muito mais parecido com os demais argumentos do período. Nessa oportunidade, entretanto, o alvo é a cristandade e, por isso, podemos entender um pouco melhor qual a relação de Lefebvre com a religiosidade no início de 1926.

Já vimos que Lefebvre cresceu sob a sombra do dogmatismo religioso católico, influência do lado materno da família. Também sabemos que Blondel, representante de uma tentativa de renovação da filosofia católica, exerceu grande influência na sua juventude e pautou as primeiras formas de uma filosofia da ação, cujos contornos ganharam forma nos anos da *Philosophies* e da *L'Esprit*. Por fim, podemos lembrar que Lefebvre atribui justamente a essa dogmática religiosa os conflitos da sua juventude com as experiências

¹⁴⁹ “Chaque fois l'Unique est nouveau. Monotonie et infinie diversité. De même que l'amour et l'action et la contemplation, on touche l'Unique ou non. Si on l'a quitté, revenir vers lui et le retrouver dans les objets qui le présentent est un renouvellement absolu, car on ne sait plus ce qu'était sa joie; on sait seulement qu'elle est; et la marche vers lui n'est pas répétée.” (LEFEBVRE, [1926] 1927a, p. 36).

sensuais (especialmente as amorosas) e com a vontade livre. Em sua maturidade, portanto, Lefebvre vai nutrir uma posição bastante antagônica em relação à religião, mas esse ódio expressado tardiamente pode não corresponder à experiência concreta do pensamento do jovem filósofo. O texto, logo em sua epígrafe, anuncia-se como, simultaneamente, uma vingança e uma libertação. O que encontraremos é um acerto de contas com a religiosidade cristã, que sabemos lhe ter sido imposta, mas também encontraremos um esforço de busca da possibilidade da verdade sob as formas assumidas por essa religiosidade, quase uma busca por uma verdadeira religiosidade cristã.

Lefebvre (1927b, p. 121) começa por estabelecer os termos a partir dos quais acredita que é possível elaborar uma crítica válida e verdadeira da cristandade. Para ele, as críticas que partem do ponto de vista da ciência e do individualismo são infundadas por compartilharem dos mesmos vícios, ainda que não se deem conta disso. A crítica deve sair da própria vida cristã, da revolta contra ela e em nome de uma nova realidade.¹⁵⁰ Por razões similares, a crítica também não pode se ater ao dogma, por mais devastador para a vida que ele seja; de fato, sem as consequências sobre a vida, não teríamos razões para desafiá-lo (LEFEBVRE, 1927b, p. 122).

Para compreender os vícios e as falhas da cristandade é preciso partir da vida possível que a cristandade proporcionou ao longo de sua história. O critério da vida é o único que pode orientar o julgamento e, de fato, as palavras de Cristo teriam sentido em um recuo contra tudo que ameaça a vida. A verdade se anuncia à medida que se desenvolve em direção ao ser. Por isso, e por tudo que Lefebvre já vinha elaborando, somente um sentido renovado da vida, uma nova definição calcada em atos reais, pode pavimentar um caminho que chegue à verdade (LEFEBVRE, 1927b, p. 122). Assim, somente se pode trabalhar pela verdade do cristianismo trabalhando contra a cristandade.

O julgamento da cristandade começa pela denúncia do rebaixamento do espírito cristão aos produtos dos seus próprios inimigos, a ciência e a política. Lefebvre (1927b, p. 123) defende, como já sabemos, que nem ciência, nem política e nem o pensamento moderno conseguem produzir mais nada de positivo, nada de vivo. Ainda que tanto ciência, como religião e o humanismo moderno tenham nascido de dentro da própria Igreja na Idade Média, o espírito cristão não conseguiu se afirmar contra eles, pelo contrário, se apropriou deles e corrompeu a própria comunidade espiritual. Tornou-se, assim, mera moral (LEFEBVRE,

¹⁵⁰ Aqui a experiência pessoal de Lefebvre também parece pesar na elaboração quando defende, por exemplo, que sua posição é privilegiada para a crítica justamente porque, com um grande sacrifício, conseguiu sair de dentro do cristianismo e a agora o observa de fora, com um espírito renovado.

1927b, p. 124). Contudo, não será na história da religião que a filosofia deve colocar o problema, uma vez que a filosofia verdadeira se dedica aos problemas do ato e do presente; sua crítica é uma crítica atual e dessa atualidade retira sua verdade, sendo que apresentações históricas não são mais que ilustrações da exposição. A decadência da civilização cristã não é fruto desta ou daquela, mas de uma atitude que esquece o desejo, o objetivo e torna-se mera reafirmação de si, dos meios e dos instrumentos (LEFEBVRE, 1927b, p. 124-125). Esse endurecimento através da história, que a cristandade vê como sua maior força, é seu maior erro. Assim, a morte e a queda rodeiam a cristandade, fruto da sua própria atitude, sem que ela, desconfie da sua fragilidade e seja ainda mais confiante.

Toda renovação é julgada como herética, como partidária da destruição, enquanto as forças da coerência, da conservação não são percebidas como a imitação da vida pela morte. Entretanto, é justamente das energias suspeitas que pode nascer o novo. O protestantismo não seria nada mais que uma dessas insurreições parciais no seio da cristandade (LEFEBVRE, 1927b, p. 125). A Igreja, entretanto, fez da decadência dessa civilização sua lei própria de funcionamento; tomou como suas as leis dessa decadência – autoridade, obrigação ritualística, escrituras – ainda que na aparência de segurança e progresso. A Igreja desgasta as forças espirituais ao declarar verdadeiro, e de acordo com a vontade de Deus, o espírito endurecido, imobilizado (LEFEBVRE, 1927b, p. 125-126). Assim, consegue se dizer perfeitamente coerente porque sempre a mesma; pode afirmar que vive da realidade única que ela mesma desconhece: a do Cristo que revive e recria (LEFEBVRE, 1927b, p. 126).

O erro das forças religiosas seria justamente seu descolamento do desejo, ou seja, das forças naturais e mesmo da natureza em si, podendo, desse modo, se constituir como moral, como doutrina. A Igreja, contudo, toma esse erro como estratégia, alimenta a suspeita do homem em relação à natureza (mesmo a própria) para, na sequência, apresentar a natureza corrompida como prova da sua verdade. Para que tenha razão, é necessário que o homem seja isolamento, abandono, sentimento de privação. Ela se aproveita dessa condição revoltante, não para integrá-la ou aboli-la, mas para provar e verificar a terrível condição humana que lhe confere autoridade. Pois não oferece nada diferente do que outro sistema abstrato, dogmático, que produz a miséria humana, mas este ao menos é consolador. Aquele que priva o homem da realidade será o mesmo que, na sequência, o consolará (LEFEBVRE, 1927b, p. 127-128).

Por essa estratégia, a Igreja pretende durar para sempre, ser idêntica a si mesma eternamente, mas a vontade de durar é a última vontade daquele que já perdeu a vida. A vontade de durar por durar nada mais é do que uma modalidade do desejo místico de se apossar do Idêntico, do Mesmo, do Único. Na vida católica, tudo que supera essa vontade é vago, não desenvolvido, suspeito e misterioso (LEFEBVRE, 1927b, p. 128). No seu anseio de durar para sempre, no seu zelo de guardar algo eterno, a Igreja impediu que a vida do Cristo alcançasse a sua universalidade e atribuiu a Deus a imagem do repouso eterno, dos decretos inquebráveis para alcançar uma alegria igualmente eterna (LEFEBVRE, 1927b, p. 129) que, entretanto, só existe como promessa. Essa falha não é do Cristo, que atrelava sua visão e sua realidade absoluta a atos concretos repletos de amor e de existência; o Cristo agia por contágio de amor e de existência; sua influência era através de atos simples que comunicavam sua realidade e sua visão. Desaparecendo o Cristo, os homens, sem sua ação espiritual exemplar, tentam suprir sua falta através de memórias e de signos. Tanto mais insistem nessa operação, mais se distanciam da presença e da realidade demonstrada pelo Cristo. Deixam de viver o presente para se nutrir do passado recordado e do futuro prometido, mas cada vez menos presentes, cada vez menos ligados à ação humana viva possível (LEFEBVRE, 1927b, p. 130). Assim, o homem de fé transportou sua fé da ação para os objetos, da profunda adesão para a crença em uma garantia. Em nome da transmissão dos ensinamentos do Cristo, se opera seu rebaixamento, sua mediação concreta se torna mediação abstrata que nos afasta de Deus, sua vida se torna apenas espetáculo patético que torna o dogma emocionante, não há mais alimento para a alma (LEFEBVRE, 1927b, p. 131-132) e nos esquecemos que é no presente que alcançamos a eternidade (LEFEBVRE, 1927b, p. 132). Toda essa estrutura, construída lucidamente pela Igreja e sustentada pelos fiéis, Lefebvre (1927b, p. 132-135) expõe e critica duramente, mas os termos gerais são os mesmos do exposto.

Para conseguir sair desse círculo mágico criado pela Igreja, são necessárias uma revolta completa e uma reconexão com a vida (LEFEBVRE, 1927b, p. 135). Por dentro da Igreja é impossível ver a essência dessa falsidade, mas por fora ela é evidente. É através dessa reconexão que a crítica lefebvrina poderá reclamar-se como fonte da alma ativa e da presença. O problema posto diante da Igreja não é uma questão institucional, mas uma questão ligada ao “ser”; uma crítica em nome do ser e da eternidade que são diferentes daquilo que a Igreja prega: a posse final e absoluta (LEFEBVRE, 1927b, p. 136). Conseguirá tal crítica atingir os cristãos? Dificilmente, uma vez que estão cercados de todas as razões e explicações coerentes que a Igreja lhes provê. Calmamente, eles se oporiam a tudo aquilo que

ameaça seu pensamento, porque nem mesmo por sua verdade nutrem uma paixão (LEFEBVRE, 1927b, p. 136-137).

Algo completamente diferente ocorreria caso a ameaça atingisse suas instituições e seus bens. Com uma cólera exemplar, condenariam todo verdadeiro revolucionário, seja em sua ação material ou espiritual. Justamente por viverem apartados do espírito, os cristãos não podem compreender que a ação revolucionária, mesmo na sua forma política, está à serviço do espírito e vai ao seu encontro. Não possuem mais que explicações vis e incompletas para a ação revolucionária concreta: os trabalhadores¹⁵¹ só querem destruir tudo, não possuem uma visão de longo prazo, não tem cultura e refinamento suficientes para compreender a ordem, são desobedientes, pensam mais nos bens materiais do que na beleza moral, não aproveitam as oportunidades que Deus lhes deu.¹⁵² Não somente os católicos não compreendem o fundamento positivo material ou espiritual da revolução, mas a própria vontade revolucionária os escapa. Não é de se admirar que os católicos e a Igreja sejam contrarrevolucionários (LEFEBVRE, 1927b, p. 137). Eles não podem compreender os revolucionários porque não concebem mais do que pequenas revoltas, tormentos pessoais e vertigens momentâneas quando perdem sua sustentação habitual. Tampouco podem compreender a medida comum que existe entre os diferentes revolucionários, uma vez que estes, na prática, são a ação do desejo e da retórica católica; “[...] eu amo aquilo que eles querem amar, eu amo aquilo que eles dizem amar.” (LEFEBVRE, 1927b, p. 138).¹⁵³ Assim, entre revolucionários e católicos existe um abismo maior do que aquele que separa crentes de descrentes; e a fé revolucionária é tão mais renovadora que faz o cristão parecer um descrente (LEFEBVRE, 1927b, p. 138). É necessário aprofundar-se na alma católica mais fundo do que os próprios católicos, lhes mostrar que aquilo que lhes parece essencial não é mais do que acidental no mundo. É preciso explicitar de maneira implacável aquilo que ignoram sobre a verdade dos seres que se tornaram. Provocar, nos melhores entre eles, a vergonha e o rancor que se desdobrará em uma vingança e em uma libertação (LEFEBVRE, 1927b, p. 139).

¹⁵¹ Encontramos aqui a primeira referência que Lefebvre faz aos trabalhadores enquanto atores revolucionários. Ainda que a ideia de uma distinção entre revolução espiritual e revolução material esteja presente, é possível perceber que Lefebvre já inclui os movimentos revolucionários propriamente ligados à classe trabalhadora como pertencentes ao movimento de renovação espiritual da sociedade. Mesmo à atividade política, ainda que claramente secundária, é atribuída um potencial revolucionário na dimensão espiritual. É a primeira vez que Lefebvre explicitamente sugere trabalhadores e filósofos como possíveis parceiros no processo revolucionário que tenta conceber.

¹⁵² Lefebvre (1927b, p. 137) aqui parece citar o posicionamento de algum pensador católico uma vez que existe um longo trecho entre aspas. Ele, no entanto, não oferece referências e sempre há a possibilidade de Lefebvre apenas se valer de um artifício literário para a construção da sua narrativa.

¹⁵³ “[...] j’aime ce qu’ils voudraient aimer, j’aime ce qu’ils disent aimer.” (LEFEBVRE, 1927b, p. 138).

Podemos dizer que essa última parte do texto é composta por fragmentos de texto¹⁵⁴, sem desenvolvimentos novos em relação ao que vinha sendo construído. Entretanto, ganham importância na medida que Lefebvre imprime tons bastante pessoais à narrativa. Aqui está um cristão que percebeu que nada era enquanto era cristão, diz Lefebvre (1927b, p. 139). O tom profético da decadência da civilização cristã se mescla com um processo que é visivelmente pessoal: Lefebvre confessa que seu remorso em relação ao catolicismo provém dos momentos em que ele fraqueja e cede ao antigo sentimento religioso em detrimento da renovação da vida (LEFEBVRE, 1927b, p. 139), mas que virá o momento no qual ele não mais se ocupará dessas questões e a cristandade será para ele apenas cômica, apesar da vergonha de reconhecer o tempo perdido. Acusa a maneira pela qual a cristandade faz sofrer após docilizar e anestésiar aqueles que caem sob sua alçada (LEFEBVRE, 1927b, p. 140). Portanto, em nome da vida do espírito, é preciso demonstrar, a partir da verdade escondida da cristandade, que, ao contrário de vítima de um mundo degradado, ela é a realização dessa degradação da qual participa e contribui (LEFEBVRE, 1927b, p. 141-142).

Por fim, em mais um fragmento de texto, Lefebvre (LEFEBVRE, 1927b, p. 142-147) descreve sua incapacidade de desconfiar e de julgar o que lhe era dado como certo, sua emoção diante da aparente tranquilidade conquistada pelo sacrifício das paixões e sua crença em uma força interna aos católicos que permaneciam escondidas. Com o tempo, teria superado o encantamento para começar a ver os católicos como aqueles que não buscam nada além do que a pura segurança; que sacrificam suas forças próprias em prol do interesse católico e acreditam que somente a fé possui aquelas mesmas forças sacrificadas; aqueles que põem, entre eles e o mundo, a cristandade, embora acreditem que não existe mais do que a própria vontade; que são vazios, não importando o quanto aparentem ardor ou aderência passional a alguma causa, tão vazios que até mesmo seus rostos espelhariam a paródia de vida que levam, a tristeza conformada que cultivam.

A publicação desse último texto no segundo número da *L'Esprit* marca também um grande hiato na produção textual de Lefebvre. Somente em 1929 encontraremos outro texto publicado pelo filósofo. Adicionalmente, o segundo número da *L'Esprit* foi também o último número da publicação. Apesar de indicativos, feitos por Pierre Morhange ao final da edição, de que um novo número seria publicado, a revista é suspensa. Um novo esforço

¹⁵⁴ De fato, Lefebvre (1927b, p. 140-141) apresenta uma lista de 14 tópicos que listam diferentes aspectos da cristandade que poderiam ser objeto de análise e crítica mais pormenorizada, como a noção de lugar, espaço ordem, explicação, vontade pessoal, motivação, escolha, lucidez cristã, trabalho, êxtase, entre muitos outros.

coletivo de publicação dos *Philosophies* só virá em 1929 com a publicação da *Revue Marxiste*, mas aqui já estaremos em outro momento e com outros projetos revolucionários.

4.4 O fechamento do ciclo das elaborações filosóficas do grupo *Philosophies*

Ainda que o esforço de desenvolvimento filosófico seja notável e, progressivamente, o projeto de renovação espiritual do grupo ganhasse contornos cada vez mais específicos, no seu balanço crítico de anos mais tarde, Lefebvre (1946, p. 34-37) ressalta a insuficiência da solução proposta: a pura chamada para uma aventura para fora de si, que ia em direção ao mundo, não dizia nada que orientasse essa ação ou sobre as possibilidades efetivas do mundo. Essa ação desorientada, cuja única base é a crença na própria ação, teria se tornado uma obsessão de Pierre Morhange, para quem a fé já era suficiente para diferenciar a ação e a proposta do grupo, mas, para Lefebvre, o problema fundamental ainda permanecia sem solução. O projeto, naquele momento, ainda se confundia com uma crítica difusa do materialismo, do maquinismo, do racionalismo industrial, da ciência e da barbárie sustentada pela ciência. Sem nenhum elemento objetivo, conceitual ou científico, a filosofia da consciência que os *Philosophies* procuravam inaugurar permanecia aberta a todo tipo de aventura, a todo tipo de experiência que, ao fim e ao cabo, era arbitrariamente escolhida e creditada pela fé.¹⁵⁵ Essa descrença não pode ser confirmada pelos escritos em si, mas a sequência de acontecimentos e decisões posteriores do grupo parece confirmar uma busca por maior especificidade e efetividade na forma de ação válida. A experiência e o exemplo da ação política durante o ano de 1925, em virtude da Guerra do Marrocos, pesava em favor do abandono do desenvolvimento puramente filosófico em prol de uma ação política e social revolucionária, cujo modelo era a integração ao esforço comunista. Ainda assim, a completa submissão do projeto filosófico do grupo demoraria alguns anos, mesmo após a filiação de quase todos os integrantes em 1928. Para Lefebvre, isso ainda teria outras ramificações, como veremos.

Em outra análise, Lefebvre (1959, p. 393-396) ressalta duas atitudes que caracterizavam a atividade do grupo e que o distinguia do comportamento filosófico padrão

¹⁵⁵ Outra questão latente e não resolvida pelo grupo era a posição em relação à ciência moderna. Por um lado, a desconfiança do progresso e da razão estabelecida os aproximavam de grupos reacionários que detestavam - porque se pretendiam revolucionários. Por outro lado, a aproximação política com grupos de projetos mais afins demandava um abandono da metafísica que até então caracterizava a originalidade da proposta. Operando nesse espaço, o grupo ainda tentava conciliar a filosofia da consciência com os resultados práticos das ciências modernas, mas sem muito sucesso (LEFEBVRE, 1946, p. 37-38). Talvez o avanço mais concreto nessa direção seja o estudo de Politzer sobre psicanálise, mas o grupo era constantemente lembrado pelo amigo Szolem do tratamento insuficiente da lógica.

da época. Em primeiro lugar, uma atitude sociológica que teria contribuído para a formação de uma tradição filosófica marginal à Universidade e à filosofia oficial: a tentativa de fazer da filosofia um “fato cultural”, exterior ao grupo dito especializado na atividade da filosofia. Os *Philosophies* tentavam produzir uma filosofia que fosse fruto de uma coletividade e não da reflexão estritamente individual – que até então não tinha conseguido dar respostas aos anseios do seu tempo. Essa produção coletiva também se estendia a um público mais amplo que os próprios *Philosophies* e ganhava a forma de reuniões públicas e abertas destinadas ao debate filosófico. Tudo isso representava uma nova forma de se fazer filosofia que intentava resolver a antinomia entre o pensamento público e o pensamento privado.¹⁵⁶

Em segundo lugar, o grupo teria uma atitude política misturada aos seus planos filosóficos. Certamente, essa atitude poderia gerar todo tipo de contestações em relação à “pureza” da atividade filosófica, mas isso se justifica pela ânsia dos jovens filósofos, não somente por descobrir uma verdade, mas também por propor, a partir dela, uma mudança concreta no mundo; pela busca por uma reconexão da filosofia com a prática, o que demandava um constante atrito com outros projetos revolucionários, bem como a defesa da sua originalidade e institucionalidade. Esse balanço, entre convergências e divergências, exigia uma postura política também no sentido do cálculo político institucional. Esses dois aspectos dariam singularidade à experiência filosófica¹⁵⁷ proposta pelos *Philosophies*.

Como dito anteriormente, após um período de intenso estudo e produção filosófica, quase como uma forma de expiação, Lefebvre enfrentará a crueza e a repressão da vida do serviço militar que só terminaria no ano de 1927. A experiência militar para Lefebvre assumiu traços de um drama pessoal traumático. Em *La somme et le reste*, Lefebvre (1959, p. 425) descreve o período como se uma luz (a filosofia) tivesse de súbito se apagado em sua vida e, na escuridão, só poderia sentir os cacos de vidro da lâmpada recém destruída. Depois de anos de contestação da ordem vigente, quando finalmente o grupo procurava superar o momento negativo da crítica e construir uma imagem daquilo que poderia ser, a forma mais rudimentar e autoritária daquela ordem rechaçada se impõe sobre ele e suas pretensões filosóficas.

Desse período, Lefebvre revela somente algumas lembranças mais marcantes – sem muitos detalhes – que servem como ilustração das angústias vividas durante o serviço

¹⁵⁶ A efetividade dessa tentativa pode ser contrastada com o alto grau de tecnicidade e de complexidade dos próprios textos publicados na iniciativa da *L'Esprit*.

¹⁵⁷ É interessante notar que Lefebvre (1959, p. 392) afirma que dentre todos do grupo ele era o mais propriamente filósofo, ou seja, aquele responsável por reunir um grande número de ideias, ou germes de ideias, que o grupo produzia coletivamente e procurar dar a elas uma forma propriamente filosófica.

militar. A primeira, e mais importante, talvez seja fruto do contraste entre o Outro da filosofia da consciência esboçada pelo grupo e o “outro” encontrado por Lefebvre. O “outro” da caserna não tinha nada da rica tensão entre subjetividade e materialidade que Lefebvre e seus amigos teorizavam, mas a simples crueza da autoridade, da arrogância e da dominação militar (LEFEBVRE, 1959, p. 426), situação que era agravada pelas perseguições que sofria quando algum comandante o reconhecia do seu histórico de atividades antimilitaristas quando da Guerra do Rife. Lefebvre sentia-se despojado de toda sua individualidade e reduzido a um soldado qualquer, a um peão de manobra – sensação que, segundo seu relato, só se repetiria na vida política.

Outro ponto importante acerca da experiência militar são os elementos que alimentaram certa descrença em relação às possibilidades da filosofia em questões práticas da vida: Lefebvre (1959, p. 427) observa, no cotidiano do militarismo, como a religião, por exemplo, permitia aos crentes passar pelas humilhações e sofrimentos do treinamento militar de maneira muito mais branda; sua fé lhes conferia uma “provisão de sabedoria e de paciência” que a filosofia falhava em lhe prover. Disso retira certa suspeita dos poderes da filosofia e a observação de que a eficácia prática das ideologias não prova em nada sua veracidade. Os intelectuais, como ele, subestimavam os poderes corrosivos da disciplina militar e Lefebvre descreve como, depois de alguns meses, seu corpo já cedia ao ritmo da vida disciplinada e sem sentido do quartel. A saída que Lefebvre (1959, p. 427-428) teria encontrado a fim de manter sua sanidade intelectual foi a oposição de imagens internas a tudo que se passava no mundo exterior, em um esforço de extrair poesia da crueza da realidade que vivia: um soldado mais arrogante se transformava em um inseto, a caserna em uma floresta etc. Lefebvre procurava empregar uma transubstanciação poética do mundo. Claro que isso não diminuiu o conflito com os disciplinadores militares e quase lhe custou um longo tempo na prisão militar.¹⁵⁸

Lefebvre, entretanto, consegue retornar a Paris durante esse período devido ao nascimento de um dos seus filhos e, posteriormente, consegue retomar algumas atividades junto ao grupo devido a um “arranjo” extraoficial que lhe permitiu gozar de um tempo fora da

¹⁵⁸ Esse episódio, segundo Lefebvre (1959, p. 429), tem ainda uma importância intelectual: segundo seu relato ele teria ficado furioso consigo mesmo que tivesse deixado ser pego em seus devaneios poéticos. Como consequência teria resolvido se tornar o mais aplicado recruta (ao menos na aparência) tendo estudado de maneira aprofundada diversas obras militares e elaborado inúmeras anotações sobre tática e estratégia militar com o plano secreto de depois do serviço militar partir para China e aplicar seu conhecimento contra a burguesia francesa. É importante frisar, no entanto, que o ranço pela vida militar não o impede de ter tido importantes encontros com figuras generosas que o impedem de condenar em bloco a vida militar. Mesmo em um ambiente tão árido, ainda se pode enxergar contradições.

função. O que Lefebvre (1959, p. 429) encontra, entretanto, é um grupo com outra orientação. A vontade de elaboração conceitual e teórica teria se esvaído em prol de uma ênfase ainda maior na ação e uma crença de que a filosofia deveria ser vivida e não pensada. Lefebvre demonstrava suas reticências a essa nova postura, que teriam sido recebidas com desconfiança pelo grupo, sendo motivo de um sério desentendimento ao final de 1927. Ainda assim, Lefebvre embarca nos planos de “viver a filosofia” acordados pelo grupo. Dá-se início, novamente através do financiamento de Friedmann, ao projeto da Ilha da Sabedoria. Percebe-se ali a tentativa de animar o projeto de renovação espiritual e da vida, mas agora sob contornos pragmáticos: o projeto tinha como objetivo encontrar um lugar – as definições ainda eram tanto vagas, mas seria necessário um grande terreno fértil para viverem do próprio trabalho e uma casa que pudesse receber as famílias dos filósofos que lá habitariam – no qual se poderia viver uma vida dedicada somente ao conhecimento. Lefebvre (1959, p. 431) fora encarregado desse levantamento, embora a quantidade de dinheiro disponível para o empreendimento ainda fosse incerta, e teria encontrado uma ilha no golfo de Morbihan. A ideia ganhava força, a Ilha da Sabedoria seria um local de exílio – que receberia os sábios perseguidos do mundo – onde poderiam viver uma vida quase monástica à margem do mundo moderno (LEFEBVRE, 1946, p. 44). O projeto, no entanto, não se concretizou, mas podemos tomá-lo como uma espécie de marco do ápice das dificuldades do grupo¹⁵⁹, que ainda apostava na revelação da salvação humana e na renovação do Espírito, mas que, cada vez mais, se sentia estrangido a ações práticas mais do que teorizações.

Este talvez seja um ponto importante para colocar a questão da filiação ao Partido Comunista Francês. Segundo relato de Lefebvre (1946, p. 45), seguindo o exemplo do movimento surrealista, os *Philosophes* já consideravam se integrar ao PCF desde 1927. Era a ênfase de Morhange no problema da ação que levava o grupo a considerar a hipótese seriamente. Esse movimento faria assim parte da tentativa de superação de uma ação meramente “espiritual”. No entanto, ainda a exemplo dos surrealistas, o grupo pretendia propor um espaço de “ação autônoma” dentro do Partido. Lefebvre (1949, p. 46-48) afirma que em 1928 o grupo como um todo – salvo a resistência de Politzer que dura até 1929 – já estava inclinado a fazer um estudo mais aprofundado da doutrina marxista.¹⁶⁰ Burkhard (2000, p. 75) também corrobora a visão de que somente em meados de 1928 o grupo conclui

¹⁵⁹ Até mais do que as dificuldades do grupo, podemos dizer dos delírios derivados dessa desesperança em encontrar uma solução que se materializam em um projeto tão utópico quanto o retiro coletivo para uma ilha autossuficiente às margens da sociedade.

¹⁶⁰ Nas primeiras indicações sobre as leituras de Marx que o grupo teria feito em 1928 estão O Manifesto Comunista, A Sagrada Família e A Miséria da Filosofia.

que suas pesquisas devem continuar dentro de um arcabouço marxista e que sua ação política deve se dar dentro dos quadros do PCF. Assim, o ano de 1928 marca o fim do último projeto completamente autônomo do grupo – a Ilha da Sabedoria – e a transição para o marxismo e para o comunismo.

Alguns apontamentos sobre essa questão são necessários para tentar elucidar essa aproximação e adesão ao comunismo no período de 1927-1928, no qual grandes transformações ocorrem, mas os registros nem sempre são precisos. Em primeiro lugar, Lefebvre (1946, p. 45) destaca que a adesão ao Partido foi feita na esperança de que fosse possível uma “ação autônoma” considerando mesmo uma aversão aos intelectuais que tomava conta do Partido naquele momento.¹⁶¹ Em segundo lugar, o Partido, nessa época, não tinha uma estrutura institucional rígida e bem formada. Lefebvre (1975, p. 63) afirma que o movimento socialista na França em 1928 ainda era um *movimento*, ou seja, algo ainda em formação, cujas trajetórias não estavam pré-definidas e sob controle da URSS. Afirma que o processo de bolchevização do PCF só se fez concluir em 1936. Até lá, as formas de organização política e a composição dos membros do partido eram muito variadas (incluindo anarquistas, especialmente nas bases locais com as quais Lefebvre teve maior contato ao longo da década de 1930). Essa percepção de Lefebvre é altamente contestável quando acompanhamos mais de perto a história da consolidação do Partido Comunista Francês ao longo da década de 1920, marcada por expurgos e processos de purificação teórica. Sua visão demonstra o quão apartado realmente estava das atividades do grupo e do próprio núcleo do Partido, uma vez que o fim da *Revue Marxiste* possui elementos que, como veremos, nos permitem supor que também ela foi vítima de um expurgo dentro do Partido.

Em terceiro lugar, o PCF, desde 1925, vinha ganhando muita popularidade por seu posicionamento antimilitar na Guerra do Rife, o que garantiu ao Partido uma estima entre a intelectualidade da época. Nesse sentido, Burkhard (2000, p. 76) destaca que, uma vez que os *Philosophies* aceitaram que o Espírito e a filosofia necessitavam de uma base material e de uma ação prática no mundo, as opções eram limitadas e apenas os comunistas tinham demonstrado na história recente a capacidade de ensaiar um ato revolucionário. Somando-se a

¹⁶¹ Essa vontade, na verdade, beirava certa arrogância. Lefebvre (1949, p. 45), por exemplo, destaca que, juntamente com as atividades de busca de lugares para implantação do projeto da Ilha da Sabedoria e, posteriormente início das negociações para sua realização, também foi designado para as “negociações” com o Partido para a adesão do grupo. Em certa oportunidade, descrita por ele, teria se apresentado diante de um dos membros do Comitê Central, depositado a revista *L'Esprit* e anunciado que os autores queriam aderir ao Partido. A reação do membro, no entanto, permanece um mistério, mas pode-se imaginar a impressão causada por Lefebvre em um Partido que nutria desconfiança em relação à burguesia intelectualizada e com diversos movimento operários sobre sua influência.

isso a aproximação teórica com Marx e as relações políticas quando das ações da Guerra do Rife, a adesão ao Partido era o caminho mais natural. Por fim, a visão que o próprio Lefebvre constrói do Partido: segundo ele, o PCF possuía pouca capacidade de produção teórica e intelectual e era uma confusa mistura de toda espécie de correntes como anarquismo, proletarismo (*ouvriérisme*), sectarismo, esquerdismo, socialdemocracia (LEFEBVRE, 1946, p. 45). Por outro lado, via o Partido como algo em construção – um movimento como dito anteriormente – que possibilitaria, a partir de suas inúmeras contradições, um espaço de construção original ligada especialmente ao que mais o atraía no pensamento de Marx: a crítica do Estado, o antagonismo ao socialismo de Estado e a aplicação dos princípios da democracia de base ao modelo dos soviets (LEFEBVRE, 1975, p. 62-64).¹⁶²

Antes de avançarmos para o primeiro (e último) capítulo do grupo enquanto tal dentro do marxismo, convém uma última sincronia entre as atividades coletivas e o que acontecia na vida individual de Lefebvre entre o final de 1927, ao longo do ano de 1928 e meados de 1929. Já sabemos que em fins de 1927 Lefebvre terminava o seu período de serviço militar e que antes disso já conseguia se reintegrar a algumas atividades do grupo. Ao longo de 1928, até onde se pode inferir dos seus relatos, esteve envolvido com o projeto da Ilha da Sabedoria e com as negociações de filiação em nome dos *Philosophies* ao PCF. No entanto, se tomarmos como referência a bibliografia organizada por Shields (1999), no ano de 1928 Lefebvre não possui nenhuma produção intelectual e só volta a contribuir a partir do empreendimento da *Revue Marxiste* em julho de 1929. O envolvimento com os projetos políticos do grupo lhe tomava parte considerável do tempo livre, mas o plano pessoal é mais decisivo nesse caso. Hess (1988, p. 71) afirma que o retorno do serviço militar é um momento de confronto de Lefebvre com a necessidade de sobrevivência financeira. No início dos 1920 e durante seu período universitário, Lefebvre vivia à moda dos surrealistas, em dedicação total à vida intelectual, o que era possível graças aos recursos financeiros fornecidos pela família. Pode-se supor ainda que, assim como os demais membros do grupo, gozava de algum recurso comum dos esforços de editoração e publicação necessários à empreitada da *Philosophies* –

¹⁶² Alguns esclarecimentos aqui são necessários: (a) essa atração de Lefebvre pela crítica do Estado de Marx é uma impressão descrita de maneira retrospectiva, o que não significa em absoluto sua falsidade. No entanto, até o presente momento desta pesquisa ainda fica incerto o conjunto de leituras das obras de Marx que contenham as críticas ao Direito e ao Estado que Lefebvre teria estudado - que podem ser, por exemplo, os textos *Sobre a questão judaica* e *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução* que foram publicados com Marx ainda vivo; (b) essa crença nos soviets e na Revolução Russa como fonte de criatividade revolucionária e modelo de um socialismo contra o Estado pode parecer inocente em pleno 1928, mas, como afirma Lefebvre (1975, p. 62-64) o que se passava realmente na Rússia, nesse período, não era de conhecimento geral e o processo de stalinização só se tornou claro anos mais tarde. Neste momento, não seria loucura acreditar que o socialismo russo pudesse ser o modelo de um socialismo democrático, o que se provou falso posteriormente.

embora a fonte desses recursos não seja explicitada em nenhum momento das suas memórias, uma vez que Friedmann e sua ampla disponibilidade de recursos só se integrou ao grupo a partir de 1926. No início de 1928, não tinha como sustentar a si mesmo e sua família – que já contava com três filhos. No entanto, Friedmann, nessa época, ainda era o responsável pelo financiamento das atividades do grupo, mas, seguindo o fim do seu período militar e o clima de desesperança que lhe tomava conta, Lefebvre teria parado de escrever. Os temas lhe pareciam repetitivos e sentia que nada de novo teria a dizer, a ponto de destruir um manuscrito, *Déclaration des droit de l'Esprit*, já trabalhado – e potencialmente já terminado e lido em 1926 na Sorbonne. Lefebvre prossegue a narrativa dizendo que dois dos membros do grupo¹⁶³ lhe abordaram e iniciaram uma espécie de julgamento acerca da sua conduta, concluindo, por fim, que era inadmissível e incompreensível que tenha optado por “se deixar viver” e que não escrevesse mais. O resultado é que Lefebvre foi “desligado” das atividades financiadas do grupo por “justa causa”. O evento é traumático para Lefebvre porque, como ele mesmo descreve, de repente se vê atirado à rua sem nenhum modo de vida e com uma família para sustentar; se vê confrontado com a ferocidade e a dureza da vida nua e crua.¹⁶⁴

Cabe aqui também explicitar outra versão que ele dá anos mais tarde e que não necessariamente anula a primeira (LEFEBVRE, 1959, p. 432). Quando dos planos acerca da Ilha da Sabedoria, do declínio da vontade de formulação teórica dos *Philosophies*, da entrega à qualquer forma de ação e finalmente da suspensão do empreendimento da *L'Esprit*, e a consequente conversão do dinheiro do empreendimento da Ilha da Sabedoria para o investimento em uma editora (que será responsável pela publicação da controversa *Revue Marxiste* a qual retornaremos em breve), Lefebvre revelava uma hesitação tanto sobre o abandono completo da filosofia quanto ao decreto do seu fim pelo “ativismo febril” que teria tomado conta de seus amigos. Isso teria atraído a desconfiança de seus companheiros, que o tomaram como um representante do idealismo e da intelectualidade. Sob a sugestão de que levar uma vida proletária lhe ajudaria a compreender a vaidade envolvida na filosofia especulativa, Lefebvre teria sido afastado das atividades do grupo.

¹⁶³ Lefebvre não revela os nomes dos dois integrantes, mas pelas descrições que faz mais adiante (LEFEBVRE, 1946, p. 57-58) tudo leva a crer que se trata de Pierre Morhange e George Friedmann.

¹⁶⁴ Dois breves comentários sobre esse episódio: (a) Lefebvre (1946, p. 55) também comenta rapidamente acerca das necessidades financeiras dos integrantes do grupo em 1928 e chega a citar, brevemente, que alguns empreendimentos foram considerados por eles, incluindo uma fábrica de objetos decorativos; (b) apesar da importância desse evento, é notável a ausência do ocorrido no trabalho de Hess (1988). Há, no entanto, um motivo para a suspeição da sua relevância ou mesmo da sua completa veracidade e ele provém do próprio Lefebvre (1959, p. 430) que ao recontar os eventos envolvendo as aventuras da Ilha da Sabedoria (que teriam se dado na mesma época) desautoriza a própria versão dada anos antes, sem especificar, no entanto, qual a parte desautorizada.

Seja pela baixa produtividade, seja pela provocação dos amigos, fato é que Lefebvre teve de encontrar outros meios de vida e ficou afastado das atividades do grupo. Que fazer da vida? Diante dele se apresentavam opções que lhe pareciam na época formas de “prostituição”, como o jornalismo, a literatura, o ensino (LEFEBVRE, 1946, p. 56). Em um primeiro momento, se tornou operário em uma das fábricas da Citroën no bairro Javel em Paris (HESS, 1988, p. 71), mas logo depois passou a dirigir um táxi. A experiência como taxista é notável, porque fez com que Lefebvre tivesse contato com o “povo de Paris”¹⁶⁵ (LEFEBVRE, 1946, p. 57). Nesse contato, teria vivido todo tipo de experiência do submundo e do cotidiano parisiense – bordéis, prostíbulos, cassinos, bailes, casas de jazz, os grandes hotéis e as bibocas – bem como conhecido todo tipo de gente – traficantes, homossexuais, prostitutas, trabalhadores.¹⁶⁶ Todos desfilavam seus segredos para o taxista-filósofo. Lefebvre (1946, p. 56) relata que era como se lançasse sondas nas profundezas da existência de Paris. Nessa atividade, não podia se dedicar completamente à escrita, mas Hess (1988, p. 71-72) insiste que esse momento contribuiu para uma criatividade intelectual intensa, tanto pelo lado “aventureiro” da atividade exercida, quanto pela vivência periférica e marginal, também do ponto de vista econômico, vivida por ele. Hess completa dizendo que no seu “periferismo”¹⁶⁷, Lefebvre retira uma fonte de inspiração e de criação que seria difícil de ser encontrado como um simples funcionário.¹⁶⁸ As aventuras do filósofo-taxista, entretanto, terminam tragicamente após um grave e traumático acidente de carro (LEFEBVRE, 1946, p. 57; HESS, 1988, p. 71) que o impossibilita de prosseguir com sua atividade. A data precisa desse acidente não é explicitada, mas é justo supor que tenha exercido sua função de taxista entre 1928 e meados de 1929. Lefebvre (1946, p. 57) relata que Norbert Guterman lhe ofereceu

¹⁶⁵ Por mais curiosa que essa possibilidade de que o táxi fosse um meio de transporte “popular” da Paris dos anos 1920, a narrativa de Lefebvre não é tão inverossímil. De acordo com Laneyrie e Roux (1989) destacam que o táxi foi uma evolução natural dos serviços de aluguel de carruagem que teve um forte crescimento da Paris da virada do século XIX. Em 1911, a capital francesa já teria 6.000 taxistas enquanto a frota de veículos automotores na região de Paris não superava 20.000 veículos (LANEYRIE; ROUX, 1989, p. 263). A nova modalidade de transporte em Paris foi apropriada por grandes empreendimentos monopolistas ligados ao setor financeiro e automobilístico do capitalismo francês, sendo uma dimensão de intensa luta sindical do período entreguerras (LANEYRIE; ROUX, 1989, p. 263). Em 1921 a frota de táxi chegou a 21.000 automóveis contando ainda com o acréscimo de 9.000 autônomos da profissão ao longo da década. Na crise de 1929-1932 esse número subiu para 30.000 veículos, o que atesta que a profissão de taxista não era algo restrito à elite parisiense (LANEYRIE; ROUX, 1989, p. 263).

¹⁶⁶ Hess (1988, p. 71) relata ainda que Lefebvre tinha o costume de oferecer corridas grátis e de aguardar a saída das trabalhadoras das indústrias de costura para lhes levar para casa.

¹⁶⁷ Essa condição de periférico é exaltada por Lefebvre (1975, p. 59-61) como uma posição privilegiada que nos permite melhor ver o centro e seu funcionamento. Lefebvre se descreve como um periférico no meio intelectual francês e justifica sua fascinação pelas correntes heréticas justamente baseadas na sua posição periférica.

¹⁶⁸ Dessa provável produção, no entanto, não existe um registro ou uma publicação. Talvez na forma de manuscritos não divulgados, mas o mais provável é que Remi Hess esteja se referindo à inspiração que leva Lefebvre a se interessar ainda mais pelo cotidiano das camadas mais populares.

uma vaga na equipe da editora *Les Revues*, responsável pela publicação da *Revue Marxiste*. Entretanto, o próprio Lefebvre (como veremos adiante) assume que teve pouco envolvimento com esta última e o drama que se seguiu. Além disso, ainda que publicações próprias não fossem o foco central da revista, uma publicação sua aparece somente no número 6 em julho de 1929, conforme o levantamento de Shields (1999).

PARTE II
TRANSIÇÃO PARA O MARXISMO E INSERÇÃO NO P.C.F
(1929 – 1932)

5. AS DISPUTAS POLÍTICO IDEOLÓGICAS DO CONTEXTO DA *REVUE MARXISTE*

A primeira, e única, empreitada propriamente marxista dos *Philosophies* enquanto grupo – que provavelmente, a essa altura, já abandonara tal alcunha – foi a publicação da *Revue Marxiste*, através da editora financiada por Friedmann, *Les Revues*. A experiência ficaria marcada pelo que ficou conhecido como o *affair* da *Revue Marxiste*, em 1929, o que resultou no fim da publicação, em expulsões do PCF e em uma ruptura entre os membros do *Philosophies*. Burkhard (2000, p. 105) defende que esse acontecimento é de suma importância para a história do marxismo francês no século XX porque separaria a “exuberante excitação revolucionária dos 1920 da militância mais disciplinada dos 1930”. Assim, o *affair* e seus desdobramentos devem ser interpretados dentro do cenário de conflitos e disputas que ocorriam no interior do movimento comunista francês ao final da década de 1920. Curiosamente, apesar dessa suposta importância para o ambiente intelectual francês, o *affair* é cercado de mistérios, com inúmeras versões do que realmente ocorreu; o que é agravado pela pouca atenção conferida ao acontecimento entre estudiosos da área de história do comunismo. Mesmo nas obras que resgatam mais detalhadamente a história do PCF, a menção ao *affair* é rara ou pouco aprofundada. A versão oferecida pelo próprio Lefebvre, que não esteve tão intimamente envolvido com o acontecimento, alimenta a mística e mais se assemelha a um romance policial da época da Guerra Fria.¹⁶⁹

Se for inegável que o período da *Revue Marxiste* foi um ponto de inflexão importante para compreendermos o desenvolvimento intelectual e a formação do pensamento de Lefebvre e seus companheiros, é provável que o fato seja coadjuvante nas disputas dentro do marxismo francês e europeu, ou mesmo dentro do PCF. Ou seja, o *affair* é melhor entendido como produto do contexto socio-intelectual, com possíveis repercussões pessoais, do que exatamente um gatilho ou um evento-chave do processo. Analisada mais de perto, a distinção feita por Burkhard entre uma “exuberante excitação revolucionária” da década de 1920 e a “militância mais disciplinada” de 1930, de fato parece se aplicar mais à trajetória individual dos jovens *Philosophies*. Em uma escala mais ampliada, no entanto, essa dicotomia

¹⁶⁹ O estudo mais detalhado sobre o *affair* e sobre a *Revue Marxiste* são justamente os trabalhos de Burkhard (1994; 2000). Hess (1988, p. 79) chega a citar um dossier que estaria sendo preparado pelo historiador Michel Trebitsch, mas não deixa nenhuma referência da publicação desses trabalhos. Mesmo no volumoso histórico de Robrieux (1980) repleto de esclarecimentos sobre os bastidores do PCF e da sua relação com a Internacional Comunista, não encontramos nenhuma menção ao ocorrido.

– assim como a exaltação da *Revue Marxiste* como uma excepcionalidade absoluta – deve ser relativizada¹⁷⁰ dentro da história do comunismo e do marxismo francês, sendo a dita exuberância mais uma promessa do que uma realidade. Essa relativização, entretanto, não pode ser confundida com uma indicação de que a publicação não teve sua devida importância, notada tanto dentro do movimento comunista da época quanto fora dele (BURKHARD, 1994, p.158-159).

O que sabemos é que, em 1928, o grupo já reconhecera a importância do arcabouço teórico marxista e, ao longo daquele ano, filiam-se ao PCF.¹⁷¹ O projeto utópico da Ilha da Sabedoria e a edição da revista *L'Esprit* seriam abandonados para – novamente com o financiamento de Friedmann – a inauguração, no final de 1928, de uma editora própria chamada *Les Revues* (BURKHARD, 2000, p. 106). Burkhard (1994) destaca que a editora, embora não fosse formalmente subordinada ao PCF, contou com o apoio e o trabalho de militantes comunistas como Jean Bruhat, Jean Fréville e Claude Glaymann. O nome mais importante ligado à editora seria, entretanto, o do antigo guedistas e teórico marxista Charles Rappoport, que largou seu cargo na *L'Humanité*, à época publicação oficial do PCF, para servir de mentor do grupo (BURKHARD, 2000, p. 106). É também a partir dessa empreitada que encontramos Paul Nizan como figura mais ativa e participativa dentro do grupo de amigos, tendo inclusive um papel determinante nos acontecimentos.

Além de uma revista dirigida por Politizer, *Revue de la Psychologie concrète*, e de uma série de panfletos ao longo de 1929 – em especial um texto de Politzer contra Bergson (BURKHARD, 1994, p. 143)¹⁷² – a editora foi responsável pela publicação mensal da *Revue Marxiste* que teve um total de 7 volumes com a primeira publicação em fevereiro e a última em agosto de 1929.¹⁷³ O corpo editorial incluía Morhange (como diretor), Rappoport e Guterman (sob pseudônimo de Albert Mesnil).¹⁷⁴ A importância da revista, entretanto, não adviria tanto de contribuições autorais¹⁷⁵, mas da tradução e publicação de uma série de

¹⁷⁰ Justiça seja feita, o desenvolvimento do texto do próprio Burkhard (1994) acaba por contribuir mais para essa relativização do que para a defesa de um corte radical.

¹⁷¹ Não sabemos, entretanto, o período exato de filiação de cada um, somente que Politzer foi o último a passar por essa conversão.

¹⁷² Essa publicação foi resenhada por Nizan no número 02 (março) da *Revue Marxiste*.

¹⁷³ De acordo bom Burkhard (1994, p. 143), *Les Revues* fazia parte da *Librarie materialiste* (Livraria materialista) com projetos de publicações que iam muito além da *Revue Marxiste*.

¹⁷⁴ O primeiro volume também incluía o nome de Victor Melora que, entretanto, não aparece mais no comitê editorial nos volumes seguintes (BURKHARD, 1994, p. 143).

¹⁷⁵ Os textos autorais, entretanto, não devem ser subestimados. Se descontarmos os textos dedicados a resenhas críticas, que ocupavam parte considerável da publicação, a *Revue Marxiste* contou, entre outros, com um texto de Rappoport sobre a metodologia dividido em quatro partes; um texto de Nizan sobre a reorganização institucional do sistema capitalista no pós-guerra (que ele chama de racionalização) dividido em duas partes; uma série de Claude Galymann (sob pseudônimo de J. Yankel) sobre as possibilidades de uma guerra química

materiais inéditos de Marx e Engels, bem como de outros textos marxistas que, de modo geral, confrontavam a ortodoxia marxista da época e, sobretudo, a possibilidade de uma nova interpretação de Marx (BURKHARD, 1994, p. 143-144). Ainda segundo Burkhard (2000, p. 107), esse material inédito chegou aos escritórios da *Les Revues* ao final de 1928 em um pacote enviado por David Riazanov¹⁷⁶, diretor do Instituto Marx e Engels, em parte como cortesia para Rappoport, mas também como parte do esforço de divulgação de escritos de Marx encabeçado por Riazanov.

5.1 O affair da Revue Marxiste

Antes de examinarmos o conteúdo da publicação, importa notar que a revista acaba desaparecendo¹⁷⁷ ao final de 1929 depois de um inquérito dentro do PCF que resultou na expulsão de Guterman, Morhange e Glaymann. As acusações variaram entre desvio dos fundos de propaganda comunista, remoção da *Revue Marxiste* do controle político e financeiro do PCF, e exposição desnecessária à atividade policial das atividades exclusivas do Partido (BURKHARD, 2000, p. 118). O resultado trágico desse processo foi, além da expulsão dos três do PCF, o exílio de Guterman, uma vez que o *affair* expôs seu pseudônimo e revelou sua atividade política na França – o que, na condição de imigrante, era ilegal. Guterman acabou se exilando nos Estados Unidos, de onde nunca saiu até sua morte,

dividida em três partes, além de contribuições menores de Politzer (sob o pseudônimo de François Arouet) e de Jean Villaré. Grosso modo, entretanto, a maior parte das publicações saiam da pena de Guterman (por vezes sob o pseudônimo de Albert Mesnil) e de Rappoport (por vezes sob o pseudônimo de Arnold Felix). Não foram identificadas nenhuma contribuição de Morhange e apenas uma contribuição de Friedmann em um texto no primeiro número da revista em uma discussão sobre o austro-marxismo a partir da publicação *Le socialisme, la religion e L'Eglise* de Otto Bauer. Importa notar, entretanto, que a atribuição dos pseudônimos de Politzer e Rappoport não se dão sem alguma possibilidade de erro. Lethierry (2009, p. 284) atribui a Politzer o pseudônimo de Félix Arnorld. Entretanto, na biografia de Politzer – escrita por seu filho – o pseudônimo de Politzer é François Arouet (POLITZER, 2013, p.196). A atribuição de Lethierry perde força quando notamos que o panfleto de Politzer sobre o bergsonismo publicado no mesmo período saiu com a autoria de François Arouet (que era o pseudônimo adotado por Voltaire, estratégia mais afeita à Politzer que à Rappoport). O erro de Lethierry, entretanto, nos alerta para o fato de que Arnold Félix é um pseudônimo que atribuímos à Rappoport seguindo a indicação fornecida pelo site especializado em catalogar figuras centrais do comunismo francês, maitron.fr no verbete dedicado à Rappoport.

¹⁷⁶ Importa notar que Riazanov, na verdade, é um pseudônimo adotado por David Borisovich Goldendach a partir de 1901 quando retomou sua atividade política revolucionária na Rússia após 9 anos de confinamento e exílio por suas atividades políticas anteriores.

¹⁷⁷ O número 07 de agosto de 1929 foi o último volume publicado. Se analisarmos somente essa última edição, podemos extrair sinais contraditórios quando ao futuro do periódico. Primeiramente é importante destacar que foi um número especial dedicado a textos e reflexões sobre a Grande Guerra de 1914-1918, o que já limitava o escopo da publicação. Ainda assim, por um lado, é possível notar que o número 07 possui uma seção a menos do que as demais edições da *Revue Marxiste*: a seção *Comptes-rendus et notes*, que geralmente englobava as críticas tanto dos livros recebidos pela editora, quanto ao que se passava na imprensa burguesa e soviética, não existe. Por outro lado, existem indicações que a publicação seguiria normalmente, como a promessa da terceira parte do texto de Riazanov, *La doctrine communiste du mariage* e a continuação da publicação de respostas recebidas à enquete proposta ainda no número 01.

separando-se do amigo Lefebvre. O que de tão grave teria acontecido para que uma atitude tão enérgica contra jovens intelectuais recém filiados ao PCF fosse tomada? Ou será que o *affair* não passou de um procedimento comum e sem importância dentro do Partido? A tentativa de responder a essa pergunta precisa recorrer não somente aos relatos pessoais, mas também à compreensão do cenário amplo do marxismo e do comunismo francês.

A narrativa mais imediata do ocorrido é do próprio Lefebvre (1949, p. 57-58; 1959, p. 432-425; 1975, p. 66-72), embora seja importante lembrar que não sabemos o quanto ele esteve presencialmente envolvido nos acontecimentos¹⁷⁸ e, portanto, provavelmente conhecesse a história apenas indiretamente. Lefebvre (1975, p. 66-67) retoma que, já em 1928, o grupo teria perdido a crença na possibilidade de uma revolução iminente e se dedicava mais à análise teórica da situação, buscando agregar diferentes perspectivas dentro do marxismo. Como vimos, essa posição não é exclusiva dos amigos filósofos, tendo sido um momento de crise também entre os jovens comunistas do movimento *Clarté* e entre os surrealistas. Essa também foi uma fase de reconfiguração estratégica dentro do próprio PCF, que questionava, mais ou menos no mesmo período, a crença na exportação da revolução bolchevique.

Ao final de 1928, já filiados ao PCF, os *Philosophies* seriam vistos como indisciplinados e com pouco respeito pela hierarquia, mas isso não os incomodava, porque fazer carreira dentro do Partido nunca teria sido o objetivo de nenhum deles. À medida que a editora fazia sucesso, uma nova figura, que se dizia representante em Paris da Internacional Comunista (Comintern), teria se interessado pelas atividades ligadas à *Revue Marxiste* (LEFEBVRE, 1959, p. 432-433). O tal sujeito teria adquirido a confiança de Morhange e o convencido que, para a Revolução, seria necessário muito mais recursos dos que os investidos por Friedmann na editora, sugerindo que teria os meios necessários para aumentar essa soma inicial. O grupo teria concordado em tentar tais estratégias oferecidos pelo novo companheiro, que acabaram sendo o motivo de escândalo dentro do PCF.

Lefebvre (1959, p. 433-435), em avaliação retrospectiva, defende que se tratava de um infiltrado de Moscou cuja missão era “destruir uma tentativa de pensamento marxista

¹⁷⁸ Sabemos que Lefebvre esteve emocionalmente envolvido a ponto de romper a amizade de anos que tinha com Politzer em prol da defesa de Morhange e Guterman no *affair*. Também acabou nutrindo uma desconfiança e certo rancor pela figura de Nizan até a morte deste durante a Segunda Guerra. De um ponto de vista mais prático, Politzer (2013, p. 203) relata que Rappoport reunia em seu apartamento um grupo de amigos para discussões políticas e ideológicas dentre os quais figuraria o nome de Lefebvre (além de Pierre Naville, Georges Friedmann, Paul Nizan e Mihály Károlyi. A ausência de Morhange e Guterman nesse relato nos causa estranheza, mas pode ser explicada pela ruptura radical entre os amigos. De qualquer forma, se adicionarmos as atividades da *Avant-Poste*, como logo veremos, é muito razoável supor que Lefebvre tenha acompanhado nos bastidores toda a renovação intelectual proporcionada pelo esforço da *Revue Marxiste*.

independente, científico, capaz de estudar objetivamente as questões econômicas, sociais, políticas, sem obediência passiva a registros externos ou à propaganda” (p. 435).¹⁷⁹ Em outro momento, Lefebvre (1975, p. 70-71) adiciona a participação de Nizan, como informante interno de tudo que acontecia dentro da editora para o Partido, e de Politzer, que concordava com a posição disciplinadora dos resultados do *affair*. Apesar do tom conspiratório que confere à narrativa – e que ele mesmo admite conscientemente – não parece razoável que um evento muito mais burlesco que trágico tenha tido uma reação tão severa.

Burkhard (1994; 2000) nos oferece uma versão um pouco mais detalhada do que teria acontecido. Apesar da narrativa menos espetacular, os fatos principais elencados por ele não divergem dos apresentados na versão lefebvriana.¹⁸⁰ O ápice do *affair* parece ter ocorrido entre julho e agosto de 1929 e em um momento de ausência de Rappoport da capital francesa (BURKHARD, 1994, p. 153). De fato, a nova figura que supostamente teria aparecido na editora (mencionado tanto por Lefebvre quanto por Politzer em sua correspondência) não se tratava de um agente secreto soviético, mas, provavelmente, de Stefan Minev, supervisor da Secretaria Latina da Internacional a partir de fins de 1928 e possível conhecido de Rappoport (BURKHARD, 1994, p. 153). Os estratagemas oferecidos teriam realmente como objetivo aumentar o capital da editora, o que teria sido visto por Morhange como uma oportunidade de aliviar as tensões e conflitos internos ao grupo em torno da decisão das prioridades de publicação da *Les Revues*.

Morhange teria conhecido Minev por volta de junho de 1929 e este teria lhe oferecido algumas alternativas para investimento do capital da editora. Em primeiro lugar, teria sido feita uma aplicação no mercado de ações, mas com retornos muito pequenos (BURKHARD, 1994, p. 154; BURKHARD, 2000, p. 117-118). Depois, um esquema “a prova de falhas” para ganhar na roleta de Monte Carlo foi considerado, com uma primeira experiência exitosa. Mas quando uma enorme quantia de dois milhões de francos foram arriscados, quase tudo foi perdido em uma só noite.¹⁸¹

¹⁷⁹ “briser une tentative de pensée marxiste indépendante, scientifique, capable d’étudier objectivement les questions économique, sociales, politiques, sans obéissance passive aux consignes extérieures et à la propagande” (LEFEBVRE, 1975, p. 435). Burkhard (2000, p. 117) confirma a existência dessa figura que seria, provavelmente Stefan Minev, um agente búlgaro do Comintern. Para mais detalhes ver, Burkhard (2000, p. 130, nota 33).

¹⁸⁰ Burkhard (1994) usa como fonte não somente os relatos publicados de Lefebvre, mas também comunicações pessoais de Guterman a ele que confirmam, em grande medida a versão de Lefebvre, incluindo as suspeitas a respeito da ação de Nizan como suposto agente duplo.

¹⁸¹ Importante notar, entretanto, que, conforme nos informa Burkhard (1994, p. 154; 2000, p. 118), a revista não ruiu financeiramente de imediato, uma vez que Friedmann estava disposto a ceder mais fundos para que a

A essa tragicômica perda seguiu-se uma escalada nos ânimos na disputa pelo controle da editora entre, de um lado, Morhange e Guterman e, de outro, Politzer e Nizan. As animosidades teriam sido tais que Guterman se envolveu em uma briga de rua com dois membros do PCF que teriam ido lhe confrontar na porta da casa de Rappoport, resultando em breve perseguição policial (BURKHARD, 1994, p. 154-155); Lefebvre, em virtude dos conflitos, também teria oficialmente rompido com Politzer em setembro de 1929 (BURKHARD, 1994, p. 155). Logo no retorno de Rappoport¹⁸², uma reunião editorial teria evidenciado as rupturas e as divergências que impediriam a manutenção da coesão da editora e que causaram tamanha comoção que exigiu um inquérito oficial do PCF. O resultado desse inquérito foi publicado pela *L'Humanité* em outubro de 1929, com a expulsão de Morhange, Guterman e Glaymann. Morhange foi acusado de desviar fundos destinados à propaganda revolucionária e de impedir que a *Revue Marxiste* ficasse sobre controle político e financeiro do Partido. Além disso, Morhange e Guterman foram condenados por conspirar contra um companheiro de Partido que denunciou os escândalos na gerência da *Revue Marxiste*; e Guterman foi ainda condenado por sua briga de rua que teria atraído a atenção da polícia para atividades exclusivamente ligadas ao PCF (BURKHARD, 1994, p. 155). Mais do que a expulsão e o isolamento imposto pelo PCF, a divulgação do pseudônimo de Guterman expôs sua atividade política na França, o que, como dito, resultou em seu exílio.¹⁸³

Por mais que a narrativa dos fatos não seja muito divergente, a leitura do acontecimento por Lefebvre e o cenário mais geral apresentado por Burkhard são bem distintos. Burkhard (1994, 2000) defende que o *affair* da *Revue Marxiste* só aconteceu e teve o desfecho descrito devido a uma série de condições específicas que caracterizavam o comunismo francês e o desenvolvimento interno do PCF entre 1928 e 1932, ou seja, acima de tudo, o *affair* é um capítulo dentro de uma das fases de desenvolvimento do Partido Comunista Francês. O *affair* é uma janela a partir da qual podemos compreender melhor o

operação continuasse pelo menos até 1931. Ainda assim, problemas internos que a editora enfrentava juntamente com o inquérito do PCF fizeram desse acontecimento um momento de inflexão decisivo.

¹⁸² Importa indicar que os arquivos de Charles Rappoport se encontram depositados parcialmente no International Institute of Social History com sede na Holanda e em parte no Fundo Charles Rappoport na Biblioteca Nacional de Paris na coleção Vogelin-Rappoport. O acesso a esse material talvez poderia oferecer novas perspectivas sobre as atividades editoriais e a rede de relações na qual a *Revue Marxiste* estava inserida, ou mesmo esclarecimentos sobre o fim da empreitada. Os arquivos no centro holandês são de especial interesse pois contêm uma seção sobre a *Revue Marxiste* nas correspondências ligadas às atividades editoriais de Rappoport, além da correspondência mantida com Pierre Morhange entre 1929-1930. Um acesso remoto a esses arquivos foi dificultado pela pandemia da COVID-19 devido às necessidades de restrição de circulação dos profissionais do Instituto o que acabou por impossibilitar o uso para esta pesquisa.

¹⁸³ Burkhard (1994, p. 155), baseado numa comunicação pessoal, afirma que Guterman defende que nunca sequer teria sido filiado ao PCF em primeiro lugar.

que era o meio comunista à época da entrada de Lefebvre no PCF, no qual ele permanecerá pelos próximos quase 20 anos.

5.2 A Revue Marxiste dentro da história do PCF

Compreender o *affair* de forma mais aprofundada nos exige mais do que uma simples narrativa dos acontecimentos de meados de 1929. A empreitada da *Revue Marxiste* não pode ser vista apenas pelo lado particular da iniciativa do grupo de amigos. Entender os motivos e contradições que levaram ao fim da *Revue Marxiste* depende de elucidar o contexto teórico e político no qual ela se inseriu, de forma que a história do PCF nos oferece importantes pontos de reflexão. A presença de Rappoport na equipe editorial da *Revue Marxiste* enquanto mentor do grupo foi o vetor que permitiu que a editora tivesse acesso ao material de Riazanov, mas também colocava as atividades da editora dentro de um dos espectros políticos que polarizavam o PCF à época. Assim, mesmo que o conteúdo da *Revue Marxiste* fosse eminentemente teórico, ela também se inseria na disputa política do comunismo francês. Compreender essa posição política nos ajuda a entender melhor quais foram os principais meios pelos quais Lefebvre se inseriu no marxismo – o que nos elucidam a forma específica de sua produção intelectual posterior – e no comunismo – que anuncia, já desde o início, uma posição ambígua do intelectual periférico, mas que era próximo de figuras importantes – como o caso de Rappoport, mas também de Politzer.

Evidentemente, não cabe aqui um resgate de toda a tradição socialista francesa e nem mesmo o detalhamento da história do PCF ao longo da década de 1920. Alguns breves apontamentos, entretanto, nos ajudam a vislumbrar as raízes dos dilemas do comunismo francês ao final da década de 1920 a partir dos quais o significado e o fim da *Revue Marxiste* tornam-se mais inteligíveis. Em primeiro lugar, importa destacar que a tradição socialista francesa, à revelia do que ocorreu na Inglaterra e na Alemanha, tem uma história de separação entre a organização política partidária e os sindicatos e outras formas autônomas de organização trabalhista (MORTIMER, 1984, p. 20-25; WINOCK, 2018, p.377-379). Isso criou, desde o início, uma distinção entre os intelectuais socialistas – tradicionalmente mais ligados à organização partidária – e os trabalhadores, incluindo seus teóricos defensores do sindicalismo revolucionário. A desconfiança e as diferenças entre aqueles ligados à tradição da intelectualidade francesa e os que defendiam o protagonismo proletário em todos os campos possui, assim, uma longa tradição de debates. Em segundo lugar, podemos destacar uma relação ambígua com o Estado e a possibilidade de construção do socialismo pelas vias

da representação parlamentar, o que refletia uma cisão ainda mais profunda entre aqueles que punham a ênfase nas lutas econômicas entre trabalhadores e capitalistas (com o uso das greves como tática principal) e aqueles que defendiam a possibilidade de reformas dentro do quadro político posto pela democracia liberal (posição que se tornou dominante depois da Segunda Internacional). Muitas vezes, ambas as dimensões – do intelectual de origem burguesa e parlamentarista – acabavam por acirrar os ânimos simultaneamente e, por vezes, combinações à primeira vista contraditórias acabavam se proliferando e fragmentando o movimento socialista como um todo (WINOCK, 2008, p. 375-394).

Nas vésperas da Primeira Guerra, as duas principais instituições de cada lado do socialismo francês, a saber, a Seção Francesa da Internacional Operária (SFIO), criada em 1905 como a unificação dos partidos socialistas no esteio da Segunda Internacional; e a Confederação Geral do Trabalho (CGT), criada em 1895 como uma das centrais nacionais de sindicatos, encontravam-se do mesmo lado. Entre as tradições reformistas e revolucionárias; internacionalista e nacionalista; militarista e antimilitarista que atravessam ambos os espectros, as necessidades de proteção da França fizeram com que tanto políticos socialistas quanto sindicalistas apoiassem e fizessem parte do esforço de guerra ao lado do Estado francês. O fim da guerra, no entanto, culminou em um radical questionamento da legitimidade dessas instituições frente ao massacre dos jovens e dos trabalhadores nos campos de batalha e aos sacrifícios domésticos que não se reverteram em melhoria de qualidade de vida da classe operária. Nesse contexto, os movimentos de esquerda que fizeram oposição ao consenso do período da guerra ganharam cada vez mais espaço – especialmente as alas pacifistas e internacionalistas. Para tornar a situação ainda mais aguda, o advento da revolução bolchevique e a instauração da Terceira Internacional passaram a povoar as mentes da juventude que aflorava no campo político ao final da década de 1910 (MORTIMER, 1984, p.35-42). Atravessada por todas essas dificuldades, sendo pressionada pelos jovens partidários cada vez mais interessados no comunismo russo e hesitante em relação ao modelo bolchevique de revolução, a SFIO, no famoso Congresso de Tours em 1920, acabou sofrendo uma cisão em prol da criação da Seção Francesa da Internacional Comunista (SFIC), ou Partido Comunista Francês (PCF).

O PCF nasce, portanto, da vontade de grande parte dos membros do Partido Socialista em aderir ao modelo da revolução bolchevique tal como preconizado por Lenin nas famosas 21 condições de criação de novos partidos revolucionários. Essas condições procuravam impor aos novos Partidos Comunistas nacionais uma submissão política à

Terceira Internacional Comunista, um rompimento definitivo com a social-democracia, bem como a imposição de uma série de formas de organização próprias à experiência bolchevique. Mesmo dentre os defensores da adesão, e imediatamente após a cisão, os quadros da SFIC ainda eram muito heterogêneos, com posicionamentos que iam desde a renúncia total à Segunda Internacional e seus pressupostos reformistas – grupo este ligado ao comitê francês da Terceira Internacional, contando com nomes como o de Suvarine e Rappoport – até a aposta na nova unificação da luta socialista e aproximação com a socialdemocracia francesa (RACINE; BODIN, 1982, p. 16-17).

A história do PCF na década de 1920 será marcada por dois tensionamentos e ambiguidades características. O primeiro deles está ligado à oscilação entre uma postura mais ortodoxa e rígida nas posições políticas do Partido e da sua relação com os socialistas e outra mais complacente tanto com as divergências internas quanto com as alianças políticas e eleitorais com o restante da esquerda francesa. A primeira posição, geralmente, terminava em perseguições e expulsões de grupos de militantes que eram identificados como uma facção “de direita” dentro do PCF que estaria minando a veia revolucionária do Partido em prol de um reformismo burguês. A segunda posição, por outro lado, não raro era uma perseguição dos antigos perseguidores: a rigidez ideológica por vezes levava a um isolamento do PCF e, conseqüentemente, à perda de influência política, tanto eleitoral quanto dentre os trabalhadores. Uma posição mais moderada era identificada como necessária e os inimigos da vez eram considerados “ultraesquerdistas” que abusaram ou distorceram as diretivas do Partido, abrindo o caminho para toda forma de dissidência e “oportunistas”. Seja como for, o destino era o mesmo: o isolamento político e/ou a expulsão do Partido (RACINE; BODIN, 1982, p. 16-17). A mudança para uma ou outra diretiva, por sua vez, tinha causas diversas que poderiam refletir apenas disputas internas no PCF ou no movimento soviético. Entretanto, uma posição mais flexível correspondia, geralmente, a interpretação de estabilização do capitalismo no qual o horizonte revolucionário se dilatava, enquanto a posição mais rígida e sectária refletia ora a ideia de que a revolução era uma possibilidade concreta ora a ameaça de uma guerra imperialista contra os soviéticos, o que demandava uma reação de defesa por parte de todos os trabalhadores. Todas as principais turbulências que o PCF viveu ao longo da década de 1920 foram fruto de algum tipo de disputa dentro do Partido em torno da defesa de alguma variação dessas duas narrativas, com seus respectivos expurgos ao final do processo.

Esse cenário só se torna completo quando consideramos o segundo ponto de tensionamento da década de 1920 dentro do PCF que, em perspectiva, alimentava a oscilação

aludida anteriormente. Trata-se da submissão do PCF às diretrizes da Internacional Comunista que, por vezes, estava mais alinhada com as necessidades de defesa da Revolução Russa e com os interesses do Partido Comunista Russo do que com as particularidades do contexto do comunismo francês. Logo após a criação do PCF, por exemplo, a política da “frente proletária única” dividiu o partido em três facções: aqueles que defendiam a estrita observância das diretrizes da Internacional; a direção “centrista” que se recusava, logo após à criação, a uma aliança com os socialistas; e uma “direita” remanescente que via nessa política uma possibilidade de reunificação socialista. Fato é que a política de “frente única” atendia muito mais aos projetos da Internacional, que, concluindo pela impossibilidade momentânea de expansão da revolução para a Europa ocidental, se preocupava com uma excessiva fragmentação da organização política dos trabalhadores. Entretanto, as críticas feitas pela direção do PCF às diretrizes da Internacional eram interpretadas como insubordinação e falha na organização interna do Partido. Essas disputas levaram a Internacional, em 1923, a uma intervenção direta no PCF em favor de uma direção mais alinhada com seus desígnios (representada pelo grupo de Souvarine, Cachin e Treint) (MORTIMER, 1984, p. 54-97; RACINE; BODIN, 1982, p. 15-20; ROBRIEUX, 1980, p.131-181).

A partir do fim de 1923 e início de 1924, o Partido se aproxima da disciplina política da Internacional, intensificando o processo de “bolchevização”, com a criação de novos periódicos (como o *Cahiers du bolchevisme*); o esforço de unificação ideológica; o aumento da burocratização da administração e das tomadas de decisão; a exaltação da disciplina e da hierarquia interna; o estreitamento dos laços com movimentos sindicais simpáticos ao comunismo, como a CGTU; a exclusão dos antigos líderes e intelectuais socialista em prol de uma direção ao mesmo tempo profissional e de origem proletária; e a reprodução de uma organização interna aos moldes do centralismo democrático russo, especialmente através da reestruturação dos organismos de base, que abandonaram a lógica territorial (herança da organização da SFIO) em prol da criação das “células de usina” como unidade básica de mobilização (RACINE; BODIN, 1982, p. 89-95). O desenvolvimento da “bolchevização” do PCF acabou por consumir os próprios filhos – como a expulsão de Souvarine em 1924 – e suscitar uma série de resistências que acusavam a direção de transformar o partido em uma seita sem liberdade de debate. Contudo, toda oposição interna era vista como concessão aos reformistas e toda oposição externa como fascista. Ao mesmo tempo, as mobilizações anti-imperialistas, anticolonialistas e antimilitaristas dos comunistas franceses em meados da década de 1920 (especialmente ligadas à ocupação do Ruhr e à

Guerra do Marrocos) aumentavam a perseguição governamental ao Partido que, não raro, resultava em prisões e revogação de direitos políticos. Ainda que a Internacional Comunista tenha, nesse período, tentado mediar alguns dos conflitos internos ao Partido e ela mesmo conduzido alguns dos processos de julgamentos de escândalos do período (até mesmo através da expulsão de defensores mais radicais da “bolchevização”), uma linha cada vez mais sectária e disciplinadora se tornava dominante e a Internacional – agora quase uma simples representante do partido russo – tinha cada vez mais controle sobre o PCF.¹⁸⁴

No momento que Lefebvre e seus amigos estão transitando do projeto de renovação da filosofia (representado ainda pela revista *L'Esprit*) para uma crítica calcada em fundamentações marxistas (que culminará em sua adesão ao Partido), o PCF está vivendo o ápice desse processo. A partir do final de 1927 e início de 1928, novamente em virtude de uma mudança na conjuntura geopolítica soviética, a Internacional Comunista impõe nova mudança de diretriz que propõe uma reinterpretação da doutrina da “frente única” para a estratégia “classe contra classe”, que recrudesce o combate contra a socialdemocracia e procurava radicalizar os trabalhadores. A posição comunista era da necessidade de um fortalecimento na base do Partido frente à interpretação de que o capitalismo entrava em uma nova fase de crise, representada pela degenerescência do fascismo e pela ameaça da guerra imperialista contra os soviéticos. Nesse sentido, o PCF deveria evitar qualquer aliança com outros partidos de esquerda e denunciar a “traição” dos líderes socialistas, mas estender sua solidariedade aos trabalhadores que ainda não aderiram ao comunismo. A intenção era tomar a base de influência do Partido Socialista e da CGT – que teriam cedido aos ideais burgueses –, bem como demarcar a posição revolucionária do PCF, que não queria mais ser visto apenas como o espectro mais à esquerda das coalizões políticas, mas como uma alternativa essencialmente nova. O efeito foi o isolamento político do PCF e uma drástica redução no número de filiados – que se traduziu em menor poder eleitoral, situação que somente será revertida no período da formação da Frente Popular em 1934 (TARTAKOWSKY, 1981, p. 45-74).

Entre 1928 e 1932, encontramos um PCF desestruturado em sua direção, acumulando derrotas eleitorais e buscando novas vias para se reerguer e se legitimar. Racine e Bodin (1982, p. 97-98) caracterizam esse período como os “anos sombrios”, nos quais o

¹⁸⁴ Para uma versão mais detalhada e aprofundada dos movimentos políticos internos ao PCF e à Internacional Comunista durante os anos de 1924 a 1928 que marcam o início do processo de “bolchevização” ou de “russificação” após a morte de Lenin, do comando de Zinoviev à frente da Internacional, o período de Bukharin e, por fim, a ascensão de Stalin (com a consequente consolidação da submissão da Internacional à política soviética), ver Mortimer (1984, p. 98-135) e Robrieux (1980, p. 183-310).

Partido enfrentava uma redução no número de filiados, vê sua atividade reduzida a um estado de “semiclandestinidade” pela perseguição governamental e seus quadros diretores desestabilizados por conflitos internos. É esse o contexto da existência e do fim da *Revue Marxiste*: um momento dúbio no qual a dinâmica interna do Partido estava atravessada por disputas diante da desestruturação resultante do cenário desfavorável e pelas diretrizes de consolidação da disciplina e da hierarquização emanadas pela Internacional Comunista, que ainda buscava o controle mais próximo do PCF. A partir desse momento, a inflexão do projeto de bolchevização para o processo de stalinização já começava a se anunciar, aos moldes do que ocorria no território soviético com a vitória de Stalin sobre Bukharin.

Em particular, o ano de 1929 é reconhecido como um momento decisivo no qual as contradições e os problemas se avolumaram a tal nível que uma solução definitiva teve de ser encontrada. É interessante perceber que muitos dos pontos decisivos dessa nova orientação acontecem paralelamente ao desenrolar do *affair*, embora fosse um exagero sugerir que teriam alguma correlação direta. Ainda assim, nos parece razoável reconhecer que a própria existência da *Revue Marxiste* tutorada por um antigo intelectual membro do PCF desde sua criação e pertencente a uma facção marginalizada dentro do Partido (como é o caso de Rappoport) só parece concebível neste cenário de uma direção fragilizada (e de fato muitas lideranças comunistas francesas encontravam-se presas) e em disputa. De forma espelhada, o desfecho do *affair* se torna mais inteligível face às tendências que se consolidavam para dar ao PCF uma nova orientação.¹⁸⁵ O que acontece em 1929 é justamente o início da estabilização do Partido. Os quadros diretores de extrema esquerda provindos da Juventude Comunista, os mais fiéis apoiadores das políticas da Internacional, tiveram que ser sacrificados como bodes expiatórios para as derrotas do Partido no período (no que ficou conhecido como o caso Barbé-Célor). A Internacional Comunista, já agora sob forte influência de Stalin, enviou uma comissão especial para tomar o controle do PCF e “arrumar a casa”; e, em um processo que só termina em 1931, o Partido se consolidou com a figura de Maurice Thorez como o homem à frente do partido e principal interlocutor com a Internacional. Thorez seria, portanto, o responsável por manter o fino equilíbrio entre as políticas sectárias e autoritárias vindas da Internacional e a execução dessas diretrizes em território e realidade francesa. Em suma, a estabilização do PCF entre 1928 e 1931 se deu em prol da subjugação do partido aos interesses da Internacional; da consolidação do formato

¹⁸⁵ Mesmo algumas das repercussões mais individuais como a acusação que recaiu sobre Guterman de atrair desnecessariamente a atenção da polícia ganham nova perspectiva quando consideramos a intensa perseguição governamental e a relativa clandestinidade das atividades do PCF.

bolchevique de instituição partidária; da “proletarização” dos seus quadros dirigentes profissionais; e de um comprometimento menos radical nas relações com as demais organizações socialistas, sem necessariamente ceder às alas mais reformistas do Partido – a direção ainda seguia as diretrizes de “classe contra classe”, mas em nova roupagem que se distanciava do “ultra esquerdismo” dos últimos anos.

Acompanhando essa transformação interna ao PCF, ao longo da década de 1920, a relação entre intelectuais e o Partido também foi profundamente afetada. Caute (1964, p. 23-56) destaca que a postura do PCF em relação aos intelectuais sempre foi marcada pela dubiedade e pelas necessidades da tática política do momento. Dessa forma, o apoio e integração dos intelectuais ao Partido possui uma história conturbada que oscila entre a recepção amigável (a política da “mão estendida”), que reconhecia a importância da intelectualidade burguesa e convidava a classe a ocupar uma posição de suporte à revolução dos trabalhadores, e a desconfiança ou aberta hostilidade, especialmente no período da política de “classe contra classe” (1927-1931) no qual se dá a inserção de Lefebvre e seus amigos no PCF (CAUTE, 1964, p. 23-34). Assim, nos momentos de diretrizes políticas para a formação de frentes amplas, o apoio intelectual não comunista era visto com leniência e bons olhos (como no período da luta contra o fascismo a partir de 1934), mas em momentos de acirramento da disputa política, a velha contenda entre a participação dos intelectuais de origem burguesa e a crença na superioridade do ponto de vista do trabalhador (que por sua condição social teria uma visão privilegiada que o intelectual burguês jamais poderia ter) voltavam à tona.

Seja como for, a partir da absorção da classe intelectual ou da gestão interna de sua própria intelectualidade advinda da classe trabalhadora, o PCF possuía uma relação muito particular com a atividade intelectual. A Revolução Russa sempre se colocou como uma continuadora do progresso cultural e científico da sociedade burguesa. O apoio intelectual, nesse sentido, era uma forma de legitimação e de prestígio político – o que nos ajuda a compreender o interesse do PCF na adesão de grupos como os surrealistas e os *Philosophies*, que representavam a nova geração de intelectuais franceses. Entretanto, esse apoio seguia, para colocar nos termos de Caute (1964, p. 34-35), alguns princípios funcionais e de utilidade, sendo um dos mais importantes a subordinação do desenvolvimento teórico e filosófico aos objetivos revolucionários do Partido. A importância do apoio de determinado intelectual, portanto, dependia menos da sua capacidade de elaboração teórica e filosófica do marxismo do que do potencial de influenciar a opinião geral (e, por isso, a atividade jornalística de apoio

à União Soviética era mais importante do que avaliações científicas). De modo geral, apesar da crescente insatisfação dentro do PCF, especialmente com a transição da bolchevização para a stalinização dos partidos comunistas europeus na virada da década de 1930, o intelectual e o militante comunista eram dois personagens distintos. Em suma, o PCF procurava sempre manter sua ascendência frente aos intelectuais que, conquanto estejam cumprindo sua função pública, não sofriam maiores restrições em sua atividade. Quando se tratava, entretanto, das diretrizes do marxismo-leninismo ou da orientação da classe trabalhadora e de seus interesses, o PCF não deixava de exercer sua autoridade e sua ascensão política: o que os intelectuais só sabiam pela teoria, o PCF conhecia na prática revolucionária; qualquer divergência interna era razão para uma ação disciplinadora (CAUTE, 1964, p.48-56).

É interessante observar que entre 1928 e 1934, estava em processo uma intensificação do controle político sobre a vida cultural e intelectual também no território soviético. O fim da década de 1920 marcou o início de uma transformação que só ganharia seus contornos finais no pós-Segunda Guerra, mas já era possível distinguir algumas das principais características do que viria a ser a dominação intelectual do stalinismo (BARBER, 1979, p.141). Um dos traços dessa transformação era a rivalidade entre a antiga intelectualidade russa (tanto burguesa quanto dos marxistas pré-revolucionários, o que incluía, por exemplo, uma figura como Riazanov), que gozava de prestígio durante a era bolchevique ao longo dos anos 1920 e que no final da década confrontava o stalinismo crescente; e uma nova intelectualidade composta por militantes profissionais de dentro da burocracia do Partido (como o próprio Stalin), que exaltava uma razão política prática¹⁸⁶, mas também pelos jovens intelectuais russos de variadas classes sociais treinados durante a década de 1920, que alimentavam uma visão de mundo mais alinhada com a ortodoxia defendida pelo Partido (BARBER, 1979, p.144-148).

Reconhecemos aqui algumas das características da relação entre o PCF e a intelectualidade francesa praticamente como reproduções das práticas soviéticas do período: submissão da atividade teórica ao interesse político do Partido; tentativa de imposição da revisão de todas as áreas do conhecimento a partir da aplicação do marxismo-leninismo; maior valorização do trabalho intelectual que possuía aplicações práticas mais imediatas; perseguição institucional de antigos intelectuais marxistas. Apesar desse cenário pouco

¹⁸⁶ Barber (1979, 150) ainda destaca como essa razão política prática exercia uma dominância sobre o desenvolvimento teórico por uma simples extrapolação: o sentimento de superioridade da economia soviética demonstraria a superioridade do marxismo-leninismo defendido pela ortodoxia do Partido frente a outras variações de marxismo.

animador, Barber (1979, p. 157-161) destaca que, pelo menos até 1931, não havia tanto a imposição de uma ortodoxia, mas mais uma vigilância sobre as ideias proibidas aos intelectuais:

Uma coisa é dizer aos intelectuais o que eles não podem dizer; outra é dizer a eles o que devem dizer. De fato, as evidências sugerem que, até 1931, as lideranças soviéticas não tinham nenhuma política definida acerca do conteúdo do trabalho intelectual. Conquanto tal trabalho estivesse calcado em termos marxistas e não parecesse reforçar visões oposicionistas, a liderança geralmente não estava disposta a intervir. (BARBER, 1979, p. 157).¹⁸⁷

Retornando ao *affair* com uma compreensão menos maniqueísta, menos romantizada e mais contextualizada das condições e do significado do fim da *Revue Marxiste*, Burkhard (2000, p. 105-125), destaca a deterioração da “coerência interna” do PCF devido ao cenário político macro de perseguição governamental e de disputas internas com grandes expurgos. Acentua ainda que os conflitos entre a tentativa de “proletarizar” a intelectualidade do Partido e a recepção de intelectuais de origem burguesa atingiam as principais revistas do PCF como a *L’Humanité* e a *Cahiers du Bolchévisme*. Nesse contexto, a *Revue Marxiste* representaria uma proposta de construção teórica e de divulgação de textos que contradiziam o tipo de marxismo que alimentava a formação dos quadros comunistas franceses, ainda que também buscasse essa interlocução com os militantes do partido. Além dessas divergências contextuais mais amplas, Burkhard (2000, p. 113-115) destaca como as publicações da *Revue Marxiste* – especialmente pela série de textos traduzidos – conflitavam com o conteúdo proposto por outros militantes do Partido, acabando por obstruir ambições e fazendo da revista um alvo de ressentimento.

Por fim, dentre a lista de elementos que teriam contribuído para o desfecho dramático, Burkhard (2000, p. 115-118) destaca a disputa interna em torno do controle da direção editorial entre Nizan e Politzer, de um lado, e Guterman e Morhange, de outro. Politzer e Nizan queriam que a revista se alinhasse mais com os interesses e as estratégias do Partido, julgando que Morhange e Guterman não teriam a disciplina e a responsabilidade necessária para a condução editorial, embora monopolizassem a direção da editora. Morhange e Guterman, por sua vez, procurariam manter a independência filosófica e o pluralismo dentro do marxismo que a *Revue Marxiste* representava naquele momento. Quando o estopim do *affair* estourou, Morhange e Guterman se enquadravam no estereótipo de aventureiros

¹⁸⁷ “It is one thing to tell intellectuals what they may not say; it is another to tell them what they must say. In fact, the evidence suggests that until 1931 the Soviet leadership did not have any clearly defined policy about the content of intellectual work. So long as the latter was couched in Marxist terms and did not appear to reinforce oppositionist views, the leadership was not generally disposed to intervene.” (BARBER, 1979, p. 157).

irresponsáveis que não tinham a consideração pelas direções do Partido nutrida por Nizan e Politzer.

Diante desse cenário, Burkhard (2000, p. 121-122) defende que o *affair* e suas consequências foram mais um produto das disputas dentro do comunismo francês do que um plote conspiratório stalinista sob direção direta de Moscou. O *affair* teria, assim, ajudado a redefinir a relação entre o Partido e os intelectuais militantes, servindo inclusive de parâmetro pelo qual os intelectuais de esquerda na França passariam a avaliar sua adesão às atividades do Partido. O que, no final das contas, estaria em jogo no *affair* era o grau de liberdade que os intelectuais tinham dentro das fileiras do PCF e o grau de disciplina e “espírito partidário” que o PCF exigia deles.

5.3 A Revue Marxiste dentro do marxismo francês

Parece-nos claro que a *Revue Marxiste*, dentro do contexto do comunismo francês, foi fruto e expressão da reestruturação que ocorria dentro do PCF à época. Um evento de importância secundária dentro da política do partido, embora com repercussões individuais consideráveis. A defesa da relevância da *Revue Marxiste* enquanto um momento definidor da trajetória do comunismo francês parece não se sustentar; quando muito foi um episódio que antecipava as expectativas da disciplina intelectual que o PCF irá consolidar anos mais tarde; um prenúncio de um sistema stalinista que estaria em todo seu vigor pelo menos uma década mais tarde. Ainda assim, nada que pareça ter sido digno de nota dentro da historiografia do comunismo francês. Entretanto, a afirmação de Lefebvre, defendendo o *affair* como um episódio digno de nota como exemplo da perseguição stalinista, se baseia na percepção de que, mais do que a obediência dos intelectuais militantes, estava em jogo a possibilidade de uma nova interpretação do marxismo. Essa afirmação deve também ser avaliada tendo em vista o contexto do marxismo francês, no qual as elaborações teóricas presentes na *Revue Marxiste* se inserem. Com esse quadro mais geral, poderemos apreciar quão inovadora foi a interpretação proposta pelo grupo, bem como compreender melhor o conjunto de ideias ao qual Lefebvre se associou, e a qual formato de marxismo se opunha na formação do próprio pensamento.

A singularidade da contribuição da *Revue Marxiste* pode ser analisada sob duas dimensões diferentes, embora intimamente conectadas: (a) em primeiro lugar, é imperioso destacar que a *Revue* foi a responsável pela primeira publicação de uma tradução de partes dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, texto responsável por inspirar grande parte

do marxismo ocidental que se consolidaria décadas mais tarde; (b) em segundo lugar, o acesso a essa documentação inédita só foi possível pelo contato entre Riazanov e Rappoport, durante o esforço de divulgação dos trabalhos do Instituto Marx e Engels ao final da década de 1920. Mais do que isso, o material disponibilizado por Riazanov não constituía mero trabalho de difusão dos originais, mas de compartilhamento de um marxismo ligado à dialética hegeliana que se encontrava no centro de disputas teóricas – com repercussões políticas – dentro do marxismo e do comunismo russo. Ou seja, o contato com Riazanov não foi mero acesso a materiais inéditos, mas contato com uma interpretação específica do pensamento de Marx. Cumpre, portanto, avaliar qual o cenário e a importância do marxismo proposto pela *Revue Marxiste*, assim como delinear os elementos principais dessa nova leitura. A análise do lugar da *Revue Marxiste* no comunismo francês nos permite compreender melhor trajetórias políticas tão divergentes de cada um dos *ex-Philosophes* e, em especial, a do próprio Lefebvre enquanto um intelectual de renome mas marginalizado dentro do PCF. Por outro lado, a análise da forma de marxismo sustentada e gestada na empreitada de 1929 nos oferece os primeiros elementos teóricos e filosóficos que alimentaram a especificidade do marxismo lefebvriano.

Começemos pelo resgate da interpretação de Riazanov e sua possível influência sobre o marxismo da *Revue*. Não cumpre uma reconstrução de toda a trajetória intelectual de David Riazanov¹⁸⁸, mas de sua atividade à frente do Instituto Marx e Engels ao longo da década de 1920. Entre 1929 e 1931, as condições são particularmente esclarecedoras das circunstâncias que levaram a *Revue Marxiste* a ter acesso a materiais tão diversos e inéditos, bem como das influências sofridas na construção da interpretação do pensamento de Marx apresentada na publicação.

David Riazanov sempre foi uma voz dissidente dentro do movimento político russo, seja pela sua oposição ao centralismo do processo de bolchevização, pela sua insistência em redes mais amplas de colaboração entre diferentes correntes do socialismo (incluindo aqui os mencheviques), pela sua conexão e liderança dentro dos movimentos sindicais russos ou mesmo pela insistência na manutenção de um debate aberto e crítico dentro do Partido (BEECHER; FORMICHEV, 2006). Fazendo oposição a diferentes líderes reconhecidos do comunismo russo (sobretudo Lenin e Stálin) e saindo em defesa daqueles que sofreram perseguições políticas e ideológicas (como Trostsky e Zenoviev), Riazanov mantinha seu prestígio no meio comunista pelo seu amplo e rigoroso conhecimento da

¹⁸⁸ Para maiores detalhes de sua biografia ver Burkhard (1985), Beecher e Formichev (2006) e Cerqueira (2010).

história do marxismo europeu, pela sua erudição e pelo seu comprometimento com o desenvolvimento teórico do marxismo. A sua maior contribuição foi a criação, manutenção e direção do Instituto Marx e Engels (IME) a partir de 1921. O Instituto tinha como principal objetivo o resgate, arquivamento e publicação de todo material envolvido na produção intelectual de Marx e Engels (manuscritos, cartas, excertos e, claro, livros e artigos). Entretanto, Riazanov não pretendia que este ficasse restrito somente ao pensamento de Marx e Engels, fazendo esforços para obter materiais ligados a antigos filósofos materialistas, outros nomes da filosofia que inspiraram Marx, escritos de economistas políticos ingleses, documentos sobre os processos revolucionários na Alemanha e na França, bem como à produção intelectual de nomes ligados ao socialismo utópico francês (BEECHER; FORMICHEV, 2006). Riazanov prezaria pelo rigor da investigação das raízes e desdobramentos do pensamento de Marx, de forma a constituir uma história compreensiva de tudo que alimentou e possibilitou o desenvolvimento do socialismo e do marxismo europeu.

Como Riazanov acreditava que nenhuma teoria social – em especial o marxismo – poderia ser adequadamente estudada se isolada do seu contexto histórico, ele buscou criar um instituto no qual o estudo do Marxismo estava ligado ao estudo da história mais ampla do socialismo, do comunismo, e dos movimentos de trabalhadores. Seu instituto incluía uma biblioteca, um arquivo e um museu, e era dividido em um número de departamentos (ou “cabines”), cada uma com enfoque em um tema específico. (BEECHER; FORMICHEV, 2006, p. 126)¹⁸⁹

Uma das mais importantes características do Instituto foi seu grau de independência em relação ao Partido Comunista Russo ao longo da década de 1920. Sem estar amarrado às necessidades ideológicas do período, Riazanov conseguiu mobilizar uma rede de colaboradores e pesquisadores dos mais diversos vieses políticos, unidos por suas habilidades técnicas para contribuir na empreitada proposta. Assim, o IME conseguiu o respeito de outras instituições do movimento socialista europeu – notadamente do partido social-democrata alemão (SPD) – que passaram a contribuir com a criação e a publicação dos arquivos de Marx e Engels ao compartilharem suas próprias bibliotecas (projeto este representado pela MEGA I). Na França, a rede mobilizada por Riazanov tinha como objetivo principal a identificação e a aquisição de arquivos dos antigos socialistas utópicos em posse de herdeiros, colecionadores e instituições do ensino francês. Um dos principais representantes do IME na França, fazendo jus ao estilo de congregação dos dissidentes dos Partidos Comunistas, foi Boris Suvarine,

¹⁸⁹ “Since Riazanov believed that no social theory – least of all Marxism – could be adequately studied in isolation from its historical context, he sought to create an institute in which the study of Marxism was linked to the study of the broader histories of socialism, communism, and workers’ movements. His institute included a library, an archive, and a museum, and it was divided into a number of departments (or “cabinets”), each focusing on a specific topic.” (BEECHER; FORMICHEV, 2006, p. 126).

jornalista socialista que participou da fundação do PCF em 1920 e que visitou Petrogrado, no mesmo ano, como deputado francês na Terceira Internacional Comunista. Suvarine foi expulso do PCF, em 1925, momento de consolidação da subordinação do partido à Internacional, mas antes dos excessos sectários do período mais intenso da “bolchevização”; desde então se posicionou como um crítico à esquerda do PCF.

O importante aqui é notar duas dimensões que nos ajudam a compreender o contexto do material que chegou a *Revue Marxiste*. Em primeiro lugar, deve-se destacar que o esforço de Riazanov não era somente o de colecionar e preservar os materiais produzidos por Marx e Engels, mas de torná-los acessíveis para estudo e compreensão mais aprofundada do marxismo – inclusive pelos próprios comunistas. Não pode ser limitado, contudo, ao interesse erudito, mas compreendido como um trabalho de edição e disponibilização do pensamento marxista de modo rigoroso e no seu formato original. Em segundo lugar, o compromisso de Riazanov com a excelência do trabalho fez com que não houvesse obstáculos partidários no processo de resgate e de estudo dos textos. Dessa forma, a descoberta de manuscritos, como os Econômico-Filosóficos de 1844 ou da Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, ganhava importância como parte fundamental da compreensão da formação do pensamento de Marx, ao menos aos olhos de Riazanov. Quando levamos em conta que após um período de grande sucesso e de reconhecimento, Riazanov foi retirado da direção do Instituto em 1931, perseguido e exilado em Saratov, vislumbramos que a chegada dos textos na editora dos jovens filósofos franceses os colocava em um dos lados de uma intensa disputa ideológica que ocorria dentro das instituições comunistas pelo legado e a “correta” interpretação do marxismo que viria a dominar a década de 1930. Uma disputa, entretanto, muito mais ampla do que a própria *Revue Marxiste* e maior, até mesmo, que o próprio PCF.

Leckey (1995) procura adicionar novos elementos ao quadro do solitário e heroico protetor da pureza dos escritos marxianos que, por vezes, é reproduzido na literatura ligada ao nome de Riazanov. Não podemos subestimar, por exemplo, que a própria criação do Instituto Marx e Engels se deu em um contexto no qual a via bolchevique procurava afirmar sua superioridade em relação às saídas social-democratas nascidas da Segunda Internacional. Uma das estratégias era provar ao marxismo ocidental que o bolchevismo era consistente com uma leitura ortodoxa de Marx (LECKEY, 1995, p. 127). Isso não significa que não existia uma diferença entre o posicionamento de Riazanov, visto como um representante da primeira geração dos marxistas russos, e as do Partido Comunista Russo ao longo da década de 1920. Ainda assim, importa notar que ele não interpretava os textos inéditos descobertos a partir da

posição de um estudioso desinteressado, mas de alguém comprometido com o sucesso da experiência da revolução proletária – especialmente na sua forma bolchevique. Assim:

Para ele, assim como para todo intelectual bolchevique, teoria marxista era inseparável da prática revolucionária proletária. Por essa razão, sua interpretação de antigos manuscritos desconhecidos ou esquecidos, incluindo aqueles do jovem Marx, minimizava a importância de Marx enquanto filósofo e ressaltava a descoberta do ponto de vista “proletário” por Marx e a consequente renúncia da bagagem filosófica característica das ideologias e visões de mundo “burguesa”. [...] Se Riazanov dava pouca atenção aos temas da alienação e do humanismo, tão incisivamente expressos nos manuscritos, não era por qualquer impacto do determinismo científico de Engels ou de Plekhanov, mas antes pela completa assimilação do “ponto de vista proletário” e sua certeza no triunfo final do proletariado. (LECKEY, 1995, p. 129)¹⁹⁰

Importa notar que estamos longe do surgimento de um marxismo humanista ocidental nos moldes do pós-Segunda Guerra, que também teve como base a leitura dos Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Leckey (1995) ressalta que o impacto dos manuscritos sob Riazanov – e provavelmente sobre a interpretação do marxismo que ele endossava – foi o de prover evidências que sustentavam o método de investigação que ele vinha desenvolvendo, chamado *Marksovedenie* (baseado no uso de uma concepção materialista da história no estudo da obra de Marx e Engels), e as disputas teórico-políticas¹⁹¹ nas quais ele se envolveu. Nesse sentido, a descoberta dos manuscritos da Ideologia Alemã tinha muito mais importância aos seus olhos do que propriamente os Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844.

O fato é que a produção teórica de Riazanov inicialmente se concentrou em uma disputa contra os populistas russos que, a exemplo dos socialistas utópicos, acreditavam no poder de esclarecimento de uma elite intelectualizada capaz de orientar as massas de trabalhadores; ou seja, colocavam o problema revolucionário na dimensão de uma vontade esclarecida. O problema aqui era a separação entre produção teórica socialista e realidade

¹⁹⁰ “For him, as for all Bolshevik intellectual, Marxist theory was inseparable from proletarian revolutionary practice. For this reason, his interpretation of previously unknown or forgotten manuscripts, including those of the young Marx, minimized the significance of Marx as a philosopher and underscored Marx’s discovery of the “proletarian” standpoint and consequent renunciation of the philosophical baggage characteristic of “bourgeois” worldviews and ideologies. [...] If Riazanov understated the themes of alienation and humanism so pointedly expressed in the manuscripts, it was not due to any blinding impact of Engel’s and Plekhanov’s scientific determinism, but rather to his thorough assimilation of the ‘proletarian point of view’ and his certainty in the proletariat’s ultimate triumph.” (LECKEY, 1995, p. 129).

¹⁹¹ É interessante que o rigor metodológico com o qual Riazanov se apropriava dos textos e sua defesa da palavra escrita de Marx e Engels, foi o motivo pelo qual Riazanov não era visto como um político revolucionário. O próprio Plekhanov teria acusado Riazanov de exagerar no apego ao conteúdo dos textos na sua ação política, o que o impediria de ter a flexibilidade necessária para a prática política revolucionária e lhe impedia de conseguir pensar dialeticamente (LECKEY, 1995, p. 132). Curioso notar que Riazanov parece, de fato, ter se retraído da esfera política para se abrigar na figura de um historiador do marxismo, mas, como veremos, seu movimento de divulgação dos textos de Marx foi justamente o que alimentou a defesa por um marxismo mais dialético e menos mecanicista.

material. Riazanov sabia que Marx tinha enfrentado dilema semelhante nos seus embates com a filosofia hegeliana e com o hegelianismo de esquerda de seu tempo. Os manuscritos encontrados apenas demonstravam quando e como Marx havia resolvido a contradição entre as ideias de socialismo e as condições materiais do proletariado (LECKEY, 1995, p. 136). Ao fundamentar a necessidade do socialismo na necessidade material de superação da propriedade privada, o marxismo não somente encontraria eco na realidade do proletariado, mas também criaria uma íntima relação entre prática política e desenvolvimento teórico (LECKEY, 1995, p. 136). Nessa relação viva e dialética entre o mundo das ideias e o mundo material, a teoria se torna, ela mesma, uma força material, na medida em que se alimenta da prática revolucionária. Fechar-se-ia assim o caminho que funda a concepção materialista da história que, longe de reduções economicistas, estabelece as bases materiais de uma sociedade como fundação da superestrutura ideológica e política. O que estava em jogo, para Riazanov, era a afirmação da ortodoxia marxista contra formas “idealistas” e “utópicas” – e mais tarde “revisionistas” ou “reformistas” – do socialismo.

Com a Revolução de 1917 e a adoção das políticas da NEP, a consolidação de uma ideologia que legitimasse o domínio do Estado sobre a economia russa se tornou uma questão central para a intelectualidade russa. Nesse contexto, encontramos o embate entre os chamados mecanistas (como Stepanov, Timiriazev e Bukharin) e o marxista hegeliano, ex-menchevique, Abram Deborin. De forma bastante resumida, esse embate opunha duas visões sobre a validade da dialética dentro do método marxista: para os mecanistas, a dialética era somente uma obsolescência filosófica a ser substituída por uma concepção mais científica e materialista do confronto entre duas forças independentes e opostas que produziriam um novo equilíbrio. Por outro lado, Deborin e seus seguidores estariam mais próximos da posição de Engels no *Anti-Duhring*, interpretando a dialética como um componente indispensável para o método do marxismo, e para a sociedade socialista, aproximando-se da defesa de Engels da dialética enquanto processo imanente a todo fenômeno natural e social (LECKEY, 1995, p.139-141).

Ainda que Riazanov nunca tenha assumido publicamente um lado dessa controvérsia, a publicação inédita tanto dos manuscritos do jovem Marx, quanto dos cadernos sobre Hegel de Lenin e da *Dialética da natureza* de Engels, acabou por reforçar os argumentos levantados por Deborin – que, de fato, era muito próximo ao Instituto e tinha uma atuação ativa nas publicações. Além disso, as introduções aos textos escritas por Riazanov enfatizavam que o retorno a uma forma de materialismo ao estilo feuerbachiano era um

retrocesso, tanto quanto o idealismo das posições dos socialistas utópicos. Riazanov destacava que o materialismo de Marx se diferenciava da tradição anterior justamente por ser marcado pela dialética e pela historicidade que, por sua vez, agem não por estímulos externos, mas pelo movimento interno e inerente do fenômeno social (LUCKEY, 1995, p. 142). Novamente observamos que a intenção de Riazanov é resgatar a trajetória crítica de Marx até o que ele acreditava ser a forma mais acabada do materialismo histórico, baseado em um processo constante de ação e transformação dos homens sob a influência do meio material (natureza). Essa forma mais acabada se encontrava na *Ideologia Alemã*, mas todo o conteúdo entre 1843-1844 dava o testemunho dessa trajetória e deixava claro os objetos da crítica de Marx. De modo geral, para Riazanov, os textos eram importantes, mas não representavam nenhuma grande ruptura na sua compreensão da ortodoxia do marxismo enquanto um método dialético de teoria e ação revolucionária, e nem indicavam que Marx teria uma fase menos política e mais filosófica. Na verdade, Riazanov teria se impressionado com quão rápido Marx teria conseguido subverter o hegelianismo para descobrir a “essência social” do homem já nas páginas da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (LECKEY, 1995, p. 145). A postura diante dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* não foi diferente e, conforme Luckey (1995, p. 145), mesmo as partes selecionadas para publicação na revista do Instituto¹⁹² reforçam essa leitura, ao enfatizar a crítica à dialética hegeliana e a centralidade da negação da propriedade privada pelo proletariado para a ação revolucionária. Se existia algo a ser aprendido nesses textos, não se tratava de resgatar um humanismo em Marx ou o conceito de alienação, mas de compreender como o método de Marx se formou a partir da crítica de duas posições – a idealista dos jovens hegelianos e a materialista do humanismo de Feuerbach – de modo a evitar erros semelhantes que estariam sendo cometidos dentro do movimento socialista e comunista. Como veremos, nas páginas da *Revue Marxiste* encontraremos uma posição, elaborada por Rappoport, muito parecida com aquela que Riazanov e Deborin defendiam como a leitura “correta” de Marx.

O que exatamente representava essa leitura dentro do marxismo francês ao final da década de 1920? A resposta dessa pergunta vai nos ajudar a compreender qual era a posição do marxismo do próprio Lefebvre nos anos que se seguiram. Mas, para isso, precisamos evitar o anacronismo de julgar os textos publicados pela *Revue Marxiste* tendo em

¹⁹² Dos *Manuscritos* teriam sido publicadas as seções: Propriedade privada e trabalho; Propriedade privada e comunismo; Qual nossa posição sobre a Dialética de Hegel?; Necessidade, produção e a divisão do trabalho (LUCKEY, 1995, p. 145)

mente a importância que alguns temas ganharam após a Segunda Guerra dentro da tradição do marxismo ocidental.

A história do marxismo na França após a Segunda Guerra – especialmente nos anos 1960 – aparece marcada pela falsa percepção de que antes não havia desenvolvimento sério da teoria marxista (LINDENBERG, 1975, p. 7-51; CARLINO, 2015a, p. 01-04). Essa defesa, popularizada por Althusser, diz mais da tentativa de renovação do marxismo em uma era pós-stalinista do que propriamente representa uma apropriação da história do marxismo francês. Isso não significa dizer que tal história não se deu a partir das limitações e particularidades contextuais de cada época. O nome de Marx dentro do socialismo francês, mesmo ao final da década de 1890, não é tão unânime quanto se poderia esperar e, de fato, a apropriação do pensamento marxiano é mediado pelas especificidades da tradição revolucionária e operária na França. Em particular, pode-se destacar a tradição republicana nascida na Revolução de 1789, que polarizava a interpretação das possibilidades de relação entre a luta socialista e o Estado; e o histórico de vertentes do socialismo francês, com seus respectivos desdobramentos sobre os movimentos de luta dos trabalhadores (DUCANGE, 2018, p. 31-32). Nesse sentido, a penetração do revisionismo da Segunda Internacional acabou encontrando um terreno mais fértil e mais politizado do que em outras realidades europeias. Tudo isso constrói um cenário no qual as especificidades nacionais do socialismo francês conflitam com uma interpretação mais puramente teórica do pensamento de Marx e favorecem formas de sincretismo que estão mais alinhadas com as necessidades conjunturais da luta político-partidária (DUCANGE, 2018, p. 31-42).

A introdução do pensamento de Marx enquanto matriz teórica de um movimento revolucionário é creditada a Jules Guesde e Paul Lafarge, que se dedicaram a uma popularização do marxismo através da propagando de alguns conceitos chave transmutados em palavras de ordem – como a luta de classes, a exploração do trabalho, e o internacionalismo comunista. A profundidade da elaboração, entretanto, não ia para além da superficialidade da necessidade de mobilização política dos trabalhadores. As poucas citações e obras de Marx difundidas por ambos tinham o objetivo de produzir um discurso revolucionário que se dizia marxista, mas que ainda misturava elementos de várias tradições socialistas, como a lei de ferro de Lassalle, amplamente criticada por Marx (DUCANGE, 2018, p. 32-33). O desenvolvimento do guesdismo também teve que se adaptar à evolução da trajetória política do socialismo francês da virada do século – quando da unificação dos partidos socialistas – e o consequente comprometimento com práticas e ideais republicanos,

como também com elementos da social-democracia alemã que dominava o cenário ideológico do período. O marxismo de Guesde e de Lafargue era, assim, marcado por um simplismo na sua formulação teórica; por um materialismo vulgar, mais próximo dos materialistas franceses do que propriamente de Marx; pela popularização do nome de Marx em um ambiente avesso ao pensamento alemão e saturado de pensadores socialistas, apesar de ter pouco contribuído na divulgação dos escritos marxianos; pelo uso de conceitos de Marx puramente como forma de mobilização política; e por um eventual uso instrumental do poder político institucionalizado (DUCANGE, 2018, p. 32-35; KALAKOWSKI, 1978a, p. 141-150). Em suma, para o guesdismo, o marxismo era apenas mais um elemento, mais um instrumento de mobilização em prol de uma luta de classes entendida no sentido estrito da disputa na esfera econômica dentro do movimento sindical.

Pelo lado da elite intelectual política, a penetração do pensamento de Marx também acabava sendo mediada pelo pensamento republicano e pelo idealismo neokantiano. O principal representante dessa vertente é Jean Jaurès, líder do parlamentarismo socialista. Jaurès procura construir uma síntese eclética que enxerga a construção do socialismo como uma evolução natural em direção a um ideal metafísico do progresso que seria uma conquista não de uma classe, mas de toda a sociedade. Nessa visão, o pensamento de Marx importa na medida em que revela as contradições da sociedade capitalista, a exploração e a violência subjacentes à ordem burguesa, as leis da história. mas, de forma alguma constitui o elemento central nem da definição nem da luta por essa nova sociedade. O ímpeto que aproxima Jaurès de Marx é antes moral do que teórico e o compromisso de Jaurès com os ideais da Revolução Francesa, como o republicanismo e a liberdade individual, o afasta definitivamente de uma quebra radical com a forma política burguesa. Jaurès é um conciliador para quem o socialismo é apenas a nova etapa da Revolução Francesa e do progresso humano em geral (KOLAKOWSKI, 1978, p. 115-140).

Seja como for, até o início da década de 1920, o pensamento de Marx cumpria uma função mais instrumental, ao lado de outras concepções filosóficas igualmente importantes, do que um corpo teórico que exigia estudo para se tornar não mais um elemento, mas o eixo central da crítica e da transformação da sociedade burguesa. O surgimento do PCF, ao contrário do que poderia se esperar, não mudou significativamente esse cenário. Enquanto Lenin e outros marxistas russos são lembrados pela compreensão aprofundada e pelos desdobramentos da crítica de Marx, isso não se reverteu, nem em território soviético e nem em território francês, em uma tradição de estudo aprofundado e de difusão rigorosa do

marxismo. Mesmo que os partidos comunistas procurem se diferenciar, tanto da social-democracia quanto dos demais socialismos, evocando uma doutrina marxista-leninista, o estudo dos textos clássicos nunca foi um foco da educação ou da direção partidária (LINDENBERG, 1975, p. 221-230). Na cisão no Congresso de Tours, o descontentamento com a postura da CGT e da SFIO de apoio ao governo durante a carnificina da guerra teve um peso muito maior do que uma fidelidade ou uma crença na superioridade de qualquer forma de marxismo (WOLIKOW, 2018, p. 75-77). Tampouco durante os anos de bolchevização houve um esforço de debate filosófico e teórico das ideias de Marx, sendo a divulgação do marxismo-leninismo feita principalmente através da publicação de análises políticas e econômicas conjunturais e, especialmente, dos posicionamentos políticos e partidários ora da direção do PCF ora da Internacional Comunista. A formação era, portanto, focada na propaganda das diretrizes de luta e do discurso oficial a ser utilizado, tanto para as bases de trabalhadores quanto na construção dos quadros militantes internos ao partido. As editoras ligadas ao PCF reproduziam, em suas linhas editoriais, o mesmo padrão propagandista, diretor e doutrinário; mesmo aquelas direcionadas para a publicação dos textos clássicos do marxismo que apenas seguiam diretrizes da Internacional – submissão essa que impedia, por exemplo, a edição de obras como *O Capital* sem uma estrita observância dos “especialistas russos” e deixava o monopólio da publicação de textos clássicos a cargo das “editoras burguesas” (BOUJU, 2007, p. 260-262). Assim:

Entre 1929 e 1932, no momento mais forte da crise do PCF, a atividade editorial comunista é, entretanto, relativamente importante. A produção se encontra em torno de sessenta títulos por ano, com números de tiragem média relativamente consideráveis, de 6600 exemplares. A estrutura do catálogo é bem definida. 52% dos textos publicados entre 1925 e 1934 são traduções do russo. O catálogo se diversifica. Concede um lugar de destaque às obras políticas estritas (discursos, cursos, ensaios etc.), mas também à história, à biografia e à autobiografia. (BOUJOU, 2007, p. 261)¹⁹³

A única exceção a esse cenário é justamente os esforços de Charles Rappoport entre 1922 e 1925, tanto em seus artigos publicados pelos periódicos comunistas franceses quanto em seus cursos nas primeiras escolas comunistas. Rappoport era reconhecido, a exemplo de Riazanov, como um intelectual com profundo conhecimento da obra de Marx e com relação próxima com figuras importantes da Internacional (o que inclusive lhe garantia

¹⁹³ “Entre 1929 et 1932, au plus fort de la crise du PCF, l’activité éditoriale communiste est pourtant relativement importante. La production tourne autour de soixante titres par an, avec des chiffres de tirages moyens relativement honorables, soit six mille six cents exemplaires. La structure du catalogue est très marquée. 52 % des textes publiés entre 1925 et 1934 sont traduits du russe. Le catalogue se diversifie. Il fait la part belle aux œuvres politiques strictes (discours, cours, essais, etc.), mais aussi à l’histoire, à la biographie et à l’autobiographie.” (BOUJOU, 2007, p. 261).

certa liberdade em um cenário cada vez mais dogmático). Assim como Souvarine, representava a autoridade teórica de antigos intelectuais marxistas dentro do PCF e sempre esteve ligado à defesa da leitura constante dos originais marxianos, da compreensão do materialismo histórico e da importância do pensamento econômico de Marx (WOLIKOW, 2018, p. 77-78). Essa centelha, entretanto, não foi suficiente para produzir uma penetração do pensamento e da reflexão marxista para além de algumas obras chave (notadamente *O manifesto comunista* e *18 Brumário*) e de manuais sobre *O Capital* (WOLIKOW, 2018, p. 79). Assim, é razoável concluir que, chegando em 1929, o marxismo gestado pelo PCF se constituía na versão leninista tal como formulada por Bukharin e consolidada por Stalin; um marxismo feito de concepções conceituais superficiais e interpretações que tinham mais objetivos político-ideológicos do que científico ou filosóficos.

Nesse sentido, não é exagero dizer que a publicação da *Revue Marxiste* representou uma nova possibilidade de marxismo: uma interpretação mais ligada ao método de estudo da sociedade (materialismo histórico/dialético) cujas repercussões filosóficas não podiam ser ocultadas sob o domínio do objetivo político partidário da revolução. É claro que ainda estamos longe de um marxismo que tenta desvincular totalmente os elementos “científico-filosóficos” dos “político-revolucionários” do pensamento de Marx; não é esse o movimento que a revista enseja. Mas, o reconhecimento de que o pensamento de Marx possui dimensões que não somente o inserem dentro de uma tradição filosófica mais ampla, como também o enriquecem para além das doutrinas simplistas e das formas prontas exportadas pela Internacional a partir de Bukharin.

Como vimos, essa possibilidade de leitura está relacionada aos debates dentro do próprio marxismo russo – entre mecanistas e hegelianos –, mas não pode ser reduzida a mero reflexo ou reprodução destes. Nas mãos de Lefebvre e seus companheiros, os elementos absorvidos durante esse período são confrontados com preocupações próprias do grupo, cujas raízes estavam no problema filosófico do reconhecimento de um novo universal. Assim, o acesso aos debates e aos materiais inéditos certamente ganhou contornos específicos que, por sua vez, pode ser identificado não somente nas páginas da própria *Revue Marxiste*, mas na produção posterior. É nessa chave de interpretação que podemos começar a compreender os dilemas, as intenções, as raízes e os caminhos da formação do marxismo do próprio Lefebvre durante a década de 1930.

Antes de avançarmos, entretanto, é importante fazer uma ressalva acerca do impacto dos materiais inéditos recebidos pelo editorial da *Revue Marxiste*, em especial os

excertos dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*. Se, por um lado, não podemos ignorar que, muito precocemente na formação da sua própria interpretação, Lefebvre e seus amigos tiveram acesso a materiais que se tornariam o centro de polêmicas e de embates dentro do marxismo, por outro lado, não podemos superestimar a importância desse material ao supor que eles tiveram o mesmo impacto nos jovens comunistas como teriam, mais de uma década mais tarde, para o marxismo ocidental em geral. A primeira consideração a se observar é a de que o embate proposto pelo marxismo da *Revue Marxiste* não é calcado em uma interpretação “com os *Manuscritos*” contra outra “sem os *Manuscritos*”. Como vimos, mesmo para Riazanov, os *Manuscritos* tinham uma importância secundária em relação, por exemplo, à *Sagrada Família* ou à *Ideologia Alemã*. O que estava em jogo era a possibilidade de construção de uma interpretação que compreendesse a posição filosófica crítica de Marx que alimentava o resto da sua obra. Caricaturalmente, poderíamos dizer que temos a oposição de um marxismo crítico, mais aberto e filosófico, a um marxismo mais dogmático e fechado em fórmulas políticas e econômicas inalteráveis. Nesse sentido, é provável, por exemplo, que a evidênciação mais precisa do caráter da crítica e da diferença entre Marx, Hegel e Feuerbach tenha tido mais importância que a descoberta de uma versão marxista do conceito de “alienação”, que viria a ser o centro da importância dos *Manuscritos* para o marxismo ocidental; ao menos naquele momento no qual a influência das formulações de Riazanov e de Rappoport estavam mais presentes.¹⁹⁴ O que seria de fato importante era compreender a especificidade da dialética marxiana em relação a de Hegel, a crítica do materialismo de Feuerbach e as dimensões filosóficas da formação do pensamento de Marx; bem como como tudo isso guardava íntima relação com sua crítica e sua perspectiva revolucionária desde o início. É somente nesse registro, como vimos para o caso do marxismo russo, que essa nova interpretação pode ser vista como inédita e disruptiva em relação à linha oficial do PCF e da Internacional daquele período; ao mesmo tempo em que possibilita compreender a transição das questões filosóficas que inquietavam os jovens *Philosophies* para uma concepção marxista do problema, fazendo com que a passagem para o marxismo fosse não somente política (prática), como também teórica (filosófica).

¹⁹⁴ É importante notar, por exemplo, que os excertos publicados pela *Revue Marxiste*, como veremos, nem contemplam as seções nas quais as discussões de Marx sobre a alienação aparecem, de modo que sua descoberta por Lefebvre e seus companheiros tenha sido provavelmente contemporânea a publicação completa em 1932 (tanto em alemão quanto em russo). De fato, a primeira edição completa dos *Manuscritos*, em francês, só apareceria em 1937 (MUSTO, 2015, p. 236). Para um resgate mais completo do processo formal de publicação das principais versões dos *Manuscritos*, ver Musto (2015, p. 233-239).

O uso teórico dos *Manuscritos*, que marcaria a principal diferença entre o marxismo soviético e o marxismo ocidental no pós-Segunda Guerra, procurava criar uma interpretação baseada na centralidade da superação das formas de alienação do homem, tendo o texto de 1844 como uma base a partir da qual Marx teria desenvolvido todo o restante da sua teoria crítica. Assim, os textos seriam, mais que um rito de passagem e tentativa de clarificar a relação de Marx com a dialética hegeliana, a fundação do núcleo da crítica de Marx; a crítica da economia política seria apenas uma especificação de uma necessidade mais geral de superação da alienação. Se, por um lado, essa nova chave interpretativa possibilitava a crítica do determinismo econômico e da submissão política (vista ela também como uma forma de alienação), também envolvia o pensamento de Marx de volta a um processo genérico de superação de uma condição humana em oposição ao processo concreto da luta de classes; ou seja, acaba por retirar a centralidade da luta de classes e da crítica da economia política ao subordiná-las a um projeto abstrato mais amplo da luta contra a alienação (STRUUK, 1963, p. 295-298; MUSTO, 2015, p. 244-250). O resgate das categorias do “trabalho” e da “alienação” das suas formas hegelianas acaba sendo mais central que a historicidade da dialética enquanto relação essencial entre Marx e Hegel. As influências e os escritos que aparecem na *Revue Marxiste* guardam mais proximidade com esta última posição, mantendo, ainda assim, uma distância da interpretação mais determinística e simplória de Bukharin e dos mecanistas russos. Como bem observado por Musto (2015, p. 246-247), Lefebvre é um dos poucos marxistas a se colocar a meio caminho entre a canonização ou a rejeição completa dos *Manuscritos*, pelo menos até 1946, quando ainda defende que, além de ser a expressão de um trabalho em andamento, o conteúdo dos textos de 1844 representa uma etapa do desenvolvimento do materialismo dialético que está ali ainda enquanto germe, enquanto potencial.

6. OS ELEMENTOS TEÓRICOS PARA UM MARXISMO LEFEBVRIANO

O pacote que chega à recém-formada editora continha alguns textos em russo e, portanto, foi entregue ao poliglota Guterman, que logo teria percebido a importância e o potencial controverso dos escritos (BURKHARD, 1994, p.144). O grupo teria decidido relegar a segundo plano suas próprias publicações programadas para disponibilizar na revista as traduções daquele material.¹⁹⁵ Assim:

O primeiro artigo na edição de fevereiro continha uma parte do “Terceiro Manuscrito Econômico Filosófico de 1844”, traduzido e prefaciado por Guterman. A segunda parte do “Terceiro Manuscrito” foi apresentada na edição de junho. “Sobre a Dialética” de Engels apareceu na edição de abril. A compilação conhecida como “O Testamento Político de Engels” foi dividida entre as edições de maio e junho, enquanto “Cartas para Lavrov”, de Marx, também apareceram na edição de maio. Juntamente com resenhas das edições francesas e russa dos Trabalhos Completos de Lenin, a *Revue Marxiste* também publicou o ensaio “Do significado do materialismo militante”, um dos últimos escritos de Lenin que clamava pela cooperação entre intelectuais comunistas e não comunistas, enfatizava o estudo de Hegel e pedia a formação de um círculo de materialistas simpatizantes da dialética de Hegel, exatamente o que os *Philosophies* estavam tentando construir. Além dessas importantes traduções, a *Revue Marxiste* publicou textos dos principais intelectuais soviéticos, incluindo Abram Deborin, o marxista “hegeliano” e ex-menchevique que estava triunfando sobre os “mecanicistas” em um grande debate teórico; o polêmico e longo estudo do historiador E. Tarlé sobre os movimentos de trabalhadores de Lyon; e do próprio Riazanov. Uma rápida referência aos escritos de Karl Wittfogel sobre geopolítica marca o primeiro contato entre os *Philosophies* e os teóricos da Escola Alemã de Frankfurt. (BURKHARD, 2000, p. 107-108)¹⁹⁶

O grau de ineditismo desse material pode ser rastreado através das publicações do próprio Instituto. Sabemos que o projeto da primeira MEGA pretendia a publicação de 42

¹⁹⁵ A maior parte das contribuições individuais ficaram a cargo de Rapoport com uma série de textos sobre o método marxista que se distribui ao longo de 4 volumes da revista ao lado de introduções aos textos inéditos publicados.

¹⁹⁶ “The very first article in February’s issue was a portion of Marx’s “Third Economic and Philosophic Manuscript of 1844”, translated and prefaced by Guterman. A second segment from the “Third Manuscript” was carried in the June issue. Engels’s “On the Dialectic” appeared in April. The compilation known as “The political Testament of Engels” was serialized in May and June, while Marx’s “Letters to Lavrov” also appeared in the May issue. Along with reviews of the French and Russian editions of Lenin’s collected works, *Revue Marxiste* published his essay “On the Significance of Militant Materialism”, one of Lenin’s last writings in which he urged cooperation between Communists and non-Communists intellectuals, emphasized the study of Hegel, and called for the formation of a circle of materialist friends of the Hegelian dialectic, exactly what the *Philosophies* were attempting to forge. Beside these major translations, *Revue Marxiste* printed writings by leading Soviet intellectuals, including Abram Deborin, the “Hegelian” Marxist and former Menshevik who was just triumphing over the “Mechanists” in a major theoretical debate; the embattled historian E. Tarlé’s long study of the workers’ movement in Lyon and Riazanov himself. A passing reference to Karl Wittfogel’s writings on geopolitics marked the first contact between the *Philosophies* and the German Frankfurt School theorists”. (BURKHARD, 2000, p. 107-108). Para uma história resumida do *affair* da *Revue Marxiste* que contém um importante apêndice que especifica com mais detalhes o conteúdo do pacote enviado por Riazanov bem como sua origem, ver Burkhard (1994). Sobre as atividades de divulgação de textos do marxismo por Riazanov, ver Burkhard (1985).

volumes divididos em seções contendo todos os manuscritos e publicações de Marx e Engels, todo o material de preparação para o *Capital* e toda a correspondência coletada (CERQUEIRA, 2015, p. 829). Mas, desse plano, somente 11 volumes foram publicados e, quando analisamos a lista apresentada por Cerqueira (2015, p. 831), percebemos que o volume que conteria, por exemplo, os *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844* só sairia em 1932. Logo, o acesso aos excertos publicados pela *Revue Marxiste* é anterior ao volume oficial da MEGA. Entretanto, a publicação dos volumes da MEGA não era a única empreitada editorial do IME. Conforme destacado por Cerqueira (2010, p. 207) e também por Burkhard (1995, p. 42), o Instituto foi responsável pela publicação das obras completas de Plekhanov; edições em russo de autores como Kautsky e Rosa Luxemburgo; traduções de Hobbes, Diderot e Feuerbach; textos de clássicos da economia política, como Smith e Ricardo; assim como edições comentadas de textos consagrados, como o *Manifesto Comunista*. Além disso, o IME possuía dois periódicos, entre os quais aquele intitulado Arquivo Marx e Engels (*Arkhiv K. Marksa i F. Engel'as*):

[...] foi editado por Riazanov entre 1924 e 1930, lançando cinco volumes que combinavam artigos de colaboradores – entre os quais Deborin (que funcionou como uma espécie de coeditor informal da revista), o filósofo húngaro György Lukács (1885-1971) e o economista russo Isaak Illich Rubin (1886-1937) – e uma série de textos inéditos de Marx e Engels, devidamente comentados por Riazanov. Entre os últimos, foram publicadas as Teses sobre Feuerbach (no volume 1), partes da Ideologia Alemã (volumes 1 e 4) e dos Manuscritos de 1844 (volume 3), as cartas de Marx a Vera Zasulich (volume 1) e trechos da Dialética da Natureza (volume 2), entre outros trabalhos que se revelaram fundamentais para a revisão das interpretações correntes da obra marxiana. (CERQUEIRA, 2010, p. 207)

Burkhard sustenta que, a partir das produções da *Editions Les Revues*, é seguro reconstruir o conteúdo do pacote recebido pelos franceses como sendo:

Ocerki Po Istorri Marksizma de Riazanov (dois volumes, 1928), *Letopisi Marksizma* (#5, 1928), *Pod Znamenem Marksizma* (Fev. – Mar. 1927 e Junho 1929, com certeza), *Kul'turnaja Revoljucija* (Abril 1929) and *Krasnaja Letopis'* chegaram juntamente com trabalhos de poesia e de crítica literária. O primeiro número da alemã *Unter dem Banner des Marxismus*, que continha reimpressões de artigos coletados de vários periódicos russos, provavelmente também foram recebidos, juntamente com o nono volume de *Leninskij Sbornik*, contendo os cadernos de Lenin sobre a *Ciência da Lógica* de Hegel. Mais importante ainda foram o segundo e o terceiro volume de *Archiv K. Marksa I F. Engel'sa*. A *Revue Marxiste* publicou duas seções do Terceiro Manuscrito de 1844, bem como textos de Lenin e de Engels sobre o pensamento dialético. Juntamente com a *Dialética da Natureza* de Engels do segundo volume da *Arkhiv*, o material que eles receberam e publicaram continha vários trabalhos dedicados a ou baseados nos escritos de Hegel. A influência dessa introdução aos textos “clássicos” mais controversos de Marx, Engels e Lenin,

levaram os “Philosophies” a desenvolverem um Marxismo Hegeliano único na França do pré-Guerra. (BURKHARD, 1995, p. 44)¹⁹⁷

Concluimos, portanto, que Lefebvre e seus companheiros tinham em mãos materiais cuja publicação original em russo não eram anteriores a 1927 (BEECHER; FORMICHEV, 2006, p. 129), colocando a nova iniciativa francesa praticamente em pé de igualdade com o novo marxismo que estava sendo gestado por Riazanov no Instituto Marx e Engels e compartilhado por figuras como Georges Lukács, bem como instituições como a futura Escola de Frankfurt (BURKHARD, 1995, p. 44). Burkhard (1994, p. 162-164) confirma que essa impressão é ainda mais reforçada quando analisadas as listas de leituras recomendadas pelas publicações teóricas oficiais do PCF – como o *Cahiers du Bolchevisme* –, a partir das quais pode-se reconhecer a indisponibilidade desses textos ao comunista francês médio.

A *Revue Marxiste* teve sete volumes publicados mensalmente entre fevereiro e agosto de 1929 e se estruturava, de modo geral, em três partes. A primeira era dedicada majoritariamente às traduções dos textos enviados por Riazanov, bem como algumas contribuições autorais – em especial de Rappoport com uma série de textos sobre o método marxista. Essa seção representa a contraparte francesa do esforço de Riazanov de divulgação dos originais, mas também de sua leitura do que seria uma verdadeira ortodoxia marxista. Uma segunda parte – denominada, consistentemente ao longo de todos os volumes, *Chroniques* – continha contribuições diversas, em sua grande parte autorais, versando sobre questões ligadas a: análises da contemporaneidade do capitalismo francês e mundial; repercussões de debates e situações políticas dentro do comunismo; esclarecimentos filosóficos sobre o posicionamento de alguns autores; denúncias da relação entre capitalismo e guerra; entre outros. Por fim, a terceira parte era composta por uma variedade de seções que não tinham regularidade (*Comptes-rendus et notes*, separada em subseções por assuntos, como Economia, História, Ideologia, etc.; *A travers la presse soviétique*; *Revue des revues*; *La*

¹⁹⁷“Rjazanov’s *Ocerki Po Istorri Marksizma* (two volumes, 1928), *Letopisi Marksizma* (#5, 1928), *Pod Znamenem Marksizma* (Feb. – March 1927 and June 1929 for certain), *Kul’turnaja Revoljucija* (April 1929) and *Krasnaja Letopis’* arrived along with works of poetry and literary criticism. The first issue of the German *Unter dem Banner des Marxismus*, which contained reprints of articles collected from a number of Russian periodicals, was probably received as well, along with volume nine of *Leninskij Sbornik*, containing Lenin’s notebooks on Hegel’s *Science of Logic*. Even more important were the second and third volumes of *Archiv K. Marksa I F. Engel’sa*. The *Reveu Marxiste* printed two sections of the Third 1844 manuscript, as well as pieces by Engels and Lenin on dialectical thought. Along with Engel’s *Dialectics of Nature* in the second volume of the *Arkhiv*, the material they received and then published contained many works devoted to or based on Hegel’s writings. The influence of this introduction to the most controversial of the ‘classic’ texts of Marx, Engels and Lenin led the ‘Philosophies’ to develop a form of Hegelian Marxism, unique to pre-war France.” (BURKHARD, 1995, p. 44)

presse capitaliste; Les revue soviétiques; La presse soviétique) cujo objetivo era, ora o confronto direto com posicionamentos de autores “burgueses” e com a mídia capitalista, ora a exaltação de publicações comunistas, incluindo aqui periódicos russos. Essa última parte pretendia, em um clima de embate, demonstrar a ignorância da intelectualidade francesa em relação ao comunismo e, em um mesmo movimento, corrigir essa ignorância pela exposição da “verdadeira” situação soviética.

Somente a partir dessa estrutura podemos vislumbrar que a *Revue Marxiste* tinha três propósitos a cumprir: (a) a disponibilização para o marxismo francês dos últimos avanços do marxismo russo ou, como vimos, da leitura de Riazanov da ortodoxia do marxismo; (b) o debate de situações mais concretas que buscavam mostrar como a crítica marxista operava na prática, quase como forma de orientação e de interpretação da realidade sob a óptica do comunismo; (c) e a luta contra a ideologia capitalista e a correção de distorções da realidade comunista. Podemos dizer, portanto, que a *Revue* era dedicada a uma forma de esclarecimento teórico, político e ideológico do marxismo e do comunismo – ao menos do marxismo e do comunismo que chegava aos escritórios da *Les Revues*.

Do ponto de vista da posição da equipe de redação da *Revue Marxiste*, especialmente em comparação com a posição dos *Philosophies* do início de 1928, notamos uma mudança significativa em relação à natureza da análise e da crítica à intelectualidade francesa. No primeiro editorial¹⁹⁸ da publicação, encontramos o já conhecido diagnóstico de que o pensamento francês de então encontrava-se estagnado e incapaz de fornecer grandes respostas para as perguntas que seriam de fato essenciais. Entretanto, a construção argumentativa já apresenta uma guinada marxista contundente, trazendo, nesse brevíssimo texto, uma quantidade significativa de novos elementos. Primeiramente, a decadência da filosofia passa a ser identificada como a decadência da intelectualidade burguesa como um todo: a burguesia, enquanto classe, teria deixado de ser a classe propulsora do progresso – como nos tempos de Spinoza, Voltaire, Diderot e Rousseau – para se tornar a classe reacionária. Percebemos claramente a transposição do clássico argumento de Marx, presente

¹⁹⁸ Os 07 volumes da *Revue Marxiste* contaram com apenas dois textos editoriais nas duas primeiras publicações. O segundo editorial, ainda mais breve que o primeiro, trata de uma das formas da crítica marxista a democracia burguesa. Destacando a incapacidade de coerência da democracia com seus próprios princípios de representação (sua capacidade de representar a vontade da maioria) e de liberdade (atestada pelas ações de repressão, imperialismo e violência dentro da vigência de regimes democráticos, o texto ressalta que o próprio Marx – com destaque para a obra *O 18 Brumário* – já havia descortinado a hipocrisia e a impossibilidade de a democracia burguesa cumprir suas promessas. O diagnóstico é que a democracia burguesa é um mito, uma fachada que qualquer revolucionário não pode alimentar – numa crítica direta e explícita às posições social-democratas. Mais do que isso, a democracia burguesa está em decadência devendo ser substituída pela revolução, pela ditadura do proletariado, pela democracia proletária de uma sociedade sem classes.

no *Manifesto Comunista*, para o campo da reflexão filosófica. Enquanto classe conservadora, a burguesia não pode produzir mais do que filósofos que se ocupam somente de questões secundárias e circunstanciais. Mais importante ainda, enquanto parte constitutiva da burguesia, a filosofia francesa não podia mais ter um compromisso com a verdade objetiva, com o conhecimento objetivo do mundo (MELORA, 1929, p. 01).¹⁹⁹ O erro das filosofias da época, portanto, não é mais apenas o excesso de interioridade e o abandono do concreto; essas características agora são fruto do comprometimento da filosofia com a estrutura da sociedade burguesa.

Nesse cenário, somente o ponto de vista do proletariado seria capaz de ver além da ideologia e, portanto, são sua teoria e sua prática revolucionária o que será capaz de continuar a jornada da construção do conhecimento. Essa, portanto, é a importância do marxismo: não ser mais um sistema filosófico ou um dogma, mas um “método de pesquisa e de ação revolucionária” (MELORA *et al.*, 1929, p. 02). Nesse sentido, somente o marxismo e a ação revolucionária do proletariado serão capazes de atacar todas as formas de mitologia e de ideologia que ainda persistem e impedem o avanço do conhecimento. O marxismo seria, assim, o herdeiro legítimo do materialismo clássico (na sua herança francesa, fortemente identificado com o avanço positivo da racionalidade científica); a continuidade do esforço de busca pela verdade; a forma contemporânea do materialismo (MELORA *et al.*, 1929, p. 03).

Essa imagem notável das possibilidades e da missão histórica do marxismo é contrastada com uma absoluta falta de conhecimento dos intelectuais franceses sobre o assunto ou sobre seu fundador, Marx – com uma menção explícita ao tratamento que Brunschvicg dava à questão. A equipe editorial, confiante no “valor teórico e nos desdobramentos práticos do marxismo” (MELORA *et al.*, 1929, p. 03) e acreditando que o marxismo e o socialismo carregam em si a síntese dos avanços teóricos e práticos dos movimentos anteriores, anunciam os propósitos da publicação:

A Revue Marxiste tentará fazer com que a teoria e o método marxista sejam conhecidos na França; ela estudará as origens e a história do marxismo; na medida da sua capacidade, ela o fará progredir e ela analisará os acontecimentos à luz do método revolucionário criado por Marx, Engels e seus continuadores, em particular Lenin.

A Revue Marxiste combaterá sem a menor consideração, mas com uma preocupação escrupulosa de objetividade e verdade, o movimento retrógrado do revisionismo que

¹⁹⁹ O primeiro editorial da *Revue Marxiste* é assinado pela redação (La Rédaction). O comitê de redação era composto por Victor Melora, Albert Mesnil (Guterman), Pierre Morhange e Charles Rappoport. Assim, decidimos atribuir a autoria do editorial aos quatro em ordem alfabética, embora saibamos que o nome de Melora desaparece logo no segundo volume.

marca o retorno reacionário às ideologias superadas pelos fundadores do socialismo científico; ela lutará pela defesa e pela difusão do materialismo dialético.

A *Revue Marxiste* deseja se tornar o órgão de todos os trabalhadores que buscam desenvolver seus conhecimentos do marxismo e do leninismo, assim como todos os intelectuais desejosos de se colocar no território do proletariado e de sua concepção materialista, e decididos a não mais se deixar adormecer pelo pensamento místico e idealista. (MELORA, *et al.*, 1929, p. 04-05)²⁰⁰

Alguns pontos nos chamam a atenção e ajudam a consolidar a relação íntima entre o esforço de divulgação e teorização marxista em território francês almejado pela *Revue Marxiste* e a linha do marxismo russo defendida por Riazanov e o Instituto Marx e Engels. O mais importante deles é o foco na dimensão metodológica do marxismo, ou seja, do marxismo mais como método a partir do qual é possível analisar e criticar a realidade do que como uma série de ensinamentos já acabados. Esse método é identificado como “materialismo dialético” – o que já pressupõe uma aceitação da centralidade da dialética aos moldes de Deborin – e poderia ser estudado através das origens e da história do marxismo – que era justamente o trabalho de Riazanov frente ao IME. Ao mesmo tempo, podemos perceber um duplo movimento de distanciamento e de aproximação. Distanciamento em relação aos revisionismos (provavelmente com foco nos de natureza socialista) que pretendem insistir em ideologias já superadas pelos “fundadores do socialismo científico”; e aproximação em relação àqueles intelectuais desejosos de tomar o lado do proletariado e abandonar concepções místicas e idealistas. Esse duplo movimento coloca a *Revue Marxiste*, por um lado, em par com a posição do PCF, do Partido Comunista Russo e do próprio Riazanov, no combate aos socialismos reformistas; mas, por outro lado, em dissonância com as posições do PCF e das diretivas dos comitês centrais ao manter as portas abertas para uma eventual intelectualidade burguesa “esclarecida”.

²⁰⁰ “La Revue Marxiste essaiera de faire connaître en France la théorie et la méthode marxistes; elle étudiera les origines et l’histoire du marxisme; dans la mesure de ses forces elle le fera progresser et elle analysera les événements à la lumière de la méthode révolutionnaire créée par Marx, Engels et leurs continuateurs, en particulier Lénine.

La Revue Marxiste combattra sans ménagements, mais avec un souci scrupuleux d’objectivité et de vérité, le mouvement rétrograde du révisionnisme qui marque un retour réactionnaire aux idéologies dépassées par les fondateurs du socialisme scientifique; elle luttera pour la défense et la diffusion du matérialisme dialectique.

La Revue Marxiste veut devenir l’organe de tous les travailleurs qui cherchent à développer leurs connaissances du marxisme e du leninisme, ainsi que des intellectuels intelligents désireux de se placer sur le terrain du prolétariat et de sa conception matérialiste et décidés à ne plus se laisser endormir par la pensée mystique et idéaliste.” (MELORA, *et al.*, 1929, p. 04-05).

6.1 A questão do método marxista

O alinhamento entre as posições teórico-metodológicas de Riazanov e a revista podem ser mais bem verificadas no texto de Rappoport, intitulado *La méthode marxiste*, que foi dividido em quatro partes e publicado nos quatro primeiros volumes da *Revue Marxiste*. O argumento de Rappoport (1929a) parte da interpretação de que uma luta contra a doutrina marxista nunca se encerrou: desde os tempos de Marx, passando pela Segunda Internacional e chegando aos tempos de então, existe um amplo desconhecimento e uma profunda distorção do marxismo, especialmente pelos “socialistas participacionistas”, neossocialistas e reformistas. Essas falsas concepções poderiam, na sua visão, ser combatidas com a devida compreensão do método marxista, cuja originalidade e relevância poderia ser constatada a partir não somente dos textos clássicos, mas também da qualidade da análise do movimento histórico real.

Partindo do fato, hoje já amplamente reconhecido e reafirmado, de que não existe uma exposição sistematizada por parte dos fundadores do socialismo científico do que seria o método marxista, Rappoport (1929a, p. 56-57) inicialmente recorre à recepção e ao debate, ainda nos tempos de Marx, das suas principais obras, incluindo *O Capital*. De todas as resenhas críticas publicadas, Rappoport (1929a, p. 57) decide, em um primeiro momento, se apoiar na explicação do método marxiano publicada em maio de 1872 por Kaufman, colaborador da revista liberal *Viestnik Evropy* (O mensageiro da Europa). A escolha se baseia no fato de que o próprio Marx teria reagido positivamente e, de certa forma, validado a interpretação de Kaufman.

Nesse caminho, Rappoport (1929a) expõe os elementos básicos do método marxiano. Em primeiro lugar, ao contrário do que alguns críticos o acusam, Marx não partiria de uma concepção metafísica para seu desenvolvimento teórico. Pelo contrário, pretenderia descobrir as leis que regem um determinado fenômeno dinâmico, ou seja, procurando entender não as relações dadas de objetos estáveis em um determinado momento do tempo, mas as relações e determinações que regem a transformação e desenvolvimento desses fenômenos de uma forma a outra. Descobertas essas leis e relações que regem o fenômeno a partir de sua própria dinâmica, Marx buscaria estabelecer a necessidade de formas determinadas de relações sociais que sustentam e alimentam esse fenômeno. E, por fim, a partir da necessidade da ordem atual, e em posse das determinações e possibilidades da sua transformação, concluir pela necessidade de uma nova ordem. Tudo isso se passa, entretanto, sem a dependência da consciência ou da vontade de algum indivíduo particular

(RAPPOPORT, 1929a, p. 58), sendo a consciência ela mesma condicionada pela necessidade dos fatos e leis que regem aquela ordem social. Fiel à concepção de um objeto de estudo dinâmico, a própria concepção de lei não se refere a uma relação estática e eterna, mas a um movimento de desenvolvimento; ou seja, leis particulares que regem a origem, a existência, desenvolvimento e morte de um organismo social dado (RAPPOPORT, 1929a, p. 60). Da mesma maneira, não existe espaço para essências universais trans históricas, nem para uma naturalização que coloquem as relações sociais propriamente capitalistas como eternas. Marx teria referendado a descrição de seu método por Kaufmann, apenas adicionando que não se tratava de nada mais do que o “método dialético” (RAPPOPORT, 1929a, p. 60).

Ainda segundo Rappoport (1929a, p. 60), o método marxista, ao excluir todo subjetivismo da vontade individual, impõe aos indivíduos condições que estão além de seus poderes. Por isso, nada mais natural que a burguesia, a intelectualidade e os reformistas odeiem o marxismo, uma vez que este desafia diretamente a crença na vontade e na genialidade pessoal. Por outro lado, o marxismo se encontra em acordo com o proletariado porque este, por definição, se sabe desprovido de liberdade individual; o proletariado sofre materialmente e cotidianamente as consequências de uma subordinação de forças que estão muito além de si (RAPPOPORT, 1929a, p. 60-62). Nesse sentido, o método marxista não é apenas um formalismo, mas uma ferramenta de luta no terreno teórico e na ação política – que é o que, em última instância, garante sua objetividade.

Estabelecidos alguns dos elementos fundamentais do “método dialético”, Rappoport (1929b) se concentra, na segunda parte publicada em março, em reconstruir as origens históricas e filosóficas que possibilitaram a Marx consolidar esse método. A relação entre Marx e Hegel, além de explícita, não é explicada em termos de uma ruptura radical, mas, nos moldes de Riazanov, como uma transição crítica que se desenvolve entre 1843 e 1845. Hegel teria sido o responsável pela introdução do princípio revolucionário da mudança e da transformação, mas, no pensamento hegeliano, não seria a realidade que se desenvolve, mas a Ideia, que se degrada e falha na realidade da natureza para se elevar, na sequência, como abstração no pensamento e triunfo definitivo da filosofia (RAPPOPORT, 1929b, p. 156). Aos olhos dos jovens hegelianos, a filosofia de Hegel possui um fundo revolucionário, mas uma forma idealista e metafísica que se sistematizava como uma posição conservadora ou reacionária. Isso porque o sistema hegeliano, apesar do uso da dialética, culminava na exaltação do Estado e da razão de Estado prussiana (RAPPOPORT, 1929b, p. 156). Marx, entretanto, já estaria além de seus companheiros hegelianos de esquerda e já denunciava a

dimensão idealista não apenas do sistema hegeliano, mas da própria dialética hegeliana, que lhe dizia muito pouco sobre as contradições do mundo material do momento, possuindo assim pouca aderência à realidade. Ao mesmo tempo, a crítica materialista de Feuerbach, apesar de uma importante influência, também não resistia às formulações do jovem filósofo alemão. Rappoport (1929b, p. 156-157) reconstrói esse cenário político-filosófico habitado por Marx para conseguir explicitar um argumento que, novamente, remonta a posição metodológica de Riazanov: um estudo histórico das raízes do marxismo demonstraria o período de 1843-1845 como uma transição ao final da qual Marx conseguiu se diferenciar tanto do sistema hegeliano quanto das principais correntes filosóficas em disputa no seu tempo, distanciando-se das concepções idealistas (que seriam semelhantes às dos socialistas utópicos e reformistas) e de um versão sensualista do materialismo (que estaria associada aos mecanicistas soviéticos).

Qual seria, portanto, a forma da dialética marxiana? Rappoport (1929b, p. 157) recorre ao famoso prefácio à segunda edição d'*O capital* para explorar a distinção entre método de investigação e método de exposição. A exposição, que em um primeiro momento não parece estar apoiada em nenhum fato ou prova – como na leitura do próprio *O capital* –, não evidencia que a investigação parte do movimento do real, dos fatos concretos e da dinâmica da relação entre eles. A exposição busca reconstruir, momento a momento, os elementos constitutivos do real e seu movimento dinâmico, de modo que é somente ao final dela que poderíamos contemplar os fundamentos sólidos sobre os quais toda a construção teórica se sustenta. Na investigação vamos do fato particular à lei geral, na exposição partimos da lei geral para explicar o fato particular; a lei geral confere ao fato um significado próprio. Lei geral e fato particular encontram-se em acordo (RAPPOPORT, 1929b, p. 158).

O método dialético é feito dessa síntese do particular e do geral, extraído da vida ela mesma, a qual é um movimento eterno. Em uma palavra, a dialética é a própria vida refletida na mente de quem pensa, o movimento histórico traduzido em linguagem humana. (RAPPOPORT, 1929b, p. 158)²⁰¹

A questão, portanto, se coloca no desafio da relação entre o pensamento e o real em movimento. Como avaliar que a vida refletida na mente seja o mais próximo possível do movimento da própria vida? Esse seria o desafio fundamental da filosofia que, na sua forma idealista, só tinha dado respostas incompletas que levaram ao apartamento entre pensamento e realidade ou até mesmo à negação da realidade. A dialética, portanto, colocaria o problema filosófico no campo do conhecimento das leis do pensamento (RAPPOPORT, 1929b, p. 159).

²⁰¹ “La méthode dialectique est faite de cette synthèse du particulier e du général se dégageant de la vie même, laquelle est um éternel mouvement. En un mot, la dialectique c’est la vie même se reflétant dans une tête qui pense, le mouvement historique traduit en langage humain.” (RAPPOPORT, 1929b, p. 158).

Retornando ao prefácio (RAPPOPORT, 1929b, p.159-160), Marx acusa Hegel de, ao tornar o pensamento um sujeito independente e soberano, mistificar a dialética. Sua proposta é uma inversão que vê o processo ideológico como nada mais que o processo material transposto e traduzido na mente dos homens. Entretanto, isso não impediu Hegel de descobrir as leis gerais do movimento dialético. A dialética materialista, assim definida, seria capaz de tornar claras ao pensamento as contradições próprias do capitalismo – que é seu substrato material –, o que justificaria a identificação com o proletariado e o pavor que a burguesia tem do método marxista; em um caso, como no outro, a dialética deixa evidente a necessidade de transformação. A partir disso, Rappoport (1929b, p. 162) defende a superioridade da dialética de Marx: suas leis gerais de movimento correspondem à realidade do capitalismo e suas contradições vividas, especialmente, pelo proletariado.

Então nos ensina a dialética, em sua forma agora concreta, científica que: (a) tudo está em movimento e em transformação, de modo que formas sociais e políticas aparecem e desaparecem. Por mais fixa que uma realidade pareça, existem forças subterrâneas. Novas formas de produção abalam a estrutura social e novas formas sociais se constituem; (b) todo regime é justificado e compreendido pelas condições que o provocaram. Não existiria arbitrariedade do desenvolvimento histórico. As formas econômicas que já existiram seriam determinadas pelas necessidades reais e corresponderiam, ao menos em sua origem, às “relações necessárias das forças produtivas existentes” (RAPPOPORT, 1929b, p. 163).

Aqui Rappoport deixa um pouco mais clara, embora não inteiramente desenvolvida ou resolvida, a questão acerca da relação entre superestrutura e infraestrutura, ou seja, qual é o movimento do real que determina as formas sociais necessárias. Quais são essas forças subterrâneas que trabalham continuamente pela transformação da História? Essa resposta, em parte, divide o marxismo entre a aceitação ou não de que tais forças correspondem ao desenvolvimento das forças produtivas. Rappoport não é explícito. Falando sobre forças subterrâneas (RAPPOPORT, 1929b, p. 162), alude a formas de produção – que podem envolver tanto relações de produção como forças produtivas. Entretanto, em momento anterior, Rappoport (1929a, p. 60-62) identifica no baixo desenvolvimento dos meios de produção (ou, no desenvolvimento inferior das forças produtivas) a existência necessária do escravismo ou da antropofagia. Essa consideração é importante, não para julgar eventuais erros ou acerto de Rappoport, mas para tentar compreender como o grupo poderia entender, naquele momento, a centralidade do desenvolvimento das forças produtivas tanto para a construção teórica como, o que em dialética é o mesmo, para a ação revolucionária. Um

posicionamento entre um determinismo quase causal da relação entre economia e história – ou uma importância exacerbada dos fenômenos econômicos (ou economicismo) – ou a sua crítica, nos ajuda a distinguir entre duas leituras diferentes do marxismo, especialmente em uma discussão sobre método. Rappoport não nos deixa clara sua posição – ou nem mesmo identificava esse ponto como uma questão relevante no momento – mas, de qualquer forma, parece se alinhar mais a uma interpretação da revolução enquanto uma necessidade nascida na esfera econômica e que reverbera, também necessariamente, no restante da estrutura social.

Uma vez definida as características elementares da dialética marxiana, Rappoport (1929c, p. 317-318) ressalta a dimensão lógica do problema da dialética. Partindo da concepção de que tudo está em transformação – e de que os últimos avanços científicos confirmariam essa realidade no caso do mundo natural –, compreendemos que categoriais próprias ao fenômeno social (propriedade, direito, arte, etc.) não possuiriam verdades finais e absolutas, existências fixas que excluiriam todo o movimento. Mais uma vez, o mérito de Hegel foi justamente o de levar a filosofia até a realidade em movimento, aceitando e integrando esse movimento em seu sistema. Sabemos que Hegel não levou sua filosofia e método até seu ápice, motivo pelo qual permaneceu com um sistema conservador. Entretanto, e aqui temos um desenvolvimento inédito, teria o mérito de ter expandido a concepção de movimento e transformação também para o campo das ideias. Rappoport (1929c, p. 318) relata que o próprio Engels teria sido o primeiro a lhe chamar a atenção, em um encontro em Londres em 1892, para a importância²⁰² da *Lógica* de Hegel, que seria a obra na qual a ideia estaria em movimento, a própria dialética do pensamento. Bastaria a Marx e Engels um passo adiante: aplicar a ideia de movimento aos fenômenos sociais, políticos, jurídicos, entre outros.

A descoberta da história da criação desse “passo adiante” começaria pela primeira exposição na publicação do *Anti-Duhring* de Engels em 1877, seguido da publicação de seus artigos sobre Feuerbach em 1878 (RAPPOPORT, 1929c, p. 319). Antes disso, haveria somente a afirmação de Marx no Prefácio da *Contribuição para a Crítica da Economia Política*, de 1859, de que a nova concepção do materialismo histórico estava completa já a partir de 1845. Entre essas três ocasiões somente haveria peças fragmentadas e sinalizações pouco desenvolvidas. Esse eclipse, no entanto, não testemunha contra o método, mas indica que a fecundidade das implicações práticas da dialética de Marx teria precedido bastante sua

²⁰² Na verdade, Rappoport (1929c, 318) faz uma afirmação ainda mais forte: diz que Engels recomendou a obra de Hegel afirmando que era a “única que valia alguma coisa”. Como veremos adiante, a oposição entre a *Lógica* e a *Fenomenologia* de Hegel será o ponto central do renascimento do pensamento hegeliano ao longo da década de 1930. Claramente, diante dos olhos de Rappoport, a *Lógica* possui um valor considerável.

exposição teórica formal. O critério de validade do método marxista é seu comprometimento com o movimento do real: “O método marxista viveu e agiu, e mesmo agitou os espíritos, sem que os doutores o tenham proclamado e o explicado de acordo com as formas oficiais, *ex cathaetra*” (RAPPOPORT, 1929c, p. 320).²⁰³

A legitimidade do método dialético coloca um desafio à lógica formal, ou seja, qual a relação entre a dialética e a lógica formal? Uma revoga a outra? Rappoport (1929c, p. 321-324) destaca que a lógica formal (baseada na lei da identidade e na ausência de contradição) possui sua esfera própria de validade na qual a dialética não tem espaço. A dialética possui preponderância sobre a lógica formal naqueles fenômenos, principalmente os sociais, que possuem um movimento interno e inerente de transformação. Assim, Rappoport (1929c, p. 322) destaca, por exemplo, que em cada período histórico existem forças conservadoras e revolucionárias que se opõem constantemente até uma transformação de toda a ordem. As forças revolucionárias, entretanto, não são externas à ordem antiga, mas constitutivas delas, como a burguesia o era no regime feudal. Assim, a dialética é apropriada aos fenômenos nos quais a contradição é parte constitutiva do movimento do real a ser compreendido.

Mais do que isso, a dialética é a renovação do conhecimento científico e não sua negação; não anula os avanços da lógica formal. Todavia, a dialética é um desafio para aqueles pensadores que acreditam que os conceitos devem representar ideias fixas, o que, evidentemente, entra em conflito insuperável com a essência mutável do real. A filosofia tenta resolver, sem sucesso, esse descompasso, ao ponto da própria razão ser posta em dúvida. Rappoport (1929c, p. 323-324) tem, explicitamente, Bergson em mente. Segundo ele, para reafirmar o movimento do real, Bergson teve que opor intuição a pensamento, flertando com uma posição próxima da negação da ciência. Marx, por outro lado, teria inserido o movimento no próprio pensamento através da dialética, adequando pensamento e realidade e dando fim ao empasse. Enquanto Bergson, tentando destacar o movimento do real, sacrifica a Ciência por “ideias-fantasma”, Marx explica a existência dessas mesmas “ideias-fantasma” pelo movimento dialético material do processo histórico: “A dialética marxista reabilita a razão ao reconciliá-la com a vida. É o triunfo da *razão concreta*, ou seja, da ciência” (RAPPOPORT, 1929c, p. 324).²⁰⁴

²⁰³ “La méthode marxiste a vécu et agi, et même agité les esprits, sans que les docteurs l’aient proclamée et explique, selon les usages officiels, *ex cathaetra*.” (RAPPOPORT, 1929c, p. 320).

²⁰⁴ “La dialectique marxiste réhabilite la raison en la conciliant avec la vie. C’est le triomphe de la *raison concrète*, c’est-à-dire de la science.” (RAPPOPORT, 1929c, p. 324).

A exemplo do posicionamento de Riazanov no debate entre Deborin e os mecanicistas, encontramos, na parte final do texto de Rappoport (1929d, p. 552-561), a tentativa de explicitar as diferenças entre Marx e outras formas de materialismo. De modo mais particular, para compreender a concepção materialista da história e, portanto, a dialética de Marx, é preciso passar pela crítica a Hegel, à distância do humanitarismo antropológico de Feuerbach e, conseqüentemente, de outras formas mais primitivas de materialismo. Feuerbach é um dos primeiros, dentro do idealismo alemão, a mobilizar a tradição materialista para criticar o processo idealista de criação da natureza na própria mente, questionando assim a independência da existência da natureza em relação à filosofia. Esse movimento de Feuerbach é consolidado na sua crítica de Deus: não é Deus que cria o homem a sua imagem e semelhança, mas, ao contrário, é o homem que cria Deus a sua imagem e semelhança, alienando sua própria potência aos céus que, na seqüência, retorna sobre ele como externa ao próprio homem. Segundo Rappoport (1929d, p. 554-555), Marx discorda de Feuerbach na medida em que este último não faz a crítica, mas apenas a negação do sistema hegeliano; ou seja, perde tudo que há de novo e verdadeiro em Hegel.

Dessa forma, uma das características do método marxista é a ideia de continuidade, ou de “realismo histórico” (RAPPOPORT, 1929d, p. 555). O materialismo histórico não destrói a história anterior com a ilusão de inaugurar uma história nova e inédita. A crítica implícita no método busca distinguir os elementos revolucionários dos elementos reacionários, evitando assim qualquer forma de condenação em bloco, mesmo do capitalismo, no qual é inegável os avanços tanto na produção material quanto nas artes, na ciência, etc. O comunismo não é simples aniquilação do capitalismo e início do homem perfeito; a obra positiva do capitalismo deve ser mantida (RAPPOPORT, 1929d, p. 556).

O materialismo vulgar, assim como sua contraparte idealista, também peca pela incapacidade de compreender o mundo como um processo em transformação – um ponto importante para Rappoport, dada a insistência nessa dimensão –, insistindo em formas rígidas, acabadas, de existência eterna. Essa posição acaba ainda por recriar um abismo entre Natureza e História. Uma vez que a Natureza seria o reino da matéria inerte, a História fica relegada ao reino do espírito, da ideia. O materialista, assim, não teria nada a acrescentar ou extrair dos movimentos sociais que agitavam o período. A prática humana acaba por ficar apartada da filosofia materialista, mas é a única maneira pela qual podemos conhecer a verdadeira natureza da realidade social (RAPPOPORT, 1929d, p. 558). Mais do que isso, a própria prova da existência do mundo material – questionamento próprio do idealismo alemão a partir de

Kant e que, dentro da lógica formal, é insolúvel – passa pela ação criativa, pela prática experimental, pela manipulação consciente da matéria: a nossa ação no mundo e sua resposta prática são provas de sua concretude e existência (RAPPOPORT, 1929d, p. 558-560).²⁰⁵

Do ponto de vista do esforço teórico-metodológico da *Revue Marxiste*, o texto de Rappoport representa os principais pontos de defesa e de caracterização da interpretação do marxismo. Vários outros elementos publicados, sejam os próprios fragmentos inéditos enviados por Riazanov²⁰⁶ – que demonstravam de forma documental a importância da dialética hegeliana na formação de Marx e da própria dialética para o marxismo – seja em textos próprios, incluindo resenhas críticas²⁰⁷ – ajudam a reforçar e detalhar tal interpretação. A posição defendida extensivamente por Rappoport, faz parte do *ethos* do projeto da *Revue Marxiste* como um todo, dando especificidade e detalhamento à declaração presente no

²⁰⁵ Na parte final de sua longa explanação do método marxista, Rappoport (1929d, p. 558) anuncia ainda a publicação, em um volume futuro, de manuscritos descobertos por Riazanov que conteriam um desenvolvimento da crítica de Marx a Feuerbach. Rappoport claramente se refere aos excertos da *Ideologia Alemã*, mas que, ao contrário do prometido, não foram publicados pela *Revue Marxiste*.

²⁰⁶ Além dos textos já mencionados como conteúdo do pacote que chegou à editora no final de 1928, que possuíam a clara intenção de demonstrar a importância de Hegel e da dialética para o marxismo, também os trechos selecionados dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, ajudam a confirmar não somente a interpretação de Riazanov acerca da importância da descoberta, como também elucidar ainda mais o material disponível para insumo da interpretação do marxismo construído na *Revue Marxiste*. Os excertos dos manuscritos aparecem nos números 01 (de fevereiro) e 05 (de junho). Guterman (sob pseudônimo) esclarece, logo antes do início do texto em si, a origem dos fragmentos e justifica a inserção de notas explicativas e da separação em seções que não correspondem ao formato original (adição também feita por Riazanov). Alertando sobre o caráter inacabado dos escritos, Guterman defende a importância dos manuscritos em linhas próximas da de Riazanov: os manuscritos seriam a testemunha da estonteante evolução do pensamento de Marx entre 1843 e 1844, da relação crítica tanto com o idealismo de Hegel quanto com o materialismo de Feuerbach. O aspecto mais importante, entretanto, é a descoberta da natureza social do homem, que interpõe, entre o homem e a natureza, a sociedade e, mais especificamente, a indústria enquanto elemento capital para “toda evolução humana”. Associado a essa natureza social, Guterman destaca a diferença entre Feuerbach, para quem a separação do homem dele mesmo significa a projeção na natureza dos atributos humanos, e Marx, para quem tal separação implica uma dilaceração profunda do homem social, uma devastação interior cujas causas materiais ele já indicava. O primeiro conjunto de excertos corresponde ao que hoje está organizado no Caderno III, sob o subtítulo Complemento ao Caderno II, página XXXIX. Propriedade privada e comunismo – embora a divisão dos parágrafos não seja correspondente (inclusive com a supressão de um parágrafo menor) e uma análise mais minuciosa da tradução deva ser feita. As notas inseridas por Guterman, em geral, chamam a atenção para a relação estabelecida por Marx entre a propriedade privada, uma realidade material, e o processo de separação do homem de si mesmo, bem como esclarecem e reforçam as distinções de Marx entre um comunismo grosseiro e outro desenvolvimento, demarcando a diferença de Marx de outras propostas socialistas. Já o segundo conjunto de excertos também corresponde a fragmentos do Caderno III, sob os seguintes subtítulos contemporâneos Propriedade privada e necessidades; Aditamentos; Fragmentos. Divisão do Trabalho. De modo geral, Guterman destaca os excertos como uma prova da capacidade da análise marxista se expandir às mais diversas dimensões da vida social, embora esse não fosse o objetivo primário de Marx. Importa, por fim, notar que nas edições atuais o Caderno III ainda inclui as seções Propriedade privada e trabalho; Dinheiro; e, entre as seções efetivamente publicadas, uma seção intitulada Crítica da dialética e da filosofia de Hegel em geral.

²⁰⁷ Podemos citar, de forma não exaustiva, *La lutte pour le materialisme* de Rappoport (sob pseudônimo de Felix Arnold); *De l'importance du matérialisme militant* do próprio Lenin (ainda sob o pseudônimo de N. Lenine); a crítica a Kautsky de Rappoport, sob o título *L'autorevisionnisme de Karl Kuatsky*; resenha do *18 Brumário* de Marx feita por Politzer (sob pseudônimo de F.(rançois) A.(rouet)); prefácio inédito ao *Anti-Duhring* de Engels, com o título *De la dialectique; Les revues soviétique* (sem autor, mas que ressalta debates dentro do marxismo russo).

Editorial já do primeiro volume: “O marxismo não pretende expressar uma natureza humana eterna. Ele é a expressão de uma classe, a classe do proletariado internacional, dos trabalhadores, dos oprimidos que vão acabar por abolir a distinção de classes e que farão a humanidade” (MALORE *et al.*, 1929, p.03).²⁰⁸ O texto de Rappoport explicita como, e porque, o marxismo está a par com um mundo em transformação do ponto de vista revolucionário do proletariado, fazendo com que o esforço anunciado no editorial seja não apenas político, mas também necessariamente teórico.

Infelizmente, somente a partir dos conteúdos da *Revue Marxiste* não podemos saber em que medida Lefebvre vai absorver, nesse momento, a interpretação do marxismo elaborada por Rappoport. Como ressaltamos, Lefebvre possui uma única publicação no número 06 (julho) dentro da seção *Comptes-rendus et notes* dedicada a resenhas críticas de publicações. Lefebvre (1929, p. 719-720) faz uma pequena resenha do livro *Verdum*, escrito pelo marechal Pétain, que trata das memórias do autor sobre as batalhas travadas na Primeira Guerra. A intervenção de Lefebvre não possui nenhum traço de uma análise marxista – e provavelmente nem seria possível –, limitando-se a denunciar a forma romântica e completamente distanciada do verdadeiro horror e sofrimento dos soldados nos campos de batalha adotada pelo autor do livro.

6.2 A enquete da *Revue Marxiste*

A *Revue Marxiste* ainda foi responsável pelo anúncio e debate de uma enquete anunciada já no primeiro volume do periódico. Tratava-se de uma pergunta bastante direta direcionada ao público em geral, mas especialmente requisitada para uma série selecionada de intelectuais franceses da época: quais são suas objeções contra o comunismo? As respostas recebidas e selecionadas foram publicadas nos números 02 (março), 03 (abril) e 07 (agosto). No número 06 (julho), Rappoport publica uma longa resposta a algumas das objeções enviadas para a enquete, procurando desconstruir alguns dos argumentos apresentados.

Conforme destacado por Burkhard (1993, p. 226), as enquetes em revistas como a *Revue Marxiste* eram uma reconhecida e disputada arena de debate intelectual, além de uma forma pública de agremiação e de posicionamentos dos intelectuais da época. Propor uma enquete equivalia a levantar uma questão pertinente ao seu tempo e buscar identificar a opinião pública francesa através das respostas individuais. Além disso, as respostas enviadas

²⁰⁸ “Le marxisme ne prétend pas exprimer la nature humaine éternelle. Il exprime une classe, la classe du prolétariat international, les travailleurs, les opprimés qui finiront par abolir la distinction des classes et qui feront l’humanité.” (MALORE *et al.*, 1929, p.03).

ou publicadas em outras revistas revelam uma rede de relações entre publicações e autores, além de ser um indicador do prestígio do grupo e da revista proponente. Dessa forma, conforme destacado por Burkhard (1993, p. 227), podemos usar a enquete da *Revue Marxiste*, embora com limitações, para tentar recriar a atitude política e ideológica da intelectualidade francesa frente à questão do comunismo. Provavelmente, esse mapeamento também era a intenção da própria *Revue Marxiste*, assim como a de estimular o debate público com o intuito de reexaminar os principais argumentos contra o comunismo.

As respostas recebidas pela revista, que vão desde frases curtas até elaborações de alguns parágrafos, representam, em grande medida, a classe intelectual de Paris²⁰⁹ que, segundo Burkhard (1993, p. 231), acompanhava com interesse a evolução do grupo *Philosophies* e sua nova empreitada com a *Revue Marxiste*. Burkhard (1993, p. 232) destaca que, a partir da análise de quatro dessas respostas, é possível elencar alguns elementos que nos ajudam a criar uma visão da natureza das respostas em geral.

As menções positivas ao comunismo são raras, se não inexistentes. Os principais argumentos mobilizados contra o comunismo são baseados em alguma forma de pressuposição sobre a incompatibilidade entre os princípios comunistas – ou o que os respondentes entendiam como os princípios comunistas – e a natureza humana universal – como a vontade de ter, ou a moralidade etc. (BURKHARD, 1993b, p. 232-233). As respostas também deixam claro que existia uma grande ignorância dos intelectuais acerca do comunismo, ora reduzindo a discussão ao regime soviético, ora nem ao menos conseguindo partir de uma conceituação comum do termo, ora simplesmente admitindo não ter muitas informações sobre o tema, ora equivalendo o comunismo com o fascismo, com o catolicismo, com o americanismo, entre outros (BURKHARD, 1993b, p. 233). A distinção entre teoria e prática também não era uniforme, tendo respostas que rejeitavam a própria ideia de comunismo e outras que rejeitavam somente o modelo russo. Outro grande ponto de convergência entre as respostas destacado por Burkhard (1993, p. 234) era o receio de que o comunismo representava uma ameaça ao individualismo ou à liberdade individual, que assumia uma imagem de que no comunismo a criatividade e o esforço individual seriam esmagados e homogeneizados em um sistema amorfo de massa.

Uma ausência notável é a pouca atenção dada à relação do comunismo com Marx, marxismo ou socialismo. As objeções, em geral, não buscavam nem uma distinção nem um

²⁰⁹ Dentre os respondentes encontramos cinco professores parisienses, incluindo três do *Collège de France*. Os demais eram jornalistas e figuras da literatura próximas ao antigo grupo dos *Philosophies* ou que os reconheciam desde suas primeiras tentativas de reconstrução da filosofia.

embate com nenhum desses elementos. Mais surpreendente ainda é a ausência de menção aos problemas próprios à revolução comunista, como as contradições do capitalismo, o sistema de produção fabril ou a organização política do proletariado. Burkhard (1993, p. 234) argumenta que a falta de interesse dos respondentes pelo problema central da “propriedade” no comunismo revela o quão distante essa classe estava dos centros de poder industrial e financeiro. Consequentemente, sua atenção estava voltada para os ônus do comunismo ao seu próprio interesse de classe, que estariam ligados a uma suposta ameaça ao mérito individual, ao livre pensar, ao reconhecimento social. Não por acaso, são as “massas incultas”, e não o proletariado, o que deve ser temido na homogeneização comunista.²¹⁰

Por fim, interessa notar que algumas das respostas publicadas em outros periódicos, algumas delas de personagens próximos à iniciativa *Philosophie*, lamentam o “abandono” do esforço filosófico do grupo, condenam a adesão ao comunismo ou se afastam veementemente da nova tentativa comunista (BURKHARD, 1993b, p. 235-238). Sendo o comunismo a resposta encontrada pelos *Philosophies* após tanta procura, esta não era aceita, mesmo que acompanhada de uma formulação teórica e metodológica que justifique a transição em termos muito próximos aos que já vinham trabalhando a renovação da filosofia.

No sexto número da *Revue Marxiste*, Rappoport (1929e, p. 726-732) publica alguns esclarecimentos e posicionamentos acerca das respostas recebidas. Após reconhecer o desconhecimento dos seus interlocutores sobre a experiência comunista e o desenvolvimento teórico que lhe sustenta e lamentar a postura arrogante e condescendente de algumas respostas que, na sua visão, se negam a reconhecer a importância das transformações concretas em curso, Rappoport escolhe duas respostas como referência para seus apontamentos. Ambas foram publicadas no número 02 da *Revue Marxiste*, ou seja, no primeiro conjunto de respostas que vieram a público. A primeira, da Condessa de Noailles, em uma única frase diz que o comunismo é inviável porque existe uma diferença natural de bondade e de inteligência entre os homens. A reação de Rappoport é a de simplesmente lembrar à condessa de que esse argumento já tinha sido posto como obstáculo intransponível também em inúmeros momentos de desenvolvimento da sociedade (contra o fim da escravidão, contra a república, contra o sufrágio universal, etc.). Faltaria à condessa, enquanto republicana e democrata, ou coerência ou reconhecimento histórico.

Mais informativa, porém, são as considerações que Rappoport (1929e, p. 728-732) elabora sobre a resposta de Clement Vautel, também apresentada no segundo número da

²¹⁰ Esse receio da perda de identidade por vezes também vinha acompanhado de doses de nacionalismo e antissemitismo sempre camufladas em prol de uma defesa dos ideais e do modo de vida francês.

Revue Marxiste. Essa réplica de Rappoport nos é mais informativa porque, em primeiro lugar, considera que Vautel representa a posição burguesa mais comum sobre o assunto. Mas também é onde encontramos mais elementos da análise marxista própria da *Revue Marxiste* e sua compreensão dos fundamentos do comunismo. Rappoport divide sua resposta em seis momentos, cada um correspondendo a cada uma das principais objeções levantadas por Vautel em seu texto de resposta.

O primeiro argumento analisado retoma a reação à resposta da Condessa: Vautel sustenta que todos os homens nascem iguais, mas que logo já se diferenciam, evocando novamente a incompatibilidade entre comunismo e as desigualdades naturais entre os homens. A réplica de Rappoport, além de corrigir a afirmação de Vautel lembrando que, já no nascimento, os homens nascem fisicamente e socialmente desiguais, aproveita para esclarecer que a “igualdade mecânica” não é a intenção do comunismo, mas sim a igualdade dos pontos de partida sociais, a partir da socialização dos instrumentos de trabalho. Na sequência, Rappoport rebate a afirmação de Vautel sobre a imanência do sentimento de propriedade pessoal a todo ser humano. Mobiliza um argumento próprio à construção argumentativa presente n’*O Capital*, qual seja, a ideia de que o proletariado é, por definição, uma classe sem propriedade cuja existência é condicionada à venda da sua força de trabalho. Rappoport não necessariamente contesta uma natureza “proprietária” do homem, mas retorna o argumento contra o próprio Vautel a partir da realidade do próprio modo de produção capitalista, que o interlocutor parece desconhecer. A última réplica de Rappoport que vale a pena analisar – as outras sendo contestações de que o comunismo é místico, violento e produtor de pobreza (todas elas rebatidas com a realidade da própria sociedade burguesa) – é sua reação à ideia de que a individualidade é responsável pelos grandes feitos e conquistas da humanidade. Rappoport recorre ao caráter eminentemente social do homem, destacando que a simples análise da história humana já seria mais do que suficiente para constatar que todo avanço é fruto do trabalho acumulado de muitas gerações.

Os resultados da enquete da *Revue Marxiste* parecem confirmar o diagnóstico apresentado no primeiro editorial, que constatava um desconhecimento generalizado dentro da intelectualidade francesa sobre o marxismo e o comunismo, o que reforça a necessidade de divulgação das bases de ambas as concepções. Ainda que o esforço tenha se provado essencial, tanto dentro do próprio movimento comunista francês²¹¹ como entre os intelectuais

²¹¹ Burkhard (1994, p. 149-150) defende que a *Revue Marxiste* rivalizava com outras publicações ligadas ao PCF, especialmente a *L’Humanité* e *Cahiers du Bolchevisme*, justamente pela preferência da audiência comunista e, durante sua existência, acabou ganhando a preferência do público. Destaca ainda que, mesmo após

de Paris, a recepção e a continuidade do projeto de desenvolvimento de uma interpretação marxista nos moldes propostos pela *Revue Marxiste* foram repentinamente suspensas.

6.3 A renovação do pensamento de Hegel entre as décadas de 1920 e 1930

Existe ainda um último elemento necessário para compreender a transformação do pensamento de Lefebvre nessa transição da problemática filosófica para um arcabouço propriamente marxista. Trata-se da redescoberta e da releitura de Hegel dentro do ambiente intelectual francês. A importância do pensamento de Hegel aparece na interpretação dialética do marxismo importada do debate do marxismo russo através de Riazanov, mas seria falso atribuir somente a esse contato uma atenção ao pensamento de Hegel. Como vimos, o idealismo alemão pós-kantiano já tinha chamado a atenção dos jovens filósofos na figura de Schelling, mas Hegel tampouco era um desconhecido. Pelo contrário, Lefebvre relata que, quando dos contatos com os surrealistas, André Breton o teria introduzido à *Ciência da Lógica* de Hegel (LÉVY, 1992, p. 133) e mesmo as questões marxistas em relação ao materialismo já teriam lhe chamado a atenção quando da tradução do *Materialismo e empiriocriticismo* de Lenin para o francês (LÉVY, 1992, p. 132-133). Dessas primeiras impressões, entretanto, não temos nenhum registro, a não ser eventuais referências ao nome de Hegel sem maiores aprofundamentos.

Entretanto, em meados da década de 1920 se operava o início do renascimento da filosofia de Hegel na França, processo esse que se consolidaria com Koyré, Kojève e Hyppolite a partir da década de 1930. Além de contemporâneos dessa transformação, os *Philosophies* acompanharam de perto a nova interpretação através de Jean Wahl, introduzido ao grupo pelos surrealistas e, provavelmente, a própria fonte do contato destes com Hegel. Não só sabemos que Lefebvre e seus amigos tinham conhecimento do trabalho desenvolvido por Wahl, como o próprio publicou um artigo na *L'Esprit* versando justamente sobre o conceito de “consciência infeliz” em Hegel, um adiantamento do argumento que exporia por completo em sua publicação de 1929. Portanto, não é exagero dizer que, além de participarem da vanguarda filosófica e cultural da juventude de 1920 e de se envolverem com uma nova possibilidade de interpretação do marxismo a partir de descobertas documentais inéditas em 1929, Lefebvre e os companheiros também estavam cientes da releitura de Hegel proposta por

seu desaparecimento, continuou a ser um modelo de divulgação do marxismo a ser seguido pelas demais publicações.

Wahl ao final da década de 1920. Esse talvez seja o último elemento necessário para compreender o desenvolvimento do pensamento de Lefebvre durante a década de 1930.

Dizer que o pensamento de Hegel era totalmente desconhecido dentro do meio intelectual francês é impreciso, embora não se possa ignorar as barreiras institucionais e culturais que impediam sua apropriação, mesmo dentro da intelectualidade socialista (LINDENBERG, 1975, p. 187-198).²¹² Até a década de 1920, o pensamento de Hegel era associado com a concepção do Sistema da lógica, ou seja, o Hegel de um totalidade fechada, um categorização sem historicidade, uma razão que busca a incorporação do Outro através da violência e da distorção de qualquer coisa que resista a ficar fora de seu sistema (BAUGH, 2003, p. 09-10; BUTLER, 2006 p. 245-250). Dentro de uma tradição filosófica que tem como um dos seus pilares o julgamento da ciência, a filosofia da história, a partir da dialética hegeliana, assumiu um lugar secundário. A filosofia da história de Hegel também sofria da interpretação fatalista de que a marcha dialética da história levaria necessariamente à defesa do Estado prussiano enquanto realização do Espírito; o que, por si só, já confrontava o orgulho patriótico francês. Por isso, a separação entre a lógica e a filosofia da história de Hegel seria uma condição sem a qual sua inserção no meio intelectual francês seria impossível; assim, Hegel teria sido transformado em apenas um filósofo da ciência (da síntese dedutiva e do movimento dos fenômenos científicos) em detrimento do seu lado especulativo (BAUGH, 2003, p. 12).

Mesmo nessa forma amenizada, o pensamento de Hegel ainda era suspeito de irracionalismo e de desvio da positividade da filosofia kantiana, ao tentar incorporar a uma nova razão o que era irracional; acusação essa intensificada pelo desdém ao “sentimentalismo” e “emocionalismo” de partes da *Fenomenologia* – especialmente nas descrições do sofrimento da consciência na busca pela verdade, algo muito distante e alheio à frieza positiva da investigação científica (BAUGH, 2003, p. 13). Nessa leitura, nem a lógica nem a filosofia da história teriam proveito, uma vez que o “pan-logicismo” do sistema hegeliano era a contraparte do “pangermanismo” da sua filosofia da história (BAUGH, 2003, p. 13). A reabilitação do pensamento de Hegel passaria, portanto, pelo abandono da ênfase epistemológica em prol do resgate da filosofia do Espírito, de forma que esta não seja apenas o sacrifício cego do indivíduo a um esquema *a priori*, mas sim uma filosofia da liberdade e da ação (BAUGH, 2003, p. 13-17). É nesse movimento que o resgate do processo de constituição

²¹² Mesmo Rappoport ignorava a relação entre Marx e Hegel, ressaltando mais a relação entre Marx e Spinoza que reforçava a herança materialista do pensamento de Marx (LINDERBERG, 1975, p. 196).

da consciência, do qual Wahl faz parte, adquire um sentido humanista, uma vez que coloca o sujeito no centro do processo de desenvolvimento e unificação com o Espírito.

O universal concreto que Wahl constrói em sua interpretação de Hegel é o fim do processo da consciência histórica que supera a divisão entre o inteligível e o sensível; divisão essa que, para ela, é fonte de sofrimento e de infelicidade. A consciência infeliz é, portanto, uma etapa no desenvolvimento de uma síntese que, ao contrário de suprimir o sensível pela razão prática (Fichte), ou suprimir o entendimento pela intuição imediata (Schelling), busca uma reconciliação consigo mesma, com sua condição de divisão interna (BAUGH, 2003, p. 22). Essa positividade, entretanto, a consciência só encontra em um objeto fora de si; dentro de si, a consciência é uma perpétua afirmação e negação de si mesma, de modo que a tragédia se expressa na ideia da “consciência infeliz”:

A descoberta de Wahl de um Hegel pan-trágico por trás do pan-logicismo do Sistema deu o tom dos estudos franceses subsequentes sobre Hegel; a verdade de Hegel deveria ser encontrada não nos resultados ‘desidratados’ da dialética na *Enciclopédia*, mas nos esforços e nos caminhos do movimento dialético em si, que corresponde a busca da consciência por reconciliação consigo mesma. Wahl mesmo, mais tarde, rejeitou como ilusória a tentativa hegeliana de reconciliar a existência através do pensamento especulativo e, portanto, se afastou da mediação do Ser (*Begriff*) e da dialética baseada nele. O que restou, nesse caso, é um si (*self*) que nunca consegue atingir uma síntese, assombrado pela duplicidade e preso em um jogo eterno de “o perdedor ganha”, no qual cada vez que o si (*self*) tenta identificar-se com um de seus aspectos, encontra-se confrontado com o oposto daquele aspecto. (BAUGH, 2003, p. 24)²¹³

Em suma, o que Wahl procura é descobrir, por detrás do Sistema hegeliano, o que há de vivo e de concreto, o processo real que anima as formulações mais abstratas. Dessa forma, espera apresentar uma versão de Hegel e do processo dialético que seja menos etérea e abstrata para uma versão que lide com as contradições reais da consciência. Na verdade, Wahl funda a própria dialética hegeliana na necessidade de compreensão do drama da “consciência infeliz”. Não é surpresa que, nesse registro, a *L'Esprit* tenha publicado um texto de Wahl, visto que a empreitada filosófica que o grupo animava era muito próxima – embora baseada em outras referências filosóficas; observamos o mesmo impulso em direção ao concreto como forma de animar e renovar uma filosofia que estava demasiadamente abstrata, ao mesmo tempo em que também o sujeito e seu processo de consciência se constituem em uma relação

²¹³ “Wahl's discovery of a pan-tragicist Hegel behind the pan-logicist of the System set the tone for subsequent French Hegel studies; the truth of Hegel is to be found not in the *Encyclopedia's* "desiccated" results of the dialectic, but in the striving and pathos of the dialectical movement itself, which corresponds to consciousness' search for reconciliation with itself. Wahl himself later rejected as illusory the Hegelian attempt to reconcile existence through speculative thought, and so turned away from the mediation of the *Begriff* and the dialectic based on it. What's left, in that case, is a self that is never able to arrive at a synthesis, haunted by duplicity, and caught up in a perpetual game of "loser wins," in which each time the self tries to identify itself with one of its aspects it finds itself confronted with that aspect's contrary.” (BAUGH, 2003, p. 24).

direta com o mundo e não como uma imposição externa ou como um fechamento interior. O tema da “consciência infeliz” irá dominar a leitura hegeliana na França por toda a década de 1930 com variações que vão inspirar diferentes correntes filosóficas: Koyré e Kojève verão a “consciência infeliz” como uma cisão temporal entre o que o homem é e o que ele pode vir a ser, numa dinâmica de negações nunca superada a não ser pelo fim da história, ou seja, a historicidade da experiência humana é que vai determinar a cisão da consciência (BAUGH, 2003, p. 24-28); Hyppolite vai conjugar contradição e alienação na realidade externa como o coração da consciência infeliz e de toda a dialética, ou seja, a consciência infeliz é a consciência da contradição, que é o motor da dialética. Mas Hyppolite explora essa exteriorização do homem através da linguagem, de modo a transitar da história do homem para a historicidade do discurso (BAUGH, 2003, p. 28-32).

É certo que Jean Wahl, no desenvolvimento de seu estudo de Hegel, vai se aproximar, cada vez mais, de uma defesa do Ser (da concretude do particular) frente às insuficiências do Conhecimento que tenta aprisioná-lo. Nesse sentido, acaba se aproximando de posições que defendem a totalidade e a riqueza excedente do Ser frente à tarefa impossível de encerrá-lo somente pela razão; posição esta que já anuncia o existencialismo e se aproxima de correntes filosóficas como Schelling, Bergson, Nietzsche e Kierkegaard na crítica do racionalismo (BAUGH, 2003, p. 34-35). A diferença entre realidade e pensamento é cada vez mais enfatizada e intensificada; se o conceito de ser é vazio e abstrato, a experiência do ser é completa e rica.

O importante é que tanto surrealistas quanto o grupo dos *Philosophies* são contemporâneos a esse renascimento do pensamento de Hegel a partir da temática da consciência infeliz. Portanto, a leitura de Hegel que exploraram em meados da década de 1920 já estava ligada à problemática da superação da divisão da consciência e da reativação da dialética hegeliana em suas formas concretas e não apenas lógicas. Assim, por exemplo, para os surrealistas, o poder da negação sem limites é o elemento de que vão se apropriar na dialética hegeliana, mas, novamente, como uma negação não na esfera dos conceitos, mas aplicada à vida (BAUGH, 2003, p. 55). Corolário dessa ênfase na dimensão estilhaçada da consciência é a busca pela reunificação que a torne novamente total, integral, completa.

Embora Baugh (2003, p. 62-69) procure argumentar que a posição de Lefebvre dentro do debate sobre a dialética hegeliana e a possibilidade de superação da consciência infeliz é mais próxima do marxismo, ao calcar tanto a divisão da consciência como o movimento dialético na práxis histórica e social do homem, nos parece mais adiantar do que

demonstrar uma construção que só teria seus contornos finais ao final da década de 1930. No final dos anos 1920, entretanto, Lefebvre está apenas colecionando os elementos que mais tarde irão possibilitá-lo construir uma posição própria. A formação do pensamento de Lefebvre não pode ser reduzida ao debate entre o Hegel da lógica e o Hegel da filosofia da história, mas importa notar que esse fundamento na renovação do pensamento de Hegel certamente coloca Lefebvre e seus companheiros em uma posição que torna mais palatável a incorporação dos elementos hegelianos – especialmente os ligados ao reforço da dialética – vindos dos debates de dentro do marxismo russo. Certamente que os debates acerca da consciência infeliz faziam com que a compreensão da problemática da alienação – embora ainda esteja somente em estado latente – e da especificidade da dialética marxista não representassem uma ruptura, mas uma nova possibilidade de solução filosófica para a questão do retorno ao concreto que já vinha se construindo desde meados da década de 1920. Nesse sentido, a incorporação da ideia de uma reconciliação do homem consigo mesmo que fosse mais ampla do que aquela ligada à superação da exploração econômica era muito menos heterodoxa do que poderia parecer aos olhos dos ortodoxos comunistas; na verdade, Marx somente consegue dar materialidade (na práxis social histórica) para um processo de reintegração do homem e de sua consciência, o que já era um projeto filosófico do grupo há muitos anos. Não é de se espantar, portanto, que a “descoberta” da alienação em Marx tenha menos relevância do que a renovação da dialética marxiana como resolução de uma série de questões ligadas ao pensamento de Hegel que já rodeavam as problemáticas filosóficas do grupo; a alienação, a dialética e a consciência infeliz já eram conhecidas, o elemento novo é a forma propriamente marxiana que esses elementos irão tomar e as possibilidades que esta abre. Entretanto, como dissemos, tudo isso ainda está em estado latente, elementos que ainda vão constituir uma leitura original da relação da dialética entre Hegel e Marx e, portanto, de um marxismo divergente do que viria a ser a ortodoxia stalinista dentro do PCF.

6.4 Lefebvre, o professor de filosofia e a confissão marxista

Na passagem da década de 1920 para a de 1930 temos vários indícios das transformações teóricas e intelectuais pelas quais Lefebvre teria passado; conseguimos rastrear diferentes elementos que possam ter alimentado, durante esse período, o pensamento lefebvriano. Entretanto, ignorando o pequeno texto no interlúdio da *Revue Marxiste* no ano de 1929, é fato que entre 1927 e 1932 não temos nenhum registro textual do desenvolvimento do pensamento de Lefebvre. Depois de deixar o projeto da *L'Esprit* inacabado, aderir ao PCF e

ter que lidar com as necessidades materiais do sustento da família, só encontraremos um texto de Lefebvre novamente em 1932, quando a transição para o marxismo já parece consolidada. Do ponto de vista autobiográfico, pouco também foi registrado: após o retorno do serviço militar, e possível desentendimento e afastamento de seus antigos companheiros nos novos projetos políticos do grupo, sabemos que Lefebvre se dedicava a trabalhos rotineiros (praticamente proletários) para o sustento, pouco se dedicando à produção filosófica. Apesar de um início vagaroso, a década de 1930 será de intensa produção intelectual para Lefebvre, na qual irá aprofundar e consolidar sua compreensão da dialética marxista, contribuir na divulgação do pensamento de Marx, defender a importância de Hegel para a compreensão do marxismo e formular suas primeiras contribuições marxistas originais. Na década de 1930, não resta dúvida de que Lefebvre se identifica não somente com o comunismo, mas com o pensamento de Marx enquanto pilar inescapável da crítica do mundo moderno. Resta-nos, portanto, definir como e com qual tipo de marxismo Lefebvre se identifica na década de 1930.

No início do ano de 1930, Lefebvre (1959, p. 445) descreve que partia, novamente, do zero. Ele, no entanto, não se refere exatamente a sua vida profissional e pessoal (embora essa interpretação não seja de toda errada), mas a sua formulação filosófica. Do ponto de vista prático, ao final de 1929 aceitou – sob aconselhamento de Politzer – uma nomeação como professor de filosofia no *Lycée* de Privas²¹⁴, no interior francês, o que o deixou longe de Paris e da sua efervescência cultural e intelectual²¹⁵, mas possibilitou que tivesse contato com a realidade da região e, especialmente, com a formação de base do PCF. Segundo Hess (1988, p. 84), Lefebvre viaja pela região ao redor de Privas em militância sindical e política, organizando reuniões do Partido. Os anos de 1930 e 1931 são marcados por importantes reflexões: a primeira delas está relacionada com a necessidade de elaboração teórica rigorosa – a necessidade de ver claramente, para pôr nas palavras do próprio Lefebvre (1959, p. 442) – que a adesão a uma ordem política não poderia suprimir. Mas que estrutura de análise desenvolver? Um materialismo imediatista que reconhece o mundo tal como é sem nenhuma interpretação? A economia política como ciência dialética? É um momento de crise da filosofia para Lefebvre, que não encontra sua resolução. Ainda assim, nas férias de 1930-1931, redige um manuscrito condenando a filosofia e a intelectualidade em geral, partindo de

²¹⁴ Privas é uma pequena comuna francesa, capital do departamento de Ardèche no sudeste da França próxima à Marseille e a aproximadamente 650 km de Paris.

²¹⁵ Segundo Shields (2005, p. 20) isso também o afastou das pretensões de conseguir uma posição em alguma universidade parisiense, embora Lefebvre não revele essa vontade em suas memórias. Shields (2000, p. 20) cita que Lefebvre teria sido convidado para dar um curso sobre Marxismo na Sorbonne fazendo de Lefebvre o primeiro na Europa a ensinar Teoria Marxista em nível universitário, mas que isso não teria sido suficiente para conseguir uma posição permanente.

uma teoria da divisão do trabalho e da abstração resultante dela (LEFEBVRE, 1959, p. 441).²¹⁶ O convencimento próprio dessa tese só viria com a escrita do manuscrito, mas muitas contradições ainda permaneciam e só seriam reconhecidas mais tarde, tais como em relação ao papel da abstração científica para a formulação de conceitos e a validade da tradição filosófica dita burguesa. Nessa época, o Partido intensificava seu processo de “stalinização” e todo material a ser publicado deveria passar antes pela sua censura. Esse foi o destino do manuscrito de condenação da filosofia que, no processo, se perdeu.

Em Privas, Lefebvre era secretário de um dos braços do Partido. Na época, o PCF ainda se organizava em células, à semelhança de uma colmeia, o que o fazia parecer uma sociedade paralela (LEFEBVRE, 1975, p. 72). Dessa posição, da sua atividade militante e do conhecimento sociológico cada vez mais concreto, nasce a segunda reflexão importante do período, que diz respeito ao contato de Lefebvre com as bases de organização do operariado francês e sua vida nas fábricas. A proximidade com os trabalhadores nas células do Partido o permitiu adquirir informações detalhadas das transformações do mundo do trabalho na França, especialmente na indústria da seda. Segundo Hess (1988, p. 85), Lefebvre pode entrar (clandestinamente) em diversas fábricas para observar diretamente questões que se ligavam aos seus estudos sobre a composição orgânica do capital e sobre o valor.²¹⁷ Disso, teria produzido diversos escritos monográficos respondendo a uma demanda do próprio Partido:

Nessa época, Stalin encorajava, na União Soviética, e em outros lugares, a prática da “sociologia operária” feita pelos *rabcors*, pesquisadores-operários. A partir de 1930, Lefebvre redige uma série de monografias bastante precisas sobre diferentes empresas (Cimentos Lafarge, indústria de seda na região de Lyon, estação de baldeação de carga Dutel e, mais tarde, da central telefônica de Paris). Lefebvre fazia “visitas” às indústrias, entrevistas, estudos estatísticos. Ele não tinha então nenhum modelo de referência a não ser sua presença nos lugares e seu interesse em compreender mais claramente o que chamamos de “condição operária”. Não

²¹⁶ Lefebvre (1959, p. 441) sugere que esse manuscrito e essas conclusões se baseavam nas suas leituras de 1930 que incluíam Hegel; *O Capital* de Marx, *Materialismo e Empirismo* de Lenin; e o *Anti-During* de Engels.

²¹⁷ Lefebvre (1975, p. 81) confirma a existência dessas monografias - com cerca de 50 páginas cada - e sua suposta publicação pela *Pravda* como de autoria da classe trabalhadora francesa. Shields (1999, p. 21, nota 11) reconhece que essa é uma declaração comuns nas autobiografias de Lefebvre e de seus biógrafos, mas que não teria sido possível localizar nas edições da *Pravda* esses escritos. Infelizmente também não fomos capazes de localizar estes documentos que estariam entre os primeiros estudos de sociologia industrial na França. Agradecemos a professora Kelsey Rubin pelo acesso exploratório às bases da *Pravda* e ao professor Marco Vianna Franco pela tradução do material. Bernand (1972) em sua ampla pesquisa sobre a relação do PCF e a questão literária, em especial na criação da literatura proletária, esclarece que os *Rabcors* são parte de uma tentativa frustrada do PCF em internalizar uma política das políticas soviéticas de transformação da cultura e incentivo para escritores proletários. No entanto, Bernand (1972, p. 69-71) adverte que a iniciativa não só chegou muito tardiamente no horizonte francês (em uma época que a própria política cultural russa caminhava para o realismo socialista), como também foi um retumbante fracasso. O contexto de um início de agrupamento do tipo de frente ampla também contribuía para a menor relevância da política de *Rabcors*. Bernand (1972, p. 69) afirma ainda que somente dois desses tipos de ensaios teriam sido publicados, o que torna a narrativa lefebvrina ainda mais envolta em mistério.

encontrando editora na França para esses escritos, Lefebvre os remeteu à direção do Partido Comunista que os enviou à Rússia, de forma anônima usando seu número de *rabcors*. Ele descobriu, mais tarde, que essas monografias tinham sido publicadas na *Pravda*, sem o nome do autor. (HESS, 1988, p. 85)²¹⁸

A vida em Privas revela a permanência das contradições do pensamento e da vida de Lefebvre. A imagem que se constrói, em um primeiro momento, é a do abandono da filosofia e do encontro definitivo com a prática política do PCF – que no plano intelectual se transformava em sociologia. Tudo aponta também para um momento no qual tende ao sacrifício da espontaneidade em prol não mais da disciplina filosófica, mas da disciplina pragmática e política (HESS, 1988, p. 87-90). Ainda assim, Lefebvre (1975, p. 79-81) rememora que sua vida em Privas guardava elementos de um modo de existência filosófico clássico: morava em uma cabana simples e sem nenhum conforto, no alto de uma montanha fora da cidade que lhe dava uma vista dos Alpes. Essa simplicidade e solidão, de um caráter quase nietzschiano, lhe pareciam uma “experiência premonitória do sobre-humano” (LEFEBVRE, 1975, p. 80). Aliando-se esse modo de vida filosófico à necessidade prática e cotidiana do ensino da filosofia no *Lycée*, podemos relativizar o quadro de convicção do abandono da filosofia. A experiência pedagógica, especialmente, será responsável por uma verdadeira reavaliação da filosofia burguesa ao longo de 10 anos de ensino (LEFEBVRE, 1959, p 447-449), de modo que a posição de Lefebvre sobre a história da filosofia se altera sensivelmente entre 1930 e 1940. Podemos concluir, portanto, pela permanência da incerteza do abandono da filosofia e da manutenção do desejo de solução crítica.²¹⁹

Por outro lado, adicionam-se outros elementos disruptivos: a solidão filosófica interior, mais do que nunca, não bastava e Lefebvre contrastava esse isolamento com o calor da experiência coletiva da base popular das células de organização do Partido. Nesses grupos,

²¹⁸ “A cette époque-là, Staline encourage en URSS et ailleurs la pratique de <<sociologie ouvrière>> faite par le *rabcors*, enquêteurs-ouvriers. Dès 1930, Lefebvre rédige une série de monographies très précise sur plusieurs entreprises (Ciments Lafarge, industrie de la soie dans la région lyonnaise, gare de triage Dutel, plus tard le central téléphonique de Paris). Lefebvre faisait des <<visites>> d’usine, des interviews, des études statistiques. Il n’avait alors aucun modèle de référence, sinon qu’il était sur les lieux et que cela intéressait de voir clair dans ce qu’on appelait la <<condition ouvrière>>. Ne trouvant pas d’éditeur en France pour ces monographies, Lefebvre les a communiquées à la direction du Parti communiste que les a envoyées en Russie, anonymement sous son numéro de *rabcors*. Il découvrit plus tard que ces monographies avaient été publiées dans la *Pravda*, sans nom d’auteur. (HESS, 1988, p. 85)

²¹⁹ Não que Lefebvre não estivesse certo da insuficiência e da necessidade de crítica e de superação da filosofia, mas vez ou outra, é possível notar reticências em relação ao simples abandono da tradição filosófica como pura ideologia sem validade. Essa reticência pode ser percebida na crítica de Lefebvre a entrega fervorosa de seus companheiros à pragmática do Partido no final da década de 1920, bem como no debate sobre a dialética e a ciência burguesa que dão o contexto de *Lógica formal, lógica dialética* e também em uma série de obras dedicadas a “pensadores burgueses” como Pascal, Diderot e Rabelais. O problema para Lefebvre passa a ser o de compreender o movimento do pensamento filosófico, seus limites e a justa contribuição ao pensamento de uma tradição que se confronta com seus limites, muito mais do que a simples rejeição. Essa posição, no entanto, é fruto de uma longa maturação que ocorre justamente entre 1930 e 1940.

experimentou uma fraternidade familiar que possibilitava uma comunicação e uma comunhão indissociáveis, permitindo que os militantes se reconhecessem como um “nós”. Lefebvre vivia, portanto, nessa dupla vida do professor-ermitão de filosofia e humilde militante político (LEFEBVRE, 1975, p. 80-81). Dentre os elementos elencados por ele para justificar sua permanência tão longa no PCF, apesar das dificuldades, estão justamente essa linguagem compartilhada (que se desdobrava em uma forma compartilhada de ver o mundo) e o apoio fraternal que essa “contra sociedade” militante provia, não só para uma geração que perdia rapidamente seus referenciais, mas também para diversas crises pessoais de Lefebvre (1975, p. 78-79). Esse envolvimento direto com a base da organização dos trabalhadores – bem como a influência de sua esposa na época, Henriette Valet – também permitiu a Lefebvre manter contato com correntes populistas que contrastavam a espontaneidade da organização autônoma dos trabalhadores à tentativa de organização política imposta pelo PCF. Apesar das suas desconfianças em relação a essa espontaneidade e sua eficiência prática, Lefebvre reconhecia a importância dessas correntes na luta contra a burocratização e a hierarquização do movimento revolucionário (HESS, 1988, p. 88-89).

Em janeiro de 1932, Lefebvre é nomeado para o posto de professor em Montargis²²⁰, abandonando, assim, o interior francês para estar, novamente, mais próximo de Paris (HESS, 1988, p. 84); essa proximidade o permite baldear entre a capital e seu local de trabalho, voltando assim a viver de forma mais próxima à intelectualidade parisiense. Lethierry (2009, p. 114) detalha um pouco mais a atividade militante de Lefebvre relatando que em Privas ele atuava nas células comunistas locais e preparava documentos para os trabalhadores das indústrias tendo, inclusive, produzido um estudo sobre a estrutura social em Ardèche sob encomenda da CGTU que teria sido publicado no boletim do sindicato local de professores, *L'Émancipation*. Sua atividade na seção de Ardèche do sindicato unitário de ensino também é ressaltada (numa posição de oposição aos trostikistas locais sob a liderança de Gilbert Ferret) bem como sua participação na iniciativa dos *Cahiers de contre enseignements prolétarien* ainda em 1931. Em Montargis, Lefebvre foi eleito para o conselho municipal pela lista comunista entre 1935 e 1939, período ao longo do qual teria se envolvido com as questões da política e da gestão do cotidiano (LETHIERRY, 2009, p. 115-117).

No entanto, será uma viagem feita à Alemanha, em 1932, que fará com que Lefebvre retome a urgência de uma formulação teórica mais consistente. Burkhard (2000, p. 139) ressalta que essa viagem teria sido como um plano de escape das frustrações, em termos

²²⁰ Montargis é uma comuna francesa do departamento de Loiret a aproximadamente 100 km de Paris.

de publicações e formulações filosóficas de Lefebvre. Ela teria sido revigorante porque, ao atravessar a Alemanha a pé, se confrontou com a realidade de ascensão do nazismo que, em sua perspectiva, carecia de uma análise mais apurada e diferente das formulações marxistas mais comuns. Essa posição sustentada por Burkhard talvez seja um pouco exagerada. Se for verdade que o contato com a realidade alemã, e talvez de maneira mais decisiva com o Partido Comunista Alemão (KPD), fez com que Lefebvre estivesse mais consciente do processo de ascensão de Hitler, também é crucial compreender que, nessa primeira viagem, ele entra em contato com a juventude alemã que vivia sua crise (a exemplo da sua própria juventude), diante do cenário desolador da economia, na forma de uma busca nostálgica pelo interior do país, em uma espécie de prazer naturalista, mas também na forma de uma criatividade efervescente nos grandes centros urbanos (HESS, 1988, p. 97-98).²²¹ A impressão de que algo de extraordinário poderia acontecer, que uma nova sociedade poderia nascer dali, deixava uma ponta de esperança. Ainda assim, o desenvolvimento das situações políticas e as estratégias adotadas pelo KPD preocupavam Lefebvre: a rivalidade declarada entre os comunistas alemães e a socialdemocracia alemã, ainda que isso significasse alianças temporárias com a direita e movimento hitleristas (HESS, 1988, p. 98-100); a apropriação do discurso revolucionário por parte dos fascistas (LEFEBVRE 1959, p. 453); a completa rigidez burocrática do KPD e sua ausência de discussão da questão nacional que, em prol de um internacionalismo revolucionário simplesmente decretado (LEFEBVRE, 1959, p. 453), garantia o monopólio da “nação” aos fascistas; e, por fim, a simplicidade ideológica com a qual o “marxismo oficial” tratava a relação entre classe e consciência de classe, silenciando qualquer discussão sobre as mediações entre consciência e realidade social, o que tornava um mistério o apoio crescente da classe trabalhadora alemã, diante de um desemprego massivo, à solução fascista e não à solução da revolução política (LEFEBVRE, 1959, p. 452-453). Seja qual for a influência dessa viagem à Alemanha, fato é que, a partir de final de 1932 e durante a maior parte da década de 1930, Lefebvre vai se dedicar aos problemas ligados ao fascismo, à mistificação e à filosofia da consciência.

A situação observada por Lefebvre na Alemanha tampouco era exclusividade da vida alemã; a França vivia processos semelhantes, com uma segunda geração de questionamento da juventude em termos muito parecidos aos processos vividos por ele durante a década de 1920 e com a ascensão do debate sobre o fascismo na própria França

²²¹ Talvez seja interessante ressaltar que a descrição que o próprio Lefebvre (1959, p. 452-454) faz dessa viagem à Alemanha não possuem um tom esperançoso que Hess - baseado em uma entrevista concedida também por Lefebvre - vai dar ao acontecimento. É possível que a verdade esteja em algum lugar entre essas duas narrativas.

(TREBITSCH, 1995). Esse é o período das tentativas de construção das terceiras vias, tanto à esquerda quanto à direita, que deu início, por exemplo, ao movimento personalista em torno da revista *Esprit* e da figura de Mounier, bem como outras formas de não-conformismo. Burkhard (2000, p. 139-140) esclarece que, logo no seu retorno à França, Lefebvre é convidado a contribuir no *Cahiers de Revindications* da *Nouvelle Revue Française* em dezembro de 1932, uma coleção de ensaios de representantes da “nova juventude francesa” que tinha como objetivo explicitar qual seria a sua causa comum. Trebitsch (1995) esclarece, entretanto, que essa iniciativa fazia parte de uma estratégia do grupo *Ordre Nouveau* na tentativa de criar uma frente comum em prol de um movimento revolucionário próprio. As preocupações dessa “nova juventude” – da qual Lefebvre faria parte mais por uma questão geracional, dos nascidos por volta de 1905, do que propriamente por afinidade ideológica – estão centradas na crise do capitalismo, do liberalismo e do nacionalismo, mas também na instabilidade política na França do Cartel das Esquerdas, no sucesso eleitoral do nazismo e na deterioração da ideia de federação europeia. Essa crise, entretanto, possui aqui uma forte interpretação política, ou seja, trata-se de uma negação ao envolvimento político tradicional e de uma crítica às formas de representação e racionalidade política (TREBITSCH, 1995). Os paralelos entre a “revolta do espírito” de 1925 e a “revolução espiritual” dos não-conformistas de 1932 não são um exagero, e a tentativa de formação de uma frente ideológica unificada da juventude francesa ecoa as tentativas de unificação entre comunistas, surrealistas e os *Philosophes* quando da guerra do Riff. É nesse registro que se insere a proposta de publicação dos *Cahiers de Revindications*.

Os nomes convidados para submeter contribuições possui um ecletismo de posições que revela uma tentativa de um diálogo visando a construção de um projeto comum, mas também anuncia as dificuldades e o rápido fracasso da empreitada. No espírito de uma publicação que fosse imune a polarizações políticas e representasse somente a posição da juventude, encontramos desde nomes ligados à extrema direita – como Thierry Maulnier, da *Jeune Droite* – até os nossos conhecidos jovens comunistas, Nizan e Lefebvre (TREBITSCH, 1995). A lista se completa com três não-conformistas da *Esprit*, mas o domínio de autores (metade do total) é da organização dona da iniciativa, *Ordre Nouveau*. Mais tarde, as posições vão ser reconhecidas pelos próprios proponentes da iniciativa como irreconciliáveis, mas a estranha seleção revela o novo cenário filosófico no qual, e muitas vezes contra o qual, Lefebvre vai desenvolver seu pensamento na década de 1930, incluindo conflitos diretos com o personalismo de Mounier. A contribuição de Nizan continua sua crítica ao intelectualismo

presente em *Chiens de garde* e recusa absolutamente o confronto entre capitalismo e *L'Esprit*, afirmando que o único confronto que existe é entre capitalismo e proletariado, sendo a única opção aos intelectuais se juntar a causa dos trabalhadores (BURKHARD, 2000, p. 140). Vemos na contribuição de Nizan a postura do intelectual a serviço do Partido. O texto de Lefebvre, *Du culte de "L'Esprit" au matérialisme dialectique*, sugere, já no título, um acerto de contas com as posições passadas dos *Philosophes* (e certamente essa é uma interpretação possível). No entanto, o que encontramos é uma espécie de transposição da problemática filosófica da juventude da década de 1920 para uma perspectiva materialista; não se trata tanto de uma negação pura e simples de uma ilusão juvenil, mas sim do testemunho das condições materiais necessárias para que as questões filosóficas encontrem sua solução não na filosofia, mas na vida.

Lefebvre (1932) desenvolve sua intervenção tentando demonstrar que: (a) toda a crise de existência experimentada pela juventude, toda ausência de vida no cotidiano e na filosofia, toda recusa que daí deriva, possui uma base material cuja superação é condição necessária para que as conquistas do espírito possam também ser concretas; (b) e, nessa leitura, os verdadeiros revolucionários são aqueles que conseguem compreender as raízes materiais da infelicidade da vida espiritual, como também aqueles que conseguem assumir um papel no processo de transformação dessas bases materiais. Assim, a caracterização da crise espiritual já não é mais o centro das atenções, as faltas da filosofia já são fenômenos secundários; a leitura da natureza da crise já está no campo marxista das relações mediadas pelo mercado.

A tragédia da vida é sua redução ao ato único de compra e venda, especialmente da venda de si mesmo e do seu tempo de vida em troca do poder de "possuir" (LEFEBVRE, 1932, p. 802); a redução das relações humanas ao dinheiro e à mercadoria (LEFEBVRE, 1932, p. 803). De maneira ainda mais dura e crua, o apelo à vida do espírito deve se reconhecer no apelo para a simples existência da vida material, o apelo a não morrer de fome, ou não morrer na guerra. Essa suspensão da garantia à vida, pura e simples, se torna mais dramática quando, à espera da morte, mal consegue se nutrir, pois para tanto é necessário se vender e mesmo se vender é cada dia mais difícil (LEFEBVRE, 1932, p. 803). O drama vivido há tempos pelo proletariado se impõe, cada vez mais, à massa de pessoas, incluindo os intelectuais que se veem, portanto, impelidos a se confrontar com a mesma perspectiva do proletariado – daí o crescente número de iniciativas intelectuais, como certos círculos marxistas e a Associação dos Escritores e Artistas Revolucionários, que reúnem intelectuais

não comunistas compromissados com a perspectiva verdadeiramente revolucionária (LEFEBVRE, 1932, p. 804-805).

O trabalho intelectual revolucionário precisa compreender que não há refundação da vida e do pensamento sem primeiro a transformação da base econômica; a decomposição do capital só torna mais aparente as condições elementares do drama social. Por isso, o intelectual compreende que as recusas no nível superestrutural – da poesia, da vida do espírito, da eternidade – são dependentes da recusa nas condições materiais. A juventude se aproxima, pela força dos acontecimentos, das organizações dos trabalhadores; sabem, pela ameaça e a incerteza que lhes ronda, que em uma época de transição, tal qual seria a de 1932, nada mais possui solução sem antes completar a superação do capitalismo (LEFEBVRE, 1932, p. 803-804). E qual a função dessa juventude, dessa intelectualidade nesse processo? Lefebvre (1932, p. 804-805) não vai simplesmente subordinar a intelectualidade ao conflito econômico e/ou político, mas, sem propor uma luta exterior e independente daquela do proletariado, defende que os intelectuais possuem um programa e funções próprias na revolução: trabalhar para destruir os mecanismos de mistificação quem impedem que as bases materiais dos problemas da vida sejam expostas; fundar a vida espiritual dos revolucionários; estabelecer uma ética que, ainda que provisória, faça sentido para aqueles que se recusam. Trata-se de retomar o controle, a exemplo da retomada do controle do trabalho, também das condições de produção da vida espiritual para “nós” ao invés de para “eles” (LEFEBVRE, 1932, p. 804). A juventude revolucionária assume seu papel na organização e na preparação da revolução, que, apesar de total, não é garantida, mas conquistada (LEFEBVRE, 1932, p. 804-805); a verdadeira ação intelectual revolucionária é aquela que, mesmo sem ainda sofrer, mas já compreendendo, exprime e propaga uma “ação revolucionária de classe” (LEFEBVRE, 1932, p. 805).

Poderíamos dizer que o texto de Lefebvre apresenta os elementos que testemunham sua nova perspectiva marxista: o ponto de vista do proletariado, a primazia da base econômica, a realidade da exploração econômica. Esses elementos, entretanto, são menos ostensivos dos que os apresentados por Nizan (1932, p. 806-811) em sua intervenção. Nizan substitui a problemática intelectual pela problemática proletária. Os intelectuais tomam para si os planos do proletariado, abrindo mão dos seus próprios planos e enfatizando a “dialética” entre o proletariado e a propriedade privada. Lefebvre, num esforço parecido, procura demonstrar a necessidade da aproximação, não por uma necessidade imposta, mas pelo próprio movimento do real. Em um exercício próprio ao materialismo exercitado por

Marx em seus embates com o hegelianismo e ecoado na *Revue Marxiste*, Lefebvre busca estabelecer a raiz material e histórica do que se apresenta como crise espiritual. Não que esta seja mero engodo, mas, pelo contrário, enquanto separada da sua base econômica, do drama da existência concreta no capitalismo, ela é mistificada. Não a reconhecemos em sua completude e, por isso, as soluções são ineficazes ou as problemáticas insolúveis. Lefebvre parece acompanhar mais as formas da crítica materialista da filosofia idealista de Marx do que propriamente a ascendência do proletariado em sua luta contra a propriedade privada; busca mais ampliar as consequências do capitalismo aos demais sujeitos sociais e às demais esferas da vida (ao custo de uma imprecisão teórica, certamente), do que reduzir o processo revolucionário à ação do proletariado. Isso não significa, entretanto, que Lefebvre apresenta um marxismo completamente disruptivo em relação à posição comunista oficial – que Nizan, nesse momento, representa. Mas já podemos surpreender alguns elementos de uma nova apropriação da problemática da filosofia dentro de uma perspectiva materialista e histórica.

Este texto de fins de 1932 também marca o primeiro confronto de Lefebvre com as novas tendências filosóficas da década de 1930 – em especial com o não-conformismo – que, por sua vez, se desenvolveu dentro da polêmica de quais posições filosóficas alimentariam tendências fascistas (TREBITSCH, 1995) e quais eram necessárias à luta antifascista (esta sim, a única força que será capaz de produzir uma frente única). Nesse sentido, esse registro nos serve como o momento no qual é feito o balanço da aventura filosófica da década de 1920 em oposição à nova problemática da constituição do marxismo e da luta antifascista. É certo que em 1932 ainda não aparece, a não ser por uma menção indireta, o problema da dialética e da mistificação da consciência; a questão do fascismo é sequer mencionada. Será o ano de 1933 que irá marcar a retomada da atividade editorial de Lefebvre em parceria com Guterman na publicação da revista *Avant-Poste*, na qual a formação da interpretação do marxismo, a teoria da mistificação da consciência e o retorno à polêmica filosófica ganharão um corpo mais definido.

PARTE III
CONSOLIDAÇÃO DO MARXISMO LEFEBVRIANO E A CRÍTICA DO
FASCISMO
(1932-1938)

7. FRAGMENTOS DA CRÍTICA AO FASCISMO NA *AVANT-POSTE*

A década de 1930 possui a marca da ascensão do fascismo na Europa e na França. Apesar de já contar com uma longa história de consolidação na Itália durante os anos 1920 sob Mussolini, e de estar em forte ascensão na Alemanha na forma do nazismo de Hitler, será somente a partir do início da década de 1930 que o fascismo se tornará o ponto central do debate político e intelectual francês. Para o comunismo francês, em especial, será um momento decisivo na organização da luta antifascista diante das derrotas tanto na Alemanha quanto na Itália, o que implicava em diferentes tentativas de compreensão e de caracterização do fenômeno fascista.

Ainda que o fascismo, à época, não carregasse todo o estigma hoje associado ao termo e que o espectro político daquilo que se caracterizava abertamente como fascista fosse muito mais amplo, para os comunistas, o perigo era iminente e o inimigo real: o fascismo era considerado uma contrarrevolução reacionária e a forma mais violenta do Estado burguês organizado contra a classe proletária. Essa visão simplista, embora não totalmente incorreta²²², orientou as decisões da Internacional Comunista na escolha das estratégias de luta antifascista até os primeiros anos da década de 1930, o que contribuiu para a ineficácia das ações dos Partidos Comunistas italiano e alemão (BEETHAM, 2019, p. 01-62). Visto pela Internacional como nada além de um desenvolvimento lógico do capitalismo, os comunistas falharam em perceber as diferenças das condições de luta sob um parlamentarismo democrático e sob uma ditadura fascista. Como o próprio Estado burguês era visto como fascista, ou profascista, por natureza, pouca diferença havia entre as correntes republicanas mais progressistas, os socialistas reformistas, os conservadores e os fascistas. A ascensão do fascismo, nesse cenário, seria um momento final da decadência da sociedade capitalista a ser seguido pela verdadeira revolução proletária. A defesa do parlamentarismo democrático seria somente uma tentativa de manter uma ilusão já insustentável, um adiamento do momento da tomada do poder pelos trabalhadores. A partir dessa compreensão do fenômeno fascista, não sem importantes vozes dissidentes (BEETHAM, 2019, p. 5-25), a Internacional, o Partido Comunista Italiano (PCI) e o Partido Comunista Alemão (KPD) optaram por radicalizar a

²²² Ainda que essa definição simplista tenha levado a erros estratégicos graves, sua imprecisão não ameniza o fato de que, mesmo com vertentes de inspiração socialista, o fascismo era mais fortemente anticomunista (ou antibolchevique) do que antiliberal. O liberalismo era visto, pelos fascistas, como a expressão da falência da civilização ocidental, mas a disputa política e ideológica era contra o comunismo. Ou seja, ainda que parte de uma ampla “terceira via”, o que o fascismo disputava era a herança da crise da sociedade liberal que no início da década de 1930 era tida como certa por quase todo o espectro político. Assim, um dos traços marcantes e declarados do fascismo foi o anticomunismo.

oposição à esquerda e recuar na formação de uma frente ampla antifascista. Ou seja, também nos primórdios da luta contra o fascismo a política de “classe contra classe” era adotada em sua forma mais sectária e radical possível. Na França, entretanto, a lição seria aprendida e o PCF não somente faria parte da Frente Popular, como seria um dos seus principais dirigentes. Será nesse contexto que Lefebvre produzirá seus primeiros textos propriamente como um marxista, um momento no qual o próprio comunismo se move do isolamento provocado pela política radicalizada, do qual o *affair* da *Revue Marxiste* é uma expressão das consequências para a militância, para uma maior abertura para o diálogo com as instituições políticas e com a intelectualidade não comunista.

Essa postura política face o fascismo é tanto reflexo como condicionante da produção teórica sobre o fenômeno dentro do marxismo do período entreguerras. Por um lado, a visão ortodoxa da Internacional Comunista via o fascismo como absolutamente determinado por uma crise econômica do capitalismo, uma reação desesperada do capitalismo que não poderia se sustentar. Por outro lado, as correntes divergentes – como as avaliações de Gramsci e Trotsky – que se baseavam numa leitura menos determinista da relação entre política e economia, destacando particularidades importantes do fenômeno fascista – como o apelo às classes médias e suas relações com o bonapartismo, por exemplo – se concentravam na dimensão tática da luta política contra o fascismo. Ou seja, as análises marxistas do fascismo oscilavam entre o determinismo econômico reducionista e a urgência de resposta política de defesa contra a classe trabalhadora. Dito de modo simples, e certamente simplificador, o fascismo é lido no marxismo enquanto um fenômeno do dueto política e economia. Desse modo, a leitura cultural que Lefebvre apresentará do fenômeno é absolutamente original para o período.

De fato, Beetham (2019, p. 58-59) destaca que as análises da Escola de Frankfurt inovam na análise do fascismo em pelo menos duas dimensões:

A primeira é a explicação dos aspectos culturais do fascismo e do processo psicológico e social envolvido no seu apelo às massas. A falta dessa dimensão é uma das mais óbvias inadequações das análises marxistas consideradas aqui [na obra em questão]. Não que os autores não estivessem cientes dos atributos da ideologia fascista, eles eram capazes de descrevê-la de modo perfeitamente acurado. Na verdade, a distância entre ideologia e realidade era considerada tão extensa, e as declarações fascistas tão obviamente fraudulentas, que eles foram incapazes de conceber a possibilidade da sua profunda penetração na consciência popular, ou compreender o processo pelo qual isso foi efetivado. Assim, assumiu-se que as ditaduras fascistas eram amplamente baseadas na força ao invés de consentimento, e, portanto, basicamente instáveis. Foi tanto a crença de que os regimes fascistas tinham alienado seu suporte popular original através de suas políticas, quanto a suposição de um colapso inevitável do capitalismo que criaram um otimismo

exagerado em relação à derrubada revolucionária do fascismo. (BEETHAM, 2019, p. 58-59)²²³

A segunda dimensão diz respeito ao primado do político sobre o econômico, ou seja, que o fascismo, apesar de ser um produto do livre mercado capitalista, não seria mais um regime de relações mediadas e obscurecidas pelo mercado, mas antes uma forma política direta baseada no exercício direto da força para exploração e dominação (BEETHAM, 2019, p. 59). É curioso notar, entretanto, que tais análises seriam próprias ao marxismo ocidental do pós-Segunda Guerra não encontrando paralelos no marxismo entre-guerras. O que iremos demonstrar com a análise pormenorizada dos textos de Lefebvre da década de 1930 é que ele explora justamente a dimensão cultural do fascismo e demonstra como ela é um desdobramento das contradições inerentes não somente da decadência da cultura burguesa, mas também das formas próprias – como o fetichismo da mercadoria – da sociabilidade capitalista. Assim, mesmo que não mobilize elementos relacionado a aspectos psicológicos, ele cobre justamente a lacuna que explica as condições de possibilidade não só da existência como da aceitação da ideologia fascista. Também na segunda dimensão aludida – a primazia do político no fascismo – também é trabalhada por Lefebvre no período sob a forma de um retorno a relações de mando pessoal próprias de dominações servis. Isso, entretanto, não se dá à revelia das necessidades da lei do valor, mas justamente visando sua continuidade e reprodução face às intensas contradições da sua operação. Assim, Lefebvre adota uma postura que trabalha a partir da simbiose entre econômico, político e cultural mais do que a partir da separação desses elementos. Poderemos perceber e defender, assim, a originalidade, a particularidade e a complexidade da leitura lefebvriana do fascismo mesmo em relação à análises de dimensões que seriam desenvolvidas mais de uma década depois.

Até hoje, o problema do fascismo na França é objeto de extensa controvérsia dentro da historiografia especializada. De fato, o próprio conceito de fascismo não é um ponto tão pacificado quanto poderia se esperar. Apesar de uma clara intuição de que um novo movimento político próprio ao século XX se estruturava nas décadas de 1920 e 1930, o

²²³ “The first was its explanation of the cultural aspects of fascism and the social-psychological process involved in its mass appeal. The absence of this dimension is one of the most obvious inadequacies of the Marxist analyses considered here. It is not that their authors were unaware of the character of fascist ideology; they were capable of describing it perfectly accurately. It is rather that the gap between ideology and reality was assumed to be so wide, and the fascist claims so manifestly fraudulent, that they were unable to conceive the possibility of their deep implantation in the popular consciousness, or understand the process whereby this was effected. Thus, the fascist dictatorships were assumed to be based largely on force rather than consent, and hence basically unstable. It was as much the belief that the fascist regimes had alienated their original mass support by their policies, as the assumption of inevitable capitalist collapse, that created the exaggerated optimism about fascism’s revolutionary overthrow.” (BEETHAM, 2019, p. 58-59)

desenvolvimento histórico e a especificidade nacional do fenômeno resistem a uma definição mais geral que permitiria distingui-lo claramente de outras variantes políticas das quais ele mesmo é tributário, como o conservadorismo e o nacionalismo.²²⁴ Assim, ora a tentativa de uma conceituação mais abrangente acaba por agregar pensadores e organizações que possuíam profundas divergências, fazendo pouco caso dos particulares de uma determinada situação; ora a observação meticulosa dessas mesmas particularidades impede qualquer forma de conceituação, chegando ao limite de diluir o fenômeno em tantas variantes que o fascismo parece perder sua própria existência histórica. Soma-se a isso o estigma pejorativo associado a alcunha de fascista (estigma esse nem de perto tão generalizado na década de 1930 quanto hoje), e temos combustível para controvérsias variadas na interpretação do fascismo em geral e do francês em particular.

De forma geral, o debate historiográfico sobre o fascismo na França gira em torno do quão propriamente fascistas eram os quadros políticos e intelectuais franceses. Como o fascismo francês nunca chegou ao poder e nunca se constituiu explicitamente como regime²²⁵, sua existência ficaria restrita a pequenas agremiações e grupos disseminados pelo espectro político ou a elaborações puramente teóricas. Essa “incompletude” faz com que as fronteiras entre uma variante francesa do fascismo e outras tradições políticas, em especial o nacionalismo, seja nebulosa. Não raro, o fascismo só pode ser compreendido quando se associa uma análise das ideias e das práticas fascistas inseridas em um movimento histórico que vai desde a formação inicial até a constituição em um regime. Nesse processo, alguns elementos se tornam mais proeminentes que outros, facções dentro do movimento são marginalizadas, as situações práticas se defrontam com os ideais defendidos, e até mesmo o conjunto de valores se alteram sensivelmente. O fascismo francês não completou o ciclo que suas contrapartes alemã e italiana seguiram e, portanto, não se pode descobrir se trilharia caminho semelhante, se seria abortado ou, ainda, se assumiria outra forma. Seja como for, a incompletude dificulta o julgamento sobre os elementos que poderiam ser identificados como fascistas. Os debates, assim, acabam centrando-se em alguns eventos chave ou movimentos específicos que dariam indicações do fascismo ou do não-fascismo na França: seria a *Croix-*

²²⁴ Uma revisão abrangente dos principais pontos dos debates na historiografia francesa sobre a questão do fascismo na França, desde a polêmica iniciada por Zeev Sternhell até as contribuições mais recentes de Robert Paxton e Michel Mann, pode ser encontrada no trabalho Pinto (1986; 2006). Winock (2014), por outro lado, nos oferece uma caracterização mais pormenorizada das diversas dimensões do nacionalismo francês (tanto na sua versão conservadora, ou fechada, como na sua versão revolucionária herdada da Revolução Francesa, ou aberta) bem como um retorno à questão do fascismo na França levando em conta a herança bonapartista.

²²⁵ Uma discussão sobre a possibilidade de se considerar o regime de Vichy como fascista ou não pode ser encontrada em Azéma (2014).

de-Feu animada pelo coronel de la Rocque um grupo fascista? Seriam as manifestações durante a crise de 06 de fevereiro de 1934 uma tentativa de levante e golpe fascista? Qual o real apelo de massa do Partido Popular Francês de Jacques Doriot, a maior organização de inspiração fascista na França? Qual a aderência do nacionalismo de Barrès e de Maurras aos ideais fascistas do século XX?

Embora essas polêmicas pareçam secundárias, expressam diferentes formas de estudo do fenômeno do fascismo. As diversas abordagens distinguem os elementos essenciais que caracterizariam determinada posição como essencialmente fascista: a ênfase no discurso teórico-ideológico ou na prática política; as diferentes formas de atuação e os valores próprios ao fascismo; a compatibilidade entre as visões de mundo das diferentes variantes do fascismo europeu. De qualquer modo, importa notar que o fascismo é tomado como um fenômeno histórico específico que ainda hoje resiste a tentativas de cristalização em um “tipo ideal” a partir do qual as manifestações nacionais podem ser julgadas em seus desvios da norma (PAXTON, 2007, p. 13-49; GENTILE, 2014). Mesmo a busca por tal “fascismo puro” acaba por distorcer o fenômeno, ao tentar vê-lo mais como categoria do que como processo histórico. Ao tentarmos compreender o fascismo enquanto fenômeno histórico, torna-se imperioso notar que ele é, acima de tudo, uma reação à crise das sociedades liberais europeias que se torna particularmente aguda por volta da passagem da década de 1920 para a década de 1930.

O primeiro aspecto dessa crise, que sempre é associado aos anos de 1930, é o econômico: depois de uma relativa estabilização do capitalismo do pós-Guerra durante a década de 1920, a quebra da bolsa de Nova Iorque em 1929 é a expressão da crise econômica e financeira do capitalismo do início do século. Na França, o impacto fez-se perceber de forma mais crônica que aguda, com o aumento progressivo do desemprego e a queda paulatina nos salários (SOUCY, 2004, p. 59). A fermentação das dificuldades crescentes ao longo da década teve repercussões diretas no cenário político francês, uma vez que os sucessivos governos – tanto mais à esquerda quanto mais à direita – encontravam dificuldades em dar respostas à população. Essa insatisfação atingia a credibilidade do sistema parlamentar como um todo, visto como moroso e fadado à cooptação por interesses escusos. É nesse clima que posições mais radicais ganham espaço dentro do ideário político: alguma forma de revolução é linguagem corrente e as disputas em torno precisamente do formato da Revolução “certa” é que movem o cenário intelectual. Como vimos, Lefebvre já passou por um momento parecido em meados da década de 1920, mas na virada para os anos 1930 a questão retorna e

se polariza definitivamente entre uma revolução comunista e o fascismo, ainda que algumas vozes da terceira via não sejam de menor importância. Pode-se mesmo argumentar que o fascismo nasce da tentativa de reação à ideia de que a revolução bolchevique era a única forma possível de transformação social. Este será um aspecto importante ao qual retornaremos mais tarde: ainda que bebendo em fontes essencialmente ligadas à direita conservadora, o fascismo conseguirá se apresentar como movimento revolucionário. Por ora, conforme destacado por Soucy (2004, p. 59-72), cumpre observar que o fascismo francês, em seus dois grandes movimentos de consolidação, se alimenta da crise da sociedade liberal, da crítica ao parlamentarismo, mas principalmente da ascensão política da esquerda em resposta a esses cenários. Quando da vitória do Cartel das Esquerdas em meados da década de 1920 – governo do qual os comunistas não foram parte –, tem-se a primeira onda fascista na França. A segunda onda surge concomitantemente com as movimentações da criação de uma frente ampla antifascista, especialmente a partir da tomada do poder por Hitler em 1933, mas culminará na vitória eleitoral da Frente Popular em 1936. Se na primeira onda o fascismo francês não se desenvolveu como na Itália, isso se deve ao fato de que a “ameaça” comunista e a crise de meados da década de 1920 foram resolvidas através de uma solução parlamentar à direita, ou seja, as forças conservadoras francesas conseguiram uma saída institucional sem que fosse necessário recorrer ao fascismo – que, entretanto, continuou ativo no ambiente político francês. A segunda onda, na década de 1930, teria tido mais força justamente porque a crise da sociedade liberal estava sendo resolvida em prol de uma frente popular à esquerda, o que acirrava os ânimos contra o comunismo.

Como vimos anteriormente, a crise da década de 1920 teve sua expressão intelectual no que ficou conhecido como a crise do Espírito, ou seja, uma crise dos valores e ideais que regeriam as sociedades europeias, para qual Lefebvre e seus companheiros tentaram uma solução filosófica que encontrou seus limites dentro da trajetória que levou o grupo ao comunismo, tanto do ponto de vista da prática política quanto do ponto de vista do arcabouço teórico. Não é de se espantar, portanto, que Lefebvre encare os novos movimentos de 1930 – entre eles o não-conformismo – como um *déjà-vu* geracional. Aos olhos do filósofo francês, a busca pela reabilitação de grandes valores universais soava como repetição dos erros passados de sua própria juventude, mas agora, como veremos, com um tom de dramaticidade da luta contra o perigo do fascismo próprio à década de 1930.

O contexto político, social e intelectual francês a partir de 1932 faz com que a produção intelectual de Lefebvre se defronte com uma nova série de condicionantes cuja

compreensão nos auxilia na composição do quadro geral da evolução do seu pensamento. Por um lado, como vimos, Lefebvre advém de uma maturação intelectual na qual o sistema filosófico é percebido e caracterizado como alheio aos principais dilemas e desafios da sua geração. Em um primeiro momento, esse contraste é a fonte da necessidade de uma renovação do pensamento a partir da crítica da filosofia tradicional, calcada ora no racionalismo idealista (em especial no neokantismo), ora em um subjetivismo místico (como no bergsonismo). Seja como for, a filosofia era vista como apartada do concreto, em franca oposição a tudo que é externo ao sujeito; daí o grande mote da reconciliação com o objeto, com o vivido, com a prática, com o concreto. Essa reconciliação, para Lefebvre e seus amigos, não se dava a partir de uma negação do sujeito e da exaltação pura do objeto (ambos, na verdade, fruto da abstração que os separa), mas da refundação de ambos a partir da sua relação intrínseca. Entretanto, a fim de manter a coerência cultural do projeto, essa chamada ao concreto não poderia ser anunciada somente no plano teórico, mas impunha a reflexão sobre a efetiva mudança prática na realidade. Desse duplo desconforto – com a insuficiência da filosofia de seu tempo e com a necessidade de efetivamente transformar a vida – temos a aproximação tanto com a experimentação da arte surrealista (que também se pretendia como um novo estilo de vida), quanto das tentativas de ação política comum com os jovens comunistas em 1925.

Esse projeto encontra sua última expressão em 1927, com a apropriação do pensamento idealista alemão (na figura de Schelling); com a chamada a um estilo de vida do sábio aventureiro que vai em busca do concreto verdadeiro (representado no megalomaniaco projeto da *Ilha da Sabedoria*); e, finalmente, através do confronto com os imperativos materiais da vida cotidiana (serviço militar, reprodução material da vida, constituição familiar). Em seu ápice, o processo sucumbe. A energia e a certeza dos jovens filósofos parecem se dissipar, a esperança em uma solução filosófica se abrande e a formulação teórica sobre a transformação da vida é substituída pela prática política dentro do PCF. Essa transição não se deu sem suas contradições, mas, aparentemente, Lefebvre se manteve reticente e, de certa forma, à margem, embora participante. Essa oscilação, derivada da incerteza, entre a formulação teórica e o pragmatismo político, entre liberdade de pensamento e obediência partidária, entre a intelectualidade apartidária e o compromisso com a unidade retórica do Partido, marcam a trajetória de Lefebvre dentro do PCF, mas também é a chave para compreender os dilemas da experiência da *Revue Marxiste* em 1929. Diferente de outros integrantes do grupo, como a princípio foi o caso de Politzer, Lefebvre não sacrificou inteiramente suas reflexões filosóficas anteriores, mas elas tampouco ficaram imunes ao

contato com o pensamento de Marx, especialmente pela forma privilegiada com a qual o grupo teve acesso. As especificidades dessa inserção do pensamento de Marx na reflexão lefebvriana também facilitaram a transição em oposição à ruptura. Assim, a crítica à abstração encontrará nova forma no debate sobre a dialética materialista e o papel da análise histórica; a crítica das categorias filosóficas puramente interiores ao sujeito passa agora pelas lentes da crítica à ideologia burguesa; a chamada à reflexão calcada no concreto se reverbera na análise da luta de classes e na realidade cotidiana do proletariado; entre outras. É justamente a partir dessas novas determinações que passa a consolidar suas reflexões agora propriamente marxistas – ou calcadas em um arcabouço teórico marxista – e integrá-las em suas preocupações próprias, dando origem a uma primeira estrutura crítica marxista propriamente lefebvriana.

Quando observamos a produção intelectual de Lefebvre ao longo da década de 1930, podemos arriscar propor dois grandes conjuntos de textos que testemunham, por um lado, a interpretação de Lefebvre de quais seriam os elementos essenciais da crítica marxista e, por outro, a mobilização desse arcabouço teórico na compreensão do real. Como já dito, a mobilização mais importante e evidente do período é justamente o embate contra o fascismo. Em suma, as duas grandes vertentes de compreensão da formação do pensamento de Lefebvre a partir das suas publicações são: (a) a continuidade da publicação de textos ligados à divulgação da obra de Marx e à importância do pensamento de Hegel, representados na Apresentação ao *Morceaux choisis de Karl Marx* (1934), na longa Introdução ao *Cahiers sur la dialectique de Hegel* de Lenin (1938) e na Apresentação ao *Morceaux choisis de Hegel* (1938); (b) o confronto com o fascismo a partir da formulação de uma crítica propriamente marxista-lefebvriana nas obras *La conscience mystifiée* (1936), *Le nationalisme contre les nations* (1937) e *Hitler au pouvoir* (1938). Essa seleção não corresponde a toda produção de Lefebvre no período²²⁶, mas nos ajuda a compor um quadro que orienta nossa interpretação sobre a natureza do esforço intelectual de Lefebvre na década de 1930.

Uma apreciação mais pormenorizada desse quadro deve levar em conta ao menos outros três elementos que nos permitem colocar a posição assumida por Lefebvre em contexto, o que reforça a particularidade das formulações lefebvrianas e nos ajuda a melhor

²²⁶ Importa notar, por exemplo, publicações de caráter mais “jornalísticos” nos vários periódicos dedicados a luta antifascista dentro do contexto da Frente Popular (textos na *New Republic*, *Vendredi*, *Commune*, *Europe*); contribuições na *Nouvelle Revue Française* dentre as quais se destaca um par de textos intitulados *Qu'est-ce que la dialectique?* publicados entre setembro e outubro de 1935 (aos quais, infelizmente, esta pesquisa não conseguiu acesso); e, por último, o resgate filosófico de Nietzsche da apropriação fascista de seu pensamento, bem como *Le matérialisme dialectique*, ambos de 1939.

compreender por que alguns aspectos são privilegiados em detrimento de outros. Tais elementos são: (a) as formulações no campo do marxismo acerca da problemática do fascismo nas décadas de 1920 e 1930 (que nos ajudará a compreender a especificidade da abordagem de Lefebvre); (b) o surgimento de novos movimentos não-conformistas e a ascensão do fascismo na França; (c) a mudança da estratégia política do PCF, que passa de um sectarismo baseado na ideia de “classe contra classe” para a política da Frente Popular, em especial a partir de 1934. Lefebvre permanecerá um autor comprometido com o seu tempo, ainda que possamos dizer que, conforme os anos passam, passa a projetar cada vez mais as preocupações e os dilemas próprios da sua geração, mudando apenas a forma através da qual a questão é tratada. Assim, por exemplo, a continuidade da problemática de uma filosofia excessivamente idealista, subjetivista e apartada do concreto é constantemente enriquecida com novas perspectivas e determinações e identificada repetidas vezes em diferentes contextos, se não como substância essencial, ao menos como ponto de partida. Portanto, para avaliar o ponto no qual o pensamento de Lefebvre encontra uma primeira consolidação na década de 1930 é necessário ter em vista as novas realidades com as quais ele se defronta, assim como a herança intelectual pessoal que carrega. É nesse registro histórico e social que o texto de 1932 pode ser visto como um anúncio da nova posição que começa a ser melhor demarcada através da empreitada da publicação da revista *Avant-Poste* em 1933.

7.1 A revista *Avant-Poste* e as contribuições de Guterman e Lefebvre

No ano de 1933, Lefebvre vai se dedicar aos primeiros esboços de uma teorização própria mais consistente através de seu trabalho com Guterman à frente da revista *Avant-Poste*²²⁷ – que também contava com sua esposa Henriette Valet como secretária e Pierre Morhange como colaborador regular. A publicação se dedicava à literatura e à crítica em pelos menos três dimensões:

Em filosofia, os colaboradores deveriam analisar o movimento das ideias e seu papel social usando os métodos do materialismo dialético. O objetivo literário anunciado era o de transformar as sensibilidades dos leitores revelando a opressão do sofrimento e a infelicidade de se viver em uma sociedade capitalista, ao mesmo tempo em que expressa o desejo por um mundo novo. Finalmente, a função de

²²⁷ A *Avant-Poste* terá somente três números, todos publicados em 1933. Além das características apresentadas, a revista também se distinguiria pelo seu tom polêmico de extrema “honestidade” para pôr nas palavras do próprio Lefebvre (BURKHARD, 2000, p. 141). Hess (1988, p. 91) também atesta o caráter provocativo da revista nos seus embates tanto com a publicação *Commune* periódico oficial da *Association des Ecrivains et Artistes Révolutionnaires* ligada ao PCF, quanto com a revista *Esprit*.

polêmica era projetada como parte da luta contra uma cultura que disfarça os problemas da vida cotidiana. (BURKHARD, 2000, p. 140-141)²²⁸

Essa caracterização oferecida por Burkhard nada mais é do que a descrição dos objetivos da publicação oferecida pelos próprios editores. Esta se mantém consistente ao longo dos três números que efetivamente vieram a se materializar (um referente a junho, outro a agosto e o último referente a outubro-novembro), embora a revista anuncie a intenção de contar com 8 números por ano. O primeiro volume anuncia uma série de textos a serem publicados, embora somente alguns desses efetivamente apareceriam nas páginas dos dois números seguintes.²²⁹ A relação de autores, entretanto, já anuncia como os textos da *Avant-Poste* eram concentrados na autoria de Lefebvre e Guterman. De fato, os amigos serão responsáveis por grande parte do conteúdo da revista, seja na forma de contribuições originais, seja na forma de resenhas críticas de publicações da literatura e da filosofia francesa. Pierre Morhange, Henriete Vallet e M. Matveev são os demais nomes que mais aparecem, com contribuições de menor volume ou mais espaçadas entre si. Podemos perceber, através da análise das contribuições e da organização editorial, como a empreitada da *Avant-Poste* efetivamente representava o trabalho e o pensamento de Lefebvre (que, inclusive, era indicado como gerente da publicação) e de Guterman. Sem dúvidas, era um projeto que levava a marca dos dois.

Burkhard (2000, p. 142) defende que os três volumes publicados ao longo de 1933 possuem uma relevância em pelo menos quatro áreas. Primeiramente, ele ressalta o trabalho de continuidade de tradução e publicação de material contido nos *Manuscritos Econômico Filosóficos* de Marx, dando sequência, assim, ao esforço iniciado pela *Revue Marxiste* e aprofundando ainda mais a relação entre Marx e a filosofia alemã (BURKHARD, 2000, p.

²²⁸ “In philosophy, contributors were to analyze the movement of ideas and their social roles by using the methods of dialectical materialism. The announced literary goal was to transform reader’s sensibilities by unveiling the oppression of distress and the unhappiness of living in capitalist society, while expressing the desire for a new world. Finally, a polemical role was envisioned as part of a struggle against a culture disguising the problems of everyday life” (BURKHARD, 2000, p. 140-141)

²²⁹ A ambição anunciada no primeiro número da *Avant-Poste* incluía: *Les mouvements littéraires d’avant-garde* por B. Goriély (não publicado); *Les Formes modernes de la Solitude* por N. Guterman (não publicado); *Thèses sur la mystification* (provavelmente corresponde ao publicado no número 02, com título modificado) e *Caractères fondamentaux de l’Idéologie Impérialiste* (não publicado) por N. Guterman e H. Lefebvre; *La mort em France* por H. Lefebvre (não publicado); *Fabrique de canailles* por M. Matveev (não publicado); *Comment on vit, Obsèques de Fritsch, Etudes sur Stendhal, Baudelaire, Poë, Gogol et Rimbaud* por P. Morhange (nenhum publicado); e *Villes échouées* por H. Vallet (não publicado). O número de textos anunciados e não publicados chama a atenção, apesar dos mesmos autores apresentarem outras contribuições à revista. Poderíamos sugerir que os textos efetivamente publicados já compunham um repositório preparado para o lançamento da revista cuja descontinuidade acabou os levando os prometidos ao esquecimento, mas trata-se de mera especulação. Efetivamente a empreitada da *Avante-Poste* parece não ter encontrado o sucesso editorial pretendido, uma vez que seu último número se encerra com uma nota de pedido de apoio à iniciativa através da assinatura do periódico.

142)²³⁰, trabalho que também atesta a importância desses escritos para Lefebvre e Guterman. Em segundo lugar, Burkhard (2000, p. 142-144) vai destacar o esforço conjunto dos dois amigos em desenvolver uma análise marxista mais rigorosa, explorando campos como o da ideologia (incluindo aqui a filosofia tradicional), do indivíduo, das classes, da mistificação, bem como ensaiando uma análise da tríade conceitual fetichismo-alienação-mistificação. Os avanços também contariam com uma análise das capacidades mistificadoras da cultura burguesa, incluindo o entretenimento de massa e outras fugas pelo individualismo que afastavam os indivíduos do debate coletivo (BURKHARD, 2000, p. 143-144). A terceira e quarta contribuições, por fim, tem relação com o fenômeno do fascismo. Por um lado, a revista trazia conteúdos que pretendiam desmistificar a ideologia fascista e, por outro, foi responsável pela convocação e publicação de uma enquete sobre o crescimento do fascismo na França, abrindo a discussão sobre o tema (BURKHARD, 2000, p. 144-149).²³¹

A *Avant Poste* marca um período de consolidação importante porque podemos rastrear a permanência de temáticas do final dos anos 1920 – como a crítica da filosofia, o problema da consciência e a transição para um marxismo que tem como base os escritos da juventude de Marx – bem como a penetração em novas áreas de preocupação e de desenvolvimento teórico – como o problema da ideologia, da mistificação e do fascismo. Os textos dessa época evidenciam como Lefebvre foi capaz de produzir uma teoria crítica própria conectada às questões de sua época e baseada em uma apropriação particular de Marx que se desviava do marxismo oficial. Mais do que isso, é possível perceber como a temática da concretude da vida ganha novos contornos ao ser inserida dentro de uma estrutura de análise marxista, ao mesmo tempo em que abre novos campos de análise dentro do próprio marxismo.

A revista, ao longo dos seus três números, possui uma estrutura constante, dividida sempre em três partes. Uma primeira seção reúne os principais textos teóricos do volume, incluindo as contribuições de maior vulto de Lefebvre e Guterman, bem como a tradução da seção sobre a crítica da dialética hegeliana dos *Manuscritos* de Marx. Uma segunda seção – chamada de *Chroniques* – organiza textos com um aspecto mais literário que, em geral, se destinavam a uma reflexão crítica sobre algum aspecto da vida social. A terceira seção, *Jugements*, continua a tradição de resenhas críticas das principais publicações

²³⁰ Esses fragmentos foram publicados nos dois primeiros números da revista sob o título *Crítica da dialética hegeliana*. Retornaremos, mais adiante, aos detalhes dessa publicação.

²³¹ A partir das respostas a essa enquete é possível rastrear parte da rede de intelectuais com as quais Lefebvre e Guterman estavam engajados.

francesas, reproduzindo também o tom polêmico sempre empregado por Lefebvre e Guterman. Apesar de alguns outros nomes aparecerem como autores dessas resenhas, os dois amigos serão responsáveis por grande parte do material analisado.²³² Por fim, a *Avant-Poste* se encerra com uma pequena seção denominada *Journal Mural*. Esta se inspirava na experiência das fábricas soviéticas nas quais haveria um espaço para publicação livre e pública. A direção da revista, no primeiro número, revela a intenção de reservar duas ou quatro páginas para publicar textos enviados pelos leitores, sejam eles relativos à revista ou aos homens e acontecimentos da época. Essa tentativa, entretanto, parece não ter tido grande sucesso, uma vez que contribuições pontuais (algumas frases apenas) de alguns leitores só aparecem em uma única página do último volume publicado da revista. É imperioso notar, entretanto, que é o problema do fascismo e seus temas correlatos, como o nacionalismo e o antisemitismo, que serão o foco das atenções da *Avant-Poste*. Através das resenhas críticas, da enquête levantada sobre o fascismo francês, dos textos teóricos e, especialmente, das chocantes descrições de perseguições aos judeus na Europa fornecidas por Michel Matveev²³³ ao longo dos três volumes, a crítica ao fascismo e aos fascistas franceses é uma constante.

²³² Dessa forma podemos rastrear algumas das leituras feitas por Lefebvre e Guterman no período. Apesar da publicação de uma resenha crítica se orientar mais pela relevância da obra no momento de sua publicação, não podemos relegar o impacto que essas leituras possam ter tido no pensamento dos dois amigos. Não apresentaremos aqui uma análise exaustiva dessas resenhas (mesmo porque algumas não são mais do que um parágrafo de comentários desmerecendo a obra), mas, a título de registro, podemos listar as obras e autores analisados na *Avant-Poste*. Por Lefebvre temos: *Vieille France* de R. Martin du Gard; *Les dessous de la guerre, l'oreille fendue, etc.* de Paul Allard; *Avant e après la Revolution* de M. de Unamuno; *Les vases communicants* de André Breton; um livro não identificado de L. F. Céline; *Ville conquise* de Vitor Serge; *Serpent d'étoiles* de G. Giono; *Discours aux français* de M. Berl (texto publicado na *Europe* em junho de 1933); *Fin et commencement* de Trintzius; obra não identificada de Otto Rühle sobre Marx publicada pela editora Grasset; *Le fascisme* de Mussolini; uma correção crítica de um texto da revista *Esprit*; *Les hommes malades de la paix* de G. Suarez; e *L'internationalisme et la classe ouvrière* de Lewis L. Lorwin. Por Guterman temos: *Essais sceptiques* de Bertrand Russell; *Histoire sincère de la nation française* de Charles Seignobos; *Feuillets* de André Gide (textos publicados na NRF em maio de 1933); *Discours a la nation européenne* de Julien Benda; *Chien de garde* de Paul Nizan; uma crítica a um texto não identificado de Denis de Rougemont publicado na *Ordre Nouveau*; e *Marsiho* de André Suarès. Demais resenhas que aparecem sob o nome de outros autores, por vezes somente as iniciais não identificadas (mas que certamente incluem Henriette Vallet e Pierre Morhange): *La conscience de soi* de Louis Lavelle; *La France dans le monde* de Edouard Herriot; *La maison Thuringer* de Panaït Istrati; *Hydrocentrale* de Mariette Chaguignan; *Le troisième degré – méthodes de la police américaine* de Emmanuel H. Lavigne; *Gueules Aplaties* de A. Menguy; *L'économie dirigée* de Alpert; *Quartier sans soleil* de Takounaga; *42e parallèle* de J. dos Passos; uma crítica das posições literárias da NRF acerca da poesia; e *La ville* de S. von Solomon. Destaca-se ainda uma saudação ao início da nova revista revolucionária *Commune*, publicação oficial da Associação dos Escritores e Artistas Revolucionários (AEAR) da frente antifascista, e uma crítica às publicações da Editora Plon do ano de 1933 (sem identificação particular) ambas assinadas pelo editorial.

²³³ Michel Matveev, na verdade, é o pseudônimo de Joseph Constant, escultor, pintor e escritor de origem judaica e de pais russos. Vivendo quase toda juventude em Odessa, o pai e o irmão de Constant foram mortos em 1919 durante um Pogrom anti-judeu (o que concede traços autobiográficos aos textos que publica na *Avant-Poste* e aumenta ainda mais seu impacto) que o fizeram abandonar a Rússia pela Palestina e, enfim, chegar a Paris em 1923. Em 1933, Constant ainda era relativamente desconhecido e publicava seu primeiro grande livro literário, *Les Traqués* contendo também uma narrativa da deriva judaica na Europa.

Voltemos agora a atenção mais objetivamente para o conteúdo das contribuições de Lefebvre. O primeiro número da *Avant-Poste*, de junho de 1933, se inicia com um texto de Guterman e Lefebvre intitulado “Indivíduo e classe”. Como o próprio título adianta, o intuito é refletir sobre a relação entre o indivíduo e as classes sociais, buscando especialmente refutar a crença comum de que essas duas categorias são antagônicas entre si, o que faria da análise marxista uma “inimiga” do indivíduo. O que Guterman e Lefebvre procuram demonstrar é que o indivíduo, tal como então compreendido, não é uma categoria universal, mas uma construção histórica da burguesia, cujo conteúdo é desprovido de realidade concreta e se encontra em profunda desconstrução. Seria somente nessa acepção estreita que indivíduo e classe social se encontrariam em oposição.

Segundo Guterman e Lefebvre (1933a), o individualismo burguês está centrado na figura do Eu e do Meu. Essa leitura evoca, de antemão, a temática familiar da crítica do sujeito filosófico encerrado dentro de si, suficiente em si mesmo. Tal sujeito é identificado não como uma figura filosófica, mas com a própria sociabilidade burguesa. Os dois amigos prosseguem constatando a crise dessa concepção individualista baseada no Eu através dos desafios que o século XX impunha à ideia de que o indivíduo bastava a si mesmo, que se conhecia com segurança e cujo destino era obra dependente apenas de sua vontade (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1933a, p. 01). O que Lefebvre e Guterman destacam é que o estado de agonia no qual o indivíduo estaria mergulhado é fruto do confronto dessa concepção individualista tanto com a descoberta do inconsciente pela psicanálise – este Outro que habita de forma insuspeita e influencia a ação do Eu – quanto com o avanço da compreensão das heranças culturais e intelectuais que moldam o pensamento. De uma só vez, o indivíduo precisa aceitar que não conhece a si mesmo tão naturalmente quanto gostaria e encarar que, mesmo aquilo que está no seu controle de ação, possui condicionantes históricos que o determinam. Para Guterman e Lefebvre (1933a, p. 01), o constante apelo ao individualismo enquanto um valor inalienável é somente expressão do anonimato e da dissolução coletiva sofrida pelo indivíduo na sociabilidade burguesa.

O pensamento burguês, entretanto, não permanece estático diante desse novo dilema. Passa, assim, a buscar alguma concretude que sirva de alicerce para sua concepção de indivíduo afirmando que este só é real a partir de um grupo social, a partir de sua história social (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1933a, p. 02). A busca passa a ser por explicar ao indivíduo qual grupo social lhe confere essa concretude: os liberais apelariam para a tríade indivíduo-pátria-humanidade, em uma espécie de ascensão mediada entre escalas progressivas

de realidade. O que lhes escapa, entretanto, é que pátria e humanidade não poderiam coexistir, sendo um a negação do outro. Além disso, indivíduo e humanidade seriam meras abstrações da sociabilidade concreta. Resta, portanto, a nação como existência concreta a qual apelar, como bem compreenderam tanto a sociologia durkheimiana, quanto o nacionalismo fascista. Temos aqui o primeiro confronto com o fascismo. Lefebvre e Guterman buscavam demonstrar que o fascismo é fruto dessa crise não somente da política ou da economia liberal, mas também das suas próprias representações e ideais sociais. O fascismo é o reconhecimento prático e brutal da falta de substância do indivíduo burguês e da sua dissolução na nação a qual pertence (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1933a, p. 02). A sociologia burguesa, porém, fica aquém ao se apegar a uma concepção ainda sem substância de uma categoria de “sociedade em geral”.

A falha da sociologia estaria nesse apego a uma concepção abstrata de grupo social, para a qual os dois amigos propõem uma solução classicamente marxista: o grupo real que possui algum poder explicativo é fundado pela estrutura social e pelas relações de produção, ou seja, os únicos grupos sociais com concretude explicativa na sociedade burguesa são as classes.

A reciprocidade entre a classe e o indivíduo é um fato fundamental. A classe é feita de indivíduos ligados pelas relações sociais reais que são, em última análise, as relações de produção e de propriedade. (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1933a, p. 03-04)²³⁴

Ao contrário do que aparentemente se acredita, a sociologia burguesa seria a verdadeira inimiga da existência do indivíduo porque ora lhe aprisiona na categoria abstrata do “homem em geral”, ora o dilui em uma realidade imposta, como a nação. Além de oprimir a maioria dos seres humanos, a burguesia ainda os afasta da realidade social que lhes confere substância, oferecendo apenas uma individualidade abstrata, solitária e angustiante (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1933a, p. 04). A classe, por outro lado, não é uma abstração ou uma imposição, mas uma realidade cotidiana experimentada pelos indivíduos. Assim, um proletário vive uma vida típica dentro das possibilidades de alguém privado dos meios de produção. Os indivíduos são reais dentro das condições socialmente criadas e condicionadas da sua existência prática e cotidiana, ou seja, só ganham concretude na classe e pela classe. Na sociedade burguesa, todo indivíduo é, antes de tudo, pertencente a alguma classe, quer queira quer não, quer saiba ou não.

²³⁴ « La réciprocité de la classe et de l'individu est un fait fondamental. La classe est faite d'individus reliées par des rapports sociaux réels qui sont en dernière analyse des rapports de production et de propriété » (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1933a, p. 03-04)

O interessante é que a própria classe burguesa não pode admitir a existência real de classe, nem mesmo da sua própria. Isso se explica, segundo os dois autores, pelas características históricas da constituição da classe burguesa enquanto classe dominante. O individualismo teria surgido como elemento essencial da luta contra o feudalismo, de forma que as categorias do Indivíduo e da Humanidade tinham um aspecto revolucionário. Tão logo surge o proletariado como classe revolucionária e explorada nascente, a individualidade se transforma em ferramenta ideológica contra a consciência de classe proletária. Dessa forma, dentro do conflito contra o proletariado, a consciência da classe burguesa só pode se exprimir como não-reconhecimento da própria estrutura de classes da sociedade; o individualismo se torna um dos elementos essenciais da consciência da classe burguesa (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1933a, p. 06).

Afastado da sua consciência de classe, ou seja, da compreensão de que sua realidade concreta passa por determinações de classe, o proletariado se acredita ora membro da nação, ora semelhante ao indivíduo burguês. Nesse estado, é impedido de agir com consciência do seu papel social e é constantemente assediado por formas passivas e anestesiadoras de “busca pela realidade”, como as diversas formas de “aventuras” individualistas (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1933a, p. 06). A luta de classes é justamente o que o afasta dessa passividade, ao colocá-lo em contato com sua realidade concreta. Seria somente através da luta de classes que o indivíduo se torna real:

Atualmente, o proletariado representa os interesses e as aspirações da imensa maioria dos homens; sua missão histórica é suprimir a exploração e constituir a sociedade sem classes. Ao transformar toda a sociedade, ele mesmo se transforma e transforma as demais classes. É somente em uma sociedade sem classe e sem exploração que a ideia do homem e do humano terão um conteúdo real, e somente após a abolição de toda instituição opressora que deve a existência ou aos serviços das classes, que o humano e o individual coincidirão. (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1933a, p. 09)²³⁵

Nunca é demais enfatizar como reencontramos elementos que já faziam parte da problemática lefebvriana reelaborados agora sob o prisma do marxismo. O problema do subjetivismo filosófico agora se torna um problema do individualismo burguês; a abstração e o distanciamento do real se tornam um problema ideológico de obscurecimento da luta de classes; as antigas soluções contempladas pela sua geração (as aventuras individuais) são

²³⁵ "Actuellement, le prolétariat représente les intérêts et les aspirations de l'immense majorité des hommes; sa mission historique est de supprimer toute exploitation et de réaliser la société sans classe. En transformant la société tout entière, il se transforme lui-même et il transforme les autres classes. C'est seulement dans la société sans classe e sans exploitation que l'idée de l'homme et de l'humain aura un contenu réel, et c'est alors seulement après l'abolition de toute institution contraignante due à l'existence ou aux services des classes, que l'humain et l'individuel coïncideront." (GUTERMAN; LEFEBVRE; 1933a, p. 09)

julgadas em sua subserviência à reprodução do modo de sociabilidade burguês. Ao mesmo tempo, novos elementos são agregados à análise: Lefebvre já se aventura para além do escopo da filosofia ao incluir os avanços da área da psicanálise (provavelmente herança da amizade com Politzer) e da sociologia francesa; encontramos também, embora marginalmente, as primeiras referências ao fenômeno do nacionalismo fascista. Por fim, o texto pode parecer sem grandes novidades após tantas décadas de desenvolvimento de teoria da ideologia marxista, entretanto é preciso considerar que ainda estamos nos primórdios dessa história. Além disso, a análise apresentada carrega algumas particularidades que evidenciam a apropriação de Lefebvre sobre o pensamento de Marx: o materialismo aparece enquanto fundamentação histórica da realidade social cuja expressão mais característica é a luta de classes. Nesse sentido, a abstração não é mero engano intelectual, mas necessidade da própria estrutura de classes; a superação materialista dessa situação também não é apenas pela correção das ideias, mas pela vivência prática cotidiana. Por fim, importa notar que a consciência de classe não é apresentada como tarefa messiânica ou somente sob um aspecto meramente político, mas como autocompreensão de si e da realidade.

Ainda no primeiro volume da *Avant-Poste*, Lefebvre retoma, de maneira agora direta, a temática do fascismo na França, desenvolvendo e alguns dos aspectos da sua interpretação do fascismo. Em *Le fascisme en France*, Lefebvre (1933a) já afirma, de antemão, que não há fascismo na França. Segundo ele, o fascismo é um movimento que demanda o entusiasmo das massas, o que, por sua vez, demanda uma nova forma de demagogia. O pensamento reacionário não pode se apresentar para a disputa pública a não ser sob uma nova roupagem. Essa nova roupagem é justamente o fascismo, que permite que o pensamento reacionário se apresente como contrário à reação, como portadores de ideais audaciosas, inéditas e salvadoras. Apesar de assumir uma forma específica em cada país, o fascismo mantém uma característica em comum: nunca se apresenta como fascismo, sempre como Revolução (LEFEBVRE, 1933a, p. 68).

Como na França esse aspecto “revolucionário” do fascismo não pode se basear nos mitos racistas e nacionalistas tal qual ocorre na Alemanha (LEFEBVRE, 1933a, p. 68) as possibilidades ideológicas para o fascismo no contexto francês seriam de outra natureza. Encontrariam terreno fértil dentre os diferentes pensadores da década de 1930 que possuem uma crítica do capitalismo (podendo até mesmo inspirar-se no marxismo para tanto), que defendem alguma forma de revolução, mas que rejeitam uma revolução social e política nos moldes comunistas em prol de uma defesa de “valores espirituais” (LEFEBVRE, 1933a, p.

69) a partir dos quais pretendem afirmar a sua originalidade. Na França, em particular, o profundo desconhecimento do pensamento de Marx e suas variadas falsificações propagadas tornam essa alternativa revolucionária mais atraente e adaptada aos gostos franceses (LEFEBVRE, 1933a, p. 70). A base para a construção do fascismo francês encontraria assim uma forma de propor ideias revolucionárias que, ao mesmo tempo, permanecem inofensivas ao capitalismo através, principalmente, da negação da importância histórica das classes; da deslegitimação da ditadura do proletariado; da defase da “primazia do espiritual”, embora sem muita definição; da defesa da personalidade humana, novamente abstratamente definida; do julgamento que a experiência soviética estava fadada ao fracasso. Em suma, há toda uma construção que ampara a conclusão de que uma outra Revolução, moral e espiritual, seria necessária (LEFEBVRE, 1933a, p. 70).

Importa notar que Lefebvre assume uma posição duramente crítica acerca dos novos movimentos intelectuais da década de 1930 e, em especial, em relação à iniciativa da revista *Esprit* liderada por Emmanuel Mounier (LEFEBVRE, 1933a, p. 70-71). Apesar desses movimentos se assemelharem muito aos princípios da crítica que os próprios *Philosophies* ensaiaram em meados da década de 1920, e talvez até mesmo por causa disso, Lefebvre acusa os adeptos da revolução espiritual de alimentarem o terreno do fascismo. Ou seja, não se trata agora apenas de um erro conceitual (da falta de substância dos ideais absolutos como Homem, Pessoa, Ordem, Eternidade), mas de uma estratégia com implicações políticas sérias. O problema da revolução espiritual é a manutenção das estruturas sociais de privilégio sob o pretexto de que essas dimensões são superficiais se comparadas às transformações de cunho espiritual pretensamente superiores e mais duradouras. Entretanto, como argumenta Lefebvre (1933a, p. 71), não raro essa revolução espiritual assume a forma de uma revolução moral que, por sua vez, se expressa como purificação da raça ou pela caça aos “imorais” (como judeus e sindicalistas). É justamente através do desvelamento da realidade concreta e histórica da chamada revolução espiritual, ou seja, das suas formas práticas, que ela se revela como ideologia que alimenta a possibilidade do fascismo. Esta talvez seja uma das principais características da análise do fascismo empreendida por Lefebvre ao longo da década de 1930, qual seja, a caracterização das condições de sua possibilidade de existência a partir da própria sociabilidade capitalista (e não apenas do movimento de crise do capital), bem como a explicitação das circunstâncias particulares que, recusando a aceitar uma crítica radical do próprio capitalismo representada pelo marxismo, acabam por contribuir para a eclosão prática do fenômeno fascista.

Será no segundo volume da *Avant-Poste* que encontraremos a contribuição teórica mais robusta assinada por Lefebvre e Guterman. Trata-se do texto *La mystification: notes pour une critique de la vie quotidienne* no qual, pela primeira vez, os dois amigos apresentarão o conceito de mistificação. Antes de entrarmos no texto propriamente dito, é notável que o subtítulo faça menção direta à crítica da vida cotidiana, indicando que para Lefebvre, assim como para Guterman, essa é uma preocupação que permanece viva e ecoa as trocas com os surrealistas de meados dos anos 1920. Ao mesmo tempo, reforça a centralidade do cotidiano para a formação da crítica marxista de Lefebvre: o materialismo repousa na prática cotidiana na qual mesmo as ideologias encontram sua expressão concreta.

Ao contrário do que se poderia esperar, neste ensaio o conceito de mistificação não é explícito e, por vezes, parece que seu significado flutua entre uma diferenciação própria e a confusão com a ideia de ideologia e alienação. Podemos, entretanto, seguir um pouco mais de perto a argumentação buscando extrair algumas especificidades. O ponto de partida é parte da trajetória da crítica dos anos anteriores desenvolvida por Lefebvre e Guterman: a autonomia, dentro da teoria do conhecimento, entre o ato de conhecer e o objeto do conhecimento. Como sabemos, essa operação não somente tende a encerrar o sujeito do conhecimento em si mesmo, afastando-o do concreto, como acaba por dividir a totalidade em diferentes ciências parcelares. Reencontramos a mesma crítica direcionada aos “revolucionários do espírito” da década de 1930 acerca do fetichismo com categorias fundamentais abstratas, mas dessa vez pelo viés da teoria do conhecimento.

Contra as elucubrações que nascem da divisão entre Sujeito e Objeto da filosofia tradicional, a teoria materialista do conhecimento partiria da identificação de que o conhecimento humano é um fato prático e, conseqüentemente, histórico. Forma e matéria, leis do objeto e leis do pensamento possuem uma unidade indissolúvel.²³⁶ Por oposição, a mistificação denominaria certas formas do pensamento burguês que se afastam dessa concepção elementar. A crítica dessas formas – e, portanto, a crítica da mistificação – é parte constitutiva da construção da própria teoria materialista do conhecimento. O campo de crítica que Lefebvre e Guterman tem em mente não se restringe, contudo, à filosofia, uma vez que por pensamento burguês eles entendem “[...] todas as ideias que os homens fazem sobre suas

²³⁶ Notamos aqui, pela primeira vez, o início do argumento acerca da teoria do conhecimento que serão empregados mais tarde em obras como *Logique formelle et logique dialectique* publicadas na década de 1940.

próprias vidas, todas as tentativas de unificar e justificar tais representações” (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1933b, p. 92).²³⁷

Em uma sociedade dividida em classes e fundada na exploração, prosseguem os autores, as ideologias das classes dominantes se dissociam cada vez mais da realidade a ponto de conseguirem se apresentar com uma aparência oposta a ela. Apesar da cultura burguesa se apresentar, especialmente no campo das ideias, como diversa, fecunda e até mesmo negadora de si mesma, a crítica revolucionária é capaz de expor sua unidade, sua monotonia, para além de todas essas aparências. A prática da tolerância entre correntes de pensamento antes “inimigas mortais”, como ciência e religião, como se cada uma pudesse participar da grande “sinfonia do Espírito” nada mais é do que um sintoma dessa continuidade entre o que antes era irreconciliável. Nada mais conveniente para a manutenção da ordem da sociedade burguesa do que oferecer a cada gosto um gênero de pensamento que o consola e o reafirma (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1933b, p. 94). Através das mais diversas formas, incluindo aquelas que são apresentadas como “revoltas” e “evasões”, a cultura burguesa conseguiria afirmar seus ideais de neutralidade, imparcialidade e de eternidade, escondendo seu caráter puramente de classe. Foi preciso a crítica revolucionária para demonstrar o caráter alienado e mistificado dessas formas; para demonstrar que todas as formas da cultura burguesa se apresentam como aquilo que não são, com um sentido que não corresponde à sua verdade (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1933b, p. 95). Esse movimento crítico já seria bem conhecido no campo da economia política. A crítica marxista nos permite compreender que a pretensa diversidade de discursos econômicos se unifica na defesa da reprodução da ordem burguesa, mesmo entre aqueles mais heterodoxos que se dizem rebeldes. Entretanto, essa mesma tendência mistificadora se reproduz em outras áreas da cultura burguesa ainda não tocadas pela crítica, como a arte, a literatura e a ciência. Mesmo os revolucionários oscilam entre uma condenação e uma admiração dos valores da cultura burguesa. A postura correta, entretanto, deveria ser a da crítica dialética, que supera seu objeto de crítica a partir da sua íntima compreensão:

Porque a cultura burguesa, como toda ideologia, possui um conteúdo real, ela exprime e reflete alguma coisa de verdadeiro. A mistificação reside na apresentação, na utilização, no desmoronamento desse conteúdo; a cultura vive parasitariamente, no seu conjunto, desse conteúdo real que ela não mais renova. (Assim, a democracia burguesa vive ainda ideologicamente das lembranças e dos restos de seu grande período revolucionário, quando na realidade ela evolui na direção da negação de

²³⁷ “[...] toutes les idées que les hommes se font sur leur vie, tous les essais pour réunir ou justifier ces représentations.” (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1933b, p. 92)

suas promessas). A crítica revolucionária deve libertar esse conteúdo real. (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1933b, p. 96)²³⁸

A unidade da cultura burguesa é dada pelo movimento geral de alienação que, por sua vez, representa uma abstração real, uma vida fictícia expressa por um conjunto de ideias, valores, instituições, culturas que ganharam independência sobre a vida do homem e que agora pesam sobre ele; ecoando o texto sobre o indivíduo, o próprio “homem” se torna uma mistificação porque ainda não realizado e, assim, carente de substância (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1933b, p. 96). Como a vida prática é marcada pela alienação e pela dominação da cultura, só resta ao burguês buscar sua legitimação de superioridade fora dessa mesma vida. Daí toda querela sobre o cultivo dos valores na sociedade burguesa como parâmetros externos e muitas vezes inalcançáveis que conferem sentido a uma vida desprovida de sentido. Quando já foi submetido ao comércio, quando a compra e venda de tudo se torna o padrão da vida prática burguesa, os valores surgem como forma de redenção; precisamente quando uma realidade é devorada e sua substância substituída pelo comércio de sua forma é que ela se torna um valor (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1933b, p. 98). Assim, por exemplo, quando os homens passaram a comprar suas esposas e as mulheres passaram a se vender aos maridos é que o amor foi posto como valor supremo; quando todos os homens se tornaram escravos do capital, a liberdade se tornou um valor; quando a privacidade e a individualidade são diluídas, a solidão se torna um valor. De forma análoga, o fascismo coloca a nação como valor supremo precisamente quando a nação se torna uma ideia mistificadora (mobilizada pelos próprios fascistas) a fim de escamotear sua submissão ao capital internacional. O conjunto dos valores burgueses é, de fato, um museu do que outrora possuía substância concreta e agora vive apenas como valor externo e acima da vida cotidiana (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1933b, p. 96).

A incapacidade do pensamento burguês para escapar ao essencial da formação social capitalista se reverbera também em seus expoentes mais críticos, que se assombram com os mais variados aspectos e expressões da lógica do capital sem pô-lo, ele mesmo, sob crítica. Não percebem que o capital os cerca por todos os lados e se acreditam diante do capitalismo e não como parte dele. É no momento da crise mais aguda, no entanto, que a pretensa superioridade espiritual da crítica burguesa encontra o duro limite material da sua

²³⁸ "Car la culture bourgeoise, comme toute idéologie, a un contenu réel, elle exprime et reflète quelque chose de vrai. La mystification réside dans la présentation, dans l'utilisation, dans l'émission de ce contenu; la culture, vit parasitiquement, dans son ensemble, de ce contenu réel qu'elle ne renouvelle plus. (Ainsi la démocratie bourgeoise vit encore idéologiquement sur les souvenirs et les restes de sa grande période révolutionnaire, bien qu'en réalité elle évolue vers la négation de ses promesses.) La critique révolutionnaire doit dégager ce contenu réel." (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1933b, p. 96)

própria incapacidade de oferecer qualquer solução aceitável. A crítica da economia política para eles é demasiado superficial e, por esse motivo, acabam ignorando o marxismo e se atendo à superfície do fenômeno – quando, por exemplo, não percebem que a despersonalização do homem não é mais do que uma parte da teoria da alienação de Hegel e Marx (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1933b, p. 99-101). É a parcialidade da crítica que afasta o pensamento burguês de qualquer caráter revolucionário e, por vezes, ainda o afunda nas simples mentiras fascistas. É o fim do burguês revolucionário e crítico que se transforma, dessa maneira, num mistificador ele mesmo mistificado.

Com o impulso do pensamento crítico estancado, o pensamento burguês por vezes se volta ao dado imediato, como se o fim da sua capacidade de crítica coincidissem com a transparência evidente do real. Assim, substitui-se o pensamento elaborado, pela sinceridade. A sinceridade emerge da crença de que o mundo burguês é um dado acabado que deve ser simplesmente constatado com a inocência própria a qualquer observador. Entretanto, a sinceridade não é um critério da verdade. Isso significa que a ideologia e a mentira podem buscar refúgio na sinceridade, na honestidade sincera, na crença fiel. O cinismo não é um fenômeno tão geral quanto se supõe e as melhores mentiras são aquelas baseadas na sinceridade ingênua (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1933b, p. 102). A elevação da sinceridade a um valor denuncia justamente a degeneração do pensamento burguês.

A sinceridade, muitas vezes, esconde a verdade na justa medida em que corresponde a nada mais do que às ilusões sinceras vividas pelos homens. Dessa forma, o pensamento burguês pode concluir que o proletário não quer a revolução, mas apenas pão e trabalho. E a sinceridade acaba encobrindo uma série de fatos sociais sob o véu da atitude subjetiva e sentimentalista. Os populistas acreditam sinceramente ajudar o povo; os cristãos acreditam sinceramente encontrar Deus em suas almas; e os ricos acreditam sinceramente no desapego material e na primazia da revolução espiritual. As suas mentiras são mais profundas que suas consciências (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1933b, p. 103). O que a exaltação da sinceridade esconde, além da recusa à reflexão mais detida, é a inexistência de separação entre fato interior e fato exterior (que seriam os tais dados imediatos), separação essa já contestada tanto pela filosofia quanto pela psicologia. Toda constatação é uma interpretação que repousa na cultura e no pensamento daquele que constata; ou seja, implica todas as categorias próprias ao modo burguês de pensar. É isso que se esconde por trás da sinceridade inocente, a absolutização da cultura burguesa, fazendo com que até mesmo o dito “pensamento crítico” burguês não consiga ir além de seus limites: “A título de valor cultural,

a sinceridade, mesmo ‘não conformista’, é o recurso do conformismo. Somente é ligada à objetividade e à verdade a sinceridade revolucionária fundada na ação prática de classe” (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1933b, p. 104).²³⁹

Até o momento, Guterman e Lefebvre navegaram por águas muito similares a toda crítica que já desenvolviam da cultura e do pensamento burguês, embora no registro da filosofia clássica. O argumento do texto, no entanto, pretende construir algo a partir do resgate dessa crítica, para além da sua mera adaptação ao arcabouço marxista. Se reencontrar caminhos já percorridos nos permite precisar um pouco melhor o impacto da absorção do pensamento de Marx por Lefebvre, por outro lado, a tentativa de elaboração conceitual da ideia de mistificação permanece em um limbo: é impreciso, ao menos até os momentos finais do texto, o que Lefebvre e Guterman entendem por mistificação. Até esse ponto, podemos concluir com alguma segurança que, para os dois amigos, a incapacidade do pensamento burguês em transformar a vida possui íntima relação com seu caráter de classe e não com uma falha filosófica, ao mesmo tempo em que a superação dessa situação não pode ser resolvida apenas no pensamento, mas somente na vida prática cotidiana. No entanto, não é qualquer forma de prática, de realismo ou concretude que é o motor dessa solução (como a simples sinceridade), mas aquela calcada na formação histórica e nas exigências da luta de classe que dela advém. Aqui encontramos os elementos marxistas que foram mobilizados para transformar a abordagem crítica elaborada nos meados de 1920.

Ainda assim, possuímos menos elementos para compreender por que essa degenerescência do pensamento burguês resulta em uma condição mistificadora, e no que precisamente o fenômeno da mistificação se diferencia da ideologia, da alienação e da pura e simples mentira – todas essas categorias mobilizadas por Lefebvre e Guterman ao longo do texto. Os dois amigos reservam as últimas quatro páginas do texto para tentar esclarecer um pouco melhor a relação entre essas ideias. A falência do pensamento burguês é parte de um contexto maior de incertezas, de um estado de coisas no qual tudo é suspeito. O mundo se apresenta como algo que dissimula, que se esconde; nada parece ser o que aparenta. O real parece ser algo sempre inacessível, muito embora pareça possível e essa impotência é a característica fundamental da consciência e da vida burguesa da primeira metade do século: uma irrealidade geral associada a uma necessidade desesperada pelo real (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1933b, p. 104).

²³⁹ “A titre de valeur culturelle, la sincérité même “non-conformiste” est la ressource du conformisme. Seule est liée à l’objectivité et à la vérité la sincérité révolutionnaire fondée sur l’action pratique de classe.” (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1933b, p. 104).

Nesse contexto, temos a primeira expressão da mistificação: a própria linguagem encontra-se mistificada porque tão idealmente aperfeiçoada que possui não mais que um mínimo de conteúdo real (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1933b, p. 104). As coisas passam a existir quando ditas e serem ditas passa a ser toda sua realidade. Assim, podemos concluir que a mistificação repousa no fenômeno de perda de conteúdo real do que é dito, na irrelevância da concretude do que é dito para além do que o interlocutor impõe de significado; é a depreciação completa das palavras. Entendemos agora por que a mistificação povoa as críticas anteriores dos valores, por exemplo. Alçar o amor, a paz, a sinceridade à condição de valores não é mais do que artifício que esconde a realidade de que o conteúdo dessas palavras já foi completamente apropriado pelo mundo do capital. A mistificação é justamente a sobrevivência vazia do termo cuja substância, embora desejada, não pode mais ser concreta.

Guterman e Lefebvre vão além. No estágio atual do pensamento burguês, argumentam eles, a mistificação no pensamento burguês atingiu sua forma última e mais extrema:

Toda a realidade se envolve de seu contrário e se exprime por ele. A venda de um país ao estrangeiro, a dominação do capital internacional se exprime pelo nacionalismo fascista!

Hoje a mistificação do pensamento burguês atingiu sua forma última e extrema, pois para continuar um pouco mais ela deve tomar precisamente seu contrário como máscara, deve se servir da realidade dos seus inimigos, de sua própria morte: da revolução. É por isso que o fascismo se chama de “revolução”. Sua irrealidade se disfarça de realidade suprema, e quer tornar definitivamente irreal a realidade verdadeira.

Não há, possivelmente, um só fenômeno da vida pública ou mesmo da privada que apareça em sua verdade. Não é mais suficiente dizer que tudo está transvestido ou camuflado; tudo se passa em seu contrário; a aparência busca se tornar toda a realidade e quer que a realidade se torne toda aparência. (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1933b, p. 105-106)²⁴⁰

Podemos compreender, assim, como a mistificação faz parte do fenômeno ideológico sem se confundir com ele. Se, por um lado, a ideologia configura-se pela parte que pretende se passar pelo todo, a ideologia burguesa se baseia na cristalização idealista dos conceitos antes preenchidos de conteúdo real e universal. Tão logo o papel revolucionário da

²⁴⁰ "Toute la réalité s'enveloppe de son contraire et s'exprime par lui. La vente d'un pays à l'étranger, la domination du capital international s'exprime par le nationalisme fasciste!

Aujourd'hui la mystification de la pensée bourgeoise a atteint sa forme extrême et dernière, car pour continuer quelque peu elle doit prendre précisément son contraire comme masque, elle doit se servir de la réalité de ses ennemis, de sa propre mort: de la révolution. C'est pourquoi le fascisme s'appelle "révolution". Son irréalité se déguise en la réalité suprême, et veut rendre définitivement irréelle la réalité véritable.

Il n'y a peut-être un seul phénomène de la vie publique ou même privée qui apparaisse dans sa vérité. Ce n'est plus assez de dire que tout est travesti ou camouflé; tout passe dans son contraire; l'apparence cherche à devenir toute la réalité et veut que la réalité devienne toute apparence." (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1933b, p. 105-106)

burguesia se extingue, a universalidade das categorias do pensamento – assim como da ação política burguesa – só podem esconder a nova particularidade no individualismo. Ecoamos aqui o primeiro texto de Lefebvre e Guterman na *Avant-Poste* acerca das funções propriamente ideológicas da própria noção de indivíduo dentro do pensamento burguês, de como é uma realidade particular que pretende se impor como universal e como só alcança esse objetivo se afastando da realidade concreta dos indivíduos na sociedade burguesa. A mistificação também nasce desse mesmo fenômeno de afastamento do concreto, mas ao invés de frisar a inversão entre um conteúdo particular e um conteúdo universal abstraído para tal, enfatiza o próprio esvaziamento de significado da categoria que, podendo ser preenchida por qualquer substância ou mesmo adquirir vida própria sem substância alguma, torna-se ferramenta de mistificação. Tal processo permite a tentativa de esterilização do movimento revolucionário concreto no momento em que a própria concepção de revolução é capturada pela mistificação do pensamento burguês. O ápice é o absurdo do pensamento fascista, mas certamente Lefebvre também tem em mente as tentativas de “revolução espiritual” de início da década de 1930. É dentro dessa lógica que encontra motivos para decretar que todo pensamento burguês dito revolucionário, mas que não parte nem do marxismo e nem da prática da luta de classes, possui inclinação fascista. É nessa perspectiva de apropriação da concretude revolucionária que Lefebvre e Guterman afirmam que a irrealidade se disfarça de realidade suprema e busca tornar a realidade verdadeira uma irrealidade, uma impossibilidade. Ou seja, Lefebvre e Guterman tem em mente a tentativa da revolução espiritual, ou da revolução fascista, em tomar o lugar da revolução comunista. Assim, concluímos que a mistificação é este fenômeno de inversão entre concretude e aparência das categorias do pensamento e da vida burguesa e podemos compreender por que o fascismo irá aparecer como a mistificação da revolução.

Um último aspecto desse fenômeno ainda é explorado por Guterman e Lefebvre. Uma crítica ao argumento dos autores seria destacar que os dois amigos parecem estar presos na dimensão do pensamento, na dimensão cultural, traindo, assim, uma leitura mais materialista da realidade. Por um lado, devemos destacar que a concepção de materialismo que alimenta, até esse momento, o pensamento de Lefebvre e de Guterman tem menos a ver com a primazia de alguma esfera mais “material” da sociedade, e mais com uma crítica das origens históricas das formas sociais do capitalismo. Por outro lado, devemos lembrar que os próprios autores têm em mente uma concepção mais ampla do que seria a cultura burguesa para incluir não só o pensamento filosófico, mas também todas as categorias e modos de

pensar que povoam a prática cotidiana. Ainda assim, Lefebvre e Guterman não se furtam de apresentar um breve ensaio final que reconecta a análise da mistificação ao arcabouço marxista clássico e também faz jus a uma concepção baseada na totalidade histórica do modo de produção capitalista. Esse movimento é feito a partir do conceito de fetichismo.

Para os dois, o fenômeno da mistificação não tem origem somente em um esforço político-ideológico, mas na teoria do fetichismo; ou seja, é o fetichismo que explica como esses fenômenos são possíveis (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1933b, p. 106). Como no capitalismo a reprodução social é ditada pelo processo de produção de mercadorias, é parte integrante dessa sociedade o fenômeno do objeto que aparenta ser o gerador de si mesmo, de suas relações com outros objetos no mercado. As relações entre os homens encontram-se mascaradas por relações entre objetos que parecem levar uma vida independente; a realidade dos homens só se expressa na realidade abstrata dos produtos do seu próprio trabalho. Assim, o mercado passa a dominar não só o trabalho de fato, mas também a própria possibilidade de existência do homem que, por sua vez, se sente comandado por algo que lhe é estranho e desconhecido, como uma fatalidade.

Em uma sociedade que não ultrapassou esse estado de alienação, no qual o homem ainda não se reencontrou, a consciência não pode ser mais que incerta, dolorosa e atormentada: consciência de escravo, de adorador ou de mistificado. [...] Eles buscam se reencontrar, mas, até a revolução proletária, somente criam outros fetiches, reflexos de reflexos, novas projeções de si mesmos fora de si: religião, teologia, filosofia, arte, cultura alienada. (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1933b, p. 106-107)²⁴¹

O regime capitalista teria levado ao extremo esse processo mistificador, ao tornar mistificadores até mesmo os temas da liberdade, da democracia, da justiça. Aqui o texto se interrompe com a promessa de uma sequência que não aparecerá na próxima e última edição da revista. Lefebvre e Guterman chegam a prometer uma análise do surgimento e da superação das concepções mistificadoras da liberdade, da democracia e da justiça, mas o retorno à temática da mistificação ficaria mais um tempo em suspenso. Por ora, podemos dizer que a relação entre o fenômeno ideológico e cultural da mistificação e a teoria do fetichismo na produção de mercadorias se apoia em um paralelo que não é muito explorado para além dessa constatação.²⁴² Ainda assim, é possível perceber como Lefebvre e Guterman

²⁴¹ "Dans une société qui n'a pas dépassé ce stade d'aliénation, où l'homme ne s'est pas encore ressaisi, la conscience ne peut être qu'incertaine, douloureuse et tourmentée: conscience d'esclave, d'adorateur ou de mystifié. [...] Ils cherchent à se ressaisir, mais jusqu'à la révolution prolétarienne, ils ont seulement créé d'autres fétiches, reflets de reflets, nouvelles projection d'eux-mêmes en dehors d'eux: religion, théologie, philosophie, art, culture aliénée." (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1933b, p. 106-107)

²⁴² Podemos observar também que Lefebvre e Guterman não desenvolvem uma diferenciação mais robusta entre fetichismo e alienação parecendo, por vezes, usar os termos de forma intercambiável.

procuram fundar sua análise da mistificação dentro da prática concreta e histórica das relações sociais capitalistas, fazendo com que sua contribuição crítica tenha um embasamento para além da mera especulação filosófica.

Ainda que *La mystification* seja a última contribuição teoricamente mais elaborada apresentada por Lefebvre e Guterman, ela não representa o limite da análise do fascismo francês empreendida na *Avant-Poste*. No terceiro volume da revista, veremos mais uma colaboração entre os dois, embora dessa vez no formato de um ensaio literário mais livre. Nem por isso o texto é de menor importância na compreensão da imagem do fascismo cultivada na *Avant-Poste*. Não podemos perder de vista que, embora o fascismo pareça um assunto meramente lateral nos textos que analisamos até aqui – ou até mesmo inexistente em seu formato final na França se considerarmos o julgamento lefebvriano apresentado –, é um dos eixos centrais da publicação. De modo geral, encontramos três contribuições sucessivas de Michel Matveev descrevendo com minúcias desconcertantes episódios de perseguição aos judeus. Nesses textos, a denúncia nem precisa ser explicitada, tamanha a brutalidade e crueza dos relatos que servem como resistência ao antisemitismo que na França possui tradição mesmo dentro do movimento socialista e comunista. No terceiro volume também encontramos a publicação de documentos que, segundo o corpo editorial da revista, a *Avant-Poste* teve acesso através da imprensa revolucionária clandestina alemã (o texto é assinado por Richard Dott). Trata-se de relatos do terrorismo do regime hitlerista dentro da Alemanha contra os opositores – alemães ou não – envolvendo todo tipo de perseguição e tortura (relatos das seções de interrogatórios da S.A.; expedições punitivas da juventude nazista; fuzilamento de opositores). O intuito é explícito: os próprios editores acusam a atividade jornalística francesa de focar na dimensão belicosa de Hitler apenas para questões internacionais, ignorando as perseguições internas para criar a impressão de que existe apoio irrestrito ao regime e porque a revelação da violência interna na Alemanha encontraria uma contrapartida constrangedora dentro da própria França contra os mesmos alvos, a saber os trabalhadores organizados e os comunistas. Assim, seria conveniente para a burguesia francesa marcar suas diferenças em relação ao militarismo de Hitler somente no seu conflito entre nações, uma vez que comungam dos objetivos, quando não dos meios, de perseguição ao comunismo. A *Avant-Poste* assim se encarregaria de informar ao público francês das notícias atualizadas – os depoimentos seriam de meses anteriores à publicação – do que ocorre na Alemanha nazista. Desse modo, podemos perceber que a violência inerente ao regime nazista – seja na sua

perseguição étnica, seja na sua perseguição política – não escapa à Lefebvre e constitui uma importante dimensão do fenômeno fascista: a violência como forma de política.

Já em *Journal d'un aryen*, assinado por Guterman e Lefebvre (1933c, p. 165-173), encontramos de forma satírica alguns dos elementos mais “culturais” do fascismo. O ensaio literário procura emular um diário escrito em 1989 a partir do ponto de vista de um historiador fascista (o último de sua espécie, segundo ele mesmo) encarregado de traçar a história do Regime Absoluto em uma realidade paralela na qual o nazismo de Hitler conseguiu atingir seu apogeu. O personagem exalta grandes conquistas como a eliminação de outras “raças inferiores”, a conquista da autarquia econômica com trocas internacionais altamente reguladas, a superação espiritual da baixeza das conquistas meramente materiais:

Certamente esse resultado não foi atingido sem dificuldades! Foi necessário pôr em xeque os negros e os mongóis rebeldes. Também foi preciso restringir a produção segundo um Plano. Nossa Raça, energeticamente dada ao heroísmo, ao anti-maquinismo e ao amor ao solo, soube, felizmente, compreender a imoralidade do “bem-estar” material, sua baixeza. Nosso Povo aceitou os sacrifícios com grande alegria espiritual.

A célebre frase do Duque Mussolini ainda resplandece em letras de ouro sobre os monumentos da Autarquia Italiana, nossa vizinha: *Os Romanos não possuíam automóveis!* (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1933c, p. 166)²⁴³

É com esse tom de ironia e desprezo que Lefebvre e Guterman descrevem uma sociedade que teria chegado ao fim da história, na qual cada homem vive segundo o cotidiano que as grandes categorias (Raça, Plano, Povo) lhes proveu; uma sociedade que não busca mudar porque se submete a uma condição humana eterna; uma sociedade que se banha na Eternidade e que se orgulha de ter superado a baixeza do material, até mesmo a ponto de superar o riso. O próprio personagem suspeita se é adequado sentir tamanho prazer em constatar que superou o tempo. Ele se regozija de ter superado o gozo.

Ao mesmo tempo, a descrição do funcionamento de tal sociedade ressalta a completa mistificação de áreas inteiras da ação humana. Em um modelo separado por corporações, os trabalhadores são chamados de “cavaleiros do metal e da terra”, conforme sejam do setor industrial ou agrícola. Eles devem suportar o fardo de ainda ter que manter relações com a pura materialidade, mas são recompensados porque somente eles poderiam viver a glória de morrer na guerra e se sacrificar pela Nação, único ser que efetivamente

²⁴³ "Certes, ce résultat n'a pas été atteint sans difficultés! Il fallut mater les négroïdes et les mongols rebelles. Il fallut aussi restreindre la production suivant un Plan. Notre Race, énergiquement façonnée à l'héroïsme, à anti-machinisme et à l'amour du sol, sut heureusement comprendre l'immoralité du “bien être” matériel, sa bassesse. Notre Peuple accepta les sacrifices avec de grandes joies spirituelles. La célèbre parole du Duce Mussolini resplendit encore en lettres d'or sur les monuments de l'Autarchie Italienne, notre voisine: Les Romains n'avaient pas d'autos! » (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1933c, p. 166).

existe; somente eles têm o privilégio de serem Heróis e Mártires (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1933c, p. 168). Trabalhando pelo absurdo, Lefebvre e Guterman elevam à máxima potência todas as inversões e perdas de significado operados pelo fascismo: o espiritual como superior ao material; o sacrifício na guerra como ato de vida plena; o “sofrimento” das classes dirigentes por ainda ter que lidar com contabilidades e números (expressões do mundo material); a pobreza como critério de riqueza espiritual. Os absurdos chegam aos níveis cômicos de unir na mesma corporação o médico e o carrasco, a fim de que a tortura seja na justa medida do crime; ou no banimento de palavras que promovem a desordem, como “capitalista”, “trabalho” e “banco”; em “doutrinas naturais” que preconizam que os que produzem não devem ter a obrigação de destruir o que produziram através do consumo; na classificação como crime contra o Espírito o desejo de ter uma vida só sua; e na proeminência da guerra – que em tempos normais recebe 90% da produção da Nação –, mas se esconde por trás de variados eufemismos como “entre-duas-pazes”, “holocausto malthusiano”, “sacrifício da prosperidade”, “engajamento da potência nacional” (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1933c, p.172). Juntamente com o culto ao líder supremo enquanto encarnação da Ordem do regime, tudo isso mascara o que, mesmo em sua infância, o fascismo busca esconder: as relações de poder do capital financeiro internacional (GUTERMAN; LEFEBVRE, 1933c, p. 170).

Um dos elementos mais importantes acerca do fascismo na França, entretanto, é a enquete levantada no segundo volume da *Avant-Poste* cujas respostas recebidas, juntamente com uma avaliação geral do corpo editorial, foram publicadas nos volumes 02 e 03. A chamada da enquete – feita em 19 de junho de 1933 – alude a um congresso antifascista realizado em Paris. Trata-se, muito provavelmente, do Congresso Europeu Antifascista que ocorreu nos dias 04 e 05 de junho no *Salle Pleyel*. Esse congresso marca o início das aproximações entre o amplo espectro da esquerda política na luta contra o fascismo diante da tomada de poder por parte de Hitler em janeiro daquele ano. Como estrelas principais, contou com nomes como o deputado do Partido Radical, Bergery; Andre Gide; Victor Marguerite; Henri Barbusse, entre outros. Aparentemente, a burocracia do PCF e da Internacional, que participaram da organização do evento, permaneceram nos bastidores, enquanto a participação da classe trabalhadora foi reduzida – em parte por falhas de mobilização, em parte por restrições do governo (GORDON, 1933).

A partir dessa iniciativa, a equipe da *Avant-Poste* propôs as seguintes questões para diversos intelectuais franceses: (1) se acreditavam possível o advento de um governo

fascista na França e qual forma esse governo assumiria; (2) qual sua posição em relação às liberdades democráticas e sua possível supressão; (3) se necessário, quais as melhores formas de combate ao fascismo e qual o papel dos escritores nessa ação. As respostas recebidas foram assinadas por: Victor Margueritte, Henri Barbusse, Jean-Richard Bloch, René Trintzius, Jean Cassou, L. F. Céline, Bernard Lecache, André Malraux, Léon Pierre-Quint, Alain²⁴⁴ e Tristan Rémy. Os nomes correspondem a um amplo espectro de intelectuais que vão muito além da esfera imediatamente comunista e referem-se até mesmo a grandes figuras do movimento que culminará na Frente Popular.

O conteúdo de tais contribuições não traz nada de muito novo ao cenário de debates sobre o fascismo. De modo geral, existe um receio misturado com uma incredulidade sobre a possibilidade de ascensão do fascismo na França, o que, por ora, se apresentaria somente através de alguns elementos ainda germinais, como o nacionalismo, mas que demandaria condições econômicas e culturais próprias para florescer. A defesa das liberdades democráticas também aparece quase como um absoluto e ponto de partida indispensável para a luta antifascista, sendo vista como meio privilegiado de combate, muito embora o reforço da luta e da organização dos trabalhadores também sejam mencionados. A grande questão é que o fascismo é visto como uma mobilização reacionária – alguns autores destacam a máscara ideológica de revolução – frente à crise econômica e política do liberalismo europeu. Em uma narrativa bastante comum ao período, é tido como um movimento baseado na captura ideológica das classes médias e dos trabalhadores não-organizados (em especial o campesinato). Ou seja, o fascismo sendo visto como demagogia, como a face violenta do capital contra o comunismo ou como apelo a um Estado forte é sempre colocado como um problema de consciência e, portanto, grande parte das possibilidades da luta antifascista passam por propostas vagas de organização coletiva, assim como pela ação direta dos intelectuais no esclarecimento e na orientação das massas.

O corpo editorial da *Avant-Poste* publica juntamente com as respostas, no terceiro volume, um breve balanço dos textos recebidos. O diagnóstico enfatiza que a grande maioria das preocupações e das análises do fascismo se concentram no seu plano político:

Contudo, se trata para nós, acima de tudo, de esclarecer o conteúdo e o sentido *ideológico* do fascismo e de alcançar aquilo que poderíamos chamar de filosofia do fascismo. Essas questões são, infelizmente, deixadas de lado pela maior parte dos testemunhos que recebemos. Eles possuem grande interesse em procurar determinar o mecanismo político do fascismo, as relações de classe no processo de constituição do fascismo e, especialmente, o papel das classes médias. O mecanismo ideológico

²⁴⁴ Pseudônimo de Émile-Auguste Chartier.

pelo qual o *grande capitalismo* age sobre as classes e as massas e as *mistifica* nos objetivos fascistas é raramente analisado.

[...] A teoria ideológica do fascismo é ainda menos avançada que a teoria política. Assim, o papel atual das ideologias mistificadoras torna indispensável uma análise total, econômica, política, filosófica, do fenômeno “fascista”. Tal estudo, que prolongaria para o período fascista os trabalhos de Lenin sobre o imperialismo, ainda nos faz muita falta. (AVANT-POSTE, 1933, p. 146)²⁴⁵

Os editores deixam claro que os textos publicados pela revista procuram ir na direção do desenvolvimento de uma compreensão mais aprofundada da constituição da ideologia fascista, ou seja, não somente dos seus aspectos práticos mais evidentes, mas também das suas condições de existência, seus fundamentos e sua necessidade para o capitalismo. Ao mesmo tempo, deixam claro que esse esforço só prolonga e atualiza os desenvolvimentos clássicos do marxismo, sendo um complemento ou uma continuação da compreensão da fase imperialista do capital. Está aqui traçado o projeto que ocupará o tempo de Lefebvre durante o resto da década de 1930: a formulação de uma teoria marxista da mistificação como forma aprofundada de compreensão da ideologia de forma fascista. Para isso também será preciso formular uma defesa que demonstre que esse esforço se enquadra na construção de uma teoria marxista, ou seja, será necessário demonstrar que não se trata apenas de um apêndice ou de um desvio da teoria marxista e leninista, mas sim de algo que se alimenta destas a fim de prosseguir com seu desenvolvimento. O que culmina na defesa de uma leitura própria do marxismo dentro do quadro de disputas políticas e teóricas do comunismo da década de 1930.

Cumpramos observar ao menos mais duas características importantes da *Avant-Poste*. Em primeiro lugar, determinar com mais detalhamento a posição ocupada pela revista dentro do comunismo da década de 1930 e seu processo de participação na frente ampla antifascista. Isso nos permitirá esclarecer qual a posição que o próprio Lefebvre ocupava dentro do comunismo francês após o *affaire* da *Revue Marxiste*, bem como qual era sua posição frente ao movimento antifascista.

²⁴⁵ "Cependant, il s'agissait surtout pour nous d'éclaircir le contenu et le sens idéologiques du fascisme et d'atteindre ce qu'on peut appeler la philosophie du fascisme. Ces questions sont malheureusement laissées de côté par la plupart des témoignages que nous avons reçus. Ils ont le grand intérêt de chercher à déterminer le mécanisme politique du fascisme, le rapport des classes dans la fascisation et notamment le rôle des classes moyennes. Le mécanisme idéologique par lequel le grand capitalisme agit sur les classes et les masses et les mystifie dans les buts fasciste est rarement analysé.

[...] La théorie idéologique du fascisme est encore moins avancée que la théorie politique. Or le rôle actuels des idéologies mystificatrices rend indispensable une analyse totale, économique, politique, philosophique, du phénomène “fasciste”. Une telle étude, qui prolongerait pour la période fasciste les travaux de Lénine sur l'impérialisme, nous manque beaucoup." (AVANT-POSTE, 1933, p. 146)

7.2 Avant-Poste dentro da política comunista e da teoria marxista

Apesar da reversão oficial da política do PCF, especialmente em sua relação com os socialistas, só ocorrer em 1934 (RACINE; BOUDIN, 1982, p. 205-209), os comunistas já começavam movimentos de aproximação e de abertura com um espectro mais amplo da intelectualidade francesa. Como demonstrado por Vergnon (2016, p. 2-3), ainda que o termo fascista/antifascista já se encontre em uso na França desde o início da década de 1920 para se referir descritivamente a uma série de movimentos heterogêneos entre si, serão os comunistas que os usarão como elemento de registro de discurso e de mobilização pela primeira vez. A política antifascista comunista sempre seguiu de perto as orientações da Internacional relativas também às políticas eleitorais e de aliança. Assim, aos períodos de uma atitude comunista mais radicalizada correspondiam à luta antifascista mais sectária, estendendo a análise do fenômeno fascista para incluir toda a social-democracia e os socialistas. Por oposição, em períodos de maiores alianças, o PCF reservava o discurso antifascista às associações e agremiações de direita de cunho nacionalista ou pura e simplesmente fascistas por autodeclaração (VERGNON, 2016, p. 03). A década de 1930, como vimos, é o momento de uma nova mudança na orientação da Internacional com o fim da política de “classe contra classe”, o que favorecia uma política antifascista mais aberta, mas também vemos o nascimento de movimentos antifascistas de massa, o que exigia novas estratégias. O PCF precisou lidar com uma centralidade secundária, face aos radicais republicanos e aos socialistas, a fim de confrontar o fascismo com uma base e uma forma política mais sólida (VERGNON, 2016, p. 5-6)²⁴⁶. Ainda assim, parece inegável que a luta contra o fascismo – tanto interno como externo – teve um saldo positivo na popularidade do comunismo e da União Soviética entre a intelectualidade francesa, atraindo nomes como André Malraux e André Gide, renomados escritores da época.

Em março de 1932, é fundada a *Association des Ecrivains et Artistes Révolutionnaires (A.E.A.R.)*²⁴⁷ por escritores comunistas e simpatizantes com o intuito de

²⁴⁶ Importa notar também que para os soviéticos a luta contra o fascismo significava a tentativa de associar antifascismo com uma defesa do comunismo (ao menos sua legitimidade) o que, por sua vez, servia como estratégia de defesa contra uma temida mobilização europeia numa guerra contra a União Soviética ou mesmo contra uma invasão nazista. Daí a brutal desmobilização sofrida pelo comunismo francês quando do pacto germano-soviético em 1939, entre outras razões fornecidas por Racine (1992).

²⁴⁷ A A.E.A.R. fazia parte da iniciativa soviética de produzir uma literatura e uma arte proletária iniciada em 1927. Não cabe aqui retomar a longa e controversa história dessa empreitada, mas observar que dela fizeram parte tanto a frente ampla intelectual contra o fascismo, como também o projeto dos *Rabcors* com o qual Lefebvre teria contribuído no início da década de 1930. Em seu nascimento, a A.E.A.R estava alinhada com sua correspondente internacional no objetivo de conquistar os intelectuais burgueses para formar uma ação revolucionária no campo cultural (RACINE, 1966, p. 33)

reunir uma frente de intelectuais na luta ideológica contra o fascismo, comungando das perspectivas da Internacional (RACINE, 1966, p. 29). Coube a Vaillant-Couturer, à época parte da *L'Humanité*, periódico do PCF herdado a da cisão de fundação do partido, defender a Associação contra um sectarismo inercial vindo dos anos recentes do comunismo que poderia colocar a iniciativa em risco. Para fazer parte da A.E.A.R. seria necessário somente estar comprometido com a perspectiva de uma dimensão política das artes e da literatura, além de engajado em construir a luta revolucionária – através da arte e da literatura – ao lado do proletariado (RACINE, 1966, p. 31). Importa notar que, desde o início da Associação, dentre os 34 signatários encontramos nomes como o de Louis Aragon, André Breton, Paul Eluard, Jean Fréville e Romain Rolland. Na companhia de figuras tão marcantes da geração do pós-guerra, não é surpresa que Georges Friedmann, Paul Nizan, Georges Politzer e Henri Lefebvre também componham essa lista da primeira hora. Isso nos indica que Lefebvre não estava alheio aos movimentos de frente ampla feitos pelo PCF e, portanto, não seria exagero ler o programa da *Avant-Poste* dentro da luta antifascista que o próprio comunismo francês tentará construir.

A Associação seguia as diretrizes da União Internacional dos Escritores Revolucionários, tendo como focos principais: (a) a luta contra as tentativas ideológicas do fascismo; (b) a luta contra tendências de oposição ao regime soviético (como o trotskismo); (c) a crítica das ideologias da democracia burguesa (RACINE, 1966, p. 33). Como podemos perceber, a União via a luta contra o fascismo de forma estrita, dentro de um embate com o comunismo stalinista, acusando correntes críticas dentro do próprio comunismo, intelectuais ainda “sem partido” na disputa e até a nova juventude da revolução espiritual (incluindo a *Esprit e Ordre Nouveau*, que também contribuíram para a edição especial da NRF em 1932 que contou com textos de Lefebvre e Nizan) de fazerem o jogo do fascismo. Essa postura era demasiada estreita para a política de unificação pretendida pelo PCF, que incluía tanto socialistas não-marxistas quanto marxistas não-stalinistas (RACINE, 1966, p. 33-34). Essa situação levou a um distanciamento progressivo entre a A.E.A.R e a União, especialmente a partir de 1934, com a formação da Frente Popular. De todos os focos preconizados, portanto, somente a luta antifascista vingou como elemento de agregação. Será através da A.E.A.R que Gide, Malraux, Wallon, Rolland, entre outros se aproximarão do comunismo e da sua defesa. A visão do fenômeno fascista, ainda assim, seguirá ainda de perto a definição da Internacional, para a qual o fascismo era um esforço desesperado, baseado na violência, de

tentativa de sobrevivência de um capitalismo falido; o fascismo, assim, teria sido possível graças às disputas imperialistas e à política da social-democracia (RACINE, 1966, p. 35).

A revista *Commune* será a publicação da Associação e na sua fundação, em julho de 1933, contava com um corpo editorial composto por Barbusse, Gide, Vaillant-Couturier, Aragon e Nizan. De modo similar a *Avant-Poste*, *Commune* se apresentará como uma revista de combate no terreno ideológico, se propondo a apresentar a revolução proletária como a única revolução possível frente à falência da cultura burguesa e sua marcha para o fascismo; lutar contra qualquer forma embrionária do fascismo francês, seja ele de direita ou de esquerda; denunciar os elementos enganosos da cultura burguesa; e alimentar uma cultura revolucionária (RACINE, 1966, p. 36). Associando-se diretamente ao marxismo, *Commune* buscava combater todas as formas de regressão do pensamento impostas pelo capitalismo, tais como concepções espiritualistas (primazia do espiritual, como o personalismo); concepções autoritárias e religiosas; o desconhecimento e a distorção do marxismo; e todos os pretensos salvadores da juventude que lhes ofereçam nada mais do que a miséria e a militarização (RACINE, 1966, p. 36). Apesar de toda essa declaração de princípios, a *Commune* também será marcada pelo apelo aos “companheiros de caminhada”, intelectuais burgueses que romperiam com suas classes em prol da solidariedade com a luta do proletariado. A publicação se via como uma difusora do marxismo, tendo publicado, a partir de novembro/dezembro de 1933, fragmentos da *Ideologia Alemã* (ainda inédito na França), alguns textos de Lenin (*Notes sur Clausewitz*) e um texto de Clara Zetkin sobre Lenin e a questão sexual. *Commune* também deu grande apoio ao esforço coletivo *À la lumière du marxisme*, publicado em 1935, que reuniu autores como Jean Baby, Marcel Cohen, Georges Friedmann, Paul Labérenne, J. Langevin, René Maublanc, Henri Mineur, Charles Parain, Aurélien Sauvageot e Henri Wallon, buscando aplicar o método do materialismo dialético nas ciências físicas, matemáticas, naturais e humanas (RACINE, 1966, p. 38). O marxismo ao qual a *Commune* aderiria seria muito mais pedagógico, ou seja, não era pré-condição para fazer parte da Associação, mas um horizonte de formação.

Em sua luta contra o fascismo, a *Commune* também elegia o campo ideológico como terreno preferencial de combate, denunciando-o em suas mais variadas formas – em especial as mascaradas – e refutando o caráter revolucionário e anticapitalista que a ideologia fascista associava a si (RACINE, 1966, p. 42). Ainda que – ecoando a posição de Lefebvre – a Associação não acreditasse em um fascismo francês enquanto doutrina constituída, ao final de 1934 a *Commune* já publicava textos de denúncia do espírito fascista de movimentos de

juventude que se diziam revolucionários não marxistas (agrupando aqui os movimentos da *Esprit*, *L'Ordre Nouveau*, *Réaction*, *Combat*) (RACINNE, 1966, p. 43). Com a evolução da frente ampla antifascista, a *Commune* se torna cada vez mais aberta, revendo inclusive posições acerca da defesa do estado democrático burguês e da importância cultural do pensamento e da filosofia burguesa.

As semelhanças de abordagem e de conteúdo programático entre *Commune* e *Avant-Poste* são notáveis e reforçam o argumento de que a revista organizada por Lefebvre e Guterman fazia parte do mesmo movimento de abertura do campo revolucionário, de crítica ao fascismo e de divulgação da crítica marxista. Seria a *Avant-Poste* somente mais uma das diversas publicações ligadas ao movimento antifascista nos quais os comunistas estavam envolvidos de variadas formas? Teria a *Avant-Poste* herdado a dinâmica marginalizada da *Revue Marxiste* e a desconfiança do PCF ou seria uma prova da adequação da produção intelectual de Lefebvre aos desígnios e necessidades do Partido? Ou talvez se tratasse de um mero alinhamento conjuntural entre o trabalho de Lefebvre e a situação política francesa do momento? É difícil optar por um caso ou outro, especialmente quando não temos informações detalhadas de um possível envolvimento direto de Lefebvre na formação e desenvolvimento da Frente Popular.

Alguns elementos presentes na *Avant-Poste*, entretanto, nos permitem pincelar algumas considerações sobre a relação entre a publicação e o movimento de unificação antifascista que estava em seu início. Primeiro, é importante notar que a publicação da *Avant-Poste* antecede o aparecimento de algumas temáticas na *Commune*, concedendo àquela uma condição de ineditismo. De fato, o aparecimento da *Commune* é celebrado no segundo volume da *Avant-Poste* junto com as resenhas críticas de obras publicadas (na seção *Jugements*). Anunciada como uma nova revista revolucionária, a chegada da *Commune* é vista com simpatia pela equipe da *Avant-Poste* que destaca, entretanto, seu próprio pioneirismo em prol de uma abordagem revolucionária e criativa no domínio cultural que lhe alegrava ver seguida. Aproveita ainda para apontar certa falta de vigor, de uma postura mais incisiva, de uma atitude mais ofensiva a alguns textos do primeiro volume (a exceção da contribuição de Aragon e de Nizan), creditando essa falta aos erros próprios ao início de qualquer iniciativa. A ironia reservada à *Commune* seria uma forma de distanciamento de uma política menos

conflituosa ou somente uma forma de instigar a intelectualidade francesa a uma radicalidade comunista? A posição permanece dúbia.²⁴⁸

No primeiro volume da *Avant-Poste* encontramos um texto assinado anonimamente como A.C. que retrataria a visão crítica de um trabalhador desempregado em uma reunião de frente antifascista liderada pelo próprio André Gide. Toda uma desconfiança e desconforto atravessam o texto, evidenciando uma distância entre a forma de mobilização e de luta dos trabalhadores daquela iniciativa própria à classe média. Ainda assim, no próximo volume da revista, Lefebvre (1933b, p. 142-143) assina um texto intitulado *Autocritique* no qual faz um apelo (e uma *mea culpa* em face do alto grau de teorização dos seus próprios textos) para que nem a caricatura da “*intelligentsia*” nem a do trabalhismo dominem as reflexões, enfatizando que a unidade entre teoria e prática, entre vida e doutrina, deve atravessar todos os campos da reflexão e da ação. Procura assim dar importância à crítica à intelectualidade da Frente Popular feita por A.C. sem romper possíveis pontes de colaboração. Ainda assim, é notável que o mesmo tom reconciliador não será encontrado nos momentos em que Lefebvre trata dos jovens revolucionários do Espírito, em especial Mounier e o movimento da *Esprit*. A resenha crítica do texto *Le fascisme* de Mussolini acaba sendo um ataque direto, virulento e nominal ao personalismo no qual Lefebvre (1933c, p. 201-202) procura mostrar como a filosofia do fascismo de Mussolini, segundo o próprio, é marcada pelo idealismo, pelo espiritualismo e pelo misticismo, posições que Lefebvre associa à tentativa da *Esprit*. No entanto, considera que o italiano ainda está à frente dos franceses porque tenta dar ares de dinamismo ao movimento fascista, argumentando que “[o] materialismo dialético vindo de Hegel e de Marx se impõe a tal ponto que o fascismo contrarrevolucionário não pode se outorgar uma ‘doutrina’ sem que tivesse que o parodiar o mais próximo possível” (LEFEBVRE, 1933c, p. 202)²⁴⁹, enquanto aqueles ligados à *Esprit* e à supremacia do espiritual nem isso.²⁵⁰

Lefebvre ainda opera, ecoando seus sentimentos de metade da década de 1920, em uma clivagem geracional, mais do que propriamente em uma divisão fascista/antifascista.

²⁴⁸ Cumpre observar que conforme levantamento de Shields (1999), após 1933, as publicações em periódicos de Lefebvre se concentram na *Nouvelle Revue Française* animada por Gide. Em 1935 temos a primeira publicação em um periódico, *Vendredi* (contribuição única), ligado à frente antifascista francesa. Será somente a partir de 1936 que Lefebvre publicará alguns textos (quatro, para ser mais exato) na *Commune*.

²⁴⁹ “Le matérialisme dialectique issu de Hegel e de Marx s’impose à tel point que le fascisme contre révolutionnaire ne peut se donner une “doctrine” qu’en la parodiant d’aussi près que possible” (LEFEBVRE, 1933c, p. 202).

²⁵⁰ Na sequência dessa intervenção, Lefebvre aproveita para responder aos ataques sofridos pela *Avant-Poste* publicadas na *Esprit* de setembro daquele ano. O autor teria acusado os editores de serem nada mais que “burocratas comunistas” a frente da revista da A.E.A.R., ao que Lefebvre simplesmente retruca o fato de que tal revista na verdade é *Commune*. Isso bastaria para rebater as críticas recebidas.

Nesse registro, encontramos o problema do não pertencimento, da falta de lugar com a qual a juventude se depara na sociedade burguesa. Para os “velhos” que ocupam as posições de poder, a juventude não é mais do que “excedente populacional”. Lefebvre (1933d, p. 183-186) argumenta que um súbito interesse pelos desejos da juventude tem como objetivo esterilizar o potencial revolucionário e perigoso de um contingente de insatisfeitos cada vez maior. Mantendo a juventude na castração material e carnal, apresentam-se as revoluções espirituais – que não oferecendo solução para os problemas reais, decide recorrer aos valores do Espírito (e aqui temos novamente uma menção explícita a Mounier) – enquanto, exaltando uma ação suicida, apresentam-se as revoluções nacional-socialistas. O que estaria em jogo seria a demanda, por parte da juventude, de um direito à vida, a viver totalmente (LEFEBVRE, 1933d, p. 186), a uma vida renovada contra as mutilações do pensamento e da carne que tentam se impor à juventude de forma mistificadora. O problema do antifascismo é posto sobre o prisma de um conflito geracional que persiste porque é próprio de sociedade que não tem mais condições de existir; tal abordagem guarda sua distância da polarização clássica entre direita e esquerda políticas que dominará o cenário da frente antifascista. O fascismo, para Lefebvre, não é um novo problema, mas mais uma expressão (a mais dramática delas) de um mesmo conflito, de um mesmo fenômeno cuja solução é a revolução de Marx e Lenin (LEFEBVRE, 1933d, p. 186).

Avaliando as semelhanças e diferenças das posições apresentadas na *Avant-Poste* e aquelas assumidas pela frente antifascista comunista, representada pela *Commune*, um último ponto se destaca. Trata-se do objetivo coincidente entre Lefebvre e o projeto da *Commune* de divulgação do marxismo e de combate às formas de distorção do pensamento de Marx. Esse objetivo também é uma herança do período da *Revue Marxiste* que, como vimos, lamentava o parco conhecimento e a falta de rigor com qual o marxismo era estudado na França, mesmo dentre os comunistas. Embora esse esforço de divulgação e de interpretação do marxismo não seja tão proeminente, pode ser encontrado nas resenhas críticas sejam estas positivas, exaltando publicações que auxiliam na compreensão do marxismo, sejam negativas, como o texto ácido escrito por Lefebvre acerca do trabalho de Otto Ruhle sobre a vida e obra de Marx. A década de 1930 será marcada – também como fruto da aproximação entre a intelectualidade francesa e os comunistas – por maior penetração do pensamento de Marx em diferentes áreas do conhecimento francês; Marx deixa de ser ora um objeto de estudo exclusivo dos comunistas ora um espantalho da burguesia liberal para se tornar um pensador a ser considerado diante dos diferentes dilemas da sociedade liberal, incluindo aqui a crise do

paradigma científico.²⁵¹ É nesse contexto que iniciativas como *À la lumière du matérialisme* e a publicação de textos inéditos de Marx (da Ideologia Alemã) na *Commune* deve ser compreendido, ou seja, como uma verdadeira tentativa de popularização e experimentação do marxismo.

Dito isso, cumpre observar que a *Avant-Poste* também manteve a tradição da *Revue Marxiste* de publicação de materiais de Marx. Seus dois primeiros volumes trouxeram mais excertos dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* – que a esta altura já possuíam uma publicação alemã, em 1931²⁵² –, correspondendo ao que hoje conhecemos como *Crítica da Dialética e da filosofia de Hegel em geral* que compõe o Caderno III dos *Manuscritos*. O texto, entretanto, não aparece na versão completa e nem na ordem na qual hoje temos acesso. Segundo a introdução escrita por Guterman, o objetivo é demonstrar a relação exata entre o pensamento de Marx e o pensamento de Hegel. Contrário tanto à ideia de que Marx era nada mais que um discípulo de Hegel quanto à concepção de que Hegel é um filósofo que não valeria o esforço do estudo, Guterman (1933, p. 32) explora a apropriação crítica que Marx faz das “fórmulas mistificadoras da *Lógica* ressaltando que, desde 1844, a alienação hegeliana da separação entre pensamento abstrato e realidade era, para Marx, a separação entre as verdadeiras forças do homem e sua essência imaginária afirmada pela especulação idealista, já pressentindo as causas sociais dessa situação (GUTERMAN, 1933, p.32). Por outro lado, exalta Hegel como o último grande filósofo burguês ao qual todos os posteriores – exemplificados na figura de Bergson – só transformaram em absolutos os fragmentos do seu pensamento. Reafirmando a importância do pensamento de Hegel, Guterman anuncia uma publicação futura na própria *Avant-Poste* de partes da *Lógica* com comentários de Lenin, fechando assim a correlação entre marxismo e Hegel em uma relação de superação através do materialismo dialético.

A publicação deste texto, entretanto, nunca veria as páginas da *Avant-Poste*. Mas o fim da revista não seria o fim dos esforços de Lefebvre e Guterman na divulgação do pensamento de Marx e defesa de uma interpretação do marxismo. De fato, ao longo da década de 1930, Lefebvre e Guterman serão responsáveis pela publicação de três obras com textos de Marx, Hegel e Lenin que, juntos, somam elementos para constituição e defesa de uma interpretação propriamente lefebvriana do marxismo. Dessa forma, e como insumo importante

²⁵¹ Para mais detalhes, conferir os trabalhos de Gouarné (2013; 2018).

²⁵² Não é possível dizer se o material apresentado pela *Avant-Poste* usa essa publicação alemã como referência para sua própria publicação ou se o material apresentado já fazia parte dos textos recebidos de Riazanov e herdados da empreitada da *Revue Marxiste*.

para compreender a continuidade dos trabalhos de formulação teórica acerca da mistificação e do fascismo, a compreensão do argumento subjacente à publicação efetiva de tais textos é fundamental para o esforço aqui empreendido.

8. A COMPREENSÃO LEFEBVRIANA DA CENTRALIDADE DE HEGEL E DO MATERIALISMO DIALÉTICO PARA O MARXISMO

Burkhard (2000, p. 205-213) ressalta que, durante a primeira metade dos anos 1930, Lefebvre e Guterman se dedicavam à leitura e ao estudo das obras de Marx, Hegel e Lenin, bem como, e talvez mais importante, à relação entre esses três autores. Nesse período, se consolidaria a tese acerca da importância da dialética hegeliana para o método marxiano, bem como seu caráter não dogmático e aberto. Também nessa época, Lefebvre e Guterman teriam elevado a questão da alienação como o problema central do marxismo, usando o conceito como fio condutor da leitura até mesmo de obras tradicionalmente associadas exclusivamente com a economia política, como *O Capital*. Essa interpretação oferecida pelo autor, entretanto, não é muito exata e, de fato, é um tanto quanto exagerada. Como demonstraremos, o período entre o fim da *Avant-Poste* e a publicação das duas primeiras coletâneas de textos é marcado pela consolidação de uma interpretação materialista do problema da consciência, com sua respectiva relação com a crítica da filosofia hegeliana e com a dialética materialista. Se existe um elemento que vem se afirmando como central para o marxismo de Lefebvre desde a experiência coletiva da *Revue Marxiste*, e que encontra sua primeira expressão textual escrita somente em 1934, é a do materialismo dialético.

Em 1934, Guterman e Lefebvre publicam e introduzem uma antologia de textos de Marx intitulada *Morceaux Choisis de Karl Marx*. Embora essa publicação tenha sido submetida à supervisão do Partido (BURKHARD, 2000, p. 207-208) e a escolha dos textos das duas partes tenha ficado sob responsabilidade de Paul Nizan (para a parte filosófica) e de Jacques Duret (para a parte econômica), o prefácio e a própria coletânea de textos nos informa tanto acerca da extensão da apropriação de Lefebvre das ideias de Marx, como sua interpretação do trajeto intelectual do filósofo alemão. Ainda que mais tímido que as introduções aos cadernos de Lenin (a qual retornaremos), nele já é possível encontrar o reconhecimento da origem da formação do materialismo dialético nos embates de Marx com o pensamento de Hegel e dos Jovens Hegelianos – portanto anterior ao *Manifesto*; a insistência no método como um confronto aberto e incessante com a realidade; e a necessidade de reconhecimento da alienação humana como a circunstância ainda não resolvida – advogando, portanto, contra a dogmatização ou a sistematização imobilizadora do método (BURKHARD, 2000, p. 208-209).

Lefebvre e Guterman (1934) ficarão responsáveis pela introdução aos textos da parte filosófica da coletânea cuja seleção, como vimos, ficou a cargo de Nizan. A presença de Nizan na publicação indica que, apesar das diferenças que separavam os três amigos desde o *affair* da *Revue Marxiste*, a colaboração editorial ainda era possível ou que a influência do PCF sobre a edição foi maior do que as demais. Seja como for, a introdução dos dois amigos se inicia com ecos do que já era um diagnóstico em 1929: o amplo desconhecimento sobre o pensamento de Marx e sua respectiva perseguição que agora já tomara os contornos mais dramáticos da opressão e da repressão fascista. É justamente tal acirramento – que já estaria próximo de uma violência medieval contra o pensamento moderno (LEFEBVRE; GUTERMAN, 1934, p. 07) – que marca a importância de uma introdução ao pensamento de Marx, como também à própria vida do autor. Ao mesmo tempo, a iniciativa também continua a guardar uma íntima relação com as disputas do pensamento francês, uma vez que remete ao marxismo a possibilidade da resolução da disputa de prioridade entre a dimensão material e a dimensão espiritual e entre teoria e prática. Lefebvre e Guterman (1934, p. 07) propõem a fórmula da unidade da prática e da teoria como o centro do marxismo.

A dimensão biográfica da introdução apresentada concentra-se na juventude de Marx, dando ênfase a sua descendência filosófica e política a partir do grupo dos Jovens Hegelianos e a posterior crítica ao idealismo a partir do materialismo humanista de Feurbach (LEFEBVRE; GUTERMAN, 1934, p. 8-11). O texto testemunha ainda, com grande quantidade de detalhes e atenção à transformação gradual, as inovações e modificações substanciais na produção teórica de Marx em seu período parisiense (novembro de 1843 a janeiro de 1844). A partir de uma série de estudos sobre história, política, economia e filosofia, Marx desenvolveria pelo menos dois aspectos inéditos em sua análise: (a) o diagnóstico da impotência do racionalismo moderno (seja ele idealista ou materialista) frente ao desenvolvimento real da história. Marx teria identificado no proletariado o papel filosófico de ser uma força de liberação; na sua luta e nas contradições de classe, o motor real da história (fundando o materialismo histórico); uma base material para o projeto político do comunismo. Assim, será a partir desse momento que o proletário se torna essa força revolucionária que reúne a vontade e a atividade humana por um lado, com a consciência e ciência de outro, restituindo, pela sua luta, o homem a si mesmo (LEFEBVRE, GUERMAN, 1934, p. 12); (b) o abandono definitivo da precedência da consciência ao ser, ou seja, o desafio da possibilidade de um pensamento neutro, imparcial e superior que prescindiria das condições de classe daqueles que pensam. Nesse mesmo movimento de rastrear as bases materiais e históricas da

consciência e da filosofia é que Marx estabelece o caráter reacionário da filosofia burguesa e a missão revolucionária de uma filosofia que se integrasse à política revolucionária do proletariado (LEFEBVRE; GUTERMAN, 1934, p. 12-13). Remontaria também ao período parisiense, seguindo a apresentação feita por Lefebvre e Guterman, os contatos de Marx com os movimentos de trabalhadores e com a centralidade da economia política por intermédio do recém-conhecido Friedrich Engels.

O ápice desse processo estaria registrado nos textos *A Sagrada Família* e *A ideologia alemã*, sendo este último a primeira tentativa de apresentação do princípio do homem social (os pensamentos do homem explicados pela sua vida e sua vida explicada pelas suas relações com a natureza e pelas estruturas de classe) em oposição ao homem abstrato da filosofia hegeliana, bem como a primeira exposição do que seria o materialismo histórico (LEFEBVRE; GUTERMAN, 1934, p. 15-16). Seria ainda na *Ideologia Alemã* que Marx denunciaria as mistificações do pensamento burguês alemão em relação aos seus interesses e comportamentos reais. É curioso que, de todo conteúdo da *Ideologia Alemã* – que já era constituída por uma parte dedicada a Feurbach, outra a Stirner e uma última à crítica do socialismo alemão –, Lefebvre e Guterman (1934, p. 16) tenham escolhido justamente aquele no qual Marx discorreria sobre a mistificação representada pela incongruência entre o conteúdo do pensamento e o conteúdo da prática concreta. A parte que se dedica a acompanhar as publicações e as modificações no pensamento de Marx se encerra com *A miséria da filosofia* enquanto marco de última obra de conteúdo explicitamente filosófico, contendo uma segunda exposição do materialismo dialético – choque de forças contrárias (ou luta de classes) como motor da história (LEFEBVRE; GUTERMAN, 1934, p.16).

Como admitem os próprios autores, a partir de então a produção teórica de Marx e Engels se centraria mais nas questões políticas e econômicas. Isso indicaria uma negação da filosofia por parte de Marx? No restante da introdução, Lefebvre e Guterman vão se dedicar a demonstrar porque defendem que, ao contrário do que muitos acreditam, Marx não abandona a filosofia em sua obra tardia, ou seja, defendem a importância do materialismo dialético como método e como *Weltanschauung* (visão de mundo) (LEFEBVRE; GUTERMAN, 1934, p.17). Para os dois, a filosofia em Marx é superada no melhor estilo dialético: criticada a sua forma idealista mistificadora, seu conteúdo real é integrado em uma forma superior, representada pelo materialismo dialético.

Contrário aos filósofos idealistas, o materialismo dialético não é um “sistema”. A ideia de um sistema dedutivo e fechado é contrária ao materialismo dialético; ele denuncia a falsidade das construções metafísicas, ele exige análises específicas em cada domínio, enfim, e sobretudo, ele engloba, a fim de expressar, a prática. O

marxismo ele mesmo se desenvolve em função da prática revolucionária [...]. De forma geral, a prática e a atividade humana não podem parar e serem congeladas em um sistema eterno. Mas sendo muito mais que uma filosofia idealista, por conta desse contato com a prática, com a vida cotidiana dos homens e das massas ao longo da história e na ação revolucionária, o marxismo permanece uma “Weltanschauung”, ele é um pensamento que se eleva à *totalidade*, ao perder aquilo que tinha de *unilateral* em uma especulação e em uma contemplação sem eficácia, incapazes de agir sobre o mundo, sem relação real com o movimento da natureza ou da história. (LEFEBVRE; GUTERMAN, 1934, p.17)²⁵³

Ainda que Marx nunca tenha escrito um tratado sobre a dialética, mesmo em suas obras mais econômicas estaria tentando resolver problemas eminentemente filosóficos: como passar da aparência para a verdade, ou descobrir a realidade social sob as mistificações; por que o homem é alienado, ou por que não pode se realizar ou se acessar sem mediações. Em sua crítica da economia política, o que Marx teria descoberto é justamente o fenômeno histórico no qual as obras do homem – incluindo não só a mercadoria e o dinheiro, mas também as ideias e as instituições – se separam dele, ganham uma existência própria e dissimulam a realidade. A resposta para as questões propriamente filosóficas (superação da alienação, superação da aparência, reencontro do homem consigo mesmo) passam a se concentrar na crítica do fetichismo econômico (LEFEBVRE; GUTERMAN, 1934, p.18). Após reafirmar a centralidade do materialismo dialético na prática e na produção teórica de Marx e Engels também na dimensão da análise política – especialmente em suas obras sobre os processos revolucionários de 1948 e seus desfechos, como *Luta de classes na França*, *Revolução e contra-revolução na Alemanha* e *O 18 Brumário* –, Lefebvre e Guterman se colocam diante da tarefa de evidenciar o significado filosófico de *O Capital*.

Antes de tudo, Lefebvre e Guterman (1934, p. 22) alertam que *O Capital* não é uma obra que expressa simplesmente uma teoria econômica que pode ser comparada e colocada ao lado das demais teorias econômicas. Marx procuraria demonstrar as leis reais da economia capitalista através da crítica de toda economia política que mascara esse funcionamento real em uma aparência econômica e ideológica. Traçando um paralelo com a revolução copernicana, Lefebvre e Guterman (1934, p. 22) argumentam que os economistas burgueses, assim como os utopistas e os socialistas pequeno-burgueses, não registram mais do

²⁵³ "Contrairement aux philosophies idéalistes, le matérialisme dialectique n'est pas un "système". L'idée du système déductif et fermé est contraire au matérialisme dialectique; il dénonce la fausseté des constructions métaphysiques, il exige des analyses spécifiques dans chaque domaine; enfin et surtout il englobe pour l'exprimer la pratique. Le marxisme lui-même se développe en fonction de la pratique révolutionnaire [...]. D'une façon générale, la pratique et l'activité humaine ne peuvent s'arrêter et être figée en système éternel. Mais en étant beaucoup plus qu'une philosophie idéaliste, à cause de ce contact avec la pratique, avec la vie quotidienne des hommes et des masses au cours de l'histoire et dans l'action révolutionnaire, le marxisme reste une "Weltanschauung"; il est une pensée qui s'élève à la totalité, en perdent ce qu'il y avait d'unilatéral dans une spéculation et une contemplation sans efficience, incapables d'agir sur le monde, sans relation réelle avec le mouvement de la nature ou de l'histoire" (LEFEBVRE; GUTERMAN, 1934, p.17)

que a aparência da realidade econômica e delimitam nessas aparências a possibilidade de ação. Marx atravessaria essas aparências para encontrar, dissimuladas por detrás do preço, do lucro, do capital, as leis reais do valor, da mais-valia, da propriedade privada dos meios de produção, da exploração do proletariado.

A economia política, como realidade e como teoria dos economistas burgueses, é uma forma de “alienação” humana. Para compreendê-la, é necessário, portanto, (através de uma crítica da economia política) descobrir o *fetichismo* da mercadoria, do dinheiro, do capital, de todas as *coisas* e abstrações que envolvem e assim mascaram a realidade *social*. (LEFEBVRE; GUTERMAN, 1934, p.23)²⁵⁴

Essa descoberta de Marx permite uma explicação racional e profunda dos fenômenos da sociedade capitalista, permite um encadeamento coerente de conceitos e categorias que correspondem ao movimento contraditório do próprio capitalismo, constituindo uma teoria ao mesmo tempo histórica e teórica. Assim, supera-se, através da dialética em sua forma marxista, a condição ideológica que impedia uma base científica e material para as aspirações dos oprimidos por uma nova sociedade (LEFEBVRE; GUTERMAN, 1934, p. 23-24). A crítica da economia política, nesses termos, é uma continuação da crítica da filosofia e segue um enredo muito parecido: a superação da alienação do homem, agora representada na transferência da agência do sujeito para o objeto; a integração entre produção teórica e prática sócio-política; a crítica das mistificações baseadas na imobilização do movimento e na universalização das aparências. Além de promover essa integração entre um momento filosófico e outro econômico, essa é a base através da qual Lefebvre e Guterman (1934, p. 24) avaliam como é absurda qualquer forma de identificação do marxismo com uma redução do humano ao econômico, uma vez que o marxismo anuncia e prepara o desaparecimento da economia política e sua substituição pela gestão consciente das coisas.

A comparação inicial com a astronomia copernicana, entretanto, não deve nos enganar em relação às especificidades do objeto de análise de Marx. Quando Lefebvre e Guterman dizem sobre a descoberta das leis da economia capitalista, não se trata de uma naturalização ou uma universalização do funcionamento da economia capitalista, pelo contrário. Como eles esclarecem, as leis do funcionamento capitalista são resultado da própria prática da produção e da circulação do capital. Assim, por exemplo, é a concorrência entre os produtores de mercadorias que fará aparecer a lei do valor. A lei imanente ao objeto, nesse

²⁵⁴ “L’économie politique, comme réalité et aussi comme théorie chez les économistes bourgeois, est une forme de l’ “aliénation” humaine. Pour la comprendre, il faut d’abord (par une critique de l’économie politique) découvrir le *fétichisme* de la marchandise, de l’argent, du capital, de toutes ces *choses* et abstractions, qui enveloppent en la masquant la réalité *sociale*.” (LEFEBVRE; GUTERMAN, 1934, p. 23)

caso, provém da própria prática social e do seu desenvolvimento. Essa lei só aparece como algo fora da alçada da atividade humana porque foi mistificada pelo fetichismo e pela economia política. De igual maneira, como as leis da sociedade capitalista são derivadas de um comportamento anárquico, elas são as leis dessa própria anarquia; o que implica que não significam harmonia, estabilidade ou eternidade (LEFEBVRE; GUTERMAN, 1934, p. 24), mas uma tendência a decomposição e declínio. Diferentemente das aparências no movimento dos astros superadas por Copérnico, a teoria marxista permite conhecer o desenvolvimento real da economia e o surgimento da sua aparência mistificadora. Também essa aparência não é passiva. Ao contrário dos planetas, que se movem independente da impressão que temos de seus movimentos, as aparências econômicas aceitas pelas consciências se revestem de realidade na medida que permitem discursos e manobras mistificadoras. Os capitalistas, os economistas e a ação política burguesa se utilizam dessas aparências a ponto de acreditarem nelas e terem seu comportamento influenciado por essas crenças. Por fim, a realidade da economia capitalista não é estável como a de um planeta. Ela se modifica constantemente, produzindo novas formas e novas contradições que demandam sempre uma atualização, ainda que o método de Marx seja mantido (LEFEBVRE; GUTERMAN, 1934, p. 24).

Lefebvre e Guterman (1934, p. 25-26) vão destacar ainda que a superação da alienação humana só pode ser garantida com seu desaparecimento prático. A crítica de Marx apenas iniciou esse processo ao demonstrar a substância por trás das aparências de liberdade do capitalismo, ao demonstrar que a liberdade capitalista nada mais é do que a forma mistificadora da completa submissão do homem à liberdade do capital. Assim:

Marx deu os elementos principais dessa imensa crítica da *mistificação*. Ele demonstrou que somente o proletariado, como classe e como massa, obrigado a suportar todo o peso do mundo burguês e rejeitá-lo, pode introduzir a consciência e a vontade humana na economia e na estrutura social. A “alienação” do mundo burguês, sua cegueira, sua mecanização profunda, sua perda do “homem” concreto provém do fato de que ela é fundada na exploração do homem pelo homem. (LEFEBVRE; GUTERMAN, 1934, p. 24)²⁵⁵

Notamos aqui como os dois amigos colocam o marxismo como parte de um projeto filosófico muito mais amplo – a crítica da mistificação –, mas que exige uma prática para sua realização, consolidando uma conciliação profunda entre um projeto “filosófico” e um projeto político. É a partir dessa interpretação que Lefebvre constrói seu próprio

²⁵⁵ “Marx a donné les éléments principaux de cette immense critique de la mystification. Il a montré que seul le prolétariat, comme classe et comme masse, obligé de supporter tout le poids du monde bourgeois et de le rejeter, peut introduire la conscience et la volonté humaine dans l’économie et la structure sociale. L’ “aliénation” du monde bourgeois, son aveuglement, sa mécanisation profonde, sa perte de “l’homme” concret proviennent de ce qu’il est fondé sur l’exploitation de l’homme par l’homme.” (LEFEBVRE; GUTERMAN, 1934, p. 26)

marxismo, baseado na crítica contemporânea do fenômeno da mistificação em suas expressões cotidianas e conjunturais. Não será a adequação, o desenvolvimento ou a aplicação das categorias fundamentais da crítica da economia política, como a lei do valor, que caracterizará seu esforço como propriamente marxista, mas a expansão desse esforço de combate teórico e prático à mistificação a partir do materialismo dialético.

Lefebvre e Guterman (1934, p. 27-29) encerram o texto reafirmando o pensamento de Marx dentro da tradição filosófica. Para eles, Marx continua a obra da filosofia moderna e antiga ao manter tudo que é valioso desse legado: a dialética e a crítica; a distinção entre aparência e realidade, exigência de lucidez; direcionamento para a totalidade; esforço de unidade do homem e do humano em direção ao universal concreto. Reafirmam explicitamente a herança hegeliana do pensamento de Marx, demarcando explicitamente suas diferenças críticas e argumentando que Spinoza teria descoberto a necessidade da relação com o todo, Hegel a natureza de oposição e movimento dessa relação, cabendo a Marx descobrir as oposições vivas, concretas e históricas. Ainda assim, alertam que o pensamento de Marx também não pode ser visto como mais uma filosofia. É justamente no deslocamento da centralidade da consciência e do pensamento humano para a prática do homem real que Marx supera a filosofia. Nas mãos de Marx, o desenvolvimento humano superaria seu caráter aparente e abstrato (fruto da expressão de homens limitados, unilaterais e ainda “inumanos”); o homem deixaria de estar abandonado à natureza biológica e às leis “naturais” da economia para tomar posse de si mesmo. Ao deixar a pura especulação para trás e se situar no coração da vida prática, na vida cotidiana, e em sua transformação, o materialismo histórico deixa de ser apenas uma filosofia para se tornar a superação da filosofia ao tornar-se revolucionário (LEFEBVRE; GUTERMAN, 1934, p. 29).

Podemos extrair dessa introdução algumas considerações importantes sobre essa primeira exposição de Lefebvre da sua interpretação do pensamento de Marx. Em primeiro lugar, acentua a importância do período parisiense e a crítica do idealismo hegeliano como momento fundamental para o desenvolvimento posterior da obra. Para ele, este é o momento no qual as raízes do materialismo dialético devem ser encontradas e somente a partir delas é que se pode apreender sua substância. O restante da obra – sem nunca negar sua especificidade e seu grau cada vez maior de desenvolvimento – é interpretada à luz desse momento filosófico essencial. A compreensão da essência do materialismo histórico é a pedra angular do marxismo para Lefebvre. Ainda que essa trajetória inclua uma posição acerca da importância do conceito de alienação, ele não nos parece ganhar relevância especial para o

marxismo no pensamento de Lefebvre, ou seja, a alienação aparece como parte da transformação do pensamento hegeliano empreendida por Marx, que lhe confere novos contornos. A ausência de referência direta ao conteúdo dos *Manuscritos Econômico Filosóficos* reforça essa impressão. Fica claro também que, para Lefebvre, a dialética materialista não é meramente um método, mas uma forma de relação entre o pensamento e a prática que envolve uma transformação completa das visões de mundo.

Em segundo lugar, encontramos a ênfase, ainda que breve, na importância e na própria originalidade do pensamento de Engels, reconhecido – inclusive com uma menção direta a Lenin, que confirma esse reconhecimento – como amigo íntimo e colaborador teórico, o que fica claro se considerarmos as obras da década de 1840 e ao avaliar a cooperação entre os dois autores quando da publicação de obras tardias do próprio Engels como o *Anti-Duhring*. Cooperação essa que só pode ser reconhecida porque Lefebvre e Guterman exibem, ao longo de todo o texto, um vasto conhecimento sobre materiais inéditos e consagrados da obra de Marx, assim como de materiais de preparação e da correspondência pessoal do autor – e este conhecimento é o terceiro ponto digno de nota. Tudo isso os permite acompanhar com maior detalhamento o processo de transformação do pensamento marxista.²⁵⁶

Por fim, podemos perceber que Lefebvre e Guterman (1934, p. 29-30) apostam na possibilidade, a partir da compreensão dos princípios fundamentais, de construção de um

²⁵⁶ A lista de textos e fontes que compõem a coletânea em questão – quase todos traduzidos diretamente do alemão – nos oferece mais informações e atesta a qualidade do conhecimento bibliográfico de Lefebvre sobre a obra e a interpretação do pensamento de Marx. Seguem na sequência do index apresentado na publicação: *Comentários sobre a mais recente instrução de censura prussiana*, p.p. F. Mehring em Espólio Literário (em alemão); *A guerra civil na França* (1871), edição de 1891 (em alemão); *O 18 Brumário de Louis Bonaparte* (1852), edição de 1914 (em alemão); *A correspondência entre Karl Marx e Friedrich Engels*, p.p. Bebel & Bernstein de 1913(em alemão); *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e Epicuro em geral* (1841), p.p. F. Mehring em Espólio Literário (em alemão); *Documentos do socialismo*, p.p. Edward Bernstein, 1901-1905 (em alemão); *A ideologia alemã*, p.p. Riazanov em M.E.A (Marx, Engels Archiv) (em alemão); *Introdução a uma crítica da economia política* (1857), p.p. K. Kautsky em Neue Zeit (Revista Novo Tempo) (em alemão); *A sagrada família ou crítica da crítica crítica* (1845), p.p. F. Mehring em Espólio Literário (em alemão); *Para a questão judaica* (1843), p.p. F. Mehring em Espólio Literário (em alemão); *O Capital I* (1867), *II* (1893), *III* (1894), sendo o volume I e II citados conforme edição de Kautsky de 1914 (em alemão); *Para a crítica da filosofia do direito de Hegel* (1844), p.p. F. Mehring em Espólio Literário (em alemão); *A luta de classes na França, 1845 até 1850* (1850), p.p. F. Engels, edição de 1895 (edição em alemão); *Glosas marginais crítica ao artigo: O rei da Prússia e a reforma social* (1844), p.p. F. Mehring em Espólio Literário (em alemão); *Do espólio literário de Karl Marx, Friedrich Engels e Ferdinand Lassalle*, 3 vol., p.p. F. Mehring, 1902 (em alemão); *Salário, preço, lucro* (1865), edição de 1908 (em alemão); *Miséria da Filosofia, resposta à "Filosofia da Miséria" de M. Proudhon*, citado de acordo com as Obras Completas, editadas pelo Instituto Marx-Engels, t. VI, 1932 (em francês); *Arquivo Marx-Engels*, p.p. Riazanov; *A crítica moralizante e a moral crítica* (1848), p.p. F. Mehring em Espólio Literário (em alemão); *Manifesto do Partido Comunista* (1848), citado de acordo com Obras Completas, t. VI, edição de 1932 (em alemão); *Artigos da Nova Gazeta Renana* (1850), p.p. F. Mehring em Espólio Literário (em alemão); *O novo tempo* de K. Kautsky (em alemão); *Notas preparatórias para a Sagrada Família*, p.p. D. Riazanov em Arquivos Marx-engels, t.III (em francês); *Críticas marginais ao programa do Partido Alemão dos Trabalhadores*, edição de 1922 (em alemão); *Teorias sobre a mais-valia*, p.p. K. Kautsky, IV volumes, 1905-1910 (em alemão). A tradução dos títulos e das referências das obras em alemão foi uma cortesia do colega de pesquisa Elton Rodrigo Rosa, a quem agradecemos a gentileza.

marxismo vivo, pouco afeito a leituras dogmáticas que teriam sido reproduzidas por figuras ligadas à social-democracia como Kautsky e Bernstein. Para os dois amigos, a internalização da dialética materialista na essência do método e da visão de mundo marxista garantiria o movimento do marxismo, a exemplo dos desenvolvimentos do próprio Lenin. Certamente que o clima mais aberto ao diálogo e o comportamento menos sectarista do PCF à época da construção da Frente Popular permitia que tal chamado fosse aceito para publicação diante de um stalinismo abrandado. Será, entretanto, nas obras sobre Hegel e Lenin que Lefebvre e Guterman – ainda em colaboração editorial estreita – esmiuçarão mais detidamente as diferenças entre a dialética hegeliana e o materialismo dialético, ao mesmo tempo em que reforçarão a defesa da importância de Hegel para o marxismo através da autoridade incontestada para a União Soviética de Lenin. Ou seja, o texto é, ao mesmo tempo, um esclarecimento da justa medida das aproximações e distanciamentos entre Marx e Hegel; e uma reafirmação da importância de Hegel para o marxismo – confronto que Marx teria iniciado, mas não esgotado – através da mediação de Lenin.

8.1 Reafirmação de Hegel e exposição dos elementos centrais do materialismo dialético

Os trabalhos que refletem os aprofundamentos no pensamento de Hegel e de Lenin, seriam finalizadas somente em 1935 e 1936, respectivamente (*Cahiers de Lénine sur la dialectique de Hegel* e *Morceaux choisis de Hegel*), mas publicadas em 1938. É importante destacar que, em ambas as introduções (mas especialmente na introdução aos *Cahiers*), Lefebvre e Guterman procuram resgatar o aspecto revolucionário do pensamento hegeliano (através do conceito de suprasunção, de superação dialética²⁵⁷), recuperam a importância do conceito de totalidade em Hegel e reafirmam Hegel como parte integral do método e da doutrina de Marx, bem como da teoria e prática de Lenin. Essa démarche também revela o processo de refinamento e amadurecimento de uma teoria da formação da consciência – especialmente no confronto com teorias que a reduziam a meros reflexos da estrutura econômica. O projeto de Lefebvre e Guterman como um todo, em meados da década de 1930, pode ser compreendido como o esclarecimento das mediações entre as condições materiais e a

²⁵⁷ Nas páginas a seguir utilizaremos a tradução “superação”, por vezes na forma de “superação dialética”. Embora cientes das dificuldades de tradução do termo hegeliano *aufheben*, optamos por superação pois essa foi a escolha de Lefebvre e Guterman para apresentar os textos em francês. Optar por outra tradução em português, embora haja opções melhores, poderia gerar uma divergência em relação aos textos originais em francês, especialmente em momentos de citação direta.

formação das consciências, em um processo que não é nem determinístico e nem garantido *a priori*.²⁵⁸

A introdução ao *Morceux Choisis de Hegel* é o mais sucinto dos três textos de apresentação das coletâneas. Se for razoável supor – uma vez que o próprio texto não é datado – que sua escrita é contemporânea a das demais introduções, estamos no mesmo contexto de consolidação da compreensão da dialética e da sua crítica, o que envolveu, naturalmente, uma apropriação e uma interpretação também do pensamento de Hegel. Entretanto, como dissemos, Guterman e Lefebvre ([1936]1938) nos oferecem apenas algumas poucas páginas nas quais se esforçam para construir um quadro geral do sentido da obra de Hegel.

Após brevíssimas considerações sobre a atividade acadêmica do filósofo alemão, os dois amigos vão destacar que a filosofia de Hegel foi a primeira a colocar na base de seu sistema a história, levando os acontecimentos políticos, o desenvolvimento do pensamento e das artes e a expansão da civilização para a condição de objetos filosóficos ([1936]1938, p. 02). No núcleo dos vários momentos da obra de Hegel (lógica, filosofia da natureza e filosofia do espírito), encontraríamos o movimento dialético que conduz da oposição estática entre duas abstrações puras para uma síntese superior (*aufheben*), realizando o movimento que vai do abstrato ao concreto através de uma relação enriquecedora ([1936]1938, p. 02). A filosofia em Hegel seria ela mesma uma história, a história de um desenvolvimento.

Assim, na visão de Lefebvre e Guterman ([1936]1938, p. 02), a Lógica é a história do desenvolvimento da consciência na sua pura interioridade abstrata que na Filosofia da Natureza nega a si mesma e se desdobra no mundo. A oposição entre a interioridade e a exterioridade só seria resolvida na Filosofia do Espírito, que representa o retorno do pensamento a sua interioridade após seu desdobramento no reino da necessidade – que é o exterior a si. Mas esse retorno é enriquecido pela sua exploração dupla do mundo exterior e do mundo interior, fazendo com que produza o espírito, o sujeito da história universal, a afirmação da liberdade absoluta ([1936]1938, p. 02).

Essa démarche do espírito para se recuperar – porque só pode ser espírito a partir do reconhecimento de si, o que demanda a sua própria divisão – pode ser vista a partir de três momentos: o espírito subjetivo, o espírito objetivo e o espírito absoluto (que é o final,

²⁵⁸ A introdução ao *Cahiers...* ganha especial importância nesse contexto porque, segundo Burkhard (2000, p. 210-213) somente algumas poucas primeiras páginas são efetivamente dedicadas a introdução da leitura de Lênin da obra de Hegel. A centena de páginas restante é dedicada a apresentação de uma interpretação da doutrina marxista e de um projeto de investigações necessárias que incluiriam hábitos e atos cotidianos, costumes, ideologias, culturas e modos de vida que não somente recebiam praticamente nenhuma atenção do marxismo oficial, como são um ensaio de temas que ocupariam Lefebvre por muitos anos nos seus desenvolvimentos teóricos sobre o cotidiano entendido como uma continuação do projeto de crítica de Marx.

conceito total, o concreto). Cada um corresponde a um dos momentos de oposição anteriormente citados, mas possuindo a sua dinâmica de contradições própria. Portanto, desse ponto de vista, o sistema filosófico hegeliano partiria, no momento do espírito subjetivo, da relação do espírito com a própria natureza, relação essa que culmina na síntese racional da unidade entre espírito e natureza ([1936]1938, p. 03). No segundo momento, do espírito objetivo, temos os desafios da relação da consciência com o exterior, em especial na sua relação com outros seres, com a vida em sociedade, ou seja, o domínio do espírito objetivo é o do Direito. Desse momento, a partir da contradição última entre família e sociedade civil, nasce o Estado moderno ([1936]1938, p. 03). Por fim, o momento do espírito absoluto seria marcado pelo desdobramento do espírito sobre si mesmo após seu trajeto enriquecedor. Nesse estado, o espírito prossegue sua ascensão através da arte (representação externa do absoluto), da sua antítese pela religião (união interior que abole o sensível) até a síntese de todo o sistema na filosofia ([1936]1938, p. 04).

Lefebvre e Guterman ([1936]1938, p. 04) terminam destacando que, dessa obra de pretensão monumental, ao menos dois aspectos marcaram a posteridade: Hegel inaugurou, de modo definitivo, a exigência da história e das organizações sociais para se pensar o homem moderno. Além disso, toda a filosofia pós-hegeliana não pôde mais se determinar que não pela sua relação (mesmo de oposição) com o sistema absoluto de Hegel.

A posição de Lefebvre e Guterman em relação ao sistema hegeliano não será expressa nessa introdução, mas naquela escrita para a publicação dos cadernos de estudo de Lenin sobre a dialética de Hegel. Como observado pelos dois autores, esses cadernos foram escritos entre setembro e dezembro de 1914, em Berne, por Lenin quando da sua leitura da *Ciência da Lógica* de Hegel. Os cadernos possuem extratos da obra em questão, alguns comentários e, por vezes, alguns sinais de admiração ou de crítica. A versão apresentada por Lefebvre e Guterman é uma tradução da versão russa dos cadernos, mas, mais do que o conteúdo escrito por Lenin em si, o importante da edição francesa é justamente a longa introdução apresentada. Ao contrário da introdução ao *Morceaux choisis de Karl Marx* e ao *Marceaux choisis de Hegel*, neste caso apresentam de modo detalhado sua interpretação, teoricamente apoiada no material de Lenin, da crítica do idealismo hegeliano e da sua importância para a compreensão do materialismo dialético. Assim sendo, esse talvez seja o primeiro momento²⁵⁹ no qual Lefebvre vai apresentar sua compreensão do que seria o núcleo

²⁵⁹ A bibliografia apresentada por Shields (1999) conta com um texto publicado em duas partes na *Nouvelle Revue Française* entre setembro e outubro de 1935 intitulado “O que é a dialética?” (*Qu'est-ce que la Dialectique*) totalizando 25 páginas. Infelizmente não conseguimos acesso a esses textos junto à *Nouvelle Revue*

do pensamento de Marx e de seu método de modo mais sistemático. A introdução ao material, de fato, ocupa mais páginas do que as dos próprios cadernos publicados. Apesar da publicação dos *Cahiers sur la dialectique de Hegel* se dar somente em 1938, o texto introdutório é assinado por seus autores em setembro de 1935²⁶⁰, de modo que pertence ao período de elaboração das demais coletâneas.

Lefebvre e Guterman estão tentando demonstrar nesse texto que Hegel é um ponto de partida incontornável para o marxismo. Tanto porque o próprio Marx teria desenvolvido seu pensamento a partir da crítica do idealismo hegeliano, quanto porque a direção apontada por ele ainda demandava novos desenvolvimentos. Assim, os dois amigos fazem da compreensão e da crítica da dialética hegeliana condição indispensável para o desenvolvimento do marxismo na figura do desenvolvimento do materialismo dialético e sua “aplicação” à realidade. Isso significa que Hegel não seria somente um personagem de interesse histórico para o marxismo, mas uma referência que fornece novas possibilidades de análise da realidade se complementarmos o movimento crítico iniciado por Marx.

Não significa dizer que Marx esteja reduzido a Hegel. Pelo contrário, Lefebvre e Guterman procuram evidenciar a diferença específica que separa o pensamento de Hegel e de Marx, ressaltando como este último supera o primeiro. Tampouco as críticas ao idealismo hegeliano são omitidas, mas evidenciadas tanto pela perspectiva de Marx como pela de Lenin. Marx teria demonstrado o caminho para o enriquecimento da dialética através da crítica do idealismo, inaugurando a perspectiva do materialismo histórico que pode, e deve, ser retrilhado continuamente para cada vez mais dimensões da realidade e do pensamento. Esse retorno a Hegel também impediria que o materialismo dialético sofresse qualquer forma de dogma, de forma fechada e acabada. Nesse amplo processo, uma disputa de interpretação de sentido do próprio marxismo dentro do movimento comunista, a referência a Lenin é uma mediação que oferece autoridade à interpretação.

Não por outro motivo a introdução – dividida em três partes – se inicia com a tentativa de explicar por que Lenin, que à época já tinha experiência com a prática revolucionária, teria resolvido se dedicar ao estudo de um dos mais complexos textos de um dos mais nebulosos filósofos. Guterman e Lefebvre ([1935]1967, p. 08) criam uma imagem

Française. Embora a análise do conteúdo desses textos pudesse nos oferecer uma visão mais detalhada do desenvolvimento do pensamento de Lefebvre sobre o tema, é muito provável que o texto comungue em grande parte com o conteúdo da introdução dos *Cahiers*, uma vez que ambos os textos foram produzidos no mesmo período.

²⁶⁰ Mais do que isso, o texto é assinado como tendo sido escrito em Nova Iorque, atestando que na primeira metade da década de 1930, Lefebvre esteve nos Estados Unidos em visita ao amigo Guterman ao menos na ocasião da escrita desse texto.

de Lenin que representa um homem para quem a prática não reduz a necessidade de esclarecimento teórico, ou seja, como um homem que não é afeito a pragmatismos simplistas. Os dois amigos destacam que ele representa uma forma de prática política muito distinta daquela que, na mesma época em 1914, Mussolini ensaiava na Itália. Lenin, diante da falência generalizada da sociedade capitalista representada na Primeira Guerra, recolhe-se, em exílio, à reflexão, através do pensamento de Hegel, das aspirações filosóficas da unidade e da totalidade, do universal, do concreto, da verdade e da objetividade (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 8), sem, entretanto, jamais se render a mera especulação idealista: “Lenin não é um homem de uma ação sem verdade”²⁶¹ (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 8). Mussolini, por outro lado, outro homem de ação, se rende à flexibilidade do pragmatismo, ao empirismo superficial, enquanto Lenin estaria preocupado com o valor universal da sua posição. Somente aqueles que acreditam que a filosofia é um exercício inútil e que aceitam aventuras políticas dos “homens de ação” sem grande critério intelectual é que podem estranhar o movimento de leitura da *Lógica*. Isso porque, para Lenin, pensamento e ação não se oporiam, na medida em que a prática política não é mais do que uma prática consciente. Precisamente quando todas as contradições do mundo capitalista se apresentam violentamente, Lenin busca na teoria hegeliana da contradição formas de pensar soluções. Em um momento no qual o próprio pensamento burguês abre mão dos seus valores, no qual sua aspiração à universalidade é substituída pelas ideologias mais baixas, somente Lenin “[...] sustenta uma visão universal, uma concepção lógica da existência; e sua visão prepara sua ação”²⁶² (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 10).

Reencontramos aqui a mesma posição, agora na figura de Lenin, que afirma que no centro do pensamento marxista está a unidade entre teoria e prática que encontramos na introdução ao *Morceaux choisis de Marx*. Essa unidade garante a universalidade e a verdade da posição. Assim, a autoridade da ação política de Lenin se assentaria nos resultados imediatos da Revolução Russa no resgate da racionalidade e na universalidade da ação. Esse sentido mais amplo de sua ação afastaria o revolucionário russo das experiências fascistas, ou seja, inversamente, o fascismo é representante de uma ação sem consciência, sem propósito, fruto da deterioração do pensamento burguês.

Na segunda parte da introdução, Guterman e Lefebvre ([1935]1967, p. 10-14) se debruçam sobre a forma pela qual Lenin decide fazer sua leitura de Hegel. Novamente, a

²⁶¹ “Lenin n’est pas l’homme d’une action sans vérité” (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 8)

²⁶² “[...] soutien une vision universelle, une conception logique de l’existence; e sa vision prépare son action” (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967 p. 10)

resposta satisfaz mais a construção que será apresentada sobre o projeto do materialismo dialético do que propriamente a posição de Lenin. Haveria, segundo eles, duas formas tradicionais e opostas de fazer essa leitura: (a) o método puramente interno, que se deixa levar pela construção do próprio texto, pela sua própria lógica interna, sem se preocupar com a relação com o real. O texto habitaria um mundo próprio, seguindo regras próprias; e (b) o método externo, que consiste simplesmente em julgar o conteúdo do texto, em um exercício de projeção das intenções do leitor nas palavras do escritor. Lenin buscaria algo diferente, uma espécie de método interno-externo, ou seja, sem omitir a si mesmo, mas sem se proclamar o tempo todo (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 10-14).

Como Hegel, Lenin busca determinar o movimento imanente do objeto que lhe é proposto sem o destruir. Mas esse todo não é fechado. Cada doutrina abre perspectivas. Trata-se, portanto, de prolongar seu movimento e de ultrapassá-lo nele mesmo. A crítica deve ser, simultaneamente, de dentro e de fora. Lenin busca descobrir os pontos precisos nos quais Hegel se limitou e aqueles nos quais ele permanece aberto ao futuro. (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 12)²⁶³

A leitura de Lenin se assemelharia, nessa visão, à missão do proletário revolucionário que reencontra e prolonga todas as conquistas humanas. Lenin buscaria extrair a substância assimilável de um compromisso entre o estático e o dinâmico, entre o eterno e o desenvolvimento. Hegel acreditava no automatismo do mundo, em um progresso já definido que atingia seu auge na época da burguesia liberal. Fazia isso à moda do filósofo especulativo, ou seja, como se o mundo girasse em torno do seu pensamento, o que Lenin rejeita em definitivo e que o marxismo explicaria pela divisão social do trabalho (separação entre trabalho manual e trabalho intelectual, que nada mais representa que a separação entre teoria e prática). Temos aqui o primeiro aspecto que reúne Hegel, Marx e Lenin e se projeta para o marxismo e o materialismo histórico: a filosofia clássica não teria terminado sua obra, não teria chegado ao fim, mas a continuidade desse esforço só é possível pelos representantes do proletariado revolucionário, ou seja, na sociedade sem classes. Os cadernos de Lenin seriam somente a testemunha tanto do movimento do pensamento marxista-leninista quanto da verdadeira essência do pensamento hegeliano (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 14). Assim, a revolução é também um movimento de realização e de superação da filosofia, o que insere o materialismo dialético dentro e não contra a tradição filosófica moderna.

²⁶³ “Comme Hegel, Lénine cherche à déterminer le mouvement immanent de l’objet qui lui est proposé sans le détruire. Mais ce tout n’est pas fermé. Chaque doctrine ouvre des perspectives. Il s’agit donc de prolonger son mouvement et de la dépasser en elle-même. Le critique doit être simultanément au-dedans et au-dehors. Lénine cherche à découvrir les points précis où Hegel s’est limité et ceux où il reste ouvert sur l’avenir.” (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 12)

A reabilitação crítica de Hegel é, portanto, o tema dominante no restante da introdução. A questão, no entanto, não é tão simples quanto pode parecer em um primeiro momento, como o próprio Lenin afirmaria em seus cadernos. De fato, Guterman e Lefebvre ([1935]1967, p. 15) começam com um resgate do debate sobre o método hegeliano dentro do marxismo até então. Segundo eles, alguns acreditavam que apenas o método hegeliano seria válido, enquanto seu conteúdo deveria ser rejeitado. Outros defenderiam que o método de Hegel é o ponto de partida para a construção de um método materialista dialético. Outros ainda afirmavam que o método perde seu conteúdo dialético ao se tornar materialista, se transformando em uma teoria de forças em equilíbrio ou em ruptura mecânica desse equilíbrio. Lefebvre e Guterman expõem ao menos quatro aspectos da dialética hegeliana que devem ser observados nesse processo de “reversão” do pensamento de Hegel, como ficou conhecido dentro do marxismo.

O primeiro obstáculo vem do fato de que o hegelianismo possui um aspecto objetivo cuja forma e o conteúdo não podem ser ignorados. Lenin, por exemplo, considerava que o capítulo mais idealista da *Lógica* é, ao mesmo tempo, o mais materialista (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 15), de modo que uma avaliação mais criteriosa de cada momento se faz imperativa; cada momento exigiria um procedimento específico. Assim, em alguns casos, se trataria somente de traduzir Hegel para os termos modernos (como na teoria da contradição), em outros, de uma rejeição pura e simples (teoria da religião) ou ainda uma reformulação que torne os conceitos mais inteligíveis. Há mesmo alguns casos nos quais é preciso uma “desmistificação” da própria essência por trás dos conceitos (como na teoria da sociedade civil e o Estado) (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 16). Em segundo lugar, a dialética não é algo que podemos simplesmente esvaziar do seu conteúdo e substituir pela concepção materialista. Nesse encontro, tanto materialismo quanto a própria dialética saem transformadas (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 16).

Em terceiro lugar, o problema da reversão não seria exclusivo ao pensamento de Hegel, mas a toda metafísica que afirma que, nas profundezas da Verdade, o fim é anterior ao começo. Assim, por exemplo, em uma dessas metafísicas, a criança apenas parece proceder o homem, quando, na verdade, seria o superior a fonte misteriosa do inferior. A dicotomia que se estabeleceria, entre aparência e verdade, Hegel somente leva às últimas consequências quando afirma que a Ciência é causa de seus objetos de investigação e que o encadeamento lógico produz o encadeamento das coisas (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 17).

Inverter essa tendência metafísica passa pela reconstrução da sucessão concreta sem que se perca as descobertas filosóficas.

Por último, o filósofo revolucionário deve retornar a Hegel porque este representaria a forma mais completa da elaboração racional dos conceitos, aquela que teria melhor buscado absorver e superar todas as filosofias anteriores. Não se trata somente de reverter Hegel, mas de fazer renascer o pensamento crítico e unificador, levando a filosofia clássica a um novo plano. A integração entre filosofia e prática revolucionária não é mera negação, mas um aprofundamento (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 18). A inversão da filosofia metafísica, assim, é um momento de um processo mais amplo de constituição do pensamento; um ponto de partida e não de chegada.

Feitas essas considerações, Lefebvre e Guterman apresentam um quadro geral de tarefas e de possibilidades com as quais um “filósofo revolucionário” se depararia. Esse quadro é de especial importância porque nele podemos vislumbrar quais aspectos do materialismo dialético Lefebvre, à época, considera que merecem ser desenvolvidos, quais possuiriam uma base da qual partir, quais já possuem elementos mais bem acabados. Mesmo que Lefebvre ainda não tenha explicitamente dito o que, para ele, seria o materialismo dialético – tendo somente traçado algumas percepções gerais e uma possível genealogia nos trabalhos de Marx –, esse quadro nos ajuda a compreender melhor o projeto filosófico que tem em mente.

Temos assim três categorias de “problemas” para os quais o materialismo dialético pode oferecer uma nova perspectiva: (a) problemas que já foram desenvolvidos dentro do materialismo dialético (seja por Hegel, Marx, Engels, Lenin etc.). Estes incluem a teoria do movimento interno contraditório, a teoria da verdade e do relativismo dialético e a teoria da unidade entre sujeito e objeto. Sobre estas questões, embora nenhuma obra sistemática tenha sido elaborada, bastaria o estudo rigoroso dos autores (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 19-20); (b) problemas para os quais os fundadores do marxismo teriam dado indicações, mas que devem ser atualizados. São eles: a teoria da consciência e da representação ideológica, a teoria da superação dialética, a teoria do erro e da aparência, a análise da categoria de *práxis*, a teoria dos níveis e dos domínios, a relação entre o individual e o social. O desenvolvimento dessas questões segue de perto os dados moventes da própria realidade, ou seja, é a própria realidade em transformação que exige que o filósofo revolucionário retorne a esses pontos. Não é exagero dizer que muitos dos aspectos da obra tardia de Lefebvre poderiam ser encaixados em algum desses aspectos, mas, por ora, podemos

identificar que a problemática da consciência – cara à Lefebvre desde sua juventude – associada à questão da representação ideológica (da qual o problema da mistificação e do fascismo fazem parte) encontra-se representada como parte do desenvolvimento do materialismo dialético. Como tal desenvolvimento, ou expansão da razão dialética na determinação do mundo e sua prática, corresponde ao desenvolvimento do próprio marxismo, podemos vislumbrar como Lefebvre insere seu trabalho nessa grande *démarche* (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 19-20); (c) problemas ainda em aberto, possibilidades de desenvolvimento do pensamento dialético, incluindo a crítica social das categorias do pensamento e uma teoria da alienação. A essas questões Lefebvre e Guterman também chamam de “o problema do Homem”, para o qual Marx teria deixado algumas sugestões, embora afirmem que este problema está no centro de seu pensamento. Mais uma vez, no entanto, essa questão só pode ser abordada de um ponto de vista da história concreta dos homens e não de uma perspectiva metafísica (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 19-20).

Na sequência da introdução, Lefebvre e Guterman elegem oito aspectos sobre os quais prestam maiores esclarecimentos para tentar suprir o caráter fragmentado dos cadernos. Novamente, a figura de Lenin parece ser evocada mais para legitimar a mediação entre Hegel e Marx do que efetivamente como fonte de novos desdobramentos. O que se segue, nesse sentido, é uma exposição da própria concepção de tais aspectos constitutivos e essenciais do materialismo dialético.

A primeira dimensão analisada é a da teoria da contradição. Para Guterman e Lefebvre ([1935]1967, p. 21-55), a contradição repousa no coração da dialética. Nesse registro, a *Fenomenologia* de Hegel nada mais seria do que a formação da consciência dialética, que, por sua vez, nada mais é do que a consciência da contradição e da sua unidade racional. Hegel não aceitaria que a contradição seguisse como sinônimo de confusão, de autodestruição, de irracionalidade: “No lugar de se opor à contradição (o que deixaria de fora da unidade todos os fatos que revelam os antagonismos e as oposições), a unidade racional se torna unidade dos contraditórios. A dialética é fundada como uma Ciência” (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 23).²⁶⁴ Ou seja, a luta entre contrários encontraria sua superação apenas quando um deixar de ser exterior ao outro. Hegel iria, entretanto, da *Fenomenologia* à *Lógica*, tomando o resultado como princípio; em Hegel, a unidade das contradições se torna

²⁶⁴ “Au lieu de s’opposer à la contradiction (ce qui laissait hors de l’unité tous le fait qui révèlent des antagonismes et des oppositions) l’unité rationnelle devient unité des contradictoires. La dialectique est fondée comme Science” (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 23).

causa de todo o movimento que levou, em um primeiro momento, à consciência dialética. Ele abandonaria a história concreta para se instalar na história abstrata da ideia (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 23). É por isso que, em Hegel, a dialética apareceria unicamente como um simples fenômeno da consciência.

Existiriam, entretanto, complicadores que não nos permitem relegar Hegel ao campo do idealismo metafísico ou subjetivista. A dialética hegeliana também tem uma fonte objetiva, ou seja, é a dialética objetiva da realidade que explica a consciência dialética; aquilo que vem por último no conhecimento, viria primeiro no ser (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 24):

A contradição não é a mesma em todas as esferas, em todos os níveis. A negatividade é específica. Existe uma atenuação progressiva da contradição na progressão dialética do Ser em direção à Ideia, na qual a contradição não é mais que diferença interna. A atividade do pensamento (a ideia) consiste, assim, em reter em si e manter os termos contraditórios que existem objetivamente no ser. A contradição é, portanto, para Hegel mais real no ser objetivo (na natureza) do que no pensamento. Somente o pensamento marxista desenvolve, compreendendo-a, essa sugestão hegeliana. A unidade dos contraditórios não é somente interpenetração conceitual dos termos ou despedaçamento ideal, ela é conflito, choque, relação viva na qual os contraditórios se produzem e se mantêm um e outro na sua própria luta, até a Vitória de um dos dois ou até sua ruína mútua. Assim, a luta entre as espécies animais, as classes sociais etc. A contradição deixa de ser uma relação definida logicamente, unívoca e ainda metafísica, para se tornar uma relação que existe, na qual a dialética é expressão e reflexo. [...] Um pensamento concentra em si os termos que na realidade são incompatíveis, ainda que ligados pelo drama de sua luta e de seu devir [...]. (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 27-28)²⁶⁵

Lefebvre e Guterman apostam, portanto, em uma distinção entre contradição (que existe na objetividade) e a consciência da contradição. Assim, o pensamento não é contraditório exatamente da mesma forma que o objeto o é, ainda que só exista dialética como reflexo da contradição do objeto. A consciência dialética é o que permite a unidade das contradições e somente se apresenta tardiamente na história da consciência (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 27-28). Entretanto, Hegel faria desse atraso histórico uma inversão metafísica na qual o resultado passa a ser deduzido do princípio ontológico. Assim, a

²⁶⁵ “La contradiction n’est pas la même dans toutes les sphères, a tous les degrés. La négativité est spécifique. Il y a un émoussement progressif de la contradiction dans la progression dialectique de l’Être vers l’Idée, où la contradiction n’est plus que différence interne. L’activité de la pensée (l’idée) consiste donc à contenir en soi et à maintenir les termes contradictoires qui existent objectivement dans l’être. La contradiction est donc pour Hegel plus réelle dans l’être objectif (dans la nature) que dans la pensée. Seule la pensée marxiste développe en la comprenant, cette suggestion hégélienne. L’unité des contradictoires n’est pas seulement interpénétration conceptuelle des termes ou déchirement idéal; elle est conflit, choc, relation vivante dans laquelle les contradictoires se produisent et s’entretiennent l’un l’autre dans leur lutte même, jusqu’à la Victoire de l’un d’eux ou jusqu’à leur ruine mutuelle. Ainsi la lutte des espèces animales, des classes sociales, etc. La contradiction cesse d’être un rapport défini logiquement, univoque et encore métaphysique, pour devenir un rapport existant, dont la dialectique est l’expression et le reflet. [...] Une pensée concentre en elle des termes qui dans la réalité sont incompatibles bien que liés dans le drame de leur lutte et de leur devenir [...]” (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 27-28)

contradição do ser aparece, na metafísica hegeliana, como diferenciação interna da Ideia, como alienação da ideia que se torna estranha e externa a si mesma (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 27-28). Surge a figura mística de um Absoluto que fecunda a si mesmo. Hegel acabaria por operar uma redução da contradição à consciência da contradição, fazendo com que o movimento de transformação deixasse de ser real, para se tornar apenas ideal.

É a partir dessa distinção que Lefebvre e Guterman retomam a ideia da primazia do objeto sobre o sujeito, do ser sobre o conhecer, o que, por sua vez, impede o obscurecimento do fato fundamental de que o conhecimento é conhecimento sobre o ser. A dialética, enquanto razão do movimento, só pode continuar a ser dialética se não se afastar do materialismo, uma vez que qualquer tentativa de fazer da contradição uma essência lógica do espírito, posta de uma vez por todas, congela e suprime o próprio movimento dialético que se transforma em pura idealidade fechada e eterna (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 30-31). A importância de manter o movimento dialético vivo consolida o enlace necessário entre dialética e materialismo ao mesmo tempo em que evita a construção de um sistema fechado.

A partir dessa última conclusão, Lefebvre e Guterman passam a analisar a concepção de totalidade. Em primeiro lugar, é imprescindível observar que para os dois amigos a totalidade também é um fato prático e não somente intelectual. É comum que o conhecimento humano seja dividido em domínios irredutíveis uns aos outros; esse pluralismo seria, assim, antitotalitário. A vida social, entretanto, comporta uma correlação orgânica das mais variadas formas de atividade. Não podendo se contentar com uma multiplicidade de “experiências” extrínsecas umas às outras, exige uma concepção de unidade (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 32). Essa unidade das determinações na própria concepção de todo objeto, que passa a se relacionar com todo o resto, é expressa pela concepção de totalidade. Cada realidade é uma totalidade de determinações, contradições, momentos etc. Elas se abrem sobre todas as suas relações e em relação com o mundo inteiro, em direção a totalidades cada vez mais elevadas.

Temos, no entanto, duas possibilidades: a totalidade fechada e a totalidade aberta. Para Lefebvre e Guterman, a totalidade fechada opera como se o organismo social fosse determinado de uma vez por todas, cabendo a cada um somente tomar seu lugar, sua função e seu conteúdo pré-determinado. O Estado totalitário fascista é o representante caricatural da possibilidade dessa totalidade fechada. O Estado fascista não é mais que uma paródia da

totalidade real. Ele apresenta um falso dinamismo calcado em misticismos da raça, do chefe, do passado (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 34). Longe de superar as contradições, ele as dissimula.

Por outro lado, a totalidade aberta é possível através da dialética. É na dialética, no ser em movimento, que podemos compreender uma totalidade aberta que pressupõe sempre sua negação (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 33). O materialismo dialético se alimenta e promove a concepção de uma totalidade aberta em constante ascensão. Lefebvre e Guterman vão desenvolver uma formulação que conecta a totalidade aberta do materialismo dialético com a concepção de Homem Total a qual ele retorna em várias de suas publicações:

Para a dialética materialista, a totalidade social deve ser a organização da vida humana e dos meios dessa vida, racionalmente colocados a serviço do Homem. Os indivíduos não devem nem ser submissos nem ficarem isolados. Sua relação com a totalidade deve ser tal que eles encontrem nela as condições de seu desenvolvimento e que cada um possa se propor a alcançar o Homem Total. O primado não é concedido ao Estado, este não é mais que um meio provisório. O primado é cedido ao possível racionalmente determinado e fundado no planejamento e no desenvolvimento das forças criativas. (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 33-34)²⁶⁶

A totalidade social, portanto, não seria nada mais do que a possibilidade concreta e racional da realização das potências dos homens. Ela não representa um obstáculo, mas um meio com o qual os homens se relacionam a fim de que estejam cada vez mais próximos da realização das suas possibilidades e da criação de si mesmos – condição representada pela concepção de Homem Total. A unidade das contradições não se restringe a um momento final de transcendência metafísica ou mística, mas em constante ascensão (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 33-34).

Destacar a fecundidade da contradição não é o mesmo que fazer uma apologia do absurdo, de uma realidade irracional na qual tudo pode ser e não ser a qualquer momento e de qualquer forma. Como nos alertam Guterman e Lefebvre ([1935]1967, p. 35), não é tanto a contradição em si que é fecunda, mas o movimento que ela enseja por ser, na prática, intolerável. É somente no movimento que pode haver, ao mesmo tempo, identidade e contradição: identidade que se reestabelece em um nível superior, contradição que nasce

²⁶⁶ “Pour la dialectique matérialiste, la totalité sociale doit être l’organisation de la vie humaine et des moyens de cette vie, rationnellement ordonnés au service de l’Homme. Les individus ne doivent ni être soumis ni rester isolés. Leur rapport à la totalité doit être tel qu’ils y trouvent les conditions de leur développement et que chacun puisse se proposer d’atteindre l’Homme Total. Le primat n’est pas donné à l’État; il n’est qu’un moyen provisoire. Le primat est donné au possible rationnellement déterminé fondé sur la planification et le développement des forces créatrices”. (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 33-34)

dentro da identidade (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 35). A identidade produzida pela síntese dialética é muito diferente da concepção de identidade do formalismo tautológico, uma vez que todas as determinações e relações do objeto – incluindo as contraditórias – passam a ser representadas na identidade; não há substância ou essência por detrás das relações, pois é o próprio conjunto das relações que definem a identidade do objeto. A pretensão de retaliar um objeto em diferentes áreas de conhecimento para descobrir sua determinação primária só é possível através do silenciamento de todo o encadeamento que liga cada domínio através da mediação da vida social, da cultura, da produção (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 36-38). Nesse esquema, o movimento da totalidade não pode ser nada mais do que algo incompreensível.

Impossível completar uma exploração da teoria da contradição e sua transformação materialista sem se deter sobre a negatividade hegeliana. Em Hegel, a negatividade seria o motor do movimento dialético. Essa negação não se confunde com alguma forma do Nada absoluto porque é sempre prenúncio de algo novo. Ainda assim, a negatividade de Hegel teria um duplo aspecto: um ascendente que parte do ser para atingir a Ideia através de uma série de categorias; e um descendente que inicia o movimento de alienação e de dispersão dessa mesma Ideia no mundo. O materialismo dialético deve rejeitar a forma descendente da negatividade e modificar sensivelmente a negatividade ascendente, afastando-a de qualquer forma de idealismo ou de virtualidade (ou seja, da negatividade enquanto possibilidade idealmente imaginada) (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 43). A negatividade não é fruto da ação especulativa interna do sujeito, mas surge do processo prático e histórico de conquista da consciência. Tampouco a negatividade é única e universal, mas específica para cada domínio que deve buscar o movimento próprio do seu objeto. Nota-se que Lefebvre e Guterman estão tentando expurgar da concepção de negatividade qualquer traço de idealismo, remetendo-a sempre ao processo concreto, real, histórico, específico. Dessa forma, o mesmo se dá com o virtual, com o possível, que é fruto do atual; o virtual é uma determinação do atual (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 44).

A dialética materialista apresentada pelos dois amigos não pode, por tudo já apresentado, elevar qualquer momento do movimento ao *status* de absoluto. Assim, por exemplo, a primazia do ser não se traduz em uma concepção, comum à filosofia, do ser abstrato, do ser em geral. Tal tentativa só representaria uma imobilização do ser e um desaparecimento da originalidade dos seres reais. O pensamento não pode jamais se destacar da prática concreta: o movimento que vai do objeto ao conceito geral deve retornar ao objeto

que agora aparece enriquecido de novas determinações e assim sucessiva e incessantemente. É isso que garante a passagem da análise para a síntese, da generalidade abstrata (lógica formal) ao universal concreto (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 45-48).

O grande engano da maior parte dos teóricos da dialética seria imobilizar o movimento e esquecer que as categorias não são mais do que momentos desse movimento. Acabam por sistematizar uma dialética abstrata que seria aplicada sobre os seres reais, como se estes não fossem mais do que um apêndice. Ao contrário do que pretendia Lenin, os marxistas consideram a teoria dialética apenas como um conjunto geral de regras de pesquisa, de análise e de síntese (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 50). A dialética não deveria, entretanto, estar limitada nem a categorias rígidas, nem ao campo epistemológico, mas ser integrada em uma ontologia ou em uma cosmologia não-fechada, uma nova atitude espiritual, consciente da primazia e da riqueza do ser (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 50).

Novamente, Lefebvre e Guterman extrapolam os limites dos esclarecimentos críticos da dialética de Hegel para uma proposição específica de renovação do espírito, da força que anima a sociedade e os indivíduos. Não é muito claro se isso implica em alguma forma de ética ou moral, mas certamente os aproxima, mais uma vez, das polêmicas de seu tempo – da crise e da renovação do espírito da sociedade moderna – e os afasta de qualquer concepção materialista baseada em um determinismo econômico. Nesse momento, mais uma vez, a autoridade de Lenin é invocada na sugestão de que entre *Materialismo e empiricismo* e os *Cahiers sur la dialectique de Hegel*, estaria fazendo uma transição da preocupação gnosiológica para uma concepção mais ampla do ser e da totalidade. Mais uma vez, não é improvável que Lefebvre e Guterman estejam falando mais de si mesmos do que efetivamente do conteúdo fragmentado dos cadernos de Lenin (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 50).

Assim, dentro da concepção lefebvriana e gutermaniana de materialismo dialético, temos a teoria da contradição e seu movimento ascendente caracterizados pela primazia da prática concreta:

Para a dialética materialista, o homem se produz em uma luta real. Ele modifica a natureza da qual ele mesmo saiu. Ele a supera em si e se supera nela. O Homem Total não existe previamente, metafisicamente. Ele se conquista. A práxis molda a natureza de acordo com as necessidades do homem e, por uma ação recíproca e incessante, cria novas necessidades que enriquecem a natureza humana. O homem se desenvolve encontrando a *solução* dos problemas postos pela sua própria atividade viva e prática, criando obras sempre novas, atravessando os incidentes de um futuro complexo, não linear, cortado por revoluções, de regressões parciais ou aparentes, de

estagnações, de saltos adiante, de desvios. (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 50)²⁶⁷

Na sequência, Lefebvre e Guterman voltam a atenção para a teoria da verdade em Hegel e para as críticas necessárias ao materialismo dialético. Ao colocar o movimento em direção à verdade como eixo central do seu pensamento, Hegel teria superado as posições unilaterais do completamente falso ou completamente verdadeiro. Os erros são um momento do processo de desenvolvimento do pensamento, de modo que a verdade não é uma substância imóvel ou uma criação subjetiva, ela não seria nem interior nem exterior ao objeto, mas definida a partir da própria relação de unidade entre sujeito e objeto. Em Hegel, entretanto, essa relação estaria condicionada ao processo de conhecimento (imane do ser), no qual o objeto é somente um momento do sujeito que conhece, nada mais do que um pretexto para a subjetividade refletir a si e sobre si mesma (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 56-58). Reencontramos a mesma crítica ao idealismo hegeliano de antes: essa relação encontra seu fim no retorno da consciência sobre si mesma, estado no qual a relação se torna metafisicamente pressuposta em uma identidade mística entre sujeito e objeto. Hegel teria feito do limite da identidade entre sujeito e objeto um estado não só possível como já alcançado pelo seu sistema (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 57-58). Não poderia ser de outra forma, pois, caso contrário, a própria inteligibilidade do sistema estaria ameaçada pelo desconhecido.

Por outro lado, o materialismo dialético não precisa pressupor o conhecimento como imanência do ser, nem justificar abstratamente a ligação entre sujeito e objeto porque coloca na base do processo de conhecimento a práxis. Simultaneamente, isso garante ao objeto uma realidade própria, não subordinada ao sujeito, sem que a verdade deixe de ser definida pela relação entre eles (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 59-60). Concluem assim por uma formulação que define o conhecimento como movimento e, portanto, o conhecimento falso como aquele que se deixou imobilizar e isolar. Ele permanece verdadeiro na medida em que esteja em tensão consciente em direção a determinações que ainda lhe escapam, mas cuja conexão lhe é garantida pela mediação da práxis (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 59-60). É assim que se compreende que o conhecimento, no seu

²⁶⁷ “Pour la dialectique matérialiste, l’homme se produit dans une lutte réelle. Il modifie la nature dont il est issu. Il la dépasse en lui et se dépasse en elle. L’Homme Total n’existe pas à l’avance, métaphysiquement. Il se conquiert. La praxis façonne la nature aux besoins de l’homme, et par une action réciproque incessante crée de nouveaux besoins qui enrichissent la nature humaine. L’homme se développe en trouvant la *solution* des problèmes posés par sa propre activité vivante et pratique, en créant des œuvres sans cesse nouvelles, en traversant les incidentes d’un devenir complexe, non linéaire, coupé de révolutions, de régressions partielles ou apparentes, de stagnations, de bonds en avant, de détours.” (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 50)

movimento, pode ter finalidade, sem necessariamente ter um fim pré-determinado. Valendo-se de uma comparação com o cálculo diferencial, argumentam que o conhecimento possui um limite como uma curva assíntota que tende ao conhecimento absoluto do objeto. A cada superação de suas limitações provisórias, tende a esse limite. Assim, toda verdade é relativa e absoluta ao mesmo tempo: relativa pois corresponde a um momento do pensamento, da praxis e da história humana; e absoluta porque parte do progresso coletivo, do esforço perpétuo de superação na direção da compreensão do objeto (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 61).

Sendo o conhecimento um movimento, não é necessário já saber tudo para que se saiba alguma coisa. Tampouco a ideia de aproximação, limitação e contradição podem ser reduzidas à falsidade. Também nesse sentido, o movimento dialético do pensamento e o da natureza são profundamente unidos (um sendo o limite do outro). É nesse sentido que o pensamento é um reflexo das coisas, ainda que não um reflexo passivo (o que abre a possibilidades da fantasia, do erro, da ideologia). O pensamento tende (remetendo ainda à comparação com a matemática) a reproduzir o movimento das coisas (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 62). A verdade é concreta porque sempre parte de um confronto com o real e o materialismo dialético possuiria uma posição ativa no processo de construção histórica do conhecimento: transforma obstáculos em pontos de apoio e o desconhecido, o irracional em motivação para encontrar uma racionalidade mais profunda (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 62).

No que o empirismo acerta em conferir precedência ao sensorial, falha em perceber a própria sensação como dependente da vida social. Também o racionalismo, ao tomar a razão como fetiche, como algo que surge do nada, pouco se ocupa dos fundamentos práticos e históricos da sua constituição e reprodução. O materialismo dialético, ao tomar o conhecimento e a verdade como movimento e relação, seria capaz de demonstrar as causas das mudanças ideológicas não em revelações metafísicas abstratas, mas através da prática e da vida, através dos processos sociais (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 64-65). Importa notar que tal demonstração – uma espécie de teoria da ideologia – demandaria um esforço de pesquisa e de formulação e uma verdadeira mudança de mentalidade expressa, por exemplo, em uma reconstrução da linguagem com a qual o pensamento é expresso. O material verbal e conceitual herdado do racionalismo ainda impediria a expressão de determinadas realidades, especialmente porque calcado em oposições e antagonismos. Assim, sem desconectar-se da vida e da prática social, uma crítica constante e progressiva das

categorias do pensamento e da expressão seria necessária para criar formas e trazer à consciência as pressuposições e conceitos que adotamos inconscientemente (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 65-66).

O próximo aspecto avaliado por Lefebvre e Guterman é o problema da consciência uma velha conhecida desde os escritos de juventude de Lefebvre que continuará sendo um elemento central na sua teoria da mistificação. O problema da consciência aparece precisamente quando esta se torna objeto de si mesma. Segundo Guterman e Lefebvre ([1935]1967, p. 67-68), o racionalismo moderno colocou consciência não apenas como critério de verdade, mas também de existência do sujeito; o pensamento se tornou fundamento do ser e a consciência de si critério de liberdade (concepção que se adequa bem à ideologia burguesa de liberdade e potência individual). Ainda que Hegel tenha feito o surgimento dessa consciência de si passar pela mediação do objeto, a autossuficiência e a autorreprodução permanecem como paradigmas.

A obsessão absolutamente fundamental para a filosofia burguesa por determinar a substância da consciência não é sequer objeto do materialismo dialético, que se preocuparia muito mais com as condições de existência da consciência, ou seja, com as determinações biológicas, psicológicas e sociais que condicionam a consciência. A cegueira da filosofia moderna a essas determinações e o vazio encontrado na busca da consciência suficiente em si mesma estariam levando a uma dissolução completa da própria concepção de consciência; dissolução essa que assumiria suas formas mais dramáticas na filosofia de Nietzsche e Schopenhauer, para os quais a consciência seria uma ilusão, uma traição da vontade e do desejo de viver (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 69). Essa situação seria superada se considerarmos que a verdade da consciência repousa na superação de si mesma, o que é, ao mesmo tempo, seu aprofundamento. A desconfiança da consciência que é fecunda é aquela que proviria da dialética materialista. Na verdade, seria essa desconfiança histórica apontada para o aprofundamento da consciência que define uma postura materialista-dialética, fazendo da autocrítica uma lei da prática revolucionária (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 70). Pertenceria a Marx e Lenin a primeira demonstração de que a consciência é falsa por razões históricas concretas:

Condicionada por determinações sociais (divisão do trabalho, vocabulário, ideologia, ação de classe) ela [a consciência] pode refletir inadequadamente suas próprias condições e seu próprio conteúdo humano. A consciência é sempre limitada, sendo consciência de um indivíduo, de uma classe, de uma época. Nessas limitações reside a possibilidade de ilusão ideológica e de erro (da mistificação). Mas a possibilidade do erro é a condição histórica e lógica da consciência *mais verdadeira*. A consciência não é verdadeira por um privilégio metafísico; seu início

é humilde. Seu ponto de partida não é mais do que uma função biológica. Ela *se torna* verdadeira triunfando sobre o erro, indo da ignorância ao conhecimento, alargando as espirais de seu movimento e as esferas de realidade que acessa. É assim superação e ação. [...] A lucidez crescente não é narcisismo ou auto excitação interior. Ela deve se conquistar por um esforço perpétuo, alcançando seu objeto e seu conteúdo, reconhecendo suas condições objetivas e suas pressuposições. (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 70)²⁶⁸

Ainda assim, a consciência não é meramente um reflexo passivo, um ato contemplativo como a Coruja da Minerva de Hegel. A partir da base de atos repetidos milhares de vezes (como a compra e venda de mercadorias, por exemplo) se produzem interpretações ideológicas, culturais, estilos de vida. A consciência não é inativa na formação dessas interpretações, uma vez que prospecta, investiga, antecipa, busca soluções, produz tensão em direção a outra coisa. A consciência, nesse sentido, não é reflexo passivo, mas ato (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 72).

O marxismo se preocuparia com as condições históricas e sociais que condicionam qualquer defasagem entre o pensamento e o ser. Nesse sentido, a consciência não tem nenhum privilégio metafísico, mas tampouco está condenada a ser uma eterna retardatária. Somente a análise das condições sócio-históricas podem elucidar o momento do movimento da consciência. Isso implica que a unidade entre ser e consciência é uma possibilidade em certa condição social. Condições de momentos da consciência – como a alienação, o irracional, a angústia e o inconsciente – não podem, portanto, ser levados ao absoluto. Na contradição entre lucidez formal e irracionalidade substancial – próprias à consciência burguesa – a solução (própria à tradição de Kierkgaard a Heidegger) de dizer que somente a consciência atormentada pode ser criativa acaba aparecendo como uma tentativa de preencher o ser de substância através de seu desespero, da sua angústia (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 74-75). Também o fascismo é sintoma das contradições da consciência burguesa na medida em que se utiliza do vácuo da natureza do ser para afirmar uma substância animalesca (na exaltação do perigo da vida, por exemplo). Assim, o fascismo preenche um vácuo que o pensamento burguês não consegue resolver pela sua insistência na

²⁶⁸ “Conditionnée par des déterminations sociales (division du travail, vocabulaire, idéologie, action de classe) elle peut réfléchir inadéquatement ses propres conditions et son propre contenu humain. La conscience est toujours limitée, étant conscience d’un individu, d’une classe, d’une époque. Dans cette limitation réside la possibilité de l’illusion idéologique et de l’erreur (de la mystification). Mais la possibilité de l’erreur est la condition historique et logique de la conscience *plus vraie*. La conscience n’est pas vraie, par un privilège métaphysique; ses débuts sont humbles. Son point de départ n’est qu’une fonction biologique. Elle *devient* vraie en triomphant de l’erreur, en allant de l’ignorance à la connaissance, en élargissant les spires de son mouvement et la sphère des réalités qu’elle saisit. Elle est ainsi dépassement et action. [...] La lucidité croissante n’est pas narcissisme ou auto-excitation intérieure. Elle doit se conquérir par un effort perpétuel, en atteignant son objet et son contenu, en reconnaissant ses conditions objectives et ses présuppositions” (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 70).

separação entre ser e consciência. O que tudo isso acabaria por esconder é a possibilidade de superação da condição da consciência infeliz, da alienação da consciência enquanto estágio último da degeneração da consciência burguesa (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 75). Durante muito tempo, a consciência burguesa acreditava-se autônoma, capaz de resolver todas as questões por movimentos metafísicos e místicos totalmente internos a ela mesma; capaz de provar a própria substancialidade. Sem conseguir cumprir essa função, afunda-se no desespero (abraçado por uns como própria substância do ser e manipulado por outros a partir da exaltação de uma substância animalesca e primitiva). Tal condição não é definitiva e, enquanto os restos da consciência estéril burguesa se movem entre suas últimas formas alienadas e infelizes, uma superação, que reconhece que a consciência não pode ser criativa somente por ela mesma, já se anuncia (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 76).

Podemos apreciar o quanto o desenvolvimento de uma teoria da consciência evolui no pensamento de Lefebvre desde as demandas exasperadas de reconciliação entre o pensamento e o ser baseada na refundação da filosofia; passando pela mediação da crítica de Marx ao idealismo hegeliano (que o faz passar pela compreensão dos condicionantes históricos da consciência) para chegar a uma concepção de revolução que não é nem dirigida pela transformação puramente política da realidade social, nem pela renovação do pensamento, mas a partir da reconciliação concreta de ambas (viva e cada vez mais ampla) que somente pode ser vislumbrada a partir da reconstrução crítica da própria relação entre ser e pensamento. Não se trata apenas de uma solução que inclui um *e* outro, em oposição a uma solução que defenderia um *ou* outro, se trata de uma solução que é nem um nem outro, embora seja ambos em um sentido renovado.

Hegel conceberia o movimento da Ideia como um círculo fechado. O ser do pensamento é aquele que é encerrado em si mesmo, separado do objeto, suficiente. O idealismo precisa negar o resto do mundo para afirmar o Eu (Fichte), negar o Eu para afirmar a natureza (Schelling) ou realizar a interação de ambos em uma entidade mística (Hegel) (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 78). A concepção de uma totalidade aberta resolve essas dificuldades: a consciência está imersa no mundo, aberta por todos os lados para a natureza e para a prática social. Tampouco o cérebro está isolado do corpo, de modo que pensamos não só com a cabeça, mas também com o corpo, com as mãos (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 78). Ao tomar consciência da sua própria falta de autonomia, a consciência deixa de ser arrastada pela dialética das coisas e passa a compreendê-la e orientá-

la. O materialismo dialético pretende reintegrar a consciência ao movimento do universo à prática cotidiana e à vida humana concreta (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 78).

O marxismo necessita, entretanto, se blindar contra interpretações unilaterais e vulgares do materialismo não dialético²⁶⁹. O primeiro erro seria a redução da consciência à consciência econômica. O segundo, acreditar que as relações reais (práticas cotidianas, relações socioeconômicas) são independentes da consciência dos homens e os levam inevitavelmente a um objetivo desconhecido por eles. A consciência possui atos que lhe são próprios (ideologia, representação coletiva), uma esfera própria, um nível dentro do conjunto das relações. Desse modo, a consciência é determinada, mas determinada enquanto consciência, ou seja, sem renunciar a toda a sua especificidade (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 78). Essa posição coloca em destaque uma questão que se tornará clássica dentro do marxismo: afinal, qual o papel da consciência (em especial a de classe) para a possibilidade da revolução? Lefebvre e Guterman não se detêm nesse aspecto da questão, mas deixam clara a função que a consciência exerce para o revolucionário:

A vida é movimento e superação, e o momento da superação é também aquele no qual as contradições se intensificam. Para que esse momento não se transforme em desastre, para disparar a ação solucionadora, é necessário que a consciência se aguçe. Essa intensificação da lucidez foi precisamente uma das grandezas de Lenin; sua exigência é um elemento essencial de todo o drama. O momento no qual a contradição objetiva acirra é também aquele no qual a consciência deve afirmar sua realidade. As coisas parecem andar sozinhas em direção à solução. Os espíritos medíocres se rendem a uma euforia satisfeita no lugar de perceber o grau extremo da tensão... Todo mundo se torna vigilante depois das derrotas, somente o grande homem permanece lúcido na sorte; com uma análise cada vez mais aguçada, destacando os problemas precisos e concretos, apesar de toda a vivacidade do movimento, ele percebe o elo, a fase essencial. A dialética assim incorporada à consciência de um homem como Lenin se torna uma arte da ação: a arte de detectar o elemento essencial em uma situação efêmera, se torna inteligência, genialidade que não é mística, mas apogeu do bom senso. A teoria materialista da consciência não é impessoal e “cósmica”. Trata-se sempre de uma consciência humana, pessoal na sua mais íntima relação com a história, com a totalidade. (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 81-82)²⁷⁰

²⁶⁹ Não podemos deixar de assinalar que por materialismo não-dialético, Lefebvre, muito provavelmente, tem em mente vertentes dentro do próprio marxismo.

²⁷⁰ “La vie est mouvement et dépassement, et le moment du dépassement est celui aussi où les contradictions s’intensifient. Pour que ce moment ne se transforme pas en désastre, pour déclencher l’action résolvante, il faut que la conscience s’aiguise. Cette intensification de la lucidité fut précisément une des grandeurs de Lénine; son exigence est un élément essentiel de tout drame. Le moment où la contradiction objective s’exaspère est aussi celui où la conscience doit affirmer sa réalité. Les choses semblent alors marcher toutes seules vers la solution. Les esprits médiocres tombent dans une euphorie satisfaite au lieu d’atteindre le degré extrême de tension... Tout le monde devient vigilant après les défaites; seul le grand homme demeure lucide dans la chance; avec une analyse de plus en plus aiguë, en posant des problèmes précis et concrets, malgré l’extrême vivacité du mouvement, il saisit le chaînon, la phase essentielle. La dialectique ainsi incorporée à la conscience d’un homme comme Lénine, devient un art de l’action: l’art de déceler l’élément essentiel d’une situation éphémère; elle devient intelligence, génialité qui n’est pas mystique, mais apogée du bon sens. La théorie matérialiste de la

Um último aspecto avaliado por Lefebvre e Guterman no que diz respeito à teoria da consciência e sua transformação pelo materialismo dialético é o do conflito entre liberdade e necessidade. A questão é clássica na filosofia idealista – que busca determinar uma consciência autossuficiente em uma realidade que claramente impõe suas necessidades – e Hegel tentou uma reconciliação ao definir a liberdade como reconhecimento da necessidade. O marxismo prolongaria e daria novo significado à formulação hegeliana ao definir a liberdade do homem como o poder lúcido sobre as coisas, suas obras e si mesmo (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 83). O homem se torna livre ao englobar toda a natureza, ao compreender lucidamente sua relação com a natureza, inserindo-a cada vez mais em suas ações e no seu conhecimento, tornando-se ele mesmo uma totalidade lúcida organizada segundo seu próprio plano (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 83). A consciência política não seria nada mais do que a dominação prática do determinismo socioeconômico, transformando esse estado selvagem em liberdade ao se apropriar dessa sua natureza externa e social (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 84-85).

A questão da conciliação entre liberdade e necessidade, nos termos postos, de uma apropriação consciente cada vez mais ampla das necessidades, insere o próximo aspecto do materialismo dialético, a ideia de superação (*dépassement* como tradução de *aufheben*). Hegel inauguraria uma nova forma de superação que não a violenta substituição do velho pelo novo, ou seja, uma superação que também é manutenção do superado através de seu aprofundamento. Guterman e Lefebvre ([1935]1967, p. 86) vão insistir que a ideia de interpenetração dialética ao invés de excluir, engloba a ideia de ordem. A intenção aqui é se opor à ideia de que a revolução, sendo a destituição da ordem burguesa, significa desordem. O que os dois amigos procuram mostrar é que esse receio se baseia na concepção errônea de que existe só uma ordem possível (a ordem burguesa) e que toda ordem exclui em definitivo qualquer forma de desordem. Assim, por exemplo, existiria a ordem biológica e a ordem humana. A ordem biológica inclui o massacre, a competição, a rivalidade. A ordem humana, a partir dessa ordem que já lhe parece desordem, exclui o massacre, a competição, a rivalidade na interação entre os indivíduos e grupos (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 86).

De modo semelhante, a ordem burguesa – que ainda reproduz princípios primitivos e naturais da competição – já não se sustenta mais como ordem. A crise do progresso e a falência da ideia de progresso, frutos das dificuldades engendradas pelo próprio capitalismo, são as testemunhas dessa insustentabilidade (GUTERMAN; LEFEBVRE,

conscience n'est pas impersonnelle et "cosmique". Il s'agit toujours d'une conscience humaine, personnelle dans son plus intime rapport avec l'histoire, avec la totalité" (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 81-82).

[1935]1967, p. 86-87). A noção de progresso não consegue mais alimentara visão de um desenvolvimento sempre ascendente e cada vez mais universal a partir da prática histórica da sociedade burguesa. Em substituição ao princípio do progresso, Guterman e Lefebvre ([1935]1967, p. 87) sugerem a ideia de superação, dialeticamente definida. Esta seria mais flexível e complexa que a noção magra e estéril (palavras de Lenin) de progresso, incluindo o concreto e o específico, o contínuo e o descontínuo, adaptada ao momento e a cada situação, desdobramento de virtualidades, eliminação, criação, concentração e expansão de determinações; em suma, mais real e criativa (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 87).

Essa superação, entretanto, não é guiada, como seria em Hegel, por uma necessidade pré-determinada, mas pela própria exigência do movimento do presente; momento no qual o presente se aprofunda através da integração total, embora transformada, do passado. A superação não pode ser considerada como mera superposição de sedimentos, justaposição de determinações ainda externas umas às outras, um acúmulo puro e simples. Assim, o homem não é simplesmente um germe, e um vertebrado, e um primitivo, e um civilizado etc. De modo semelhante, não é possível ser um homem, e um revolucionário ou um racionalista e um marxista (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 88-89). A negação dialética da prática social é mais profunda do que previu Hegel, sendo uma reestruturação interna e a elevação a uma ordem superior de todas as fases anteriores. Esse movimento não possui um objetivo predefinido, com formas e concepções impostas de fora sobre cada indivíduo (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 89-90). A superação se tornaria uma ética sem moralismo cuja fórmula seria: “Sempre mais de *ser* e mais de *consciência*” (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 90).²⁷¹

Na sequência, Lefebvre e Guterman vão avaliar alguns aspectos que integram uma análise baseada no materialismo dialético. De início, temos a relação entre essência e aparência. Por tudo que vimos, é de se esperar que tal relação não seja reduzida ao binômio essência-verdade e aparência-falsidade. De fato, e teoricamente se referindo ao posicionamento de Lenin, os dois amigos aceitam a posição de Hegel para quem a essência seria a totalidade das manifestações (propriedades, relações e interações) enquanto a aparência é uma das manifestações. A essência está em cada manifestação, mas não se esgota nela (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 90).

²⁷¹ “Toujours plus d’être et plus de conscience” (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 90).

A isso, segue-se, como de costume, as ponderações necessárias para afastar essa compreensão do idealismo hegeliano. Assim temos as seguintes considerações: (a) a essência é fruto não de uma construção, mas de sucessivas descobertas mediadas pela prática social (experiência, trabalho, crítica). Assim, cada ciência, em seu domínio, determina parte da essência de um objeto. A determinação da essência de um objeto é sempre fruto do contato concreto com tal objeto (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 91); (b) a relação entre essência e sua manifestação na aparência não é determinada logicamente, mas condicionada historicamente. A essência da sociedade burguesa aparece ou se dissimula, se reforça ou se enfraquece na aparência segundo cada momento histórico (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 91-92); (c) a relação entre aparência e essência pode assumir muitas outras formas além do que pressupunha Hegel. Este, por exemplo, não conferira nenhuma objetividade ao erro, enquanto Marx teria demonstrado como as categorias econômicas podem dissimular a essência do trabalho no capitalismo, produzindo aparências e fetiches que escondem ao invés de expressar o conteúdo (ou o expressam em forma fetichizada) (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 92). Tampouco a essência cede confortavelmente ao processo de sua própria superação, podendo ser, ela mesma, resistência ao seu próprio aprofundamento e desfalecimento.

Todas essas ponderações possuiriam importantes repercussões político-teóricas. Com a relação entre essência e aparência mais flexível e dependente do contexto histórico e social, e mesmo circunstancial, se torna menos óbvio qual curso de ação deve ser tomado em determinada situação. Abre-se, assim, a possibilidade de uma ação que tenha como alvo um aspecto da realidade considerado mera “aparência”, ser mais essencial que outro considerado mais “radical”. Tudo isso, novamente e adicionalmente, testemunha contra a mera repetição de fórmulas prontas e de consolidação de um dogmatismo abstrato dentro do marxismo, ao mesmo tempo em que legitima ações políticas como as da Frente Popular, a pleno vapor em 1935 (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 93).

Diante dessas observações não é de se espantar que o próximo aspecto do materialismo dialético destacado por Lefebvre e Guterman seja o da categoria de prática. Como já vimos, em oposição a uma concepção do homem passivo diante do mundo (que corresponde à atitude do homem burguês constatando o automatismo do capital como fato absolutamente natural e fora do seu controle), o materialismo restitui o homem real, na sua relação concreta com o mundo, ou seja, na sua dimensão prática. É na prática que as determinações se concentram e se expressam, sendo, por isso, uma categoria universal

(GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 96). No entanto, importa notar que a prática a que se referem nossos filósofos não pode se confundir com pragmatismo ou com mera aplicação técnica. É prática social, ao modo de ser e de agir no mundo de um determinado momento histórico, e que também inclui na sua totalidade os seus produtos, que são o conhecimento e a consciência; ou seja, a práxis.

Já vimos, e Lefebvre e Guterman reforçam, como as mais diferentes formas e momentos da prática social (desde a interação básica de dependência pura entre homem e natureza até a prática da relação entre os homens e deles consigo mesmos) se desdobram no processo de aprofundamento e formação da consciência (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 95-98). No entanto, entre prática e consciência não existe uma relação unilateral. A prática se encontra no início (na sensação prática, na percepção, no ato) e no fim (na verificação, na aplicação, na realização) do processo do conhecimento. Este retorno do conhecimento ao mundo da prática, do processo que vai do concreto ao abstrato, é o que vai culminar no universal concreto. Prática e teoria não se confundem, mas se superam reciprocamente (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 99).

O critério de verdade pela prática, no materialismo dialético, deve ser diferenciado do pragmatismo. A ideia verdadeira é sempre uma elucidação e uma consciência da prática. O pragmatismo procura definir o critério de verdade pela relação entre uma ideia e sua consequência, sem nem mesmo elucidar a relação ou a natureza de ambos. Sua unilateralidade não considera que o sucesso sob um aspecto pode ser uma falha sob outro aspecto, de modo que uma ideia verdadeira pode falhar ao teste em uma determinada circunstância, ao mesmo tempo em que uma ideia falsa consegue sucesso segundo seus critérios estreitos. O materialismo dialético busca um sentido de prática mais amplo, um sentido que não se opõe metafisicamente à teoria (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 100). O conhecimento, em sua totalidade, é um instrumento da atividade humana. O valor de uma teoria estaria, nessa perspectiva, relacionado à quantidade de relações e conexões que esclarece e representa. Assim, uma teoria possui mais valor na medida que é mais ampla e coerente que outras em um dado momento. Na concepção dialética, os critérios do racionalismo e do pragmatismo se tornam somente momentos da veracidade de uma ideia.

Também a concepção de solução, na dialética materialista, é mais ampla que no simples pragmatismo. O problema – que define a relação entre sujeito e objeto – não é visto como obstáculo que exige sua eliminação. O problema é uma contradição das coisas que não possuem solução ou cujas premissas de solução se encontram no próprio problema. A solução

exigida pela vida se manifesta na consciência sob a forma de hipóteses, objetivos, planos, instrumentos (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 101). A ação prática suprime então a contradição, levando ao extremo o próprio movimento das coisas. Mas o confronto das proposições não passa pelo experimento aleatório, mas pelo exame racional. A prática é criativa, mas a linha geral das soluções pode ser determinada teoricamente pela análise dialética (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 102).

O marxismo sistematiza as aspirações e as reivindicações humanas desde as mais simples até as que englobam a natureza, o homem e o Bem²⁷² (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 105). Ao contrário do desespero da revolta, a reivindicação organizada é fruto da compreensão, por parte dos oprimidos, de que certa situação pode e deve ser superada. Essa sensação de que as utopias de ontem são as possibilidades do hoje, baseada no crescimento da potência humana, assume diversas formas idealistas, utopistas, reformistas e mesmo a forma de pseudo-soluções como o fascismo (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 105-106). A reivindicação marxista, entretanto, eleva esse estado de coisas ao ponto da reivindicação total, a reivindicação pelo Homem Total que se apoia em uma negativa do espírito, em um pressentimento do porvir, em uma exigência e no nascimento do Bem (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 106).

As teorias marxista e leninista envolvem necessariamente o imperativo da ação. Não se trata, entretanto, de uma ação pela ação, ou a ação como valor absoluto – prática comum ao fascismo. Eles negam a possibilidade de uma teoria sem conexão mediada ou imediata com a ação presente ou possível. A teoria se insere, assim, no movimento total do mundo, da sociedade e do pensamento. A dialética materialista não diz aos homens que é necessário agir. Ela eleva à consciência o fato de que eles sempre agiram e agem (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 107).

O penúltimo aspecto avaliado por Lefebvre e Guterman diz respeito aos graus do real, ou aos níveis de realidade. A unidade do mundo não pode ser confundida com a inexistência de graus, níveis e esferas da realidade cuja especificidade se integra à totalidade do universo. O próprio movimento dialético pressupõe a passagem por diversos níveis de realidade que, nem por isso, deixam de ter sua própria existência enquanto totalidades

²⁷² Lefebvre e Guterman novamente aqui deixam transparecer algo de uma “ética sem moralismos”. A ideia de Bem tenta justamente resgatar, de um ponto de vista materialista, uma unidade entre o real e o possível que a filosofia clássica teria subsumido a categoria de Bem metafisicamente posta. Para os dois, esse estado de realização (cuja aspiração em formas mistificadoras se encontra na religião, na magia, no misticismo) provém justamente da relação do homem com a natureza como uma apropriação progressiva que faz a natureza surgir como Bem prático e coletivo do homem; unidade entre a Verdade, o prazer de viver e a essência humana (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 102-106).

(GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 107). Entretanto, a hierarquização e a consequente subordinação unilateral entre tais níveis da realidade em uma estrutura rígida e definitiva, tal como Hegel teria feito entre as ciências e a filosofia, constitui um erro. Os diferentes níveis estão em constante relação entre si e eles mesmos possuem movimentos internos próprios que se relacionam com a totalidade. A dialética materialista é mais hegeliana que o próprio Hegel ao aceitar a noção de superação interna que passa de grau em grau dentro do movimento total. Assim, um grau superior (a vida, por exemplo) não abole as determinações de um grau inferior (a natureza material), mas os modifica e os eleva ao seu nível sem perder de vista que cada nível é uma totalidade específica em si (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 107). O Homem Total é igualmente um nível superior que compreende, conhece e domina todas as determinações dos níveis anteriores, sendo ele mesmo uma totalidade específica. Esse processo de passagem de nível, nunca é demais lembrar, é um movimento real de evolução histórica, de modo que a negatividade inerente não é mera concepção metafísica, mas luta e antagonismos reais e práticos. Também no conhecimento científico existiriam os graus e domínios específicos que são determinados pela própria prática científica e não por uma atividade especulativa (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 107).

A dialética materialista consegue afirmar a especificidade concreta de cada grau, sem negar a interdependência universal. Ela é o que afasta o indivíduo do pluralismo que negligencia a unidade dissocia a unidade em multiplicidades autônomas, o que faz com que o indivíduo fragmentado se decomponha no irracional e se afaste da experiência da conexão e da unidade do mundo. Ele mesmo, assim, se sente uma multiplicidade distinta. Na dialética, essas especificidades são relativas e moventes sem que percam a possibilidade de ser um todo específico, com suas formas próprias de contradição e negação (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 111).

O início precário de qualquer campo do conhecimento científico não o impede de buscar formar um todo que é sempre relativo a cada época, a cada potência de prática etc. O conhecimento vai do imediato e particular ao mediado e universal. Mas o início, sendo uma sensação, uma impressão, uma interpretação é o que há de menos concreto porque lhe falta determinações que a análise não consegue identificar. Assim, o conhecimento vai do particular abstrato ao universal concreto. O conhecimento penetra o mundo cada vez mais, fazendo com que as determinações imediatas, que parecem, no primeiro momento, as mais concretas, sejam substituídas e enriquecidas por determinações mais universais que, muitas

vezes, parecem ser as mais abstratas (como a categoria econômica do valor) (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 114).

O objetivo aqui é claro e explícito: Lefebvre e Guterman estão tentando resolver a mediação entre o conhecimento científico e o conhecimento dialético que está sempre sob o risco. Ora da dialética se submeter ao conhecimento científico como o único critério de verdade, ora de que seja imposta dogmaticamente sobre a prática científica. Em relação ao objeto geral das ciências, o materialismo dialético não impõe nenhuma definição. Ele se limita a constatar a anterioridade da natureza em relação ao pensamento (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 115). Seu papel é aceitar como verdade relativa as descobertas científicas, evitando que os cientistas as transformem em absolutos. A dialética materialista não pode entrar em conflito com a prática científica, apenas debater as interpretações sobre esta (como aquelas que acreditam que a realidade do objeto e da natureza não são pressuposições da própria ciência, ou nos debates sobre a definição da verdade enunciada exclusivamente pelo critério da probabilidade) (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 115). Assim, a dialética materialista não pretende invadir os domínios científicos porque eles mesmos, em seu movimento, já são dialéticos. Limita-se a observar o movimento e criticar a ausência dos pressupostos e categorias de origem social que por vezes são ignorados pelos cientistas. Nem uma invasão, nem uma submissão cega (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 116).

O último aspecto analisado pela dupla talvez seja o mais conhecido nos debates sobre o materialismo dialético, a alienação. Em Hegel, a alienação aparece quando a Ideia se põe no mundo, aliena-se em diferentes formas, se transforma em dispersão. Alienação, para Hegel, é o processo de objetivação da Ideia criando uma condição de desconexão. A superação da alienação nada mais é do que o retorno da Ideia a si mesma (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 125). O impulso da Ideia para tomar consciência de si por um processo interno, para o qual o real é não mais que um inconveniente, não passa de uma projeção da condição real do indivíduo burguês isolado. A fragmentação da consciência real é fruto de uma experiência social igualmente fragmentada. Uma transposição para drama universal de um drama humano histórico e específico só serve para que as raízes do drama concreto permaneçam omitidas e sem investigação. O estado de alienação, portanto, deixa de ser uma imanência para adquirir um fundamento histórico:

Marx e Engels, ao contrário, demonstraram, na Ideologia Alemã, o fundamento histórico e prático da alienação: a divisão do trabalho e separação do trabalho manual e do trabalho intelectual. A totalidade social é e aparece dispersada. O indivíduo a reflete apenas parcialmente, abstratamente. Social e individual se

dividem, se opõem; a dissociação e o tormento se introduzem no homem até o dia no qual ele supere essa situação “inumana” (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 126-127).²⁷³

A transposição da teoria da alienação para um plano compreensível e prático foi iniciada por Feuerbach, que demonstrou como as alienações metafísicas, religiosas, teológicas não são alienações da Ideia, mas do homem concreto; ou seja, elas não são potências separadas da Ideia, mas do próprio homem. Entretanto, Feuerbach vê o homem apenas como entidade biológica e individual, ficando dentro das fronteiras de um materialismo imediatista (além de aproximar a ideia de alienação de um engano da consciência de si). Marx retoma a crítica feuerbachiana, mas sem desprezar o movimento dialético, fazendo do homem um ser da natureza em vias de superação, de modo que a essência humana não possui um plano independente da vida social (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 126-127).

O processo de automutilação do homem possui uma história concreta e uma possibilidade de superação dada pelo movimento dialético. O homem possui relações de conflito e de submissão com os seres e objetos que o cercam. Mesmo as instituições e as ideias se tornam exteriores ao homem e configuram-se como um outro na relação, novamente como figuras opressivas, antagonistas. Esses fetiches devem ser superados pela atividade humana, sem se esquecer que também eles são produtos e expressões dessa mesma atividade.

A divisão entre social e indivíduo talvez seja a forma mais obscura e profunda desse processo. A unidade desses termos é o fundamento da sociedade ela mesma, mas estes estão sempre disjuntos, em luta. O social sempre encarna particularidades exteriores, alienadas, limitativas (como atos públicos, cerimônias, modos de ser) que, entretanto, são parte do conteúdo real do indivíduo, da sua vida, da sua consciência (porque imerso na prática social). Nesse sentido, o indivíduo é, ao mesmo tempo, o mais concreto para si (em sua particularidade efetiva) e o mais abstrato, porque seu conteúdo não se realiza somente em si (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 131). A história é cheia de tentativas de resolver essa contradição, de promessas de libertar o homem da alienação; de pensar uma representação e uma prática lúcida que dê conta da união do homem com a natureza e a sociedade (religião, misticismos), mas que acabaram se revelando novas alienações (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 131-132). Lefebvre e Guterman ressaltam que, em sua época, novas formas de resolver essa contradição acabam por exacerbar a divisão

²⁷³ “Marx e Engels ont au contraire montré dans l’Idéologie allemande le fondement historique et pratique de l’aliénation: la division du travail et la séparation du travail manuel et du travail intellectuel. La totalité sociale est et apparaît dispersée. L’individu ne la reflète que partiellement, abstraitement. Social e individuel se dédoublent, s’opposent; la dissociation et le tourment s’introduisent dans l’homme, jusqu’au jour où il dépasse cette “inhumaine” situation” (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 126-127).

entre os termos (individualismo formal, anarquismo), ou subordinar totalmente um ao outro (subordinação do indivíduo à sociedade no fascismo). Qualquer solução que procure substituir o todo pela parte revela uma nova forma contemporânea de alienação (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 132).

Antes do materialismo dialético, os sistemas “totais” não passavam de realidades sociais específicas elevadas dogmaticamente ao absoluto (escravidão em Platão, o homem burguês em Hegel). Uma teoria que avance na direção da unidade só pode ser construída no cenário em que o homem social considera lucidamente sua atividade e seu pensamento, tomando consciência das origens das suas categorias práticas e teóricas (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 133). Somente assim é possível elaborar um quadro geral do mundo no qual o individual, o social e o cósmico não mais se antagonizem, mas se integrem cada um com seu caráter específico (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 133). Tal teoria total supõe o esforço de uma crítica social das categorias de todos os domínios da práxis. Marx teria iniciado esse esforço ao demonstrar a ligação entre o trabalho ideológico e os problemas históricos e políticos, bem como em sua crítica da economia política. Mas esse esforço de Marx é um modelo e somente o início de um programa mais amplo (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1935]1967, p. 133).

Depois de acompanhar todos os pormenores das considerações sobre a origem, a forma e o sentido do materialismo dialético é que podemos compreender a primeira forma do marxismo de Lefebvre. O núcleo do pensamento marxista, para ele, é claramente o desdobramento e o aprofundamento do materialismo dialético para esferas cada vez mais amplas da sociedade. Sendo a consciência da contradição e do movimento, o materialismo dialético é também força prática e crítica que faz parte da transformação social cujo sujeito histórico é o proletariado. Podemos nos dar ao luxo – depois do detalhamento – de sugerir uma imagem geral dos pressupostos da ação e de um pensamento que seja materialista dialético (o que equivale, para Lefebvre, aos pressupostos da ação e do pensamento marxista):

- (1) o materialismo dialético faz parte da tradição da filosofia moderna, é a continuação crítica dessa obra. Mais especificamente, ele tem sua genealogia na filosofia idealista de Hegel, a qual ainda apresenta elementos que podem e devem ser criticamente apropriados;
- (2) a consciência da dialética é reflexo de uma contradição que existe no próprio objeto. O conhecimento não é autorreferenciado, mas sempre conhecimento do

ser. Assim, o desenvolvimento da consciência dialética não pode nunca se desvincular do ser existente e, por isso, ela é materialista;

(3) a precedência do ser sobre o conhecer garante que o conhecimento não se deixe sistematizar (o que trai a própria dialética). Isso faz com que as determinações descobertas pela consciência da dialética não se degenerem em uma totalidade fechada. Ou seja, o materialismo dialético é comprometido com uma totalidade aberta, sempre produtora de novas determinações a partir das contradições concretas do presente;

(4) a negação, motor da dialética, não é fruto da especulação metafísica, mas dos processos históricos dos quais emerge. Por isso a negação é sempre histórica e específica;

(5) a precedência do ser não se restringe somente ao campo da epistemologia, mas pode ser desdobrada em uma ontologia ou em uma cosmologia de uma totalidade aberta;

(6) a verdade do conhecimento se define pelo movimento constante de busca por novas determinações do objeto, cuja relação com o sujeito é garantida e mediada pela prática social. O conhecimento só é falso quando se coloca fora dessa relação e se imobiliza. Em sua tendência ao limite da verdade absoluta do objeto (que existe apenas como limite), o conhecimento produz verdades relativas constantemente superadas;

(7) a consciência não é fechada em si mesma, alheia ao mundo, capaz de determinar a própria substância. A consciência é um produto de sua inserção no mundo, da sua abertura ao mundo, da sua relação histórica e prática com o mundo. Também as formas defasadas, incompletas, falsas ou idealistas da representação da consciência possuem origens históricas e sociais que podem ser apreendidas. A consciência é o movimento de aprofundamento constante no mundo (o reino da necessidade) e em si mesma. A liberdade pode ser então definida pela prática consciente que se apropria lucidamente da relação entre sujeito e natureza;

(8) o princípio da superação dialética – que suprime e se apropria do que se supera – é uma concepção que substitui a ruptura violenta e a ascensão estreita da ideia burguesa de progresso. Essa mudança qualitativa do movimento ascendente também implica em um enriquecimento das dimensões que são incorporadas nele;

(9) entre essência e aparência existe uma relação igualmente histórica e prática de expressão em uma (a aparência) a totalidade das manifestações da outra (essência). Tampouco a aparência é simplesmente subordinada à essência, sendo que, do ponto de vista materialista, as aparências também possuem uma realidade objetiva;

(10) a prática se encontra tanto no início como no fim do processo do conhecimento, de modo a completar o movimento que vai do concreto ao abstrato e de volta ao concreto, agora enriquecido de determinações, até o momento do universal concreto. A prática da dialética materialista, entretanto, não é aplicação conceitual ou oposição à teoria, mas momento do próprio processo de conhecimento.

(11) a realidade possui diferentes níveis que se relacionam entre si, mas que guardam sua própria especificidade de movimento interno. Isto implica que nem o conhecimento científico e nem o conhecimento dialético estão autorizados a invadir dogmaticamente o nível um do outro, embora se enriqueçam mutuamente em sua relação. A dialética não é indiferente aos dilemas da ciência, mas tampouco pode orientá-la de fora;

(12) a alienação é expressão da automutilação do homem através de sua prática social e histórica, ou seja, na sua prática concreta. Essa separação do homem em relação a si mesmo produz dualidades que são experimentadas como opressivas e antagônicas. Não raro, elas se fixam e se autonomizam em fetiches que não são apenas expressão da potência alienada, mas também como que dotados de vontade própria. Essas categorias acabam por se integrar na prática social e, por isso, influem na atividade, na constituição concreta do homem e sua consciência. A crítica, que traz à consciência as verdadeiras origens desses fetiches, é peça fundamental na superação da alienação. Marx teria feito essa crítica especialmente para a crítica da economia política através do fetiche da mercadoria, mas seu esforço é somente o início de um projeto maior.

De posse dessa primeira consolidação do marxismo lefebvriano, temos elementos suficientes para compreender a sua especificidade dentro do contexto do desenvolvimento do próprio marxismo e comunismo francês da época, bem como para apreciar o movimento desse pensamento ganhando concretude na teoria da consciência mistificada e do aprofundamento do estudo crítico do fascismo. Com esse ato final, teremos concluído o

acompanhamento do pensamento lefebvriano na constituição da primeira forma de seu marxismo caracterizado pela centralidade no materialismo dialético tal como o definimos.

9. MISTIFICAÇÃO DA CONSCIÊNCIA: O MARXISMO LEFEBVRIANO EM MOVIMENTO TEÓRICO

Na trajetória intelectual de Lefebvre, *La conscience mystifiée* é uma obra que pode ser considerada como divisora de águas em muitos aspectos. Em primeiro lugar, é a primeira vez que novamente ao lado de Guterman, será autor de um livro completo, com um argumento unificado. O exercício apresentado na introdução dos *Cahiers sur la dialectique de Hegel* já dão uma amostra do potencial de construção teórica que os dois amigos atingiram ao final da primeira metade da década de 1930, especialmente se compararmos com as contribuições ainda fragmentárias que apareceram na *Avant-Poste*. *La conscience mystifiée*, nesse sentido, será a primeira demonstração de que Lefebvre e Guterman estão dedicados à produção de uma obra marxista, teórica, inédita e autoral. Curiosamente, entretanto, será a última colaboração publicada pelos dois.

Durante no período entre 1933-1935 Lefebvre (1959, p. 452) e Guterman estavam dedicados ao trabalho de escrita de *La conscience mystifiée*, que seria publicado em 1936. A escrita dessa obra coincide, portanto, com o aprofundamento dos estudos sobre Marx e Hegel descritos anteriormente.²⁷⁴ Ou seja, ainda que de um ponto de vista editorial pareça haver um hiato entre o conjunto de textos da *Avant-Poste* (1933), *La conscience mystifiée* (1936) e a introdução aos *Cahiers sur la dilectique de Hegel* (1938), as assinaturas presentes ao fim destes dois últimos identificam suas elaborações entre novembro de 1933 e abril de 1934 e em setembro de 1935, respectivamente. Considerando que a constituição oficial da Frente Popular – ápice do processo iniciado em 1932 – se dá em dezembro de 1935, tanto *La conscience mystifiée* quanto a introdução aos *Cahiers...* são uma continuidade do trabalho iniciado nas páginas da *Avant-Poste* e guardam mais similaridades do que diferenças em relação às

²⁷⁴ Burkhard (2000, p. 205) chega a afirmar que é possível rastrear os estudos preparatórios para *La conscience mystifiée* na introdução destas obras. Embora seja possível argumentar que a exposição detalhada da interpretação do materialismo dialético que Lefebvre e Guterman oferecem na introdução aos *Cahiers sur la dialectique de Hegel* é o motor subjacente à produção teórica presente em *La conscience mystifiée*, nos parece um pouco exagerada a afirmação de Burkhard. Primeiramente, cumpre observar que, de acordo com as assinaturas de ambos os textos, a elaboração da introdução aos *Cahiers...* é posterior ao texto de *La conscience mystifiée*, assim como suas datas de publicação (1938 e 1936, respectivamente). Em segundo lugar, não existe nelas nada que se assemelhe ao conteúdo proposto na tese da mistificação da consciência que possa ser considerado uma tentativa prévia ou um ensaio preparatório. Se muito, podemos considera-las como nada mais do que um insumo que nos apresenta uma referência de obras com as quais Lefebvre e Guterman dialogavam à época, ainda que restritas aos clássicos de Hegel, Marx e Lenin. Se formos em busca da gênese dos conteúdos da obra *La conscience mystifiée* nos parece bem mais profícua a análise dos textos autorais dos dois amigos publicados nas páginas da *Avant-Poste*, como ficará claro adiante.

publicações de 1933. Esperamos demonstrar essa coesão do esforço através da análise do conteúdo de *La conscience mystifiée*.

Guterman e Lefebvre ([1979]1999, p. 20-23) apresentam leitura semelhante no prefácio à segunda edição da obra publicado em 1979. O período, 1933 a 1935, e o contexto social e político oferecem alguns elementos a mais para compreendermos o objetivo do texto. Ainda segundo os autores, entre 1934 e 1935 o Partido e a Internacional Comunista fizeram uma mudança abrupta da estratégia “classe contra classe” para a de “defesa da democracia”; do internacionalismo para o patriotismo; da ditadura do proletariado para o espírito democrático; e do antimilitarismo para uma defesa armada contra o hitlerismo (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1979]1999, p. 20). Importa destacar que é desse período a visita de Lefebvre a Guterman em Nova Iorque, o que possui repercussões teóricas interessantes: a tese comunista prevalente na Europa de que o capitalismo estava em seus estágios finais de decomposição – representado pelo fascismo – e de que a Revolução era um movimento proletário possível até mesmo na Alemanha hitlerista não encontrava ressonância do outro lado do Atlântico. A imprensa americana tinha outra leitura dos desdobramentos práticos do nazismo, além de que, nos Estados Unidos, a ideologia liberal da possibilidade de um desenvolvimento econômico harmonioso e sem conflitos ganhava força e adeptos até mesmo na classe trabalhadora. Nas palavras de Guterman e Lefebvre ([1979]1999, p. 20), “a mistificação nos cercava por todos os lados”.²⁷⁵ É nesse cenário mais amplo que a obra se insere: o marxismo era incapaz de compreender teoricamente não só o fascismo, mas todo o fenômeno da consciência na modernidade capitalista. A crítica contra a mistificação era um apelo contra a falsidade crescente das relações do sujeito com o mundo, um apelo à Verdade (GUTERMAN; LEFEBVRE ([1979]1999, p. 21-22).²⁷⁶

O resgate crítico da teoria hegeliana da alienação também é visto como um ponto chave para os dois amigos que, entretanto, se recusam a aceitar que a única expressão material, no sentido de Marx, do fenômeno fosse a econômica (na figura do fetichismo ou da reificação). Um campo de novas possibilidades de alienação (do cotidiano, das mulheres, das artes) e de formas de consciência passariam a ser reveladoras e reveladas pelas condições sociais e históricas próprias à sociedade capitalista (GUTERMAN; LEFEBVRE; [1979]1999,

²⁷⁵ “De tous côtés la mystification nous entourait” (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1979]1999, p. 20)

²⁷⁶ É importante esclarecer, para evitar confusões, que o sentido geral que Lefebvre dá ao termo mistificação se relaciona ao erro, ao engano. Assim, uma possível tradução para *conscience mystifiée* seria consciência enganada. Muito embora esse engano possa envolver o uso do místico e do mito, a mistificação é um fenômeno mais amplo, ou seja, a consciência mistificada não é somente aquela sob influência do misticismo ou da narrativa mitológica.

p. 21). O estudo dessas formas de consciência, em unidade com as práticas capitalistas, colocaria em xeque a teoria da pureza da consciência do proletário enquanto classe e expunha a insuficiência e a superficialidade da teoria oficial – calcada em certa interpretação de Engels e de Lenin – baseada na ideia da consciência enquanto reflexo (reflexo de que? De quem? Dos produtos ou da produção? De processos? Quais? Diferenças entre consciência social e individual? Ideologia ou reflexo enquanto representação científica?). A questão é assim posta:

É enquanto consciência do possível – do virtual, do futuro, através da linguagem, do imaginário e do simbólico – que a consciência se deixa desviar e invadir não somente pelas ideologias que se dizem saber, mas pelas múltiplas representações. As ideologias “deformam”, como usualmente se diz, o real; elas substituem o real, ou melhor, o conhecimento do real, por uma representação abstrata. Quando essa representação *inverte* o real e perturba o possível, não podemos mais falar em ideologia e nem mesmo em representação, mas em *mistificação*. (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1979]1999, p. 22)²⁷⁷

La conscience mytifiée busca evidenciar essas mistificações na cultura burguesa, determinar a fonte da potência de tais representações, para além da mera enganação ou da violência política e ideológica do Estado. Ao mesmo tempo, busca entender como pode haver mistificação em uma teoria da consciência que tem como base a prática como ponto de partida e de chegada (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1979]1999, p. 23). Tentar encontrar respostas mais sofisticadas que aquelas correntes em sua época leva os dois amigos a explorar não tanto as mistificações em si, mas as condições de sua possibilidade de existência e reprodução. Essa será a base sobre a qual uma teoria do fascismo enquanto possibilidade mistificadora pode ser assentada. *La conscience mytifiée* seria assim perpassado por uma dolorosa contradição: a confiança na possibilidade da verdade diante do enorme e eficaz poder da não-verdade (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1979]1999, p. 23).

O livro inicialmente faria parte de uma série contendo outros quatro volumes: *La conscience privée*, *La critique de la vie quotidienne*, *La science des idéologies*, *Matérialisme et culture*. Esse projeto jamais se completou, ainda que partes dele tenham sido retomadas no projeto de 8 volumes do *Traité du matérialisme dialectique* – dos quais somente *Logique formelle, logique dialectique* foi finalizado e publicado – e pela trilogia da *Critique de la vie quotidienne* (HESS, 1988, p. 95).²⁷⁸ Armand Ajzenberg, em breve introdução ao texto *La*

²⁷⁷ “C’est en tant que conscience du possible – du virtuel, du futur, à travers le langage, l’imaginaire et le symbolique – que la conscience se laisse détourner et envahir non seulement par de idéologies qui se disent savoir mais par de multiples représentations. Les idéologies “déforment”, comme on dit couramment, le réel; elles substituent au réel ou plutôt au savoir du réel une représentation abstraite. Quand cette représentation inverse le réel et bouleverse le possible, on ne peut plus parler d’idéologie ni même de représentation, mais de mystification.” (LEFEBVRE; GUTERMAN, [1979]1999, p. 22).

²⁷⁸ A indicação de Remi Hess nos permite criar uma ponte entre as publicações do pré e do pós-Segunda Guerra de Lefebvre – especialmente com a crítica da vida cotidiana que efetivamente ecoa o projeto de crítica da cultura

conscience privée – publicado pela primeira vez na década de 1950 no periódico *Parallèle 50* (AJZENBERG, 1999, p. 235) e republicado por ocasião da nova impressão da segunda edição de *La conscience mystifiée* – apresenta um projeto um pouco diferente: *La conscience mystifiée*, *La conscience privée* e *La conscience sociale* fariam parte de uma série sob o título de *Sciences des idéologie*²⁷⁹:

Teorias, soluções práticas, sonhos do indivíduo e verdades moventes dos homens, é essa consciência que os dois autores projetavam analisar. Em *Ciência das ideologias* eles distinguiriam dois elementos fundamentais: a consciência social (a consciência de fórum) e a consciência privada (a consciência individual). Ontem como hoje, sempre separadas, se trataria precisamente de reencontrar teoricamente a sua unidade. (AJZENBERG, 1999, p. 235)²⁸⁰

Em que pese a diferença nos dois projetos apresentados, podemos perceber que *La conscience mystifiée* faz parte de um esforço maior, já anteriormente anunciado, de investigar o fenômeno da consciência moderna sob a perspectiva do materialismo histórico que, a essa altura, para Lefebvre, correspondia à perspectiva marxista. Percebemos que não se trata mais, como era dominante na década de 1920, da busca da essência especulativa da consciência, nem da sua exploração através de um “chamado” à prática. A unidade entre vida e consciência agora encontrava uma investigação que daria conta, por princípio, dessa totalidade antes vista como panaceia filosófica e política. Consciência e prática se encontravam na história e nas condições históricas da sua constituição específica. A tese da

burguesa anunciada nas páginas da *Avant-Poste* – ainda que maiores investigações se façam necessárias. Por outro lado, a menção ao *Logique formelle, logique dialectique* também nos oferece evidências da relação entre essa obra e a compreensão da dialética exposta na introdução aos *Cahiers*... Importa notar, entretanto, que o primeiro volume do chamado Tratado sobre o materialismo dialético – assim como o segundo volume *Méthodologie des sciences*, publicado postumamente em 2002 – teria sido escrito entre 1945 e 1947 (data de sua publicação) e definitivamente aprofunda as considerações apresentadas na década de 1930. Tomando as indicações sobre como Lefebvre incluía tanto as formas de consciência científica quanto as manifestações cotidianas como frutos de um fenômeno comum a ser decifrado pelo materialismo histórico (concepção da cultura burguesa enquanto totalidade exposta na *Avant-Poste*), não é implausível que as raízes intelectuais dos textos da segunda metade da década de 1940 possam ser encontradas nos projetos da década de 1930. Entretanto, nunca é demais enfatizar, que o pós-Segunda Guerra é um contexto específico em si mesmo, nos quais a retomada de projetos intelectuais se defronta com novas realidades e possibilidades políticas e sociais. As similaridades e os distanciamentos devem ser historicamente determinados para a justa compreensão da trajetória intelectual do autor.

²⁷⁹ A versão apresentada por Remi Hess, entretanto, é endossada por Lefebvre e Guterman ([1979]1999, p. 19) no prefácio à segunda edição de *La conscience mystifiée*. Eles ainda detalham um pouco mais sobre o conteúdo proposto de *La conscience privée* (focada no problema do indivíduo); *Les sciences des idéologies* (tratando de esclarecimentos sobre a natureza e a produção de ideologias); *Matérialisme et culture* (que se aprofundaria nas mistificações da “cultura” burguesa, aqui em sentido estrito). Também autorizam a interpretação de que a crítica da vida cotidiana entrevista na década de 1930 corresponde parcialmente àquela publicada na década de 1940, embora não especifiquem as diferenças.

²⁸⁰ "Théories, solutions pratiques, rêves de l'individu et vérités mouvantes des hommes, c'est cette conscience-là que les deux auteurs projetaient d'analyser. Dans la Science des idéologies ils distinguaient deux éléments fondamentaux: la conscience sociale (la conscience du forum) et la conscience privée (la conscience individuelle). Hier e aujourd'hui toujours séparées, il s'agissait précisément d'en retrouver théoriquement l'unité." (AJZENBERG, 1999, p. 235)

consciência mistificada tem como objetivo demonstrar as raízes e as condições de surgimento de um tipo de consciência própria ao momento decadente da burguesia e do capitalismo da década de 1930 – o que inclui, mas não se restringe, ao fenômeno fascista.

Importa destacar alguns dos elementos iniciais do contexto, tanto do ponto de vista pessoal do pensamento lefebvriano, quanto do ponto de vista do debate intelectual na qual ele se insere. Em primeiro lugar, devemos levar em consideração as observações do próprio Lefebvre (1959, p. 452-462) sobre a questão. Logo de início, chamará a atenção para a situação deplorável na qual se encontrava a teoria sobre classe e consciência de classe. A única referência era o problemático *História e consciência de classe* de Lukács – que flertava com o reducionismo econômico entre situação material e consciência – ou a posição oficial do Partido enquanto detentor da consciência da classe trabalhadora, única capaz de uma consciência de classe revolucionária pela sua situação proletária. No entanto, havia um problema prático em relação a estas duas posições, qual seja, a adesão cada vez maior dos trabalhadores alemães à socialdemocracia e, posteriormente, ao fascismo. O PCF e o KPD nutriam uma análise equivocada da situação, interpretando o fenômeno fascista apenas como condição temporária da última agonia do modo de produção capitalista (LEFEBVRE, 1959, p. 458-459). Tão logo Hitler não conseguisse manter uma estabilidade econômica e política, a revolução comunista seguiria. Para Lefebvre, seria importante, portanto, um estudo histórico-conceitual da formação das consciências, o que incluía um exame mais detalhado das mediações entre a realidade material e as formas de consciência. Com isso, conseguiria, em um mesmo movimento, criar uma estrutura crítica de análise tanto do fascismo como de outras ideologias liberais e mesmo da participação do Estado nos processos mistificadores. Em particular, Lefebvre se interessa pela crítica de uma concepção puramente individual e interior da consciência – que recupera a crítica à subjetividade da filosofia clássica e a estende para outras pretensas soluções que invocavam a consciência ou a “sinceridade” como critérios de verdade; retirar a consciência como critério da verdade e submetê-la à crítica ia além da crise da filosofia e inseria a análise no campo mais amplo da crise moral e cultural.

Burkhard (2000, p.213-180) foca nas novidades conceituais dentro do marxismo que a obra promoveu. Primeiramente, *La conscience mystifiée* era uma recuperação aplicada do materialismo dialético defendido por Lefebvre e Guterman e, em segundo lugar, era um desenvolvimento do conceito de alienação e de mistificação aplicados à análise de uma realidade concreta, bem como da correlação destes com o consagrado conceito de fetichismo. Burkhard (2000, p. 218-222) destaca ainda a morna recepção do livro, tanto no meio

comunista²⁸¹ quanto entre os membros da Frente Popular e entre os não-conformistas.²⁸² Parece-nos que a imagem impressionista apresentada por Burkhard – que inclusive inclui Lefebvre como parte de uma tradição heterodoxa do marxismo, junto a Lukács, Marcuse, Horkheimer e Adorno – captura, em retrospecto, o significado geral atribuído a essa obra, mas não faz jus às especificidades do movimento do pensamento de Lefebvre à época. *La conscience mystifiée* é sim o materialismo dialético de Lefebvre em movimento (e, de fato, os conceitos de alienação e fetichismo aparecem mais uma vez e mais detalhadamente), mas menos enquanto método finalizado e apenas aplicado e mais como processo em construção contínua, como não poderia deixar de ser; ou seja, é tanto parte como resultado do marxismo lefebvriano.

9.1 O argumento contido em *La conscience mystifiée*

La conscience mystifiée é uma obra dividida em três grandes partes. A primeira serve de introdução e se propõe a ser um diagnóstico da situação de decadência da sociedade burguesa da década de 1930 em diversos aspectos, lembrando muito o tipo de argumentação já utilizado tanto na *Avant-Poste* quanto na introdução aos *Cahiers...* sem ser mera repetição dos elementos já explorados. A segunda parte se concentra naquilo que Lefebvre e Guterman denominarão de mistificação da consciência de fórum que, grosso modo, corresponde às representações e categoriais mistificadas que mobilizam os sujeitos em sua ação e percepção coletiva e social. Não diz respeito somente ao que se passa nesse fórum, ou seja, aos grandes

²⁸¹ Tanto Lefebvre (1975, p. 74-75) quanto Hess (1988, p. 95), por exemplo, destacam a reação negativa de Politzer que defendia a centralidade do Partido na orientação da consciência da classe trabalhadora e teria acusado Lefebvre de fazer propaganda fascista. Politzer mantinha a posição oficial da pureza da consciência da classe trabalhadora que cumpriria sua vocação eterna e sua missão histórica revolucionária. Bastava culpar a socialdemocracia pela ascensão do fascismo e denunciá-lo como forma de imperialismo. A reação de Politzer teria sido tão virulenta que o próprio Maurice Thorez teria saído em defesa de Lefebvre.

²⁸² Burkhard (2000, p. 218; p. 220) destaca Alexandre Marx e Jean Grenier como os dois não-conformistas que fizeram resenhas do livro de Lefebvre e Guterman. Hess (1988, p. 94, nota 13) sustenta que Michel Trebitsch defende que *La conscience mystifiée* se insere em um debate sobre a consciência, em voga na época, que contava com a obra *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* de J. Wahl, publicado em 1930 e que teria sido um dos alvos do livro de Lefebvre e Guterman; e com a obra de *Essai sur l'esprit d'orthodoxie* de Jean Grenier, publicado em 1936 como uma resposta ao *La conscience mystifiée*. Sobre *La conscience mystifiée* como reação crítica, cabe notar que a obra de Wahl foi publicada em 1929, enquanto Lefebvre e seus amigos ainda estavam envolvidos com a transição para o comunismo e a entrada no PCF. A crítica da consciência idealista de Hegel é um objeto privilegiado não em virtude da obra de Wahl, mas pela própria importância do filósofo alemão para o pensamento do próprio Marx. Certamente que tal crítica também poderia ser estendida a qualquer defesa de tal consciência idealista, incluindo aqui a obra de Wahl. Talvez a contribuição mais pertinente de Lefebvre e Guterman ao renascimento da filosofia hegeliana na França da década de 1930 seja sua correlação direta com o pensamento de Marx, a revitalização da *Lógica* enquanto parte fundamental da compreensão mesmo dos elementos progressistas do pensamento de Hegel e, conseqüentemente, a superação de uma dualidade entre o Hegel da *Fenomenologia* e o Hegel da *Lógica* que imperava até então e continuou, de certa forma, imperando.

atos e pensamentos voltados para a esfera pública, mas a todo o conjunto de elaborações que determinam as ações e as possibilidades de ações do sujeito nessa arena. A terceira parte é dedicada à tentativa de demonstrar as raízes materiais e históricas da possibilidade da mistificação a partir da análise da constituição de uma consciência alienada e fetichizada pela centralidade da mercadoria, das relações de mercado e do movimento do capital. Ou seja, esta terceira parte se dedica a analisar a relação entre conceitos clássicos dentro do marxismo e a proposição teórica da parte central do livro, a fim de desenvolver o sentido e significado de tais conceitos diante dos fenômenos recentes da consciência burguesa de então.

Ainda que o diagnóstico de crise do pensamento burguês não seja uma novidade no pensamento de Lefebvre, é importante notar que novos temas e formas de apresentação dessa crise estrutural e do ponto crítico atingido são explorados – tendo sempre como referência, quando necessário, o ano de 1934. Mais que isso, é o esforço de demonstração das simetrias e da unidade entre a crise cultural e a crise do próprio capital em termos cronológicos e no seu modo de apresentação: a contradição entre forma e conteúdo assume a centralidade na descrição de ambos os aspectos da crise. Guterman e Lefebvre ([1934]1999, p. 27-31) apresentam a tese do conflito entre forma e conteúdo a partir da situação econômica da sociedade capitalista pós crise de 1929. Argumentam que a irracionalidade capitalista, em busca de recuperar os valores deteriorados pela crise, se apresenta sob a forma da automutilação através da destruição de estoque de mercadorias, assim como dos próprios meios de produção – referindo-se à destruição de campos de algodão em 1934. Esse caráter destrutivo seria a prova de uma contradição entre as formas da economia capitalista – propriedade privada, lucro, valoração pelo e para o mercado – e o avanço das forças criativas que operam no interior dessas mesmas formas. Sem utilizar a terminologia, Lefebvre e Guterman estão parecem ter em mente a clássica contradição do capital entre forças de produção e relações de produção, que aqui assumem a figura de uma contradição entre forma (relações de produção) e conteúdo (forças de produção). O marxismo é então apresentado como o método de análise do possível, da supressão progressiva da condição proletária que está sujeita e é expressão dessa contradição (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 30).

A crise do pensamento e da cultura – desconfiança da ciência, crise do espírito, crise do otimismo burguês – reflete em parte é provocada pelo modo irracional do capitalismo. As tentativas de revitalização da cultura burguesa, entretanto, nada mais são do que um ato desesperado da intelectualidade burguesa para salvar suas formas de pensamento (em especial, sua interiorização subjetivista), tal qual as tentativas desesperadas do

capitalismo para se reproduzir como sistema social (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 30-32). O pensamento burguês espelha os vícios do capital: tal como fosse este acreditar ser capaz de extrair de si mesmo o material do conhecimento e, ao não encontrar um sistema que o satisfaça, passasse a negar-se através da automutilação de suas partes no desespero pela sobrevivência (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 32). Não por outro motivo, nesse momento crítico, o irracionalismo ganha força, resgatando tendências baseadas no misticismo, na fé, na ação pela ação, na intuição (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 33); o irracional passa a ser o centro que guia os atos humanos. A impotência do pensar é seguida pela exaltação do imediato em suas formas mais distorcidas:

Nós também conhecemos as palavras famosas de um nazista: “Quando escuto falar de cultura, eu saco o meu revólver...”. O que significa tal fala? Os fascismos, não mais que os democratas apodrecidos, não têm necessidade de verdade. De que precisam? De fatos acabados (o “fato nação”) e de colocar as pessoas diante desses fatos acabados por surpresa, persuasão ou violência; e depois dos sentimentos, de orgias de sentimentos teimosos e sem contorno, com particularidades locais, espírito francês ou germânico, cocares bretões e dança ariana. A obscuridade carregada de emoção, estranha e contagiosa, explorando todas as decepções do pensamento, as repressões e as complexas sobrevivências são melhores para eles que a vontade lúcida. Um profetismo vago substituiu a análise. Na grande dualidade, inerente à cultura burguesa, entre a ação e o pensamento, a “energia” cômica e bárbara do jovem fascista prevalece muito facilmente sobre a vã clareza do dilettante e do humanista liberal. (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 34)²⁸³

Nesse processo de autofagocitose, o que separa um pensamento que tende a destruir a força criativa daquele que busca a destruição das formas que constroem o avanço da força criativa é a crítica realmente revolucionária, em oposição aquelas que, como o fascismo, apenas se apresentam como revolucionárias (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 34). Mas, apesar do que aparenta, a crítica realmente revolucionária não pode ser definida apenas pelo seu caráter anticapitalista ou antiburguês. Isso porque ela não pode ser calcada na mera negação, mas na devida apropriação da herança da tradição intelectual burguesa e sua devida superação; é necessário dizer os motivos da falência da racionalidade burguesa a fim de transformar e renovar a promessa de um pensamento verdadeiro. Aqui, Guterman e Lefebvre ([1934]1999, p. 35) utilizam, pela primeira vez, de uma fórmula que

²⁸³ “On connaît aussi le mot fameux d’un nazi: “Quand j’entends parler de culture, je saisis mon revolver...” Que signifie une telle parole? Les fascismes, pas plus que les démocraties pourrissantes, n’ont besoin de vérité. Ce qu’il leur faut? Des faits accomplis (le “fait nation”) et mettre le gens devant ces faits accomplis, par surprise, persuasion ou violence; et puis des sentiments, des orgies de sentiments entêtés et sans contours, avec des particularités locales, esprit français ou germanique, coiffes bretonnes et danse aryennes. L’obscurité chargée d’une émotion, étranger et contagieuse, exploitant toutes les déceptions de la pensée et les refoulements et le complexes survivances, vaut bien mieux pour eux que la volonté lucide. Un prophétisme vague a remplacé l’analyse. Dans la grande dualité, inhérente à la culture bourgeoise, de l’action et de la pensée, l’ “énergie” comique et barbare du jeune fasciste l’emporte assez facilement sur la vaine clarté de dilettante et de l’humaniste libéral.” (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 34)

será retomada em diversos formatos nas suas publicações posteriores: a superação revolucionária da Razão (forma do racionalismo burguês) é a própria salvação da Razão, ou, de modo direto, trata-se de retomar o “Racionalismo contra a Razão”. A única forma de colocar o racionalismo de volta no movimento contra as formas cristalizadas que lhes foram impostas pela cultura burguesa é através (ecoando a argumentação já apresentada nos *Cahiers...*) da dialética materialista, cujo cerne é a contradição interna inerente ao objeto que não é somente atividade do pensamento, mas ação revolucionária. Assim, é a dialética que garante que o pensamento crítico não se imobilize em um dogmatismo e consiga acompanhar o desenrolar das contradições, posição essa que também guarda suas reservas em relação ao próprio marxismo (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 37-38).

É a partir dessa posição que podemos vislumbrar uma análise da categoria de ideologia cujo desenvolvimento desembocará na concepção lefebvriana de mistificação. Para Guterman e Lefebvre ([1934]1999, p. 38-39), a ideologia possui duas dimensões. A primeira delas corresponde à concepção marxista clássica do interesse particular que se apresenta como universal. Entretanto, para que essa forma de ver a ideologia não se deteriore na ideia de que é mero instrumento de classe, é necessário reconhecer que a ideologia também representa um processo concreto de “[...] crescimento do poder sobre a natureza, de poder e de presença do homem em relação a si mesmo, um desenvolvimento do seu poder de expressão” (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 38).²⁸⁴ A ideologia burguesa sofre da mesma hipertrofia de suas formas particulares em relação a força criativa que a animava em primeiro lugar. Assim, não só a ideologia perde cada vez mais aderência com a realidade, como também sua própria forma se rebaixa à mentira, à aparência pura e, agora sim, às manobras ideológicas. Transformada em campo de disputa, a ideologia esconde e procura distorcer para confundir:

Nessa ousadia política que substitui a cultura pela manobra ideológica, o pensamento burguês se permite todo tipo de audácia. Por vezes, ele mistura e borra tudo em um vasto delírio, em uma irrealidade generalizada da consciência, sobre a qual a violência se sobressai. A ideologia do sangue, da raça, da volúpia e da morte, depois de Barrès até os hitleristas, organiza essa vertigem, esse voluptuoso colapso do pensamento em direção aos vapores do inconsciente. Surrealismo e variantes vulgares da psicanálise ajudam bastante nessa tática! – Mais uma vez, o pensamento burguês organiza assaltos contra o pensamento revolucionário mais preciso, ele tenta o extorquir (neohegelianismo dos fascistas) roubando seus temas, parodiando-os para seu uso. O passado se apresenta como futuro, o retrocesso se proclama antecipação. O formalismo virtuoso dos estilos “artísticos” joga a indispensável poeira nos olhos. O objetivo: que o pensamento verdadeiramente revolucionário

²⁸⁴ “[...] un accroissement de puissance sur la nature, de puissance et de présence de l’homme à soi-même, un développement de son pouvoir d’expression”. (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 38)

apareça como menos audacioso, menos emocionante. Que ele não possa ser bem discernido do resto. (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 39)²⁸⁵

Tal situação, mais do que em qualquer outro momento, impõe ao movimento revolucionário a ideia de revolução total, ou seja, a revolução enquanto libertação e realização do humano em diversas esferas da vida e não apenas restritas ou subordinadas às dimensões econômicas ou políticas (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 40). É a reafirmação da importância da dimensão cultural – em amplo sentido – para uma concepção mais cotidiana e, ao mesmo tempo, mais total da revolução. Essa revolução cultural, novamente ecoando a posição acerca da filosofia de Hegel apresentada nos *Cahiers...*, envolve um resgate do que as forças criativas da cultura burguesa conseguiram produzir, como as conquistas científicas; a potência da abstração, uma vez superada sua separação da realidade; a busca da universalização; e mesmo os desenvolvimentos filosóficos que já apontam para a superação da filosofia burguesa (como a totalidade e a dialética hegeliana) (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 40-43). Isso permite que Lefebvre e Guterman defendam o pertencimento de Marx a uma cultura racionalista da mesma linha de Rabelais, Montaigne, Descartes e Diderot.

A simbiose entre filosofia, política e classe também se expressa na análise dos motivos pelos quais a filosofia burguesa não consegue mais perseguir as conclusões lógicas de suas próprias investigações. O apego ao idealismo por parte da filosofia burguesa possui uma razão ligada à reprodução da classe enquanto tal. De modo semelhante, como a burguesia estaria condenada a não ir além da concepção de indivíduo moderno porque é constitutiva do seu próprio ser enquanto classe, também a abstração idealista (que se desliga do concreto) permite que o burguês possa conciliar, no pensamento, realidades inconciliáveis na prática social. A abstração, cristalizada em seus diversos idealismos, ajuda o burguês a fantasiar seu desejo particular pelo lucro em um plano universal, o permite ter a consciência tranquila para comprar tudo e todos, lhe garante como arauto da liberdade, mesmo nas situações de maior exploração: a filosofia idealista é o que permite ao burguês uma justificação e uma

²⁸⁵ “Dans cette hardie politique qui remplace la culture par la manœuvre idéologique, la pensée bourgeoise se permet toutes les audaces. Parfois elle mélange et brouille tout, dans un vaste délire, dans une irréalité générale de la conscience, sur laquelle la violence s’étend. L’idéologie du sang, de la race, de la volupté et de la mort, depuis Barrès jusqu’aux hitlériens, organise ce vertige, ce voluptueux effondrement de la pensée vers les vapeurs de l’inconscient. Surréalisme et variétés vulgaires de la psychanalyse l’aident assez bien dans cette tactique! – D’autres fois, la pensée bourgeoise organise des raids contre la pensée révolutionnaire la plus précise; elle tente de l’escroquer (néo-hégélianisme des fascistes) en lui chipant ses thèmes, en les parodiant à son usage. Le passé se présente comme futur, a régression se proclame anticipation. Le formalisme virtuose des styles “artiste” jette l’indispensable poudre aux yeux. Leur but: que la pensée véritablement révolutionnaire apparaisse comme moins audacieuse, mais émouvants. Qu’elle ne se discerne plus bien du reste.” ((GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 40-43) p. 39)

transposição, para si e para todos, da sua realidade e dos seus objetivos como verdades eternas (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 46-49). Em suma,

A filosofia prepara para o burguês as ideias que ele precisa fazer de si mesmo para tudo suportar. Passo a passo, através das primeiras revistas ou do teatro, o homem do Marais recebe esse benefício das “altas” especulações. Valores mais do que verdades! Eliminando as consciências mercantis e capitalistas, que decididamente são muito embaraçosas ou muito ultrapassadas, apresentando os objetivos gerais e humanos, a filosofia não se contenta em oferecer à burguesia um plano de conjunto e uma visão cavalheiresca sobre sua obra. Ela fornece a *cada burguês* uma vida espiritual. (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 49)²⁸⁶

A filosofia teve, portanto, essa função social: firmar compromissos e não perceber as contradições se não para descobrir uma “profunda” ausência de contradições, uma identidade eterna, uma unidade ideal, uma substância metafísica, a Razão ou o Espírito adorado. (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 50-51)²⁸⁷

Essas duas citações nos permitem contemplar como a argumentação lefebvriana evoluiu. O problema da filosofia idealista, distanciada do mundo, se assemelha e replica as contradições entre forma e conteúdo do capitalismo, possuem uma função social ideológica para a estabilização da classe burguesa, ou seja, a reprodução da filosofia idealista não é mais uma condição circunstancial a ser reparada pelo pensamento filosófico, mas uma condição necessária à sociedade capitalista cuja superação é parte integrante de uma revolução total. Nesse esquema cultura, economia e política são dimensões integradas do mesmo processo revolucionário.

O resultado de mais de um século do racionalismo burguês é a perseguição da ideia de um progresso contínuo regido por leis econômicas e políticas em harmonia que esconde a luta de classes e o poder concentrado do capital. À medida que esse descolamento se agrava, a racionalidade burguesa busca desesperadamente contaminar as massas com suas virtudes, mas sua decadência é tão grave que precisa abrir mão até mesmo da aparência de verdade para tal (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 52-53). Com isso, fica abaixo da própria religião que o Espírito da filosofia buscou substituir como objeto metafísico de adoração: fechando-se em si mesma no idealismo abstrato – a fim de fugir de suas próprias contradições –, recusa o mundo concreto e trata com desdém as massas e a vida cotidiana

²⁸⁶ “La philosophie aménage au bourgeois les idées qu’il doit se faire de lui-même pour tout supporter. De proche en proche, par les premières gazettes ou le théâtre, l’homme du Marais reçoit ce bénéfice des “hautes” spéculations. Valeurs plus que vérités! En éliminant des consciences marchandes et capitalistes ce qui décidément était trop gênant ou trop périmé, en présentant des objectifs généraux et humains, la philosophie ne se contente pas d’offrir à la bourgeoisie un plan d’ensemble et une vue cavalière sur son œuvre. Elle fournit à *chaque bourgeois* une vie spirituelle.” (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 49)

²⁸⁷ “La philosophie a donc eu cette fonction sociale: opérer des compromise et ne percevoir les contradictions que pour découvrir une “profonde” absence de contradictions, une identité éternelle, une unité idéale, une substance métaphysique, la Raison ou L’Esprit adoré.” (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 50-51)

(GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 53-56). Ao passo que a religião conseguia conquistar o coração das massas, penetrar no seu sofrimento cotidiano.

O fascismo vai se aproveitar da falência e da incompletude do racionalismo burguês para proclamar a derrota da democracia e do liberalismo que lhe são subjacentes, ao mesmo tempo em que se afirma como um pensamento legítimo e caloroso, aquele que une os homens face à frieza do racionalismo. O fascismo, assim, aparece como a vingança do primitivo negligenciado (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 56-57). A dificuldade crescente da filosofia em demonstrar uma ordem inerente às coisas alimenta a crença na Vontade como princípio filosófico e capacidade de impor uma ordem (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 58-59).

O contraponto da solução fascista é o esforço marxista de internalizar a contradição social, encontrar a unidade entre as antinomias aparentemente insolúveis através da dialética. Mas, como sabemos, de uma dialética que segue o movimento do objeto real que, no caso de Marx, se expressa na realidade material do proletariado, cujos termos reais são as classes, as massas, as forças produtivas (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 60). Assim, ao contrário do fascismo, o marxismo não se alimenta da decomposição da filosofia moderna, mas lhe injeta novo ânimo para a realização concreta do seu projeto, como superação materialista da filosofia.

Nesse cenário, o materialismo dialético (lembramos, núcleo do marxismo) consegue ser: uma filosofia, na medida em que representa uma visão de mundo, um esforço intelectual que visa a totalidade; uma técnica de pensar, um método que seria necessário aprender a manipular; uma busca de unidade na contradição e racionalidade no que a Razão (burguesa) relegou ao irracional; um esforço de tomar a própria noção de consciência como objeto de crítica e investigação, colocando em suspeição constante seus próprios pressupostos (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 60-61). Por outro lado, o materialismo dialético não é uma filosofia, na medida em que não é um sistema especulativo e busca se aproximar da ciência. Sua certeza não se funda na visão particular de um homem, mas de sua natureza total, ligada umbilicalmente ao movimento do concreto e a um sujeito histórico, o proletariado (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 61). Surpreendentemente, é na realização concreta de noções filosóficas que, até então, a própria filosofia mantinha em estado alienado, ou seja, em estado de abstração que oculta a opressão e não realização do humano; ao propor uma refundação do humano não no ideal especulativo, mas na história e no devir concreto do homem na sua relação com a natureza, é que o materialismo histórico nega a filosofia:

E todo este devir é baseado nas relações do homem com a natureza – ou seja, sobre as *forças de produção e as relações sociais*. [...] A *Weltanschauung* do proletariado sai do plano da vida intelectual abstrata e das secreções da inteligência especializada, adorando-se e amando-se sem repugnância, para se colocar no plano da criação real, da *produção*. O materialismo dialético está localizado na práxis social e em seu movimento. E esta é uma contribuição essencial do proletariado ao pensamento. (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 62)²⁸⁸

Isso não significa legitimar concepções superficiais que pretendem reduzir o materialismo dialético a nada mais que a “ação” ou a “matéria”, defendendo que as ideias são uma aparência da qual a economia é a realidade – acabando por reproduzir antinomias próprias à filosofia moderna (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 64). Tal visão vulgar do materialismo dialético e do marxismo deixa de lado a crítica cultural em prol de um automatismo econômico e político que somente reforça uma série de falsificações empregadas por liberais e fascistas²⁸⁹, além de ceder o monopólio do campo cultural (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 64-65). A tarefa cultural é tão mais urgente quanto maior é a deformação e a apropriação da própria crítica marxista do capitalismo e da ideia de organização coletiva. Como o fascismo, em nome do socialismo, exigindo o sacrifício do homem à nação e, em nome do anticapitalismo, reduzindo o proletário à escravidão (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 65-66). Como o fascismo se apoia nas reminiscências sentimentais de conceitos menos refinados, mas que ainda habitam o cotidiano e a vida privada – como fidelidade, raça, heroísmo, pureza, dever (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 66) –, a crítica cultural deve se voltar para a vida cotidiana, onde ainda sobrevivem os últimos recursos ideológicos do regime.

Dessa tarefa cultural, Lefebvre e Guterman (1936, p. 66 e seg.) derivam a necessidade de a crítica revolucionária retomar o projeto de universalidade inaugurado pela filosofia, no qual todo homem deve se tornar “humano” (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 66). Em uma perspectiva crítica, entretanto, ser “humano” não é uma essência acabada que se conquista por um ato de pura sabedoria em um mundo ideal, mas aquilo que se conquista pela luta prática, pela experiência e superação prática de condições objetivas de alienação. Esse resgate delimitaria uma concepção humanista do marxismo, ou um

²⁸⁸ "Et tout ce devenir est basé sur les relations de l'homme avec la nature – c'est-à-dire sur les *forces de production et les rapports sociaux*. [...] La *Weltanschauung* du prolétariat quitte le plan de la vie intellectuelle abstraite et les sécrétions de l'intelligence spécialisée et s'adorant soi-même et s'aimant sans dégoût pour se mettre sur le plan de la création réelle, de *la production*. Le matérialisme dialectique se situe dans la praxis sociale et son mouvement. Et c'est un apport essentiel du prolétariat à la pensée." (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 62).

²⁸⁹ Tais falsificações acusam o marxismo de ser baixo e inumano ao se importar somente com o bem-estar material, com reduzir o homem ao seu estômago, quando, na verdade, seria a revolução proletária que libertaria as forças “espirituais” tornando possível uma verdadeira cultura (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 65).

humanismo marxista. Nesse quadro, Marx teria descoberto a essencialidade da libertação econômica como condição para qualquer outra libertação e o proletariado como agente dessa libertação, uma vez que somente ele teria como interesse o fim de toda opressão como condição de sua própria emancipação. Novamente, Guterman e Lefebvre ([1934]1999, p. 68-69) se esforçam para estabelecer uma posição que reconhece a importância – e mesmo a centralidade – da dimensão econômica da crítica revolucionária, sem que ela subjugue, determine e monopolize todo o projeto de emancipação humana. Esta posição permitirá que os dois amigos consigam manter uma postura crítica em relação às revoluções espirituais, que ignoram o problema da exploração econômica, e em relação à social-democracia, que ignoraria a importância da revolução cultural.

O esforço teórico se define pela demonstração e pela revelação da insuficiência da consciência burguesa em todas as suas expressões, desde as formas literárias mais refinadas, passando pelas práticas cotidianas até suas mentiras mais fundamentais (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 69). Tal consciência burguesa sofreria de uma divisão entre a consciência de fórum (ou a consciência social, das representações coletivas) e a consciência privada. Na sociedade burguesa, essas consciências entram em uma contradição que a consciência burguesa é incapaz de resolver, bem como acentua e intensifica a divisão contraditória. Mais do que nunca, os sujeitos não compreendem a sua relação com o todo social e com as forças produtivas; ao invés de dominar essa relação, o homem é dominado por ela (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 69-70). Seria necessário analisar o mais concretamente possível as zonas obscuras desse inconsciente social (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 70).

O estudo dessa consciência social não se atém à simples constatação de que a consciência do homem é social, coletiva. É necessário explicar os fatos sociais, demonstrando sua relação com a exploração, com a concorrência, com a atomização dos indivíduos etc. Somente uma ciência das ideologias pode investigar as insuficiências da consciência burguesa e contribuir para a construção de uma consciência verdadeira e revolucionária (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 70-71). Esse estudo é ainda dificultado uma vez que a classe dominante tem interesse na perpetuação das ilusões da consciência burguesa. Quando as necessidades pressionam e ameaçam tais ilusões, os exploradores passam a recorrer à mentira ativa, à mistificação. Quanto menos pão, mais circo (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 71).

O projeto de análise da consciência mistificada é desdobrado em dois esforços: o primeiro é explorar as mais variadas formas de apresentação da consciência burguesa, desde a mais prosaica e cotidiana até a mais refinada concepção moderna do Espírito. O objetivo dessa primeira incursão é demonstrar que, apesar das suas diferenças formais, todas essas consciências possuem uma unidade e comungam das mesmas ilusões. No mesmo movimento, espera-se demonstrar como a consciência proletária é um meio de superação dessa condição. O segundo esforço é o de fornecer uma teoria geral das condições de mistificação, ou seja, demonstrar que a mistificação é possível e fruto do processo de nascimento e renascimento das relações fundamentais do capitalismo, consolidando que a superação da mistificação ideológica somente é possível através da superação das relações capitalistas (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 71-72).

A segunda parte da obra é dedicada, portanto, ao primeiro esforço delineado anteriormente, ou seja, trata-se de demonstrar como diversas expressões e apresentações da consciência burguesa em sua dimensão social (a consciência de fórum) possuem uma unidade fundamental que as fazem compartilhar dos mesmos vícios e ilusões. Tudo começa com uma pequena crônica da vida de um cidadão francês ordinário de 1934. Lefebvre e Guterman exploram o descompasso entre as realizações da sociedade burguesa e a vida de um personagem fictício que, apesar de todo seu esforço e submissão à cartilha moral (bom esposo, temente a Deus, esperançoso na felicidade, simplório), se vê em situação de dificuldades. Tal indivíduo não consegue compreender o emaranhado de determinações sociais que fazem com que sua vida desmorone apesar de ter feito tudo certo, apesar de crer que é merecedor. Ele se torna, assim, vulnerável aos discursos que identificam nos “homens maus” a fonte dos sofrimentos e das dificuldades; se torna vulnerável a ceder à “clareza óbvia” das soluções de chefes determinados a resolver a situação. O simples cidadão, temente a Deus, zeloso da família, cheio de ideais e valores se torna assim fascista (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 75-77). O fascismo, nessa forma simplória, nada mais é do que uma forma funcional ao simples cidadão para não ter que enfrentar o desmoronamento promovido pela ordem capitalista de seus próprios ideais de vida. É uma fuga da contradição entre os valores burgueses e a materialidade da prática da vida burguesa e capitalista.

É nesse momento de vertigem que a pretensa transparência da sociedade burguesa e clareza possibilitada pela Razão cedem espaço para a descrença e para a irracionalidade. Tudo isso porque essa clareza burguesa esconde o mistério das forças do capital, ou seja, a operação da Razão burguesa se apropria da possibilidade de clarificar o mundo e as relações

sociais justamente para melhor esconder o movimento de conjunto histórico da sociedade burguesa. A própria razão, portanto, encontra-se invertida na medida que sua pretensa clareza esconde a desordem das forças ocultas do capital; suas antigas formas de verdade agora servem ao seu contrário (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 77-79). É precisamente esse momento da *consciência social*, no qual antigas formas estão em vias de superação mas resistem através de expressões mentirosas, que Lefebvre e Guterman definirão, de maneira mais precisa, como mistificação. A relação entre ideia e prática social exclui a possibilidade da completa falsidade da própria ideia, mas uma ideia se torna falsa quando tenta substituir a totalidade por sua parcialidade. Nesse momento, existe a possibilidade de mistificação (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 79).

Por se fundar no idealismo burguês, a mistificação consegue esconder sua mentira à plena vista. A cultura idealista nos faz acreditar e confiar na clareza imediata das ideias puras, na sinceridade de uma ideia enquanto ideia. A crítica dialética e revolucionária revela que as ideias mais puras são as que mais escondem a realidade sobre a qual se assentam (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 79), assim a crítica da mistificação não pode ser outra coisa que não a revelação dessas mentiras e da inumanidade que elas escondem; tarefa essa que o marxismo não pode relegar, em sua excessiva preocupação com questões econômicas (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 80), e que contribui para uma renovação da superação da consciência oprimida. Tal empreitada, naturalmente, não se dá no plano idealista, que busca a superação da alienação e da mistificação em geral, mas se atém as suas formas concretas e atuais.

A estratégia utilizada por Lefebvre e Guterman na crítica da mistificação é de seguir a transformação histórica das ideias mistificadas para revelar o processo pelo qual a mistificação se torna possível e necessária. O caso emblemático – e por motivos políticos evidentes – é o da ideia de Nação e do seu correlato fascista, revolução nacional. Lefebvre e Guterman (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 81-84) demonstram que, ao contrário do que o fascismo afirma, a Nação é uma categoria histórica e não biológica ou imanente. De fato, a Nação é uma produção da revolução burguesa como forma de substituir os modos pessoais e diretos de construção da coesão feudal da sociedade. Mesmo o surgimento do território nacional não é mais do que uma necessidade de delimitação do espaço social sobre o qual as novas formas políticas e jurídicas necessárias ao metabolismo do capital irão imperar (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 84). A Nação também serve como símbolo de universalidade da luta empreendida pela burguesia contra os poderes feudais. Tudo isso,

entretanto, não consegue esconder o caráter ideológico da Nação: a burguesia diz libertar o povo, quando, na verdade, liberta apenas a si mesma, ao mesmo tempo em que estabelece as bases da opressão do proletariado (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 84). Tampouco a Nação burguesa consegue resistir ao próprio movimento do capital que ela busca ideologicamente suplantar: o acirramento da competição entre os Estados-nacionais transforma o ideal universalista da libertação nacional em disputas tacanhas que buscam estabelecer exclusividades de uma nação contra a outra (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 85). O nacionalismo, em sua forma burguesa, passa a se deteriorar em mero instrumento, tanto do capitalismo financeiro (que, por vezes, financia o movimento nacionalista em prol dos próprios interesses) quanto das forças de reação que buscam desviar as massas da via revolucionária (como no uso do antissemitismo como bode expiatório).

O nacionalismo, assim, se torna um esvaziado receptáculo da própria impotência espiritual das classes frente aos movimentos do capital: “Quando não há mais do que verdadeiramente se orgulhar, pode-se sempre se gabar de ser alemão, judeu ou persa.” (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 86)²⁹⁰. Esquecido politicamente, foi resgatado ao fim da Primeira Grande Guerra somente para justificar, hipocritamente, o desmembramento e a submissão de outras nações. Desprovido de sentido, superado pela realidade histórica e econômica (pela internacionalização crescente do capital), como é possível que novas doutrinas nacionalistas sejam mobilizadoras políticas? Mais uma vez, é preciso retornar à análise histórica do momento capitalista do pós-Guerra. A intensificação das disputas imperialistas impõe a necessidade do recrudescimento da exploração e monopolização do mercado interno que, por sua vez, provocam agitações revolucionárias que precisam ser contidas. A invocação do nacionalismo é, nesse sentido, um apelo romântico ao conservadorismo daqueles mais ameaçados pela dinâmica capitalista (a saber, a classe média), buscando obscurecer os movimentos monopolistas em benefício de um capital financeiro cada vez mais internacional (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 88). Em que pese o caráter maniqueísta e por vezes excessivamente instrumental da manipulação ideológica, cumpre frisar que o que Lefebvre e Guterman estão efetivamente procurando demonstrar é como o nacionalismo passa de uma expressão do desenvolvimento real das forças produtivas – entendidas aqui em seu sentido amplo, como nas unificações das línguas e no contato entre comunidades antes separadas –, o que corresponde a uma amplificação da produção cultural

²⁹⁰ “Quand on n’a vraiment plus de quoi être fier, on peut toujours s’enorgueillir d’être allemand, juif ou persan.” (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 86)

para uma forma sem conteúdo, sem dinâmica e sem universalidade por conta da própria dinâmica do capital que lhe dera início (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 89).

Mais importante ainda é o momento final dessa odisseia, com a apropriação fascista. O fascismo se constitui a partir da negação até mesmo daquilo que se apresenta apenas como forma da, antes pujante, cultura burguesa. Em prol de algo mais “profundo”, ele ativamente destrói e nega a universalidade e afirma absolutamente o local e o conjuntural (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 89): o fascismo nega Goethe e Heine para resgatar Odin. Opera esse ideal de retorno aos laços medievais e de dependência pessoal, alimentando os variados misticismos. Ainda na exaltação do nacional, afirma aquilo que o comunismo é acusado de operar: a tentativa de impor internacionalmente a opressão por um particular. Nenhuma nova força cultural é libertada, não há nenhum novo acesso a uma vida espiritual renovada, apenas a aparência de dinamismo emprestada do que antes fora efetivamente uma força revolucionária; apenas um mito de revolução:

E é assim que o *contrário* de uma “revolução nacional” resgata a aparência e reencontra o prestígio revolucionário da Nação. E isso cento e quarenta anos após 1789 – ainda que se trate do simples *reforço de um estado de coisas* e da unificação da violência!

Absurda essa situação? Testemunho de uma mentalidade “estúpida”? Mentira? Não, muito mais a utilização de uma forma que esconde o contrário de seu antigo conteúdo: Mistificação. (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 90)²⁹¹

De forma semelhante, Lefebvre e Guterman demonstram como o sentimento anticapitalista e o projeto socialista são mistificados no fascismo: no momento da desubstancialização do capital na forma do capital financeiro, todas as formas arcaicas de “anticapitalismo” – como o ódio ao dinheiro ou à mecanização do trabalho – perdem sentido e objeto claro. Nessa imaterialidade pouco compreendida politicamente, é fácil criar bodes expiatórios nos quais se projete tal sentimento anticapitalista – como o judeu (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 91-92). Esse sentimento, entretanto, sem um projeto preciso e materialmente reivindicativo, não deixa de ser apenas um sentimento, um ódio abstrato e sem forma. Por este motivo, esse sentimento é capturado pela imagem do “socialismo” dos fascistas: um estado psicológico, uma moral, uma honra de servir, um sentimento de comunidade que, na verdade, nada mais é do que a reconstituição dos laços medievais de

²⁹¹ “Et c’est ainsi que le contraire d’une “révolution nationale” sauve encore la face et retrouve le vieux prestige révolutionnaire de la Nation. Et cela cent quarante ans après 1789 – et lorsqu’il s’agit du simple renforcement d’un état de choses, et de l’unification de la violence!

Absurdité, cette situation? Témoignage d’une mentalité “stupide”? Mensonge? Non, bien plutôt utilisation d’une forme qui cache le contraire de son ancien contenu: Mystification.” (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 90).

pessoa a pessoa (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 92). Sem um grama de uma prática verdadeiramente anticapitalista, essa atitude só mascara – e até mesmo facilita – a continuidade da atuação do capital financeiro no plano internacional associado à monopolização da economia sem concorrência no plano nacional. Ou seja, o protesto anticapitalista e o projeto socialista se transformam no invólucro protetor dos movimentos do grande capital. O “socialismo” dos fascistas se traduz no reino dos monopólios – com uma organização estrita do trabalho, a tutela da concorrência regulamentada por um plano e o reino da violência estatal (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 93).

As críticas da mistificação, entretanto, não ficam restritas aos absurdos fascistas. Lefebvre e Guterman esforçam-se para demonstrar como a atitude intelectual crítica burguesa de seu tempo também alimenta processos da mesma natureza. O caso do personalismo é exemplar, uma vez que é caracterizado como uma forma de mistificação da vida (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 98). Para os dois, o personalismo²⁹² de Mounier, ainda que voltado para a realização prática do Espírito, não passa de um novo ascetismo, de uma nova renúncia da vida material em prol de uma realização espiritualmente definida. Ou seja, trata-se da promessa de realização da vida a partir do sacrifício de aspectos materiais da própria vida (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 95-98). Mais importante ainda é a acusação de que o próprio fascismo já teria se afeiçoado às capacidades mistificadoras do personalismo: o sacrifício da concretude do indivíduo diante de um grande projeto, de um grande chefe, que culminaria na realização espiritual plena do próprio indivíduo – ou em sua transformação em uma Pessoa (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 99).

Goebbles e Hitler souberam alcançar as puras alturas espirituais para definir o socialismo do dever, o socialismo dos espíritos, o sacrifício dos indivíduos à coletividade, à ordem, e às aptidões congênicas da Raça que lhes conferem a dignidade espiritual. O fascismo não se define a não ser nos nobres termos do Espírito e da Pessoa. Ele manobra, se utilizando das abstrações morais e religiosas, contra a vida e as necessidades concretas, *práticas*, dos homens. (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 99)²⁹³

²⁹² O embate mais contundente tanto nas páginas da *Avant-Poste* quanto nas da *La conscience mystifiée* é contra o personalismo. Este trabalho não reconstituiu as rede de relações e a evolução desse diálogo entre *Esprit* e Lefebvre, muito embora nos pareça claro que em vários momentos Lefebvre busca ressignificar conceitos ou apresentar alternativas ao personalismo. Com o avanço da Frente Popular o tom da crítica lefebvriana se ameniza um pouco, talvez como reação da necessidade de agrupamentos de intelectuais. A reconstrução dos principais elementos do personalismo, como Lefebvre os interpreta e como ele desenvolve sua crítica nos ajudaria a compreender essa relação que por vezes comunga de temas, termos e objetos de análise. Essa perspectiva só reforça nosso argumento de que Lefebvre não pode ser compreendido apenas a partir da esfera marxista, mas também pelo horizonte dos debates políticos de terceira via tão proeminente na Europa da década de 1930. Para um início das possibilidades de paralelos, ver Cunha (2020).

²⁹³ “Goebbels et Hitler ont su atteindre les pures hauteurs spirituelles pour définir le socialisme du devoir, le socialisme des esprits, le sacrifice des individus à la collectivité, à l’ordre, et aux aptitudes congénitales de la

A mistificação penetra nas expressões mais íntimas dos indivíduos, afetando o comportamento, as esperanças, formando consentimentos. Assim, encontramos a mistificação nas expressões mais refinadas do espírito e nas ideias dos próprios indivíduos sobre si mesmos. Nesse sentido, Lefebvre e Guterman exploram a mistificação da juventude, que passa a ser a chave interpretativa a partir da qual eles vão avaliar a formação da sua própria geração (entre 1925 e 1928). Ou seja, a juventude, no início do século XX, foi sacrificada em prol do movimento e das necessidades do capital, o que só beneficiaria as velhas gerações que nem tinham mais vida para aproveitar: a juventude perdia sua substância, a vida do jovem era sacrificada em prol de uma vida que já tinha sido vivida (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 100-102). Entretanto, quanto mais essa contradição se aprofunda – a única função da juventude sendo sacrificar-se – mais potencialmente revolucionária ela se torna, o que exige o apelo mistificador aos anseios da juventude. Assim, os jovens são exaltados e conclamados a todo tipo de movimento, em especial o fascista. Aos anseios de participação social, de uma vida ativa e produtiva (o que o capitalismo não pode mais oferecer), o fascismo propõe à juventude um papel social sem qualquer materialidade, sem qualquer realidade; propõe um trabalho improdutivo que nada mais é que uma aparência de participação real no mundo (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 104-105). E esse uso da juventude nada mais é do que a dissimulação atenuadora das potências transformadoras, do desejo e da inquietude para usos mais gerenciáveis dentro do regime. O limite dessa mistificação é a guerra, na qual os jovens são aclamados por sacrificarem não só a liberdade do que fazer com a própria vida, mas a vida em si. Novamente encontramos uma casca sem substância sendo manipulada para corresponder a conteúdos que lhes são o oposto. E a questão da mistificação da juventude nada mais é do que uma dimensão da necessidade de mistificação frente à decepção geral do homem (em especial, do pequeno-burguês) na sociedade burguesa (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 110-116).

A mistificação dessa decepção geral, por sua vez, corresponde a uma vida cotidiana – tanto sentimentalmente como socialmente – que é uma vasta mistificação baseada sempre em duas condições: (a) deseja-se outra coisa daquilo que existe; (b) aquilo que há se apresenta como outra coisa que realmente não é (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 115). A mistificação é o que permite que esse estado de coisas permaneça, apesar da sua impossibilidade crescente. Com o avanço do capital e da cultura burguesa, cada vez mais as

Race, qui leur confère la dignité spirituelle. Le fascisme ne se définit lui-même qu'en termes très nobles d'Esprit et de Personne. Il manœuvre, en se servant des abstractions morales et religieuses, contre la vie et les besoins concrets, pratiques, des hommes.” (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 99).

formas mistificadas são mobilizadas para tentar estabilizar as vontades e as consciências. Encontramos, novamente, a crítica dos Valores dentro da sociedade burguesa enquanto nada mais do que referenciais postos como princípio acima e por fora da vida concreta no momento que suas substâncias foram devoradas pela mercantilização de tudo (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 116-119); em uma espécie de prêmio de consolação, tudo aquilo do qual só resta a casca é elevado ao panteão dos Valores na sociedade burguesa apenas para esconder a própria falta de conteúdo e para servir a todo tipo de manobra mistificadora.

Guterman e Lefebvre ([1934]1999, p. 121-131) esforçam-se por passar por todos esses aspectos da mistificação para explorar as mais diversas expressões da cultura burguesa que, apesar da aparente diversidade, recai sempre nos mesmos aspectos, nas mesmas determinações, no mesmo estado de alienação. A aparente diversidade não passa de uma ilusão e de um disfarce, para mistificar a própria mistificação generalizada: sob a aparência de variedade temos a convergência para a unidade da cultura burguesa. Nesse sentido, mesmo as alternativas que se apresentam como as mais radicais – a revolta romântica, o anarquismo, o escapismo – também são ilusões funcionais a própria ordem.

A unidade da cultura burguesa, entretanto, não pode se apresentar como tal; é necessário que haja aspectos que se apresentem como indiferentes à ordem econômica e política (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 127), como imparciais. A variedade e a tolerância com a diversidade só existem nessa primeira camada que, paradoxalmente, acaba sendo a verdade e a expressão da decadência da cultura burguesa, que não mais tem como objetivo a unificação em uma totalidade, a busca por algum universal. Essa decomposição – que permite, entre outras coisas, a renúncia unilateral da necessidade da lógica – é o que possibilita o fascismo e todos os absurdos que reclamam validade dentro da frágil diversidade burguesa. Toda forma de expressão da cultura burguesa que não seja revolucionária, ou ao menos transicional, se manifesta como alienada e mistificada:

Alienadas: elas não expressam a realidade, elas são estranhas à vida prática, sendo obra da “intelligentsia”, essa casta de especialistas separados da vida social e fechados em si mesmos. Uma tal cultura não diz aquilo que ela é. A consciência de uma época deve ser, ela mesma, analisada e compreendida: é necessária uma segunda apreensão dessa consciência para que se torne verdadeira. Ela contém um inconsciente e um ardil. Esconde sua natureza e seu conteúdo. É, portanto, *mistificada* e mistificadora; pois, se apresentando no todo como apolítica – embora o sendo em um certo sentido –, ela é política e social, mas em uma ação dissimulada, uma ação de classe, uma mentira de classe. A realidade dessa cultura é outra que ela

não diz, ela não se apresenta em sua verdade. (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 127)²⁹⁴

Nessa realidade é fácil notar quão inócuas são as crenças que os indivíduos nutrem sobre si mesmos e sobre os outros na tentativa de fugir a tal estado de alienação e de mistificação, tendo como recurso a sinceridade, o apego ao dado imediato, o apelo à virtude da inocência (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 131-136). Tomando-se os critérios e os instrumentos moldados pela própria cultura burguesa, o sincero só pode reproduzir, com sinceridade, as mesmas mistificações que lhe moldam a experiência e a consciência. Nesse cenário, a sinceridade não é nada mais do que a recusa de pensar criticamente.

Hoje, mais do que nunca, o sentimento do imediato é uma estratégia natural da consciência burguesa para se fazer aceita e se prolongar. O método imediato de entender o real envolve, hoje, toda a consciência burguesa com suas categorias e suas interpretações. Ela esconde essa última armadilha: a submissão ao mundo capitalista com o ar mais natural do mundo, como se nada mais fosse concebível. (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 136)²⁹⁵

Os homens, no entanto, não passam por esse fenômeno de modo despercebido. Esse estado de coisas não se assenta simplesmente em seu pensamento de modo inequívoco. Há sempre os momentos nos quais a farsa pode ser desvelada. A brutalidade concreta da sociedade burguesa contrasta com sua forma abstrata e distante; a presunção dos indivíduos contrasta com a força das coisas sobre os homens. Essa existência dupla, Guterman e Lefebvre ([1934]1999, p. 138) vão remeter à consciência infeliz, mas aqui livre de seu caráter idealista: o sofrimento da consciência é concreto, é vivido.

Interessa frisar – como já o fizemos em outros momentos – que Lefebvre e Guterman não vão relegar a dimensão cultural ou condenar de uma só vez a cultura burguesa. A tarefa revolucionária é ordenar, compreender e realizar aquilo que a sociedade burguesa transformou, para sua própria sobrevivência, em elementos mistificadores. E indo um pouco além, afirmam:

²⁹⁴ "Aliénées: elles n'expriment pas la réalité; elles sont étrangères à la vie pratique, étant l'œuvre de l'"intelligentsia", cette caste de spécialiste détachés de la vie sociale et renfermés sur eux-mêmes. Une telle culture ne dit pas ce qu'elle est. La conscience de l'époque a besoin elle-même d'être analysée et comprise; il faut une deuxième saisie de cette conscience pour qu'elle devienne vraie. Elle contient une inconscience et une ruse. Elle cache sa nature et son contenu. Elle est donc *mystifiée*, et mystificatrice; car se donnant dans l'ensemble comme apolitique – et tout en étant ainsi en un sens – elle est politique et sociale mais dans une action dissimulée, une action de classe, un mensonge de classe. La réalité de cette culture est autre qu'elle ne dit, elle ne se présente pas dans sa vérité. » (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 127)

²⁹⁵ "Aujourd'hui, plus que jamais, le sentiment de l'immédiat est une stratégie naturelle de la conscience bourgeoise pour se faire accepter et se prolonger. La méthode immédiate de saisie du réel implique aujourd'hui toute la conscience bourgeoise avec ses catégories et ses interprétations. Elle cache cette dernière astuce: la soumission au monde capitaliste, en prenant l'air le plus naturel du monde, comme si rien d'autre n'était concevable." (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 136)

A revolução materialista tem, portanto, uma palavra de ordem: realizar o espírito. A primazia do espiritual é justamente a negação do espírito. O materialismo salva o espírito; para realizá-lo, passa por sua aparente negação, pelo desvio da economia e da ação política. Mas esse desvio atinge um ponto de apoio sólido, um ponto de partida para a vida espiritual inesperada e liberta, para a consciência enfim humanizada. [...] Certamente não se trata mais de um espírito metafísico e transcendente: trata-se de um espírito efetivo e real. (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 141-142)²⁹⁶

É no estágio último da alienação, da mistificação, no qual o mundo burguês passa a se utilizar do seu contrário e mesmo do seu inimigo para prosseguir se afirmando, que o absurdo do fascismo passa a ser concebível. É dessa vertigem mental generalizada que nasce a aceitação do fascismo como revolução ou ainda como a ditadura da liberdade (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 142). O fascismo é uma resposta às angústias da sociedade moderna, mas de um modo peculiar, pois consegue se apresentar não somente como negação, mas como superação: chama de inovação o retorno ao passado, identifica luta de classes com imobilidade, materialismo com “epicurismo grosseiro”, marxismo com liberalismo, reduz a teoria da superação à guerra incessante (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 142). O fascismo é a mistificação burguesa em sua melhor forma; é a concentração e a organização em um projeto da mistificação ideológica da cultura burguesa (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 143).

Apesar da superação da fragmentação da cultura burguesa já constituir um avanço em relação às tentativas unilaterais de interpretação e de solução da crise cultural, a denúncia de tal estado de coisas não é nenhuma novidade intelectual. A concepção de que as ideias, as instituições e mesmo a linguagem não são aquilo que aparentam ser já estaria presente nas obras de Baudelaire, Stendhal, Nietzsche e Dostoievski. Proclamar a contradição e o irracional como o fundo de verdade da vida moderna não é mais do que a constatação do problema, e não sua superação. Essa superação, por sua vez, depende da compreensão das raízes dessa realidade. Assim se inicia o último ato de *La conscience mystifiée*: na busca por responder como e por que a consciência do homem sobre si e a consciência social estão banhadas em mistificações; como e por que as ideias, ao invés de representarem a verdade, a mascara. Ou seja, trata-se de dizer por que a mistificação é possível.

²⁹⁶ "La révolution matérialiste a donc um mot d'ordre: réaliser l'esprit. La primauté du spirituel est justement la négation de l'esprit. Le matérialisme sauve l'esprit; pour le réaliser, il passe par sa négation apparente, par le détour de l'économie et de l'action politique. Mais ce détour atteint un point d'appui solide, un point de départ pour la vie spirituelle imprévue et délivrée, pour la conscience enfin humanisée. [...] Il ne s'agit certes plus d'un esprit métaphysique et transcendant: il s'agit d'un esprit efficace et réel." (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 141-142)

O primeiro passo é reconhecer a insuficiência da crítica à ideologia. O primeiro erro seria considerar que a ideologia é pura e simplesmente obra da mente dos ideólogos. O que, na verdade, corresponde a uma abordagem contrária àquela representada pelo materialismo histórico. O trabalho dos pensadores é assentado em uma realidade repleta de contradições que buscam sistematizar e dar encaminhamento. A recepção ampla e positiva das ideologias depende de uma base social para suas ideias (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 150). Tampouco é suficiente demonstrar que tais ideias correspondem a uma apologia da ordem burguesa, embora de fato o sejam. Essa abordagem apenas analisa “o resultado ideológico, mas entre a base social da qual essas ideias surgiram, sua forma particular e seu conteúdo político sobra uma margem, um espaço vazio e embaraçoso” (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 150).²⁹⁷ Trata-se, portanto, de como tal aparência pode se constituir exatamente como o contrário da realidade, como a mistificação pode encontrar um público. A mistificação passa a ser um fenômeno muito mais amplo, que engloba completamente a ideologia. De fato, para que as obras e ações do homem escapem completamente a sua consciência individual, é necessário que exista uma dilaceração entre a atividade e sua consciência, entre a prática social e a consciência individual. Embora todos os homens sejam responsáveis socialmente por todos os modos de expressão da atividade humana, por toda a força social, a consciência social lhes escapa da consciência individual e se apresenta como externa. Ou seja, a consciência social é exterior à consciência individual, o que nada mais é do que a consciência externa a si mesma.

Os homens não conhecem e não exprimem sua própria consciência, ela foge, ela se dispersa. Esse conteúdo não dito ou desconhecido é justamente o *inconsciente social*, termo que não designa nenhuma existência obscura ou irracional, mas somente a distância e o conflito entre aquilo que se faz e aquilo que se vive com aquilo que se sabe. A consciência, assim como a realidade social – que é sua base –, é *alienada*. (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 151)²⁹⁸

A alienação, apesar de uma boa descrição do estado de coisas, ainda não é uma explicação. Ela identifica corretamente uma série de fenômenos experimentados, como a contradição interna ao sujeito, o estranhamento em relação às próprias produções, o desconhecido social. Mas como explicação dessa realidade temos apenas elucubrações

²⁹⁷ “[...] le résultat idéologique, mais entre la base sociale dont ces idées ont surgi et leur forme particulière et leur contenu politique reste une marge, un espace vide et gênant.” GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 150)

²⁹⁸ “Les hommes ne connaissent pas et n’expriment pas leur propre conscience, elle fuit, elle se disperse. Ce contenu inexprimé ou inconnu est justement *l’inconscient social*, terme qui ne désigne aucune existence obscure ou irrationnelle, mais seulement la distance et le conflit entre ce qu’on fait et ce qu’on vit – et ce qu’on sait. La conscience tout comme la réalité sociale – qui est à sa base – est aliénée.” (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 151)

metafísicas. A postura do materialismo dialético, entretanto, não é a de relegar o estudo da ideologia a sua própria sorte idealista enquanto volta sua atenção a problemas mais concretos relacionados às questões econômicas como real determinação. A alienação precisa ser tratada segundo o materialismo dialético, ou seja, precisa ser explicada segundo sua gênese histórica em conexão com a vida social: descrever seu nascimento, seu desenvolvimento até o momento crítico atual e sua superação. Somente tal estudo materialista da alienação poderá nos conduzir à compreensão do conteúdo da nossa própria consciência e revelar a necessidade do esforço prático e teórico da conquista da consciência de classe (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 152).

Lefebvre e Guterman podem, enfim, retornar sob novas bases às suas origens da problemática filosófica: é somente a partir da perspectiva materialista sobre a alienação que se pode recolocar o problema da consciência. A importância da questão também não é meramente intelectual. O materialismo dialético não nega uma realidade específica à dimensão cultural e das ideias, apenas nega que tenham uma existência autônoma. A existência de uma ideia já diz de sua capacidade de ação sobre a realidade: “As ideias são a consciência das relações entre os seres humanos – os elementos múltiplos intervindo tanto na forma dessa consciência como em seu conteúdo – essa forma se torna, por sua vez, ato, influência, conteúdo...” (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 153)²⁹⁹. Até mesmo a possibilidade da tese materialista – de que o campo da prática social e o das ideias possuem uma íntima relação – impõe que a ideologia e a mistificação sejam explicadas e não só identificadas, uma vez que a existência do erro na consciência testemunharia a independência do campo das ideias. Necessário, portanto, mostrar a relação específica tanto da forma quanto do conteúdo, o que é somente outra forma de dizer que é necessário demonstrar as possibilidades de uma consciência que aparente ser independente e sujeita a mistificação. Com isso também se demonstraria o funcionamento anônimo, funcional e cotidiano da reprodução da consciência alienada.

O caminho argumentativo de Lefebvre e Guterman parte da ilusão imposta pelo fetichismo capitalista, que confere existência autônoma às obras humanas. Mais especificamente, através da substituição das relações de classe por uma relação entre coisas que confere um poder de agência próprio ao capital. A necessidade histórica da burguesia de se apresentar como universal e não enquanto particular impôs a necessidade ideológica de

²⁹⁹ “Les idées sont la conscience des rapports entre les êtres humains – des éléments multiples intervenant dans la forme de cette conscience comme dans son contenu – cette forme devenant à son tour acte, influence, contenu...” (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 153)

prometer a liberdade a todos, mas a análise marxista foi capaz de provar que isto não passa de uma mistificação, na medida que a liberdade dos homens é, na verdade, a liberdade econômica das coisas (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 155). A ideologia burguesa garante que as relações de classe fiquem camufladas por trás de forças misteriosas que emanam das coisas em si mesmas, concedendo ao objeto – em especial ao capital – potências próprias aos sujeitos e suas relações.

A ilusão do capital-fetichismo, entretanto, possuiria raízes mais profundas no fetichismo da troca e na redução de todos os atos humanos ao ato único de compra e venda (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 155). Assim, a naturalização da comercialização do mundo através da repetição cada vez mais generalizada do ato de troca dá origem à figura da mercadoria: são as condições históricas de surgimento e de universalização da mercadoria – com todas as suas relações derivadas e necessárias – que nos ajudam a compreender as estruturas sociais e mentais que possibilitam o fenômeno do fetichismo do capital enquanto fundamento da mistificação burguesa:

A mercadoria, liberta de suas circunstâncias anexas, esconde, de fato, uma complexidade, uma dualidade, uma aparência e uma realidade, uma mistificação original que não pode deixar de ter consequências em toda vida social e na consciência dessa vida, ou seja, nas ideias elas mesmas (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 156).³⁰⁰

Os dois amigos estão seguindo de perto a argumentação contida no primeiro livro d’*O Capital*, especialmente ao frisar como a mercadoria pressupõe alguma complexidade social, mas propõe, ela mesma, uma série de condições e de novas relações sociais para que se estabeleça em sua plenitude. Assim, por exemplo, destacam como a normalização do valor de troca envolve um mercado regular e racionalmente organizado, ainda que sua história de formação não tenha prescindido da violência (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 157-158). A ênfase no fetichismo da mercadoria evidencia como a relação entre os homens é mascarada por uma relação entre objetos:

A mercadoria – e além dela, a divisão do trabalho – contém, portanto, o germe da mistificação. A realidade social é mascarada por um momento dessa realidade, por um elemento essencial de seu desenvolvimento. Não somente a atividade de cada homem se torna parcial e parcelada, mas as representações serão imputadas aos produtos e às operações efetivadas sobre os produtos. Essas representações certamente conterão um reflexo da totalidade, do todo, da prática e do processo social, mas as transpondo em uma imagem errônea.

³⁰⁰ “La merchandise dégagée de ses circonstances annexes, recèle en effet une complexité, une dualité, une apparence et une réalité, une mystification originelle que ne peut manquer d’avoir des conséquences dans toute la vie sociale et la conscience de cette vie, donc dans les idées elles-mêmes.” (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 156).

O efeito se torna causa. A consciência da produção é mascarada e inibida pela representação do produto. Isto em condições complexas nas quais intervém rapidamente a ação “política” de castas e classes dominantes para *estancar* a representação nesse estado mistificador. (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 159)³⁰¹

Não devemos restringir a análise às relações pessoais de uns homens para com os outros, uma vez que a mediação do fetiche da mercadoria, da abstração do dinheiro e do mercado é o laço essencial entre cada indivíduo e a sociedade; é pela validação e intermediação do mercado que cada homem descobre seu papel social, sua utilidade. A atividade prática do homem, uma vez liberta da sua determinação natural e biológica, é agora constrangida pela sociedade que, ao invés de assimilá-la, a subjuga através da forma do mercado. As determinações do homem – sua vontade, suas necessidades, seus desejos, suas potências –, bem como sua relação com os outros, são exteriores a ele, distantes da sua própria inteligência. Essa condição só parcialmente se explica pela dominação pura de classe e a má consciência da condição humana se reproduz também pela falta de outras representações coletivas, de outro vocabulário até (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 160).

Guterman e Lefebvre ([1934]1999, p. 162), no entanto, ao contrário do que poderia ser argumentado para o pensamento de Marx, remetem o fetichismo da mercadoria a uma era anterior à sociedade capitalista. Para eles, as grandes teologias (em especial, o judaísmo e o cristianismo enquanto derivação deste) e filosofias metafísicas já se apoiaram sobre o reino da mercadoria. O fenômeno da fé, nesse sentido, difere do misticismo primitivo na medida em que confere poderes a uma entidade distante da natureza e da vida comum, operação tornada possível pela existência do fetichismo da mercadoria. Em determinados momentos (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 162-163), a argumentação parece sugerir que tanto a filosofia especulativa quanto a religião são formas funcionais de legitimação do fetiche da mercadoria e meramente expressões da odisseia da mercadoria. Isso os leva a assumir uma posição de, ao mesmo tempo, pressupor que existe uma forma específica do fetichismo da mercadoria no capitalismo (o que faz com que a forma mercadoria apareça com certa neutralidade nas relações de classe capitalistas) e, ao mesmo tempo,

³⁰¹ “La marchandise – et au-delà d’elle, la division du travail – contient donc le germe de la mystification. La réalité sociale est masquée par un moment de cette réalité, par un élément essentiel de son développement. Non seulement l’activité de chaque homme devient partielle et parcellaire, mais les représentations seront empruntées aux produits et aux opérations effectuées sur les produits. Ces représentations contiendront certes un reflet de la totalité, de l’ensemble, de la pratique et du processus social, mais en les transposant en une image erronée. L’effet devient cause. La conscience de la production est masquée et inhibée par la représentation du produit. Cela dans des conditions complexes où intervint très tôt l’action “politique” des castes et classes dominantes, pour *arrêter* la représentation à ce stade mystificateur.” (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 159).

equivaler, fetichismo, alienação e mistificação, promovendo uma confusão conceitual deliberada:

A mistificação nasce sobre uma base social e continuamente de todos os atos cotidianos; não é uma mentira de classe, mas é capturada em estado nascente, e frequentemente com toda sinceridade, pelos dominadores. Eles fundam sua dominação, a exprimem, a justificam, a expandem e a consolidam.

Fetichismo, alienação, mistificação são três termos quase equivalentes, três aspectos de um só fato. Eles nos permitem compreender a unidade complexa da economia e das formações ideológicas. O materialismo não reduz a ideologia à economia: ele persegue, ao contrário, os complexos nascimentos das ideologias em relação a práxis social (a economia de uma dada sociedade). (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 163-164)³⁰²

O que se coloca, em seguida, é a caracterização do fetichismo propriamente capitalista. O que distinguirá a base social do capitalismo das sociedades mercantis, ainda baseadas somente no fetichismo da mercadoria, é a separação entre produtor e produto e entre produtor e instrumento de trabalho. Essa separação exige que uma série de novas relações sociais e instituições se estabeleçam para garantir a monopolização dos meios de produção pela burguesia. Ao mesmo tempo, esse monopólio produziria no trabalhador uma segunda cisão entre ele e seu produto-mercadoria (e, portanto, seu papel social) e também nele mesmo que agora precisa vender sua força de trabalho, obrigando-se a separar trabalho vivo e criador e força de trabalho, a nova mercadoria. (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 165-166). É somente nesse contexto de duplo distanciamento – dos meios de produção e da sua própria capacidade de trabalho – que o capital consegue aparecer como fecundo em si mesmo, escondendo assim o trabalho social.

Dessa possibilidade deriva-se uma primeira grande mistificação: a interpretação do capitalismo enquanto ordem natural, objetiva e eterna baseada nas coisas em si. O capitalismo se apresenta não como fruto de um desenvolvimento histórico específico, mas como força transcendente com aparência metafísica de eternidade e objetividade: o capital aparece apenas como dedução lógica da ferramenta ou de qualquer outra dimensão do objeto. Uma segunda grande mistificação propriamente capitalista diz respeito ao duplo caráter da liberdade: liberto dos laços de servidão pelas revoluções burguesas, o trabalhador também é livre dos meios de produção e, portanto, da sua mais íntima independência do mercado. De

³⁰² “La mystification naît sur une base sociale et continûment de tous les actes quotidiens; elle n’est pas un mensonge de classe, mais elle est captée à l’état naissante, et suivante en toute sincérité, par les dominateurs. Ils fondent leur domination, l’expriment, la justifient, l’étendent et la consolident. Fétichisme, aliénation, mystification sont trois termes presque équivalents, trois aspects d’un seul fait. Ils nous permettent de saisir l’unité complexe de l’économie et des formation idéologique. Le matérialisme ne réduit pas l’idéologie à l’économie: il suit au contraire les naissances complexes des idéologies, en rapport avec la praxis sociale (l’économie d’une société donnée).” (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 163-164)

fato, é livre para se vender para quem bem entender. Cada indivíduo se percebe como livre enquanto é a classe trabalhadora como um todo que se encontra aprisionada. A existência concreta da classe é vista como abstrata em relação à imediata experiência individual (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 166-167). Essas duas mistificações, até então suportadas pela cultura burguesa com alguma tentativa de serem racionais e compreensíveis, passam pela síntese fascista através da organização direta e cínica do binômio contraditório de Ordem e Liberdade (o que dá origem às mais desconcertantes situações como da liberdade organizada ou da disciplina consentida).

Após levar a mistificação e o fetiche a um grau antes nunca atingido, a sociedade burguesa não consegue mais fazer das suas forças os motores do progresso. O avanço das forças produtivas encontra-se não mais em acordo, mas em contradição com todo o aparato social necessário para o desenvolvimento e a manutenção do capital – aqui inclusa a cultura burguesa. A burguesia entra em fase decadente e, como essa cultura está dominada pela abstração transformada em fetiche nos mais amplos aspectos da vida – dominação esta possibilitada, em primeira instância, pelo fetiche do capital –, essa decadência é vista como fatalidade, como ausência de solução fora do capital: não existe futuro sem a salvação do capital e de sua classe. Por esse motivo, recorrer à violência e à mistificação fascista se torna não apenas possível e necessário, mas natural (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 169). E não por acaso essa contradição se acentua na fase mais abstrata e fetichista do capitalismo: a era do capital financeiro.

O império das abstrações do capital pesa sobre a realidade concreta porque exige atos e comportamentos que lhe garantam a reprodução. Apesar de abstrações não se descolarem da realidade, pelo contrário, absorverem a realidade, dilapidarem e distorcerem a compreensão do concreto; fazerem o mundo à sua imagem e semelhança. Apesar do enorme esforço de racionalização, dos inúmeros meios de informação e de difusão da informação, a vida social permanece obscura ao homem cotidiano. Ele se vê comandado por absolutos distantes que lhe recaem como um imperativo e que para ele nada mais são do que as formas vagas do capital e sua mitologia, porque a sociedade burguesa não destruiu os antigos mitos religiosos, mágicos, teológico e metafísicos. Pelo contrário, ela os aperfeiçoou, os sacralizou e os fortificou (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 171). Não é surpresa, portanto, que o misticismo e o apelo à mitologia sejam instrumentos tão naturais ao fascismo decorrente da decadência burguesa.

No entanto, o fascismo não é somente expressão da crise da sociedade capitalista, mas sua profunda compreensão e, portanto, sua única salvação. O fascismo é a operacionalização cínica da pretensa ordem que o capital sempre pressupôs, mas nunca pode materializar. Os fascistas conseguem se colocar como salvadores dos capitalistas na medida em que abandonam a defesa de uma coerência interna aos fetiches capitalistas, assumem a existência do conflito de classe e encontram as manobras políticas necessárias para efetivamente impor uma ordem contrarrevolucionária: o Estado fascista (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 174-175). E é esse cinismo, esse reconhecimento da incompletude da ordem capitalista, o último ato de autofagocitose da sociedade burguesa devido a acentuação do conflito entre os mitos e as entidades fetichistas e a realidade da vida do proletariado (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 176-177).

A sequência do argumento fica ainda mais tortuosa. Guterman e Lefebvre ([1934]1999, p. 181-182) apresentam a necessidade de aprofundar ainda mais a genealogia sugerida da mistificação. Não bastaria revelar as condições de mistificação possibilitadas pela produção de mercadorias, mas era preciso demonstrar a transição para essa sociedade mercantil a partir de formações sociais anteriores. O resultado não é muito consistente, especialmente porque implica em um novo deslocamento do “pecado original” da mistificação da forma mercadoria para a própria divisão do trabalho – que aqui novamente aparece como elemento trans histórico e não com elemento próprio da sociedade burguesa. A mistificação passa a ser possível, nesse novo movimento, a partir da divisão entre trabalho intelectual e trabalho manual (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 186). Do distanciamento entre a atividade intelectual e a atividade de contato direto com o objeto – potência criativa primária – é que a ilusão de que os produtos intelectuais possuem uma existência autônoma e autofecunda seria possível. Essa projeção do fenômeno da mistificação até tempos imemoriais acaba por prejudicar ainda mais a especificidade conceitual, aumentando ainda mais a confusão entre fetiche, alienação e mistificação. É possível que os dois autores trabalhem deliberadamente com essa confusão na medida em que a diferenciação é um desenvolvimento histórico, mas essa intenção nunca fica clara no próprio texto.

A fragilidade dessa ousadia histórica, que parece não escapar aos próprios autores³⁰³, não impede que proponham uma verdadeira genealogia do fenômeno da

³⁰³ Em um único parágrafo, Guterman e Lefebvre ([1934]1999, p. 194) alertam que não pretendem fazer a recomposição histórica dos processos de sedimentação de formações econômicas, sociais e ideológicas umas sobre as outras. Pretendem apenas uma introdução preparatória que mostre porque essa história é dissimulada e o problema da ilusão e da mistificação raramente postos em termos históricos. Em suma, buscariam as leis da ilusão e da verdade dessa ilusão.

mistificação. Assim, a passagem (passagem conflituosa na qual uma destrói a outra) da mistificação mística das sociedades indiferenciadas para a mistificação da mercadoria acompanharia uma passagem de uma economia natural para uma economia mercantil (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 195). Dentro da própria mistificação da mercadoria – e em parte por causa dela e das necessidades da economia mercantil – surgem ideologias e mistificações específicas, como a ideologia do ofício e a mistificação do Estado (esta última como contraparte necessária à dissolução da totalidade social imposta pelo mercado). A passagem por essas etapas, entretanto, parece ter um objetivo maior do que apenas uma obsessão com a coerência da narrativa histórica, na medida em que Lefebvre e Guterman demonstram que essas formas já consolidadas de mistificação são as mesmas mobilizadas pelo fascismo (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 196-201). Na verdade, o efeito vai além: o fascismo, ao ser o coroamento de outras formas de mistificação já presentes na formação social burguesa, é apenas o revelador, em forma caricatural, das ilusões da sociedade burguesa. Assim, a relação entre o liberalismo burguês e o fascismo, para Lefebvre e Guterman, não é funcionalista, voluntarista ou conjuntural, mas estrutural da constituição necessariamente mistificadora da sociedade capitalista.

A mistificação política – personificada no Estado moderno – é exemplar dessa estratégia argumentativa. Guterman e Lefebvre ([1934]1999, p. 200) apontam que a mistificação do Estado constitui em se apresentar como representante do bem geral quando seu papel de classe lhe é mais estrutural. No momento que a vida social está no seu estado mais complexo e estranho ao indivíduo, a simplicidade e transparência da política é apresentada como solução derradeira. O Estado fascista, por sua vez, não faz mais do que se aproveitar desse estado de coisas: a subsunção total da sociedade ao Estado nada mais é que o coroamento da mistificação que o próprio Estado moderno arroga para si como sua virtude máxima. A supremacia da política (e da vontade) sobre a economia pregada pelo fascismo já está anunciada na tentativa mistificadora do Estado moderno em se colocar no lugar no mercado enquanto verdade da totalidade social. O fascismo é somente o ápice desse processo, aquele que leva as características ao seu cúmulo:

Assim, o fascismo se beneficia ao máximo do mistério da sociedade, de sua estrutura e de sua natureza, mistério no qual ela permanece envolvida até aqui. Ele joga cinicamente com esse engano, e assim o leva ao seu clímax e seu fim. Não rejeita a mistificação liberal se não para agravá-la. Ao criticar a falsa liberdade do liberalismo, pretende reconstituir os laços feudais de vassalagem pessoal, e isso dentro dos quadros do mercado e do assalariado – alterando os nomes, criando complexos emotivos. Nos faz retroceder com a ajuda dos recursos mais modernos da publicidade e do refinamento cerebral, declamatório e lírico. O sentimento do desconhecido, mantido pelo liberalismo e nutrido por ele com a sobrevivência de

mitos, é revigorado, reauecido. O mistério é levado ao coração para melhor esconder a substância do mistério social: o capitalismo. (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 200)³⁰⁴

Por fim, cumpre observar que a teoria da mistificação nos permite avançar na compreensão e nas determinações tanto da teoria da ideologia quanto da teoria do erro. Em relação a primeira, podemos destacar a automistificação das classes dominantes através da mistificação do trabalho ideológico. Aquilo que outrora era um pensamento de classe que buscava se passar como interesse universal, pela própria tentativa de reconhecimento de si para si e para os outros, passa a se encarar como algo profundo por natureza própria, quase como sagrado. Os objetivos da classe dominante cessam de ser objetivos de classe, mesmo para ela mesma, para ganharem virtudes em si (justos, verdadeiros, santos, etc.). O resultado disso é que a conexão entre a produção ideológica e seu substrato concreto é desvirtuada, criando um conjunto de ideias separadas de sua história, ou seja, a própria invenção ideológica acaba mistificada na medida em que suas origens se tornam obscuras para si mesma (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 201-204).

Do ponto de vista da teoria do erro, o avanço é ainda mais significativo. Por problema filosófico do erro tem-se em mente o nosso velho e conhecido problema da consciência na filosofia clássica. Entretanto, aqui a questão ganha novos contornos, porque Lefebvre e Guterman poderão opor a concepção de erro ou de atraso da consciência a sua própria ideia de mistificação. Nesse sentido, a insuficiência da consciência na concepção clássica seria fruto de uma insuficiência biológica, uma impossibilidade dada por natureza. A crítica lefebvriana questiona essa concepção idealizada da consciência que toma um momento da dimensão histórica e social por um absoluto. Nesse sentido, não há erro absoluto, ou seja, a consciência é produto da ação do homem no mundo em suas mais diversas formas, de modo que uma teoria da consciência propriamente materialista acompanha essa *démarche* histórica em suas mais diversas fases – incluindo os momentos de ideologia e mistificação. Não existe, desse modo, falsa consciência ou uma consciência meramente enganada que possa ser substituída por uma consciência verdadeira. O que existe é a compreensão das condições

³⁰⁴ “Ainsi le fascisme profite jusqu’au bout du mystère de la société, de sa structure et de sa nature, mystère dans lequel elle est restée enveloppée jusqu’ici. Il joue cyniquement avec cette duperie, et par là la mène à son paroxysme et à sa fin. El ne rejette la mystification libérale que pour l’aggraver. En critiquant la fausse liberté du libéralisme, il veut reconstituer les liens féodaux de vasselage personnel, et cela dans les cadres du marché et du salariat – en changeant les noms, en créant des complexes émotifs. Il nous ramène en arrière avec les ressources les plus modernes de la publicité et du raffinement cérébral, déclamatoire et lyrique. Le sentiment de l’inconnu, gardé par le libéralisme et nourri par lui avec les survivances des mythes, est revigoré, réchauffé. Le mystère est mis dans les cœurs, pour mieux cacher la substance du mystère social: le capitalisme.” (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 200)

históricas e sociais que fazem com que a consciência dos homens não esteja em acordo com sua prática social, com que suas ideias estejam em contradição com suas possibilidades de desenvolvimento (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 201-204). Ou seja, existe a crítica materialista da consciência, que se desdobraria, por exemplo, em uma ciência das ideologias; a consciência mistificada, enquanto fenômeno social, não deve ser confundida com uma falsa consciência. É nessa perspectiva que devemos entender o aspecto positivo tanto da ideologia quanto do erro na argumentação lefebvriana: positiva enquanto momentos do desenvolvimento da consciência e da prática social à espera de sua superação crítica.

Importa destacar ainda que esse posicionamento possui uma repercussão direta também sobre o marxismo. A ideia de que o materialismo dialético suplanta a necessidade da análise das estruturas ideológicas ou que a consciência não é mais do que mero reflexo das determinações econômicas não corresponde à essência do marxismo e tropeça nas mesmas dificuldades que a análise filosófica clássica. Aqueles que consideram que a ciência fundada por Marx através do materialismo dialético está terminada desconsideram tanto a importância da questão da consciência na reprodução social como o fato histórico de que diferentes formações econômico-sociais podem surgir a partir de uma mesma base econômica *strictu sensu* (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 208). É necessário declarar a base explicativa das chamadas superestruturas, mas principalmente refazer o caminho de determinações que culminam em uma forma específica de consciência, de representações, de sentimentos e de ideologias.

A posição dogmática que nega qualquer especificidade às ideias não explica o erro de seus adversários, não consegue ir além da condenação da ideologia. Isso faz com que o campo ideológico fique sob monopólio idealista que, paradoxalmente, devido aos fenômenos de mistificação da consciência, acaba por parecer mais próximo da vivência particular de cada indivíduo, uma vez que o modo materialista pode não corresponder ao sentimento imediato. A posição dogmática, com sua concepção de consciência enquanto reflexo, não consegue sequer explicar a existência do fenômeno da mistificação ou mesmo algo mais simples como o erro na consciência (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 209). Não é suficiente se ater ao nível da dicotomia, que apenas constata os opostos e toma partido por um deles. Politicamente, essa é a operação simplista levada a cabo pelo fascismo: concreto contra abstrato; trabalho artesanal contra trabalho industrial; qualidade contra quantidade. Para o verdadeiro dialético, o abstrato possui sentido e função sendo, portanto, real. Os vícios da abstração não podem ser simplesmente negados em favor do seu pretensão

contrário, mas devem ser superados junto com a própria dualidade. O materialismo dialético se interessa por examinar a realidade e as condições de existência daquilo que, não tendo existência em si, existe para nós e por nós (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 210).

Entre a afirmação de que a consciência é um reflexo e a de que ela não é um reflexo existe um espaço de verdade para ambas. A afirmação de que a consciência é um reflexo pretende simplesmente negar à consciência um poder autônomo em relação ao ser. A afirmação de que ela não é um reflexo apenas reconhece que a consciência é parte do processo de formação social tendo, ela mesma, uma história, uma função. Compreender as determinações da própria consciência se torna um ato de liberdade: “A consciência só se torna livre ao se reconhecer como determinada e ao conhecer o determinismo. Reciprocamente, ela tira desse conhecimento uma potência prática que faz dela mais e outra coisa que simples reflexo” (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 211).³⁰⁵

A posição marxista dogmática acabou por desarmar o próprio marxismo contra o discurso fascista; deixou o marxismo vulnerável à apropriação do discurso revolucionário perpetuado pelo fascismo. Ao falar demasiadamente sobre contradições e pouco de unidade dos contrários, mais de devir do que de superação, de realidade mais do que aparência, de economia e pouco de fetichismo econômico, o marxismo dogmático se diferencia mal daqueles que também aceitam as oposições e se caracterizam pela escolha de um lado contra o outro. O marxismo se rebaixa à posição de se colocar apenas como uma alternativa tal como todas as outras. Restringe-se em afirmar uma verdade revolucionária, uma verdade de classe tal como se fala em uma ciência ariana (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 213), quando a verdade revolucionária não é nada mais do que apenas verdade.

9.2 Nacionalismo, fascismo e hitlerismo

Nessa trajetória de trabalhos compartilhados com Guterman ao longo de 1930, o ano de 1935 ganha destaque por conta de duas viagens feitas por Lefebvre. A primeira delas é uma viagem à Nova Iorque em visita a Guterman. Essa visita é relatada por Trebitsch (1992), por Shields (1999, p. 21; p. 24), mas Hess (1988, p. 88-89) é quem sustenta que essa foi a oportunidade de Lefebvre se engajar com mais profundidade nas obras dos autores ligados à

³⁰⁵ “La conscience ne devient libre qu’en se reconnaissant comme déterminée et en connaissant le déterminisme. Réciproquement elle tire de ces connaissances une puissance pratique qui fait d’elle plus et autre chose qu’un simple reflet” (GUTERMAN; LEFEBVRE, [1934]1999, p. 211).

escola de Frankfurt – especialmente Lukács e Horkheimer.³⁰⁶ No entanto, Hess (1988, p. 100-103) vai descrever outra viagem talvez ainda mais importante para a formulação teórica de Lefebvre: um retorno à Alemanha. O cenário que Lefebvre teria encontrado na Alemanha de 1935 seria muito diferente daquele de três anos antes. Não havia mais o clima bucólico e romântico da juventude. Este havia sido substituído por um clima de dura disciplina e de violência latente. A intelectualidade estava deixando o país vítima de perseguições, o partido comunista estava reduzido a quase nada e o nacionalismo tomava a frente do discurso político e cultural. Lefebvre retornaria da Alemanha com um pessimismo político aliado a um novo problema teórico, qual seja, o de explicar teoricamente a situação contraditória de uma economia cada vez mais mundializada convivendo com políticas cada vez mais particularistas. Isso adiciona um novo fôlego às suas reflexões sobre o fenômeno da mistificação. Assim, na sequência de *La conscience mystifiée*, publica *Le nationalisme contre les nations*, em 1937, e *Hitler au pouvoir: bilan de cinq années de fascisme en Allemagne* em 1938.

O ano de 1935 também marca uma virada importante na política do PCF, uma vez que a política comunista deixa de vez qualquer traço da estratégia sectária de “classe contra classe” para adotar políticas de frente ampla. Isso implicou, entre outros aspectos, uma mudança na forma com a qual os Partidos Comunistas tratavam da questão nacional – que era uma pauta sensível e popular em diferentes países. Restava, portanto, a tarefa teórica de elaborar um discurso que conseguisse compatibilizar o nacionalismo com o internacionalismo comunista e o clamor revolucionário. *Le nationalisme contre les nations* é publicado em 1937 pela editora do PCF dentro da coleção *Problèmes* (TREBITSCH, 1988, p. 07), sendo a primeira obra de Lefebvre escrita individualmente, assim como a primeira oficialmente reconhecida pela ortodoxia do partido.

Trebitsch (1988) expõe com mais detalhes os sentidos e o contexto dessa obra para além do crescimento do fascismo na Alemanha. Em primeiro lugar, destaca que o tema do nacionalismo era cada vez mais empregado na disputa política pelos próprios partidos comunistas, que procuravam explorar a herança revolucionário da formação nacional. Assim, ainda que o internacionalismo esteja ainda presente, ao passar a década de 1930 é cada vez

³⁰⁶ Essa informação é controversa. É fato que Lefebvre visitou Guterman no verão de 1935 assim como é fato que Guterman, desde sua chegada a Nova Iorque, tinha contatos com integrantes da Escola de Frankfurt de modo que estaria ciente da importância dos esforços empreendidos, mas Hess (1988, p.88-89) chega a afirmar que Lefebvre teria feito sua primeira leitura de *História e consciência de classe* de Lukács nesse ano. No entanto, a própria narrativa de Lefebvre (1959, p. 452) dá a entender que já em 1934 a obra de Lukács já seria objeto de discussão nos meios do Partido e de sua atenção. Seja como for os detalhes, pode-se aceitar que o contato de Lefebvre com Guterman fazia com que tivesse notícias das formulações teóricas dos alemães.

mais comum que o discurso político do nacionalismo seja usado pelos movimentos de esquerda – inclusive na luta contra o fascismo – como, por exemplo, a exaltação de tradições culturais (“a inteligência do povo francês”, “o amor à liberdade”) ou figuras históricas importantes. Isso se dava tanto na França como na própria Rússia (TREBITSCH, 1988, p. 07-10). A proposta de Lefebvre, no entanto, seria diferente porque era um esforço mais teórico do que político; ele estava interessado na reconsideração teórica do fato nacional por um viés marxista – ainda que isso incluísse a denúncia da mistificação da nação pelo próprio movimento comunista, especialmente porque sua crítica se pautava também em uma reflexão crítica do papel do Estado-nação nesse processo (TREBITSCH, 1988, p. 11-10). É importante notar que Lefebvre foi o primeiro teórico marxista a se dedicar a uma análise aprofundada do fato nacional – tanto do ponto de vista histórico como do ponto de vista intelectual (com análise de vários teóricos do nacionalismo e debates com diversas correntes intelectuais de sua época, incluindo aqui os não-conformistas) –, preenchendo um vazio teórico no marxismo (TREBITSCH, 1988, p. 12-15). Apesar de inserir um tema até então inédito no marxismo e conectado com as questões de sua época, o livro teve uma recepção morna devido tanto ao caráter periférico de Lefebvre quanto à dogmatização que tomava conta do Partido.³⁰⁷

Esse caráter periférico do pensamento de Lefebvre ao longo dos anos 1930 é atestado pela fraca penetração que ele e Guterman tinham tanto nos círculos intelectuais (e editoriais) quanto no círculo político (comunista) (TREBITSCH, 1992, p. 5-6). Em 1937, Lefebvre seguia como uma figura marginal dentro do Partido: ainda vivia das suas aulas em Montargis – e de algumas publicações casuais sob encomenda – e baldeava entre Paris e a pequena cidade. No âmbito político, seguia com sua atividade de base e chegou a ser eleito em 1935 como conselheiro municipal. Também em Paris, exercia atividade política em organizações da juventude, ensinando em sindicatos e em manifestações antifascistas. No entanto, não possui uma participação mais do que minoritária nas principais organizações ligados ao PCF – a *Université Ouvrière* e a *Association des Ecrivains et Artistes Révolutionnaires* (AEAR) –, quando muito sendo convidado a participar como palestrante em algumas conferências (TREBITSCH, 1988, p. 08-09). Esse caráter periférico talvez nos ajude a compreender o relativo silêncio de Lefebvre e de seus biógrafos em relação às atividades

³⁰⁷ Dentro das suas produções do período do contexto da Frente Popular, Lefebvre confere especial destaque para *Le nationalisme contre les nations*. Assim como não deixaria Nietzsche para os nazistas, não desejava deixar o fato nacional como monopólio do fascismo. Além disso, a apropriação do nacionalismo ensaiada pela esquerda tinha um vazio teórico entre a passagem da consciência de classe revolucionária para o sentimento nacional, fazendo o clamor pela “francidade” parecer mera manipulação política (LEFEBVRE, 1959, p. 492-497).

ligadas à formação e desenvolvimento da Frente Popular entre 1934 e 1936 que resultou na vitória eleitoral da frente socialista na França que governou até 1938.

Dos anos da Frente Popular, Lefebvre diz muito pouco em suas memórias. Sua descrição, tanto do processo quanto do seu resultado, faz crer que não somente ele teve uma participação marginal, como também não comungava do que ele chama de “êxtase” vivido pelos envolvidos. Ou seja, um clima de excitação e de comunhão que, por alguns momentos, fez reunir antigos adversários no campo da esquerda e acreditar que era possível uma solução socialista por dentro do sistema democrático institucionalizado (LEFEBVRE, 1959, p. 463-465). Lefebvre nutria um pessimismo em relação à situação europeia e mantinha – como de costume – uma suspeita em relação ao sucesso da mobilização. Para ele, esse frenesi acabou cegando a intelectualidade de esquerda para questões importantes como a da guerra que se anunciava, inevitável, segundo Lefebvre (1959, p. 463), já em 1937. O antimilitarismo e o pacifismo que ainda dominavam a esquerda e impedia discussões tanto práticas quanto teóricas sobre a questão do exército, da imagem do Soldado, da estratégia militar, entre outras.³⁰⁸ Lefebvre compreende a excitação de uma juventude que estava superando seus tabus culturais, sexuais, morais e religiosos e que, na vitória da Frente Popular via sua primeira grande vitória, mas nela ele também via sua própria juventude angustiada e projetava os mesmos erros. Ainda que desconfiado, Lefebvre participa e comunga da festa dessa juventude que o aceita, e o lê. Mas, para Lefebvre, esse foi um momento de retorno a um teórico próximo, há um tempo “esquecido”, mas jamais abandonado: Nietzsche.

Deixamos o último elemento para o final em virtude do seu caráter transversal em relação à década de 1930. Como dito, Lefebvre, a partir de 1930, exerce como função principal a atividade de professor de filosofia do secundário. Como não poderia deixar de ser, o ensino da filosofia não era algo que lhe ocupava apenas formalmente, mas também se tornou objeto de sua reflexão crítica. A conjunção dessa reflexão com a atividade prática do processo de formação de um programa de ensino conduz Lefebvre (1959, p. 445-449) a reconsiderações sobre a importância de diversas áreas da filosofia até então simplesmente desprezadas pelo marxismo oficial como mera ideologia burguesa desprovida de verdade. A tentativa é de um esforço de apresentação do materialismo como ponto alto da filosofia, sem a postura dogmática do marxismo oficial. A mera afirmação do materialismo lhe parecia pouco para um programa. Assim, o primeiro tópico de atenção era a apresentação dos avanços e dos

³⁰⁸ Sobre essa questão Lefebvre desenvolveu, sob indicação de Charles Hainchlin, estudos sobre Carl von Clausewitz - militar e estrategista alemã do século XIX - que culminariam em um texto intitulado *L'Homme et le Soldat* que, no entanto, nunca foi executado (LEFEBVRE 1959, p. 486-487)

debates no campo da psicologia – que os marxistas insistiam em relegar com uma ideologia burguesa que buscava confundir e distrair os trabalhadores da sua consciência de classe (LEFEBVRE, 1959, p. 445). Na sequência, Lefebvre integrou questões de metodologia, lógica e dialética, tomando o devido cuidado para não cometer transposições falaciosas como as tentativas de “dialetrização” do raciocínio matemático, ou seja, procurando definir de maneira precisa o lugar da lógica e o lugar da dialética na produção do conhecimento (LEFEBVRE, 1959, p. 445-446). O terceiro ponto do programa a ser considerado era fundamental: como apresentar a história da filosofia sem uma caricatura simplista das duas grandes tradições, ou seja, sem transformá-la em uma disputa entre idealismo e materialismo – que culminaria na “vitória” deste. Esse último elemento é de especial importância quando consideramos que foi em parte responsável pela releitura lefebvriana de diferentes autores clássicos da filosofia, como Descartes, que possibilitou novas interpretações já a luz de uma apropriação mais madura do marxismo (LEFEBVRE, 1959, p. 446).

Aos poucos, ao longo dos anos, e porque eu tinha que tratar de questões por vezes artificiais, mas sempre de forma precisa, eu desaprendi um dogmatismo que jamais adotei completamente; eu reintroduzi no meu curso conceitos abandonados e preocupações que eu acreditava ter superado. Como a teoria da imagem e da imaginação. Ou bem eu devia negar o problema e deixar os alunos se virarem com manuais pouco satisfatórios, ou eu tinha que tentar tratar deles de maneira – por que não? – original. (LEFEBVRE, 1959, p. 447)³⁰⁹

Aos poucos e com pouco apoio, um conjunto tomava forma a partir das reflexões e dificuldades pedagógicas. Esse conjunto poderia servir tanto para um nível de apresentação mais elementar como para uma agenda de pesquisas em um nível mais elevado. Ao final de 10 anos de trabalho, Lefebvre possuía um programa de ensino e de reflexão sobre a filosofia que era, sem dúvidas, marxista porque continha a afirmação do materialismo como ponto fundamental, mas que se recusava a tê-lo como critério absoluto ou como novidade radical na tradição filosófica; na visão de Lefebvre, era um curso marxista, sobretudo porque atravessado pelo pensamento dialético, e filosófico, porque tratava na sua quase totalidade dos principais problemas dito filosóficos, conservando um espaço importante para a filosofia clássica e sua história (LEFEBVRE, 1959, p. 449).

Les nationalisme contre les nations guarda íntima semelhança com a argumentação desenvolvida em *La conscience mystifiée*. Poderíamos sugerir interpretar essa

³⁰⁹ “Peu à peu, au cours des années, et parce que je devais traiter des questions parfois factices mais toujours précises, j’ai désappris un dogmatisme que jamais je n’avais complètement adopté; j’ai réintroduit dans mon cours des concepts abandonnés et des préoccupations que j’avais cru dépassées. Ainsi la théorie de l’image et de l’imagination. Ou bien il fallait nier le problème et laisser les élèves se débrouiller avec des manuels peu satisfaisants; ou bien je devais essayer de le traiter, et de façon - pourquoi pas? - originale” (LEFEBVRE, 1959, p. 447)

obra como a “aplicação” da estrutura argumentativa mais geral da consciência mistificada para o fenômeno mais particular do nacionalismo. De fato, *Les nationalisme contre les nations* pode ser visto como o estudo da mistificação do nacionalismo, tanto como movimento histórico como como sentimento mobilizador. Não por outro motivo, Lefebvre ([1937]1988, p. 27-28) inicia a obra com o alerta de que o nacionalismo não pode ser tomado por aquilo que ele se apresenta, ou seja, ele não é um instinto coletivo que está para além de qualquer possibilidade de análise e possui bases históricas específicas na sua forma moderna que não necessariamente são heranças de formações sociais passadas – somente por um abuso se poderia comparar o patriotismo moderno com os laços de lealdade da antiguidade ou do período da idade média (LEFEBVRE, [1937]1988, p. 28). O nacionalismo moderno não é baseado no apego a nada concreto, mas em uma concepção abstrata que, esta sim, pode ser simbolizada ou personificada. E é esse espaço de abstração que permite toda sorte de manipulações. Ainda assim, para o indivíduo moderno, esse nacionalismo abstrato é mais real que ele mesmo, é algo que o sobrepõe, que está acima dele e de qualquer outra realidade mais imediata (família, cidade, classe) (LEFEBVRE, [1937]1988, p. 29).

Lefebvre ([1937]1988, p. 30-38) vai identificar as raízes históricas revolucionárias do nacionalismo como uma forma de mediação entre o indivíduo isolado que nasce das transformações políticas burguesas (com seus direitos e liberdades) e o ideal coletivo de defesa da revolução representada na Nação. O nacionalismo surge assim como sentimento de identificação que une e anima o indivíduo para as novas instituições de constituição do todo social, em especial, o mercado e o Estado. Paradoxalmente, as duas criações dos processos revolucionários burgueses, quais sejam, o indivíduo abstrato e o nacionalismo moderno, por mais opostas que pareçam (e de fato o são), seriam complementares. O nacionalismo preenche um vazio – o mesmo da consciência infeliz – que o indivíduo moderno alimenta em si diante da sua falta de vínculos com o todo social; é uma compensação do indivíduo vazio frente ao universal abstrato.

Não se pode deixar de notar, entretanto, que também existe um esforço de compatibilização entre a problemática nacional e temas do núcleo central do marxismo, como o internacionalismo proletário. É difícil precisar se essa compatibilização se torna mais preponderante face ao menor nível de abstração no qual o argumento se desenvolve ou se seria uma concessão às necessidades do PCF à época. Seja como for, Lefebvre ([1937]1988, p. 38-42) demonstra que existem duas nações diferentes, uma que apenas se passa pela nação real, que representa uma pequena parcela da população e que rejeita a maior parte do povo

dessa comunidade nacional. E a nação do povo, para quem o amor nacional é impregnado da concretude da presença humana, do seu trabalho, da sua cultura e do seu cotidiano. Em que pese o romantismo contido nessa posição, Lefebvre se utiliza de uma estratégia já presente no *La conscience mystifiée*: a crítica da posição dogmática dentro do marxismo, que apenas rejeita aquilo que deveria criticar, deixando-se vulnerável para os ataques liberais e fascistas. Em *La conscience mystifiée*, tratava-se da herança cultural e intelectual da burguesia – em especial a filosofia – e aqui trata-se da concretude histórica do fato nacional, tanto do ponto de vista dos desafios políticos específicos a cada nação quanto do ponto de vista dos elementos da vida cotidiana.

Ao simplesmente negar a riqueza do fato nacional, a identificação popular com a construção coletiva da nação, o marxismo ortodoxo daria espaço ao argumento do nacionalismo conservador de que o mundo socialista é sem cultura, sem alma, sem opulência. Ironicamente, essa submissão completa de tudo à nação é justamente a imagem que os fascistas constroem sob o nome de socialismo. O verdadeiro marxismo não aceita a dicotomia entre indivíduo e nação, nem se identifica com essa imagem de ascetismo doutrinário. Pelo contrário, defende uma teoria da riqueza, da realização do homem em níveis cada vez mais elevados (LEFEBVRE, [1937]1988, p. 42).

Para compreender a mistificação promovida pelo nacionalismo seria necessário reconstruir o momento no qual ocorre o deslocamento da forma em relação ao conteúdo; o momento no qual o que a nação diz ser e o que ela é entram em conflito. Para Lefebvre ([1937]1988, p. 47-54), no caso francês, isso se dá no período revolucionário no qual os laços de personalidade da lealdade monárquica são destruídos. Como vimos, esses laços são substituídos pelo sentimento de pertencimento nacional e a nação se autoproclama como a defensora dos direitos revolucionários. Entretanto, logo na sequência, essa relação entre indivíduo e nação se revela menos harmoniosa do que poderia se esperar, porque em pouco tempo os direitos do indivíduo são definidos apenas formalmente enquanto a nova estrutura de propriedade privada – em especial da terra, mas também de outras formas de propriedade ligadas à abstração do reino do dinheiro e da mercadoria – se estabelecia em confluência com as necessidades da classe burguesa. O Estado é constituído e centralizado, mas é erguido acima do povo e da vida concreta do povo enquanto guardião do direito formal abstrato, do interesse abstratamente definido da nação. Ao mesmo tempo, o patriotismo é transformado em sentimento praticamente religioso e messiânico que exige dos indivíduos uma abnegação absoluta. Temos então o surgimento da dissociação entre a forma política do Estado-nação e

seu conteúdo social, dominado pela economia de mercado e não pela potência política da comunidade constituída. Ou seja, a luta pela liberdade do povo e pela soberania popular se condensou em uma entidade que a expressa de forma apenas abstrata, enquanto serve de salvaguarda e de estrutura necessária àquilo que é contra à liberdade do povo e à soberania popular. A mistificação do nacionalismo – fenômeno adjacente a todo esse processo – nada mais é do que o processo de mistificação do próprio Estado enquanto forma política cuja unidade é definida abstratamente através da racionalidade política burguesa. A nação deixa de ser concreta para se tornar metafísica, deixa de ser histórica para se tornar eterna. O contraponto seria um sentimento nacional centrado na comunidade popular, na comunidade prática do trabalho e da cultura (LEFEBVRE, [1937]1988, p. 54).

Le nationalisme contre les nations possui uma amostra bem mais contundente do que Lefebvre chama de uma ciência das ideologias. No caso do nacionalismo francês, ele busca demonstrar o processo social e histórico que deu origem à mistificação. Também analisa as principais narrativas ideológicas que se organizaram para fazer uso político do sentimento nacionalista e dissocia-lo em definitivo do sentido revolucionário jacobino (LEFEBVRE, [1937]1988, p. 58-61). Tal operação levada a cabo em primeiro momento por Barrès, mas aperfeiçoada por Maurras em um sentido quase pré-fascista, associou o nacionalismo à política reacionária e ao status mitológico (LEFEBVRE, [1937]1988, p. 62). O nacionalismo se torna um elemento ideológico que mascara a realidade concreta da constituição nacional e seus problemas, bem como se transforma em arma na luta de classes, uma vez que dá vazão à retórica, amplamente utilizada pelos fascistas, de que a nação é um todo harmonioso abalado pela democracia liberal e pelas aspirações socialistas do proletariado (LEFEBVRE, [1937]1988, p. 63). Interessa notar, entretanto, que mesmo o nacionalismo que se associa ao monarquismo ou alguma forma de ditadura política já não representa mero retorno à lealdade da figura do rei ou do chefe: o homem concreto que assume tal papel não é importante desde que ele consiga ser o símbolo da instituição nacional que se pretende defender (LEFEBVRE, [1937]1988, p. 64-65). Os valores ou qualidades do homem que assume tal papel pouco importam, como bem demonstraram os líderes fascistas de então e de agora.

Na conjunção entre a análise das (im)possibilidade do fascismo francês, do uso reacionário do nacionalismo e da forma política representada pelo Estado, Lefebvre ([1937]1988, p. 69-70) consegue retomar à mistificação da consciência política. A fórmula fascista, por excelência, é a do poder da política que se exerce através da violência do Estado na determinação da vida social. Essa fórmula cria a aparência de que, até então, não houve um

pensamento próprio à política; de que a política feita pelos liberais burgueses é uma politicagem, sem clareza nem direção. O fascismo, de certo modo, se apresenta como a inauguração da política. Não raro essa proposição é até mesmo contrastada com a fórmula do marxismo simplista da prevalência da economia. Toda operação, entretanto, é uma mistificação que esconde a íntima relação entre a forma política e o reino da mercadoria, ao mesmo tempo em que dissimula que o resultado da sua “nova” política é o mesmo da política burguesa abstrata: a manutenção das relações capitalistas. O fascismo realiza essa operação através da mobilização de um arsenal de reminiscências culturais a fim de criar o mito do seu nacionalismo, suporte que compõe uma tríade com o Estado e a vontade política.

Tal situação exige um esclarecimento propriamente marxista, tanto dessa relação entre a política e a economia quanto das manipulações operadas pelos reacionários e proto-fascistas franceses, bem como pelos fascistas mais bem sucedidos de outros lugares:

Situação inquietante na qual as palavras possuem uma grande função. Por isso, é necessário, a todo custo e o mais rápido possível, elucidar o sentido das palavras “nação” e “patriotismo”. É necessário dar-lhes seu conteúdo e seu significado concreto. Existe na França, ainda que dispersos pelos acidentes da história, os elementos de uma verdadeira comunidade nacional. Contra o nacionalismo. É preciso definir e concretizar essa comunidade integrando nela tudo aquilo que não é imediatamente ligado ao capital financeiro e aos monopólios. (LEFEBVRE, [1937]1988, p. 73)³¹⁰

Lefebvre ([1937]1988, p. 74-75) vai um pouco além dizendo, nos moldes das críticas já elaboradas em *La conscience...*, que o sucesso de tal mistificação pelo nacionalismo é, em parte, responsabilidade do próprio marxismo, no sentido que a ortodoxia toma a consciência como um problema menor dentro do processo de luta de classes, ignorando que a consciência do proletariado não é um dado automático, mas algo que se conquista dia-a-dia a partir de dimensões próprias ao cotidiano e à vida humana que não podem ser reduzidos a simples reprodução material da vida. Somente por esse descuido é que o nacionalismo e o fascismo podem se apresentar como opostos ao comunismo e ao marxismo, na mesma medida em que se apropria e mistifica o próprio socialismo. O nacionalismo é a expressão de uma vontade genuína de uma comunidade humana concreta que só pode ser tão facilmente manipulada e apropriada pelos movimentos burgueses, em especial os reacionários, devido a pouca atenção que o movimento revolucionário tem dado à questão.

³¹⁰ “Situation inquiétante dans laquelle les mots jouent un grand rôle. C’est pourquoi il faut à tout prix et au plus vite élucider le sens des mots “nation” et “patriotisme”. Il faut leur rendre leur contenu et leur signification concrète. Il existe en France, bien que disperses par les accidents de l’histoire, les éléments d’une véritable communauté nationale. Contre le nationalisme. Il faut définir et réaliser cette communauté en lui intégrant tous ceux qui ne sont pas immédiatement liés au capital financier et aux trusts.” (LEFEBVRE, 1937, p. 73)

O fascismo se insere nas franjas da decomposição da ideologia burguesa que não pode mais esconder a destruição dos “valores vitais” (LEFEBVRE, [1937]1988, p. 76) pela lógica do mercado e do capital. É nessa dissociação que o fascismo se oferece como porta-voz de uma revolta quase primitiva, instintiva, pela exaltação fácil e simples. Se aproveita da dissociação sem resposta entre o biológico e o social promovida pela cultura burguesa. Entretanto, agrava essa dissociação mistificando o social em prol do biológico. A tarefa do marxismo é desfazer os mal-entendidos que orbitam em torno de palavras como “nação” ou “sentimento nacional” ao dar ao conteúdo concreto da consciência da comunidade no trabalho e na cultura uma forma nova, revolucionária e efetivamente libertadora (LEFEBVRE, [1937]1988, p. 78).

Essa tarefa não pode se dar apenas no plano teórico. Mesmo que a realidade política e econômica do capitalismo no início do século XX tenha a tendência de dissolver a importância nacional em prol de um cenário cada vez mais internacionalizado, as questões internas às nações não são menores porque é nessa escala que dimensões ideológicas importantes da luta de classe estavam sendo travadas. Assim, enquanto pauta política, três dimensões se destacariam: (a) o problema da decadência econômica da classe média; (b) a defesa da democracia e das liberdades burguesas; e (c) a apropriação da problemática nacionalista pelo campo progressista (LEFEBVRE, [1937]1988, p. 79-82). Na França, em específico, esse momento tático teria assumido a forma da Frente Popular enquanto possibilidade e necessidade da luta de classes de então. Essa Frente Popular se constituiu na unificação da luta de várias classes exploradas contra um inimigo comum; a luta do proletariado dentro e pelos quadros da democracia burguesa; e a luta pela realização de uma comunidade nacional popular – dando vazão à verdadeira nação francesa herdeira da revolução burguesa (LEFEBVRE, [1937]1988, p. 83). Podemos perceber como o esforço de compatibilização entre a atual nova direção estratégica do PCF e da Internacional com uma necessária coerência marxista é perseguida por Lefebvre até a escala mais próxima da tática política. Novamente, sendo esse movimento sincero ou circunstancial, não se pode negar o esforço de legitimação e de justificação das novas posições políticas adotadas pelo PCF frente à teoria marxista.

O esforço teórico feito por Lefebvre ([1937]1988, p. 89-107) não se restringe ao cenário francês. Seu ensaio de ciência das ideologias em torno da temática da nação e do nacionalismo avança em uma análise que esmiuça diversas tentativas de definição formal da nação. Ele procura demonstrar as insuficiências e contradições das formulações de teóricos

franceses e alemães em suas proposições para a questão. Seja ela uma conceituação mística (ou intuitiva), geográfica, linguística, religiosa, política, Lefebvre demonstra que o que realmente falta a todas é um sentido de totalidade e de historicidade. A nação é um fato histórico que tende a ser ofuscado pelas tentativas de sua imobilização em uma definição absoluta. A nação enquanto conceito político instrumental da burguesia não pode ter a universalidade que evoca porque está em função de um interesse particular. Somente no marxismo a nação pode ser plenamente reconhecida como construção histórica sujeita às contradições e expressões próprias à luta de classe e só então se candidatar a uma concretude universal de uma comunidade humana.

Les nationalisme contre les nations, mais uma vez ecoando a estrutura de *La conscience mystifiée*, também possui um longo ensaio histórico no qual Lefebvre ([1937]1988, p. 109-151) procura reconstruir, para o caso francês, a conjunção entre história das formações socioeconômicas e os usos ideológicos do nacionalismo ou, melhor ainda, do sentimento nacionalista. Não convém aqui resgatar os pormenores deste ensaio, muito embora esse tipo de exercício seja bastante revelador de como Lefebvre compreende a relação entre desenvolvimento teórico e historiografia, mas vale destacar alguns pontos que consolidam a leitura que Lefebvre construiu nas partes mais conceituais da obra.

Lefebvre ([1937]1988, p. 116) destaca o fato de que a condição de surgimento das realidades propriamente nacionais foi a formação do capital industrial no coração do capital comercial. Enquanto a sociedade era ainda mercantil, os laços feudais ainda não estavam completamente dissolvidos e os indivíduos conseguiam ter uma identificação com as cidades. Seria a exigência do capital industrial em seu movimento de perpétua expansão que traz a necessidade de se organizar a coesão social em quadros nacionais. A nação torna-se um instrumento político e ideológico da burguesia revolucionária, mas também é condição necessária enquanto prática social para o desenvolvimento da própria reprodução mais elementar do capital. A intenção, não tão oculta assim, é demonstrar como o sentimento nacional foi objeto de disputa dentro da luta de classes e como ele se conforma segundo as necessidades históricas do momento nem sempre de modo reacionário, mas as vezes como forma de resistência (como no uso da língua nativa). Elementos que hoje entendemos como próprios ao nacionalismo correspondem, em outros momentos, a um terreno de disputa pelo seu significado e seu sentido.

Dessa forma, a força progressiva do nacionalismo burguês entra em conflito com seus interesses tão logo a disputa política deixa de ser contra a aristocracia e passa a ser contra

o proletariado. A partir desse momento, a nação pode ser formalmente constituída por qualquer poder – feudal, militar, religioso – desde que a unidade nacional se dê nas bases da unidade econômica e política esvaziada de qualquer significado social (LEFEBVRE, [1937]1988, p. 135). O nacionalismo, destituído e degradado de sua potência revolucionária e progressista, está vulnerável a qualquer forma de apropriação e manipulação.

Um segundo ponto de destaque é a elaboração que Lefebvre propõe acerca das desventuras do nacionalismo durante a era imperialista do capital. Todas as aberturas proporcionadas pela separação entre forma e conteúdo da nação que serão exploradas pelo fascismo e pelos conservadores ganham um contorno histórico mais específico diante dos dilemas do capital financeiro e imperialista. Os mesmos dilemas do indivíduo esvaziado de si e do social em confronto misterioso com forças que lhe superam e lhe são incompreensíveis agora ganham uma nova dimensão do ponto de vista da economia política do capital do fim do século XIX e início do século XX.

Segundo a tese lefebvriana, que encontra ecos de outros autores marxistas, a fase imperialista do capital necessita, mais do que nunca, de uma estrita dominação de um mercado interno monopolizado. Esse domínio se traduz em um controle cada vez maior do Estado:

À mesma época, o protecionismo reivindicado pelos monopólios parece indispensável. O liberalismo econômico tem seu fim. O Estado se torna cada vez mais importante; e esse Estado nacional, no exato momento no qual se esforça para organizar a vida econômica do país segundo as exigências do capital financeiro, aparece como fator indispensável de todo progresso. O capital financeiro é internacional; mas ele não suprime a concorrência; ao contrário, a eleva à escala mundial. Sob sua direção, a concorrência econômica tende a se tornar uma luta política entre as nações no mercado mundial. Em razão das desigualdades de desenvolvimento, os povos começam a se sentir ameaçados em sua existência pelas nações economicamente mais desenvolvidas ou em vias de crescimento econômico. (LEFEBVRE, [1937]1988, p. 143)³¹¹

A intensificação da competição imperialista exige o controle do mercado interno e a exploração cada vez mais intensificada de parcelas cada vez maiores da população do país. A pauperização crescente e a decadência das classes médias impõem um sacrifício ao povo e um desafio ideológico para a burguesia que o nacionalismo – agora meramente simbólico,

³¹¹ “A la même époque, le protectionnisme réclamé par les monopoles paraît indispensable. Le libéralisme économique prend fin. L’Etat devient de plus en plus important; et cet Etat national, au moment même où il s’efforce d’aménager la vie économique du pays suivant les exigences du capital financier, apparaît comme le facteur indispensable de tout progrès. Le capital financier est international; mais il ne supprime pas la concurrence; il la porte au contraire à l’échelle mondiale. Sous sa direction, la concurrence économique tend à devenir une lutte politique des nations sur le marché mondial. En raison des inégalités de développement les peuples commencent à se sentir menacés dans leur existence par les nations économiquement plus développées ou en voie de croissance économique.” (LEFEBVRE, [1937]1988, p. 143)

apegado a formas de identidade sem conteúdo, mitológico – busca resolver. Ou seja, em um momento de intensificação e internacionalização do capital, a dissociação do indivíduo em relação ao social, às leis que regem sua sociedade, se torna mais aguda. O perigo dessas leis se tornarem aparentes – e, portanto, potencialmente revolucionárias – precisa ser mediado por outra identificação mais simplória. E é assim que se forma uma unidade contraditória completamente necessária: Estados nacionais radicalmente apegados aos seus princípios que são, na verdade, a máscara da dominação do capital internacional (LEFEBVRE, [1937]1988, p. 148). O absurdo se explica pelas necessidades da reprodução ampliada do capital.

Nesse cenário, o nazismo – e Lefebvre dedica-se somente à análise nazista como arquétipo fascista – tenta sequestrar a temática nacionalista. Entretanto, não rompe fundamentalmente nem com o caráter meramente formal da nação nem com o arbítrio dos monopólios ou do capital financeiro. Sua utilização do nacionalismo é uma tentativa de lidar com a reprodução das mesmas contradições que denuncia. Para tal, lança mão da mistificação do nacionalismo de diferentes formas. Ao destacar algumas delas, concede um pouco mais de concretude histórica ao processo de mistificação levada à cabo pelo fascismo na figura do discurso nazista.

Assim, em primeiro lugar, Lefebvre ([1937]1988, p. 154-155) destaca como os nazistas apresentam a nação alemã não como algo que já existiu, mas como algo que ainda existirá. Assim, a nação aparenta possuir o elemento de dinamismo (ao contrário de reacionarismo) que servirá de panaceia absoluta para os problemas alemães. Para tal, cria-se uma nação mitológica que, paradoxalmente e ao inverso do uso reacionário do nacionalismo, se constitui pela dissolução de elementos históricos legítimos da cultura alemã. A produção filosófica e literária mais refinada – como Heine e Goethe – é colocada sob suspeita em prol de uma tentativa de retorno às forças profundas da alma alemã (LEFEBVRE, [1937]1988, p. 157).

A segunda dimensão mistificadora do uso nazista do nacionalismo diz respeito à criação do mito do inimigo interno como forma de camuflar os conflitos de classe latentes. Fornece-se, assim, não somente uma identidade abstrata que satisfaça o sujeito na sua relação com o social, mas também se canaliza a revolta contra uma minoria definida (LEFEBVRE, [1937]1988, p. 156-157). Essa é a necessidade que abre espaço para o caráter racista do nacionalismo nazista. A nação, assim, internaliza o princípio da homogeneização que serve como instrumento de perseguição, como padrão de comportamento para o indivíduo. A homogeneização pela exclusão violenta da diversidade é seguida pela submissão total do

indivíduo ao projeto nacionalista; a nação passa a ser o sentido de ser do indivíduo. Como mediadora suprema, a realização da nação está acima da felicidade dos homens, tornando-se um fim em si mesma. O indivíduo subordinado se torna presa de toda uma série de mistificações derivadas dessa condição: a liberdade passa a ser o sacrifício livremente escolhido; a militarização bruta da juventude passa como sua exaltação; e a sujeição da mulher a uma função biológica se apresenta como o resgate da feminilidade das alemãs (LEFEBVRE, [1937]1988, p. 157-158).

Le nationalisme contre les nations termina com um tom que é difícil de separar do contexto político do PCF do final de 1935. Após examinar os elementos mistificadores da solução fascista para a questão nacional, Lefebvre se propõe a examinar a solução marxista. Entretanto, o texto assume uma posição apologética, ainda que de uma riqueza teórica considerável. Retorna à tentativa de demonstrar que entre as questões nacionais e o internacionalismo comunista de Marx e Engels não existe uma impossibilidade absoluta. Através de uma série de fragmentos de textos, Lefebvre ([1937]1988, p. 160-168) procura demonstrar como a questão nacional era trabalhada pelos dois autores com um absoluto senso de momento histórico e de tática política de cada situação. Se, por um lado, retira dessa análise considerações importantes sobre a relação entre análise teórica e desenvolvimento histórico concreto para todas as categorias marxistas, por outro, não podemos deixar de notar que seu argumento busca projetar em Marx e Engels a mesma maleabilidade política que o PCF exigia de seus membros em 1935. De forma semelhante, o resgate inédito que ele empreende das posições de Otto Bauer, Rosa Luxemburgo e de Lenin (LEFEBVRE, [1937]1988, p. 168-178) acerca do dilema entre autodeterminação cultural e centralidade política termina em mera apologia da forma como as diferentes culturas particulares estariam sendo absorvidas por uma grande cultura soviética na União Soviética (LEFEBVRE, [1937]1988, p. 181-182). Uma posição teórica mais autônoma e menos subordinada às urgências políticas do momento só aparece no apagar das luzes do texto, quando Lefebvre procura dar concretude à sua concepção de Homem Total através de uma identificação entre o universal concreto e as formações nacionais:

O homem total é um ser individual cuja vontade de viver está em acordo com a comunidade que o cerca. Sua vida biológica é elevada ao nível da lucidez e do espírito. Ele é natureza, instinto que encontra no social as condições de seu florescimento. É na comunidade nacional que se pode esboçar esse homem novo. A construção do socialismo é “o período de florescimento das civilizações nacionais”. Essas culturas nacionais devem ter a possibilidade de se desenvolver plenamente, “a

fim de chegar às condições de sua fusão em uma cultura comum”. (LEFEBVRE, [1937]1988, p. 184)³¹²

Chegamos enfim ao último ato da tríade lefebvriana em seu confronto direto com o fenômeno do fascismo. *Hitler au pouvoir* foi publicado em 1938 e foi uma das obras de Lefebvre que entrou na lista de proibição tão logo se deu a ocupação da França. Talvez por isso seja uma obra para a qual pouca atenção foi dada. Entretanto, é enganoso tomá-la por uma obra de menor destaque teórico que apresenta um grau de sofisticação muito inferior as duas anteriores. Essa interpretação só se sustentaria caso se isolasse *Hitler au pouvoir* do caminho pavimentado anteriormente. Em uma primeira vista pode-se relegá-la como uma obra quase panfletária, recheada de denúncias dos excessos e mentiras da ascensão e realização do regime nazista. Somente quando a colocamos ao lado das duas outras é que podemos passar dessa superfície e compreender o lugar que ocupa nesse esforço de combate à mistificação. Trata-se precisamente disso: um combate direto e esmiuçado da mistificação nazista. Além disso, *Hitler au pouvoir* ressalta uma dimensão mais propriamente econômica que poderia parecer relegada nas obras anteriores. Se alguma dúvida existia de que a mistificação da consciência e o fascismo é consequência direta da exploração capitalista, *Hitler au pouvoir* fecha as portas desse tipo de interpretação viesada. Lefebvre (1938) acompanha a trajetória de ascensão do partido nazista e faz um balanço das suas principais realizações para cada uma das classes da sociedade alemã. Essa obra também possui um objetivo muito mais político do que teórico, mas, ao contrário de *Le nationalisme contre les nations*, estamos mais próximos do desenvolvimento teórico elaborado em *La conscience mystifiée*, sendo um esforço de desnudar as mistificações nazistas ao demonstrar factualmente suas contradições econômicas e suas tentativas de camuflar os contrários que pretendia superar.

Assim, acerca da ascensão de Hitler ao poder, Lefebvre (1938, p. 03-12) não deixa de notar a unidade da burguesia alemã em torno da figura de Hitler na sua luta contra os avanços comunistas no país. Destaca como a dubiedade das ações nazistas procuravam esconder sua brutalidade e suas ações escusas ilegais por trás de um verniz de respeito pela legalidade (o que teria enfraquecido a resistência socialista que se viu perseguida um

³¹² “L’homme total est un être individuel dont la volonté de vivre s’accorde avec la communauté qui l’environne. Sa vie biologique est élevée au niveau de la lucidité et de l’esprit. Il est nature, instinct qui trouve dans le social les conditions de son épanouissement. C’est dans la communauté nationale que peut s’ébaucher cet homme nouveau. La construction du socialisme est “la période d’épanouissement des civilisations nationales”. Ces cultures nationales doivent avoir la possibilité de se développer pleinement, “afin de parvenir aux conditions de leur fusion en une culture commune”. (LEFEBVRE, [1937]1988, p. 184). As citações feitas por Lefebvre são de Stalin provindas de um relatório do XVI Congresso do PCR em 1930.

fragmento por vez). Tramando o fim da democracia, a ascensão fascista se valeu de todas as possibilidades que o próprio sistema legal democrático lhe possibilitou, sem a resistência de uma oposição demasiadamente fiel aos princípios do regime liberal. “Após ter todas as facilidades para enganar o povo alemão, Hitler pôde apresentar seu regime como o ponto culminante da democracia alemã, como expressão do interesse geral da alma e da vontade da Alemanha” (LEFEBVRE, 1938, p. 10-11).³¹³ Essa ascensão se deve também a particularidades do contexto histórico alemão: as decisões políticas da social-democracia alemã, que deixou um vácuo político depois da Primeira Guerra como forma de “aguardar” a ruína capitalista; as imposições do pós-guerra, que impossibilitavam a economia alemã de se recuperar, o que agravava a crise econômica que se desdobrou em uma crise política; as dificuldades da esquerda socialista e comunista em lidar com as contradições das classes médias e do campesinato, o que as levou a uma situação de isolamento político (LEFEBVRE, 1938, p. 13-27).

A ambivalência ideológica do movimento hitlerista, entretanto, pouco se sustenta quando partimos para a análise das suas ações de fato quando no poder. Construindo-se como um movimento revolucionário da vitória das classes médias sobre o grande capital e sobre o proletariado, o regime implantado revelaria os interesses do grande capital monopolista e financeiro como centro das decisões relevantes (LEFEBVRE, 1938, p. 28-33). Tudo isso sob a performance de um demagogo hábil e ardiloso que sabia o que dizer e para quem e que só pôde ser levado a sério em um cenário de intensa decadência e desorientação social experimentada pela Alemanha (LEFEBVRE, 1938, p. 35-36): “Hitler soube explicar a cada infeliz a sua infelicidade de maneira grosseira, mas tangível” (LEFEBVRE, 1938, p. 37).³¹⁴ A falta de coerência e de racionalidade do movimento nazista não deveria ser critério de análise do seu perigo e das suas potencialidade de se efetivar no poder; na verdade, se revelou sua maior arma de ascensão (LEFEBVRE, 1938, p. 39).

Por trás de todas as promessas vazias, esconde-se o ápice da mistificação do nazismo: a sujeição completa do indivíduo à nação e ao Estado. Herdeiros do indivíduo isolado, egoísta e sem a compreensão da reprodução da vida social, o indivíduo se encontra desmoralizado e os problemas são fruto das ações dos maus indivíduos. É necessário, portanto, renovar o indivíduo, entregar a ele um sentido, ou seja, é necessário subjugar-lo à

³¹³ “Après avoir eu toutes les facilités de tromper le peuple allemand, Hitler a pu présenter son régime comme l’aboutissement de la démocratie allemande, comme l’expression de l’intérêt général de l’âme et de la volonté de l’Allemagne” (LEFEBVRE, 1938, p. 10-11)

³¹⁴ “Hitler a su expliquer à chaque malheureux son malheur d’une manière grossière, mais tangible” (LEFEBVRE, 1938, p. 37).

nação. A salvação do indivíduo se efetiva na sua completa aniquilação (LEFEBVRE, 1938, p. 51). E essa aniquilação, novamente, mal consegue esconder que está a serviço da reprodução do capital monopolista e financeiro. Lefebvre termina, portanto, fazendo um balanço do que efetivamente o regime hitlerista significou para cada classe social: para as classes trabalhadoras, a redução real do salário, aumento da intensidade do trabalho, aumento do subemprego como forma de redução do desemprego e maior vigilância dos agrupamentos de trabalhadores e dos locais de trabalho (LEFEBVRE, 1938, p. 60-64); aos camponeses, a obrigação de venda do produto às grandes empresas capitalistas a baixos custos, provocando um descolamento da inflação no setor agrícola e no setor manufatureiro; concentração da propriedade da terra em função da necessidade de progresso na produção; endividamento dos camponeses e subsídios estatais para os grandes proprietários (LEFEBVRE, 1938, p. 64-67); aos comerciantes e artesãos, a lenta submissão ao capital bancário e a perseguição normativa em busca da melhoria do produto alemão (LEFEBVRE, 1938, p. 67-68). Ao grande capital, entretanto, os feitos do regime de Hitler seriam numerosos: sob a promessa da nacionalização da economia, observa-se somente o crescimento do poder do Estado sobre a sociedade, e sobre os trabalhadores em especial, além da concentração de capital nas mãos dos monopólios escolhidos; as pequenas empresas de sociedade anônima são inviabilizadas pela legislação alemã; o ministro da Economia recebe poderes para criar e suprimir empresas em prol da catalisação da produção – o que resulta na organização de trinta cartéis e na criação de trinta e oito novos; recomposição histórica da taxa de lucro; uso do capital do Estado no custeio de obras coletivas de interesse do capital (LEFEBVRE, 1938, p. 71-75).

A verdade do capitalismo e da economia alemã está, portanto, na reconstituição dos ganhos do capital monopolista alemão às custas da intensificação da pauperização e da exploração das demais classes da sociedade alemã. Tal operação só foi possível ao transformar a economia alemã em um verdadeiro capitalismo de Estado (LEFEBVRE, 1938, p. 77). Essa operação, entretanto, não se sustenta sem suas boas doses de malabarismos financeiros que, em algum momento, terão de se realizar no concreto. Para isso, a guerra possui uma função econômica vital. Ao longo de toda a obra, o que Lefebvre busca fazer é demonstrar o descolamento que existe entre a forma e a aparência do regime nazista e seu conteúdo material, procurando evidenciar as mistificações, demonstrar os absurdos, sem que isso se desdobre em uma incredulidade pura e simples. Tomando a mistificação como uma possibilidade historicamente determinada cuja realização é igualmente historicamente

compreensível, Lefebvre busca dar materialidade ao processo de captura da consciência que estava já anunciado em 1934.

10. CONCLUSÃO

Chegamos ao final de uma longa jornada, mas que, do ponto de vista do desenvolvimento do pensamento de Lefebvre, não é mais do que o começo. Novas temáticas aparecerão e antigas formulações ganharão novas abordagens e determinações. Ainda assim, o caminho percorrido nos oferece importantes chaves de interpretação sobre o pensamento de Lefebvre, nos permite melhor apreciar seu trabalho de divulgação e de interpretação do marxismo e, por fim, nos oferece novos instrumentos interpretativos para pensarmos sobre a questão da produção e reprodução do fascismo. Convém resgatar agora a trajetória procurando sintetizar as principais contribuições desta pesquisa de modo a propor uma visão de conjunto do período abarcado.

Antes, entretanto, é imperativo que alertemos sobre aquilo que foge ao escopo da pesquisa, mas que, sem dúvidas, também possui importância na trajetória intelectual de Lefebvre no período entreguerras. O primeiro alerta reconhece uma dimensão ainda pouco explorada do pensamento lefebvriano ligada à influência de Nietzsche. Lefebvre, como vimos, relata ter contato com o filósofo alemão desde muito cedo, mas em nenhum momento da produção intelectual que acompanhamos neste trabalho o pensamento de Nietzsche é evocado de maneira especial – pontualmente aparece ao lado de Heidegger e de Bergson em uma referência a formas alternativas de filosofia que, entretanto, não apresentam uma solução satisfatória para Lefebvre. No entanto, é sempre possível que Nietzsche seja uma influência de bastidores e precisar o quanto das inquietudes filosóficas de Lefebvre provém de Nietzsche ou de Heidegger (como argumenta Stuart Elden) é uma linha interpretativa possível. A primeira obra de Lefebvre sobre o pensamento nietzschiano, intitulada *Nietzsche* e publicada em 1939, apesar de tecnicamente pertencer ao período sob análise não foi aqui explorada. Isso envolveria abrir mais um flanco de investigação que incluiria tanto a compreensão da obra de Nietzsche quanto a penetração do seu pensamento na França durante a década de 1930 e as apropriações fascistas do seu pensamento para, enfim, chegarmos à publicação de Lefebvre, que é uma espécie de defesa do pensador alemão contra as apropriações nazistas.

O segundo alerta está relacionado à concepção e realização do projeto *A la lumière du matérialisme dialectique* do qual *Logique formelle, logique dialectique*, publicado no pós-Segunda Guerra faria parte. É provável que tal projeto tenha sido desenvolvido ao longo da década de 1930, em especial diante da experiência pedagógica de Lefebvre como professor de filosofia. De fato, alguns dos motivadores por trás dessa publicação já estão

presentes nas obras de Lefebvre publicadas na década de 1930: a suspeita em relação à criação de uma “ciência proletária” associada à condenação em bloco de toda a cultura filosófica burguesa. Desde então, Lefebvre buscava demonstrar como a dialética é uma forma de superação da filosofia burguesa sem que, no entanto, esta perca sua validade considerando critérios específicos. O materialismo dialético como o ápice da trajetória crítica e filosófica e não apenas uma alternativa que põe todo o edifício filosófico abaixo. Um aprofundamento dessas relações, de modo a inserir a gestação e produção do *Logique formelle, logique dialectique* no desenvolvimento intelectual da década de 1930, exigiria maiores investigações sobre a atuação de Lefebvre no âmbito pedagógico – o que incluiria compreender como e se Lefebvre se inseria em outros esforços de renovação do pensamento marxista como o *Cercle de la Russie Neuve* e os *Cahiers du contre-enseignements*, inserções essas sobre as quais só encontramos vagas menções e poucos indícios.

O último alerta é sobre a ausência daquela que poderia ser considerada como a principal obra de Lefebvre no período em análise, *Le materialisme dialectique*, publicada em 1939. Esta é uma obra fundamental para compreender especialmente a transição da década de 1930 para a década de 1940. Representa, de certo modo, o elo perdido entre *Logique formelle, logique dialectique* e seu contexto intelectual, associando o resgate de toda a tradição marxista calcada em uma leitura crítica de Hegel, mas compreendendo a importância da dialética para a obra de Marx. Entretanto, enquanto obra da década de 1930, *Le materialisme dialectique* representa um ponto de chegada que está se abrindo para novos horizontes. Ou seja, nele encontramos a cristalização da trajetória de formação do pensamento que tentamos explorar nesta pesquisa. O leitor que se debruçar sobre esse livro encontrará ecos de todos os momentos de transição, das descobertas, dos novos conceitos e da construção crítica da filosofia que nos acompanharam nas páginas anteriores. A inclusão de uma análise de *Le materialisme dialectique* poderia contribuir para o argumento aqui apresentado, mas acreditamos que sua falta não o prejudica. Além disso, terminar com a tríade lefebvriana da crítica ao fascismo foi uma escolha de pesquisa diante também do nosso comprometimento com nosso tempo.

No fim, convém retornar ao início. Avaliar a pesquisa envolve recoloca-la em perspectiva com o que a colocou em movimento em primeiro lugar. Só assim podemos compreender no que contribui para a compreensão do questionamento inicial e vislumbrar em que excede aquilo que inicialmente havia sido imaginado. Sem dúvidas, encerramos com uma compreensão mais refinada da formação do pensamento de Lefebvre e, em especial, de seu

marxismo. Encerramos também com uma visão mais abrangente dos seus desenvolvimentos teóricos e conseguimos apreciar sua importância na divulgação do marxismo na França do período entreguerras. Adentramos um pouco mais a história dessa figura tão conhecida, mas, ao mesmo tempo, tão enigmática. Podemos então tentar responder de maneira concisa aquilo que foi desenvolvido ao longo do texto: afinal, que tipo de marxista é Lefebvre no período entreguerras e como chegou a sê-lo?

Lefebvre pertence a uma geração de jovens franceses que, no pós-guerra, encontra-se diante de uma verdadeira crise civilizatória. O evento traumático dos campos de batalha europeus associado à falta de sentido de tanta mortandade provocou uma quebra geracional radical. Tudo ligado ao velho mundo, ao mundo dos velhos, estava acabado: o sonho de uma racionalidade universal que apoiaria o progresso infinito do homem estava enterrado diante dos horrores da guerra que esta racionalidade havia ajudado a produzir; o sistema liberal burguês também tinha dificuldades para justificar o sacrifício exigido nos campos de batalha; a filosofia não conseguia produzir respostas satisfatórias que apontassem para uma nova perspectiva humana. Ao lado de outros grupos de jovens revolucionários – como os surrealistas e os marxistas da revista *Clarté* –, Lefebvre e seus amigos buscavam a revolução, a solução para o mal-estar social generalizado. Para eles, a chave estava em renovar a filosofia conduzindo-a para o concreto.

Esse mote “em direção ao concreto” fazia o grupo ir confrontar a filosofia dominante da época, seja na figura do idealismo kantiano que dominava a *Sorborne*, seja na do bergsonismo que, para eles, não era mais do que o retorno a uma forma de intuitivismo irracional. Entre as duas tradições filosóficas que disputavam entre si, os jovens *Philosophies* viam mais semelhanças do que diferenças. Especialmente em relação à principal questão que ocupou Lefebvre durante a segunda metade da década de 1920, a saber, a superação crítica da interioridade do sujeito na filosofia. Ir para o concreto era reconciliar o sujeito filosófico com o objeto material fora dele; era buscar uma filosofia na qual o subjetivo e o objetivo não fossem dois polos separados, mas uma construção relacional sem prevalência *a priori* de um sobre o outro. Percebemos que a problemática da consciência é uma velha inquietação de Lefebvre que foi ganhando novas determinações à medida que seu pensamento se desenvolvia. Ou seja, a consciência enquanto objeto de investigação tem uma origem filosófica e não política no pensamento de Lefebvre. É por isso que, ao invés de se intrigar com o motivo pelo qual os trabalhadores não fazem a revolução, queria entender por que as pessoas pensam e agem como o fazem em seu cotidiano. Essa problemática, mais ligada à

formação da consciência do que a uma expressão específica da consciência, é o que distingue a abordagem lefebvriana.

A filosofia também foi um elemento central na transição para o comunismo e para o marxismo. A busca pelo concreto levada à cabo pelos jovens *Philosophies*, associada às mobilizações políticas próprias da década de 1920 na França, fizeram com que o encontro com o mundo se desse nos termos da ação política, com a entrada para o PCF. O efeito dessa transição foi diverso para cada um dos amigos, mas como intelectuais a atividade editorial parecia uma via natural. O destino, entretanto, colocou Lefebvre em um caminho específico de apropriação de Marx: a chegada de material inédito na editora da *Revue Marxiste* enviado por Riazanov demonstrava a importância da dialética e de Hegel para o marxismo. Lefebvre chega a Marx pela filosofia. Logo, desde muito cedo, marxismo e filosofia não se opunham para ele. Compreendendo Marx como a superação crítica de Hegel e o materialismo dialético como o núcleo do marxismo, descobria uma nova base a partir da qual pensar sua velha problemática da relação entre sujeito e objeto – que agora definitivamente ganhava um contorno histórico, guiado pela superação das contradições e pela perspectiva da luta de classes. Também seria capaz de produzir um marxismo vivo e dinâmico que pouco combinaria com as fórmulas prontas do marxismo ortodoxo.

O PCF que Lefebvre e seus companheiros vão encontrar, entretanto, não é um terreno aberto para o tipo de desenvolvimento teórico com o qual os jovens comunistas estavam acostumados. As diversas brigas internas na direção do Partido, associadas ou derivadas do processo de bolchevização e início de stalinização das estruturas partidárias comunistas, fizeram com que o PCF chegasse ao final da década de 1920 isolado politicamente e enfraquecido em sua capacidade de mobilização. Nesse momento de crise, o que o Partido exigia de seus afiliados era disciplina e obediência às diretrizes centrais – incluindo as teóricas. A *Revue Marxiste* não se encaixava nesse padrão e se inseria indiretamente em um dos lados da disputa pela “correta” interpretação do marxismo (que expressa também profundas divergências políticas) que ecoava da própria União Soviética. Se para o comunismo francês a breve existência da *Revue Marxiste* não produziu muitos efeitos, para o marxismo de Lefebvre ela foi essencial. Ainda que operando nos bastidores da atividade editorial do período, ele teve contato com textos tão importantes do marxismo ocidental, como os *Manuscritos Econômico Filosóficos de 1844*. Não será nenhum conceito específico, porém, a chave interpretativa privilegiada na compreensão do desenvolvimento teórico de Lefebvre, mas sim o comprometimento com a defesa e o desdobramento do

materialismo dialético enquanto crítica do idealismo filosófico. Marx não era a negação da filosofia, mas sua superação. O encontro do sujeito com o objeto agora se dá na concretude histórica que se expande até o cotidiano. Essa concepção de origem é que deixará Lefebvre imune, ou ao menos sempre suspeito, do erro inverso do idealismo, qual seja, o materialismo mecanicista.

O que caracteriza o pensamento de Marx e, portanto, de um “verdadeiro” marxista, não seria saber as fórmulas consagradas da crítica da economia política, dos princípios de ação política partidária e muito menos cultivar um desprezo pelo pensamento filosófico. O núcleo do marxismo e a principal contribuição de Marx é o materialismo dialético. Lefebvre, no entanto, não cede a uma segmentação do pensamento marxiano que extrairia um método acabado que pudesse ser apropriado de maneira independente do resto da obra. A construção da obra de Marx é a construção do materialismo dialético; toda a obra de Marx é expressão de uma nova forma de estudar e compreender a realidade a partir da crítica da dialética hegeliana.³¹⁵ Isso significa dizer que nos parece impropriedade acusar Lefebvre de relegar o econômico em prol do cultural. Lefebvre não questiona em nenhum momento a crítica da economia política ou a exploração econômica. Munido da sua interpretação do materialismo dialético, o que ele fará – talvez pelo resto da vida – é explorar as relações necessárias dessa forma de sociabilidade capitalista com as demais dimensões da vida que acabam por se tornar também expressão dessa sociabilidade e, não raro, seu sustentáculo.

É essa formulação que permitirá a Lefebvre inserir Marx de volta à herança filosófica do pensamento burguês. A superação dialética da filosofia necessariamente inclui a manutenção de elementos de verdade no pensamento de certos autores burgueses que, assim, não podem ser simplesmente descartados como ideologia (embora a ideologia seja real). Essa reinserção permite que Lefebvre liberte o pensamento de Marx de qualquer forma de amarra que busque reduzir o homem ao econômico, ou reduzir o pensamento ao material. Fazendo eco à reconciliação entre sujeito e objeto da problemática filosófica da juventude, Lefebvre passa a enxergar na superação do capitalismo uma forma de reconciliação entre indivíduo e sociedade, entre o ser e o universal, que caracteriza seu projeto emancipador expresso na figura do Homem Total.

Essa relação Marx-Hegel também orienta uma dimensão importante e relegada da atividade intelectual de Lefebvre: divulgação e interpretação de textos originais. Lefebvre faz

³¹⁵ Podemos sugerir que, também por esse motivo, uma abordagem histórica da obra de Lefebvre é a mais adequada para compreender as especificidades e a riqueza da sua formulação teórica, além, é claro, do seu intenso comprometimento com as exigências próprias do seu tempo.

parte da história do marxismo francês também por disponibilizar textos e introduções ao pensamento de Marx, procurando criar uma concepção mais holística da sua obra. De igual maneira, também faz parte da renovação do pensamento sobre Hegel na França, muito embora definitivamente sob o prisma do marxismo. É somente ao reconhecermos essa importância que podemos compreender por que a crítica materialista da dialética e não a alienação foi a descoberta fundamental de 1929. Afinal de contas, o problema da alienação já atravessava o horizonte dos jovens *Philosophies* pelo menos desde 1928 com a interpretação da Fenomenologia de Jean Wahl e sua insistência no problema da consciência infeliz. Não seria exagero sugerir que, para Lefebvre, a questão da alienação sempre esteve subordinada à problemática maior da consciência.

A década de 1930 é o período de consolidação da compreensão de Lefebvre sobre a dialética materialista enquanto núcleo central do marxismo, de intensa divulgação dessa interpretação e de uma produção teórica original. Lefebvre interpreta o pensamento de Marx e o utiliza ativamente, tanto na reformulação das suas próprias inquietações herdadas de momentos anteriores quanto na leitura crítica das principais questões de seu tempo. É dessa confluência que nasce a formulação crítica da mistificação da consciência como base para a crítica do fascismo. Desde as páginas da *Avant-Poste* até as de *Hitler au pouvoir*, acompanhamos o marxismo propriamente lefebvriano em movimento. Nesse fluxo, a dimensão cultural do capitalismo – que para Lefebvre é mais ampla do que usualmente associa-se, incluindo representações individuais e coletivas que condicionam o agir – torna-se objeto central de investigação. A ideologia, a produção de ideias e a formação da consciência não são questões secundárias. Lefebvre tem em mente o modo de ser próprio da sociedade burguesa expressa nos grandes compêndios filosóficos, nas formas mais corriqueiras de pensar e de agir na vida cotidiana. Para ele, as formas alienadas e fetichizadas do capital se desdobram nas mais variadas esferas da vida pública e privada e por isso não podem ser relegadas. Ao mesmo tempo, o projeto revolucionário precisa dar uma resposta que englobe a transformação de toda essa cultura e não somente de um de seus aspectos. Assim, a emancipação marxista não se reduz à justiça da distribuição econômica dos bens, mas diz respeito à libertação de formas de sociabilidade que limitam as possibilidades da produção humana de si e do mundo. São essas formas próprias da sociabilidade capitalista (como o indivíduo liberal e suas possibilidades) que começam a ser investigadas nas páginas da *Avant-Poste* no início da década de 1930.

Desse insumo, Lefebvre vai desenvolver, juntamente com Guterman, uma análise da deterioração da consciência pública – ou seja, das maneiras com as quais os indivíduos organizam e pensam suas ações coletivas – que vai da ideologia à mistificação. Para Lefebvre, a mistificação é mais do que simples alienação ou mentira; a mistificação é um fenômeno que se desdobra da ideologia para criar uma situação de tamanho descompasso entre forma e conteúdo que permite que algo consiga se passar pelo seu contrário. O substrato material e histórico da produção dessa consciência é a reprodução das relações alienadas e fetichizadas do desenvolvimento da mercadoria, do dinheiro e do capital. Lefebvre propõe, assim, *uma teoria que procura compreender as condições de possibilidade do fascismo a partir das particularidades da sociabilidade própria ao capitalismo*. Desse modo, fascismo e capital possuem uma ligação que não é apenas conjuntural ou maquiavélica; que não pertence apenas às esferas política e econômica, mas que está no campo da reprodução cultural, dos modos de ser e de pensar próprios à sociedade burguesa.

É importante destacar como o trabalho aqui apresentado dialoga e enriquece nossa compreensão do marxismo lefebvriano. Em primeiro lugar, percebemos como eleger o conceito de “alienação” como fundante da especificidade do pensamento de Lefebvre carece de determinações que nos possibilitem uma leitura um pouco mais complexa. De fato, o fenômeno da alienação, dessa perda de si diante da objetivação no mundo, é algo que ocupa o pensamento de Lefebvre, mas subordinada à crítica do idealismo hegeliano já indicada por Marx. Não se trata apenas de caracterizar o mal-estar da consciência que se defronta com o mundo, mas de buscar as raízes históricas dessa condição. Tampouco a alienação é um fenômeno maior ou mais importante que, por exemplo, o fetichismo da mercadoria. Pelo contrário, alienação e fetichismo são dois desdobramentos do mesmo modo de sociabilidade imposto pela reprodução do capital e que continua a produzir novas formas em cada um dos domínios da vida. Alienação é somente uma das dimensões desse processo que inclui, além do fetichismo, a mistificação, a separação entre forma e conteúdo, a cristalização de processos etc. Nesse sentido, poderíamos argumentar que a alienação não é a descoberta essencial para Lefebvre nos escritos de Marx, e sim sua relação crítica com a dialética hegeliana. É a partir dessa relação que Lefebvre vai compreender a importância do desenvolvimento histórico na formação das ideias e das consciências na qual a alienação é apenas uma dimensão. O que podemos vislumbrar é uma problemática filosófica herdada dos seus questionamentos de juventude – como compreender a formação do sujeito em íntima relação com o objeto – que agora encontra uma solução materialista sem recair em um mecanicismo simplista. O

encontro com a dialética materialista só reforça um compromisso com um pensamento movente em permanente contato com o desenvolvimento concreto das contradições e que exige um contínuo esforço de atualização e de análise. É nisso que repousa o antidogmatismo de Lefebvre e a defesa da necessidade de um desenvolvimento constante do marxismo. É sendo fiel ao núcleo do marxismo – o materialismo dialético – que ele deriva a necessidade de ampliar o campo de investigação e a produção teórica.

É exatamente isso o que vai permitir a Lefebvre fazer uma contribuição original dentro do marxismo francês em sua análise do fascismo dentro do arcabouço de análise do desenvolvimento e das contradições da consciência burguesa. A proposta de um estudo das ciências da ideologia não é mera atividade academicista. No fenômeno fascista, revela a importância do estudo da dinâmica entre a produção de ideias e a reprodução das relações sociais burguesas e capitalistas. Lefebvre aqui nos oferece uma visão útil para compreender o fenômeno até mesmo atualmente. A grande questão então não era saber quem era ou não fascista, nem mesmo conceituar o que era o fascismo. Diferente de grande parte da literatura marxista, ele também não estava preocupado em especificar quais condições políticas ou econômicas possibilitaram a ascensão ao poder de grupos fascistas. Lefebvre busca e se preocupa com o fascismo no cotidiano, com o fascismo enquanto produto cultural da decadência da sociedade burguesa. Está interessado em dizer como o fascismo é possível, como é possível chegar a uma situação na qual a revolução é tomada de assalto pelo seu contrário; o fascismo, para Lefebvre, nada mais é do que a mistificação da revolução. Nossa estranheza e assombro diante do absurdo fascista começa a se desvanecer quando o vemos demonstrar como os elementos essenciais para que o fascismo seja sequer possível estão engendrados nas próprias relações sociais fetichizadas e alienadas da sociedade capitalista, fazendo do fascismo um produto não econômico ou político da crise capitalista, mas um produto cultural da decadência ideológica.

Esperamos que esta pesquisa ofereça novos elementos que enriqueçam nossa compreensão do pensamento de Lefebvre (mesmo em suas obras tardias, guardada a devida atenção para as mediações históricas). Esperamos também que ela resgate a importância de Marx para Lefebvre, de Lefebvre para o marxismo, assim como a especificidade do que significa ser marxista para Lefebvre. Acreditamos ter demonstrado a potência do pensamento de Lefebvre para a compreensão dos fenômenos de mistificação da consciência de então e de hoje em um período pouco explorado da sua intensa atividade intelectual. Por fim, esperamos ter convencido o leitor da importância de uma abordagem de História Intelectual para

compreender o pensamento lefebvriano, em um esforço que certamente ainda possui inúmeras dimensões a serem exploradas (urbano, cotidiano, pós-modernidade, Estado) e desdobramentos para novos esforços de pesquisa.

REFERÊNCIAS

- AJZENBERG, Armand. À propos d'un texte retrouvé: "La conscience privée". In: GUTERMAN, Norbert; LEFEBVRE, Henri. *La conscience mystifiée*. Paris: Éditions Syllepse, 1999.
- AJZENBERG, Armand; LETHIERRY, Hughes; BAZINEK, Léonore. *Maintenant Henri Lefebvre: renaissance de la pensée critique*. Paris: L'Harmattan, 2011.
- ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.
- ARONOWITZ, Stanley. *Against Orthodoxy: social theory and its discontents*. New York: Palgrave Mcmillan, 2015.
- AVANT-POSTE. Le fascisme en France. *Avant-Poste*, n. 03, p. 146-153, 1933
- AZÈMA, Jean-Pierre. Vichy, un régime fasciste? In: BERSTEIN, Serge; WINOCK, Michel (org.). *Fascisme français? La controverse*. Paris: CNRS Editions, 2014.
- BARBER, John. The establishment of intellectual ortodoxy in the URSS 1928-1934. *Past & Present*, n. 83, p. 141-164, 1979.
- BAUGH, Bruce. *French Hegel: from surrealism to postmodernism*. New York: Routledge, 2003.
- BECKER, Annette. The Avant-Garde, madness and the Great War. *Journal of Contemporary History*, v. 35, n. 1, p. 71-84, 2000.
- BEECHER, Jonathan; FORMICHEV, Valerii N. French socialism in Lenin's and Stalin's Moscow: David Riazanov and the French Archive of the Marx-Engels Institute. *The Journal of Modern History*, v. 78, n. 1, p. 119-143, 2006.
- BEETHAM, David. Introduction. In: BEETHAM, David (ed.) *Marxists in the face of fascism: writings by marxists on fascism from the inter-war period*. Chicago: Haymarket Books, 2019.
- BERNAND, Jean-Pierre A. *Le parti communiste français et la question littéraire 1921-1939*. Presses Universitaires de Grenoble, 1972
- BOUJOU, Marie-Cécile. Les maisons d'édition du PCF, 1920-1956. *Nouvelle Fondations*, n. 7-8, p. 260-265, 2007.
- BRESSOLLETE, Michel. Jacques Maritain et Le Roseau d'or. *Littératures*, n. 9, p. 291-297, 1984.
- BROADBENT, P. N.; FLOWER, J. E. The intellectual and his role in France between the wars. *Journal of European studies*, v. viii, p. 246-257, 1978.
- BURKHARD, Fred Bud. D. B. Rjazanov and the Marx-Engels Institute: notes toward further research. *Studies in Soviet Thought*, n. 30, p. 39-54, 1985.

BURKHARD, Fred Bud. Henriette Valet's "Madame 60bis": French social realities and literary politics in the 1930s. *French Historical Studies*, v. 18, n. 2, p. 503-523, 1993a.

BURKHARD, Bud. Revealing thoughts: French post-war cultural disarray and the Revue Marxiste enquête of 1929. *Contemporary European History*, v. 2, n. 3, p. 225-241, 1993b.

BURKHARD, Fred Bud. The "Revue marxiste" affair: french marxismo and communism in transition between the wars. *Historical reflections*, v. 20, n. 01, p. 141-164, 1994.

BURKHARD, Fred Bud. *French marxism between wars: Henri Lefebvre and the "Philosophies"*. New York: Humanity Books, 2000.

BUSQUET, Grégory; GARNER, Jean-Pierre. Un pensamiento urbano todavía contemporáneo. Las vicisitudes de la herencia lefebvriana. *Urban*, n. 02, p. 41-57, sep./dec. 2011.

BUTLER, Judith. Hegel in France. In: KRITZMAN, Lawrence D. *The Columbia History of Twentieth-Century French Thought*. New York: Columbia University Press, 2006.

CARLINO, Fabrizio. Lecture de Hegel "à la lumière du marxisme" et genèse de la "coupure épistémologique". *Cahiers du GRM*, 2015a. Disponível em: <http://journals.openedition.org/grm/740>. Acesso em: dezembro de 2019.

CAUTE, David. *Communism and the French intellectuals 1914-1960*. New York: The Macmillan Company, 1964

CERQUEIRA, Hugo da Gama. David Riazanov e a edição das obras de Marx e Engels. *Economia*, v. 11, n. 1, p. 199-215, 2010.

COWAN, Brian. Intellectual, social and cultural history: ideas in context. In: WHATMORE, Richard; YOUNG, Brian (eds.). *Palgrave advances in intellectual history*. Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2006.

Cunha, Alexandre Mendes. Third-way perspectives on order in interwar France: Personalism and the Political Economy of François Perroux. In: CUNHA, Alexandre Mendes; SUPRINYAK, Carlos. *Political economy and international order in interwar Europe*. Palgrave Macmillan, 2020.

DUCANGE, Jean-Numa. Le Marx des socialistes (1): le moment Guesde-Jaurès. In: DUCANGE, Jean-Numa; BURLAUD, Antony (dir.). *Marx, une passion française*. Paris: Éditions La Découvert, 2018.

ELDEN, Stuart. *Understanding Henri Lefebvre: theory and the possible*. London; New York: Continuum, 2004.

ENGLISH, Adam C. *The possibility of christian philosophy: Maurice Blondel at the intersection of theology and philosophy*. London; New York: Routledge, 2012.

GENTILE, Emilio. Qu'est-ce que le fascisme? In: BERSTEIN, Serge; WINOCK, Michel (org.). *Fascisme français? La controverse*. Paris: CNRS Editions, 2014.

GOONEWARDENA, Kanishka. Henri Lefebvre y la revolución de la vida cotidiana, la ciudad y el Estado. *Urban*, n. 02, sep./dec. 2011, p. 41-57.

GORDON, Sam. Left opposition excluded at anti-fascist congress. *The militant*, v. 6, n. 32, 1933.

GOUARNÉ, Isabelle. *L'introduction du marxisme en France: philosoviétisme et sciences humaines, 1920-1939*. Rennes: Presse Universitaire de Rennes, 2013.

GOUARNÉ, Isabelle. Marxisme et rationalisme dans les sciences sociales française (1930-1960). In: DUCANGE, Jean-Numa; BURLAUD, Antony (dir.). *Marx, une passion française*. Paris: Éditions La Découvert, 2018.

GUTERMAN, Norbert. Avertissement - Critique de la dialectique hégélienne. *Avant-Poste*, n. 1, p. 32, 1933.

GUTERMAN, Norbert; LEFEBVRE, Henri. *La conscience mystifiée*. Paris: Éditions Syllepse, [1934]1999.

GUTERMAN, Norbert; LEFEBVRE, Henri. Introduction. In: LÉNINE. *Cahiers sur la dialectique de Hegel*. Paris: Gallimard, [1935]1967).

GUTERMAN, Norbert; LEFEBVRE, Henri. Préface à la 2e réédition. In: GUTERMAN, Norbert; LEFEBVRE, Henri. *La conscience mystifiée*. Paris: Éditions Syllepse, [1979]1999.

GUTERMAN, Norbert; LEFEBVRE, Henri. Individu et classe. *Avant-Poste*, n. 01, p. 01-09, 1933a.

GUTERMAN, Norbert; LEFEBVRE, Henri. La mystification (1). Notes pour une critique de la vie quotidienne. *Avant-Poste*, n.02, p. 91-107, 1933b.

GUTERMAN, Norbert; LEFEBVRE, Henri. Journal d'un aryen. *Avant-Poste*, n. 03, p. 165-173, 1933c.

GUTTING, Gary. *French philosophy in the twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

HESS, Rémi. *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*. Paris : Éditions A.M. Métailié, 1988.

HUGHES, Henry S. *Consciousness and society*. New York: Routledge, 2017

KIPFER, Stefan; SABERI, Parastou; WIEDITZ, Thorben. Henri Lefebvre: debates and controversies. *Progress in Human Geography*, v. 37, n. 1, p. 1-20, 2012.

LANEYRIE, Philippe; ROUX, Jacques. Transport traditionnel et innovation technique: l'exemple du taxi en France. *Culture Technique*, n. 19, p. 262-272, 1989.

LECKEY, Colum. David Riazanov and russian marxism. *Russian History*, v. 22, n. 2, p. 127-153, 1995.

LEFEBVRE, Henri. La pensée et l'Esprit. *L'Esprit*, n.1, p. 21-69, [1925] 1926.

- LEFEBVRE, Henri. Reconnaissance de l'unique. *L'Esprit*, n.2, p. 05-37, [1926]1927a.
- LEFEBVRE, Henri. *Le nationalisme contre les nations*. Paris: Méridiens Klincksieck, [1937]1988.
- LEFEBVRE, Henri. *La somme et le reste*. 2 v. Paris : Le Nef de Paris Editions, 1959.
- LEFEBVRE, Henri. *La somme et le reste*. 4ed. Paris: Economica, [1958] 2009.
- LEFEBVRE, Henri. Sur une note de M. Ramon Fernandez, "Les Intermittences du Coeur...". *Philosophies*, n.2, p. 225-227, 1924a
- LEFEBVRE, Henri. "La dialectique du monde sensible" de Louis Lavelle. *Philosophies*, n.3, p. 241-248, 1924b.
- LEFEBVRE, Henri. Incidences, par André Gides. *Philosophies*, n. 3, p. 334-335, 1924c.
- LEFEBVRE, Henri. Critique de la qualité et de l'être: fragment de la "Philosophie de la conscience". *Philosophies*, n. 4, p. 413-421, 1924d.
- LEFEBVRE, Henri. 7 manifestes Dada, par Tristan Tzara (Jean Budry éditeur). *Philosophies*, n. 4, p. 443-445, 1924e.
- LEFEBVRE, Henri. Positions d'attaque et de défense du nouveau mysticisme. *Philosophies*, n. 5 e 6, p. 471-506, 1925.
- LEFEBVRE, Henri. Description de ce temps (I): Misère de M. Jacques Maritan (première réponse). *L'Esprit*, n.1, p. 258-271, 1926.
- LEFEBVRE, Henri. Le même et le autre. In: SCHELLING, Friedrich. *Recherche philosophique sur l'essence de la liberté humaine et sur les problèmes qui s'y rattachent*. Paris: F. Rieder et Cie Editeurs, 1926b.
- LEFEBVRE, Henri. Notes pour le procès de la chrétienté I. *L'Esprit*, n.2, p. 121-147, 1927b.
- LEFEBVRE, Henri. Verdun, par le maréchal Pétain. *Revue Marxiste*, n. 6, p. 719-720, 1929.
- LEFEBVRE, Henri. Du culte de "L'Esprit" au matérialisme dialectique. *La nouvelle revue française*, Cahiers de Revendications, n. 231, p. 802-805, 1932.
- LEFEBVRE, Henri. Le fascisme en France, *Avant-Poste*, n. 01, p. 68-71, 1933a.
- LEFEBVRE, Henri. Autocritique. *Avant-Poste*, n. 02, p. 142-143, 1933b.
- LEFEBVRE, Henri. Mussoline, Le fascisme. *Avant-Poste*, n. 03, p. 201-203, 1933c.
- LEFEBVRE, Henri. Lettre d'un jeune à la jeunesse. *Avant-Poste*, n. 03, p. 183-186, 1933d.
- LEFEBVRE, Henri. *Hitler au pouvoir: cinq années de fascisme*. Paris: Bureau d'Éditions, 1938.
- LEFEBVRE, Henri. *L'existentialisme*. Paris: Editions du Sargitaire, 1946

- LEFEBVRE, Henri. *Les temps de méprises*. Paris: Editions Stock, 1975.
- LEFEBVRE, Henri; GUTERMAN, Norbert. Introduction. In: MARX, Karl. *Morceaux Choisis*. Paris: Galimard, 1934.
- LEFEBVRE, Henri; GUTERMAN, Norbert. Introduction. In: HEGEL, Georg W.F. *Morceaux Choisis*. Paris: Gallimard, [1936] 1938.
- LETHIERRY, Hugues. *Penser avec Henri Lefebvre: Sauver la vie et la ville?*. Lyon: Chronique Sociale, 2009.
- LETHIERRY, Hugues (dir.). *Agir avec Henri Lefebvre: altermarxiste? Géographe radical?* Lyon: Chronique Sociale, 2015.
- LÉVY, Bernard-Henri. *As aventuras da liberdade: uma história subjetiva dos intelectuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- LINDENBERG, Daniel. *Le marxisme introuvable*. Paris: Calmann-Lévy, 1975.
- MARGOTON, Jean-Charles. In memoriam Joël Lefebvre. *Études germaniques*, n. 247, p. 727-728, 2007.
- MARTINS, José de Souza. Apresentação. In: MARTINS, José de Souza. *Henri Lefebvre e o retorno da dialética*. São Paulo: Editora HUCITEC, 1996.
- MELORA, Victor; MESNIL, Albert [Norbert Guterman]; MORHANGE, Pierre; RAPPOPORT, Charles. Éditorial. *Revue Marxiste*, n. 1, p. 1-5, 1929.
- MERRIFIELD, Andy. *Henri Lefebvre: a critical introduction*. New York; London: Routledge, 2006.
- Morhange, Pierre. Billet de John Brown où on donne le "la". *Philosophies*, n. 3, p. 249-278, 1924
- MORTIMER, Edward. *The rise of the French Communist Party 1920-1947*. London; Boston: Faber and Faber, 1984.
- MULLER-SCHOLL, Ulrich. *Le système et le reste: la théorie critique de Henri Lefebvre*. Paris: Economica; Anthropos, 2007.
- MUSTO, Marcello. The "young Marx" myth in interpretations of the Economic Philosophic Manuscripts of 1844. *Critique*, v. 43, n. 2, p. 233-260, 2015.
- NADEAU, Maurice. *Histoire du surréalisme*. Paris: Éditions du Seuil, 1964.
- NIZAN, Paul. Les conséquences du refus. *La nouvelle revue française, Cahiers de Revendications*, n. 231, p. 806-811, 1932.
- NORMAND, Guessler. Henri Barbusse and his Monde (1928-35): progeny of the Clarté movement and the review Clarté. *Journal of contemporary history*, v. 11, p. 173-197, 1976.

- O'KANE, Chris. *Fetichism and social domination in Marx, Lukacs, Adorno and Lefebvre*. 2013. 235f. Doctoral thesis (PhD on Philosophy) – Centre for Social and Political Thought, University of Sussex, 2013.
- ORY, Pascal; SIRINELLI, Jean-François. *Les intellectuels em France: de l'affaire Dreyfus à nos jours*. Paris: Tempus Perrin, 2002.
- PAXTON, Robert O. *A anatomia do fascismo*. São Paulo: Paz e Terra, 2007.
- PHILOSOPHIES. Votre méditation sur Dieu (enquête de PHILOSOPHIES). *Philosophies*, n.4, p. 464-466, 1924
- PINTO, António Costa. Fascist ideology revisited: Zeev Sternhell and his critics. *European History Quartely*, v. 16, p. 465-48, 1986
- PINTO, António Costa. Back to European fascism. *Contemporary European History*, v. 15, n 1, 2006.
- POLITZER, Michel. *Les trois morts de Georges Politzer*. Paris: Flammarion, 2013.
- RACINE, Nicole. L'Association des Écrivains et Artistes Révolutionnaires (A.E.A.R). La revue "Commune" et la lutte idéologique contre le fascisme (1932-1936). *Le mouvement social*, n. 54, p. 29-47, 1966.
- RACINE, Nicole. The Clarte movement in France, 1919-21. *Journal of contemporary history*, v. 2, n. 2, p. 195-208, 1967.
- RACINE, Nicole. Une revue d'intellectuels communistes dans les années vingt: "Clarté" (1921-1928). *Revue française de science politique*, v. 17, n. 3, p. 484-519, 1967b.
- RACINE, Nicole. Une cause. L'antifascisme des intellectuels dans les années trente. *Politix*, v. 5, n. 17, p. 79-85, 1992.
- RACINE, Nicole; BODIN, Louis. *Le parti communiste français pendant l'entre-deux-guerres*. Paris: Presses de la Fondations Nationale des Sciences Politiques, 1982.
- RAPPOPORT, Charles. La méthode marxiste (I). *Revue Marxiste*, n. 1, p. 54-63, 1929a.
- RAPPOPORT, Charles. La méthode marxiste (II): Marx et Hegel. *Revue Marxiste*, n. 2, p. 154-163, 1929b.
- RAPPOPORT, Charles. La méthode marxiste (III): Matérialisme et dialectique. *Revue Marxiste* n. 3, p. 317-324, 1929c.
- RAPPOPORT, Charles. La méthode marxiste (IV): Le matérialisme "vulgaire" et le matérialisme dialectique. *Revue Marxiste*, n. 5, p. 552-561, 1929d.
- RAPPOPORT, Charles. A propos de notre enquête. *Revue Marxiste*, n. 6, p. 726-732, 1929e.
- RAU, Susanne. Preface. In: BAUER, Jenny; FISCHER, Robert (eds.). *Perspectives on Henri Lefebvre: theory, practices and (re)readings*. Walter de Gruyter, 2019.

- REVOL, Claire. *La réception de Henri Lefebvre dans le monde anglo-saxon : géohistoire et enjeux présents*. 2011. 133f. Mémoire de Master (Master en Urbanisme et aménagement, Stratégies territoriales et politique publiques) – Institut d'urbanisme de Paris, Université Paris-Est Créteil Val de Mame (UPEC), Paris, 2011.
- REVOL, Claire. Le succès de Lefebvre dans les Urban Studies anglo-saxonnes et les conditions de sa redécouvert en France. *L'Homme et la Société*, n. 185-186, p. 105-118, 2012.
- ROBRIEUX, Philippe. *Histoire intérieure du Parti Communiste 1920-1945*. Paris: Fayard, 1980.
- SANGLA, Sylvain. *Politique et espace chez Henri Lefebvre*. 2010. 317 f. – Ecole doctorale – Pratiques et theories du sens, Université Paris VIII, Vincennes Saint-Denis, 2010.
- SCHRIFT, Alan D. *Twentieth-century French philosophy*. Malden; Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- SHIELDS, Rob. *Lefebvre, Love & Struggle*. London; New York: Routledge, 1999.
- SHORT, Robert. The politics of surrealism, 1920-36. *Journal of contemporary history*, v.1, n. 2, p. 3-25, 1966.
- SOUCY, Robert. *Fascimes français? 1933-1939 Mouvement antidémocratiques*. Paris: Éditions Autrement, 2004.
- STANEK, Lukasz. *Henri Lefebvre on space*. Minneapolis; Londres: University of Minnesota Press, 2011.
- STANEK, Lukasz. Introduction. A manuscript found in Saragossa: Toward an Architecture. In: LEFEBVRE, Henri; STANEK, Lukasz (ed.). *Toward an architecture of enjoyment*. Minneapolis, Londres: University of Minnesota Press, 2014.
- STRUIK, Dirk. Marx's Economic-Philosophical Manuscripts. *Science and Society*, v. 27, n. 3, p. 283-301, 1963.
- TARTAKOWSKY, Danielle. Le "tournant" des années trente. In: BOURDERON, Reoger; BURLES, Jean; GIRAULT, Jacques; MARTELLI, Roger; ROBERT, Jean-Louis; SCOT, Jean-Paul; TARTAKOWSKY, Danielle; WILLARD, Germaine; WOLIKOW, Serge. *Le PCF étapes et problèmes 1920-1972*. Paris: Éditions sociales, 1981.
- TREBITSCH, Michel. Le groupe "Philosophies", de Max Jacob aux surrealistes (1924-1925). *Bulletins de l'Institut d'Histoire du Temps-Présent*, n. 6, p. 29-38, 1987.
- TREBITSCH, Michel. Présentation. In: LEFEBVRE, Henri. *Le nationalisme contre les nations*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1988.
- TREBITSCH, Michel. Correspondence d'intellectuels: le cas des lettres d'Henri Lefebvre à Norbert Guterman (1935-1947). *Bulletins de l'Institut d'Histoire du Temps-Présent*, n. 20, p. 70-84, 1992.
- TREBITSCH, Michel. L'Europe surréaliste. *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, n. 38, p. 108-110, 1993.

TREBITSCH, Michel. Les revues européennes de l'entre-deux-guerres. *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, n. 44, p. 135-138, 1994.

TREBITSCH, Michel. Le front comum de la jeunesse intellectuelle: Le "Cahiers de revendications" de décembre 1932. In: MERLIO, Gilbert (dir.). *Ni gauche, ni droite: les chassés-croisés idéologiques des intellectuels français et allemands dans l'entre-deux-guerres*. Bourdeaux: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 1995.

TREBITSCH, Michel. *Henri Lefebvre et la critique radicale*. Les années 68: événements, cultures politique et modes de vie. Lettre d'information n. 23, 1997. Disponível em: https://sirice.eu/sites/default/files/pdf_lettre_23_trebitsch.pdf. Acesso em: fevereiro 2023.

TREBITSCH, Michel. Intellectuels et société. *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, n. 55, p. 143-145, 1997.

TREBITSCH, Michel. Préface. Henri Lefebvre et le "Don Juan de la connaissance". In: LEFEBVRE, Henri. *Nietzsche*, Paris: Éditions Syllepse, 2003

TREBITSCH, Michel. Preface. In: LEFEBVRE, Henri. *Critique of everyday life*. London; New York: Verso, 2014.

VANOOSTHUYSE, Michel. Hommage à Joël Lefebvre. *Cahiers d'Études Germaniques*, n. 54, p. 197-199, 2008.

"VERGNON, Gilles. Communisme et antifascisme (1922-1935): l'apport d'archives croisées. In: *Archives et communisme(s): l'avant-guerre (1919-1943)* : Nouveaux outils, nouvelles archives, Pierrefitte-sur-Seine : Publications des Archives nationales, 2016. Disponível em: <http://books.openedition.org/pan/680>. Acesso em: abril 2019.

WASSERMAN, Claudia. História Intelectual: origens e abordagens. *Tempos Históricos*, v.19, p. 63-79, 2015

WHATMORE, Richard. *What is Intellectual History?* Cambridge: Polity, 2016

WHATMORE, Richard; YOUNG, Brian (eds.) *A companion to Intellectual History*. Malden; Oxford: Wiley Blackwell, 2016

WINOCK, Michel. *Le siècle des intellectuels*. Paris: Éditions du Seuil, 1999.

WINOCK, Michel. *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*. Paris: Éditions du Seuil, 2014.

WINOCK, Michel. *Le socialisme em France et en Europe XIXe-Xxe siècle*. Paris: Éditions du Seuil, 2018.

WOLIKOW, Serge. Le Marx des communistes (1): Marx, marxisme et marxisme-léninisme 1920-1955. In: DUCANGE, Jean-Numa; BURLAUD, Antony (dir.). *Marx, une passion française*. Paris: Éditions La Découvert, 2018.

ZANOTTO, Gizele. História dos intelectuais e história intelectual: contribuições da historiografia francesa. *BIBLOS - Revista do Instituto de Ciências Humanas e da Informação*, v. 22, n. 1, p. 31-45, 2008.