

TINTA VERMELHA ENTREVISTA VITOR SARTORI: ACERCA DA ATUALIDADE DE MARX DIANTE DE UM FUTURO AUSENTE

TINTA VERMELHA INTERVIEWS VITOR SARTORI: ABOUT MARX'S ACTUALITY IN THE FACE OF AN ABSENT FUTURE



Dossiê

Atualidade do realismo: utopia e distopia

Organizadores:

Prof.^a Dr.^a Ana Laura dos Reis
Corrêa



Prof. Dr. Martín Ignacio Koval



Prof.^a Dr.^a Renata Altenfelder
Garcia Gallo



v. 32, n. 62, agosto, 2023
Brasília, DF
ISSN 1982-9701



Fluxo da Submissão

Submetido em: 25/08/2022
Aprovado em: 29/03/2023

Distribuído sob



Vitor Sartori

vitorbsartori@gmail.com

Professor adjunto da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil. Mestre em História social pela PUC SP e doutor em teoria e filosofia do Direito pela USP.

Coletivo Tinta Vermelha

tintavermelha.ufmg@gmail.com

Coletivo formado por Ana Carolina Marra de Andrade (Graduada em Direito e mestranda em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil. E-mail: anamarra7@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8477-8578>), Gabriel Andrade Perdigão (Professor, Doutorando em Filosofia e Teoria do Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil. E-mail: gaperdigao@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4725-3040>), Gabriel Müller de Jesus Pinheiro Machado (Bacharel em Direito pela Universidade do Estado do Amazonas e mestrando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil. E-mail: muller_machado@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2588-591X>), Lucas de Oliveira Maciel (Graduando em Filosofia, bacharel e mestre em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil. E-mail: lucas.maciell@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7610-6739>), Júlio César Villela da Motta Filho (Graduado em Direito na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), mestrando pela mesma universidade. Currículo na Plataforma Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3221995324034812>. E-mail: juliomotta1995@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1762-2186>), Rodrigo Matarelli Pereira Righi Marco (Graduando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil. E-mail: rodrigomatarelli@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3722-2443>).

Tinta vermelha: ocorreram muitas mudanças no sistema capitalista de produção desde que Marx escreveu *O capital*. O senhor acha que isso invalida de algum modo a necessidade de compreender a principal obra de Marx? Seria ela algo referente somente ao século XIX, especificamente em sua conformação inglesa?

Vitor Sartori: um primeiro ponto que acredito ser importante destacar é que, em grande parte, *O capital* ainda precisa ser estudado por nós. A obra de Marx não se chama o capitalismo do século XIX, mas *O capital*, e nunca é demais enfatizar tal aspecto.

Dentre outras coisas, isso significa que o autor alemão está buscando explicitar as leis gerais do sistema capitalista de produção, em um grau de abstração altíssimo (basta lembrar que o ponto de partida de praticamente toda análise marxista, as classes sociais, somente começa a ser tratado no último capítulo, inconcluso, do livro III). Ou seja, ele não está simplesmente tratando da realidade de sua época, ou de uma configura-

ração específica do capitalismo, mas das determinações gerais do modo de produção.

Assim, é necessário que nos atentemos aos diversos níveis de concretude que foram abordados pelo autor alemão. E, que eu saiba, o primeiro a destacar tal aspecto foi Roman Rosdolsky, em seu *Gênese e estrutura de O capital*. Antes dele, mesmo autores essenciais como Lenin, Rosa Luxemburgo, Baran e Sweezy tendiam a enxergar a obra marxiana como válida, sobretudo, à fase concorrencial do capitalismo. E isso não corresponde às pretensões e, acredito, às contribuições, presentes no texto marxiano. Ernest Mandel, autor que creio precisar ser retomado para o desenvolvimento de uma crítica da economia política no presente, foi alguém que teve esse aspecto em conta em suas pesquisas e trouxe pontos essenciais para sua época. Sua obra, porém, talvez seja marcada por certo otimismo. Essa postura talvez tenha o cegado diante de algumas tendências de seu tempo, creio, também, devido às suas raízes trotskystas e devido a seu engajamento na IV Internacional. Aqui, porém, não cabe analisar esse interessante autor em separado. Também não tratarei autores interessantes como Rui Mauro Marini, que talvez dependam demais da leitura cepalina da realidade latino-americana e, em especial, de certas leituras realizadas por Celso Furtado, no que diz respeito ao Brasil e à América Latina.

Para que olhemos mais para o presente, notamos o que é possível chamar de certa divisão do trabalho nas leituras de *O capital*: de um lado, autores como Reichelt e, de modo distinto, Arthur, buscam novas leituras do texto marxiano remetendo fortemente à tradição hegeliana; ainda com um cunho mais voltado à filosofia e a certa centralidade do livro I de *O capital*, “neomarxistas” como Kurz e pensadores como Moishe Postone, voltam-se a uma crítica ao trabalho a partir de fundamentações, em grande parte, presentes entre os autores da assim chamada teoria crítica. Ou seja, temos nesses autores uma leitura mais “filosófica”, por assim dizer. Ela geralmente vem acompanhada de tons fortemente inspirados na aceitação de premissas hegelianas. Doutro lado, aparecem autores distintos, mas que trazem um

ponto em comum: pretendem remeter aos problemas do presente a partir da leitura de *O capital*. Pensadores ligados à *Monthly Review* (Foster, Fred Magdoff, entre outros), bem como autores muito conhecidos como David Harvey enquadram-se nesse perfil, havendo certa tendência a se trazer uma ênfase no livro III de *O capital*, bem como nos temas que por lá se destacam. Em ambos os casos desses autores que procuram tratar do presente, porém, não há como deixar de notar certa influência da problemática típica de Keynes e do keynesianismo, principalmente ao se olhar ao tema da realização do mais-valor, que vem sendo tratado, em geral, com referência à noção de demanda efetiva (em grande parte, em diálogo com Baran e Sweezy). Com isso, aqueles que tratam de questões mais atuais, em grande parte, acabam por deixar em segundo plano temas fundamentais do livro I, como o valor e o fetichismo da mercadoria.

Essa divisão do trabalho, acredito, é extremamente problemática em uma leitura atenta da obra magna de Marx; os temas do livro III, por exemplo, só podem ser analisados com cuidado ao se ter em conta os fetichismos do dinheiro e do capital, os quais pressupõem a compreensão cuidadosa da lei do valor, da reificação, bem como da questão do fetichismo. Assim, talvez, a divisão do trabalho mencionada acabe por fazer de *O capital* um livro a ser apreendido de modo um tanto quanto parcial em certo sentido.

Se olharmos para o livro III de *O capital* novamente, notamos que Marx constantemente faz menção a temas do livro I, bem como a seu tratamento dispensado, em um grau de abstração maior, nessa parte de sua obra. Isso faz com que seja essencial entender a arquitetura da obra magna do autor. E mais: acredito que isso precise ser feito a partir das determinações da obra do próprio Marx. Digo isso porque, em grande parte, aqueles que se preocupam com tal temática remetem ao sistema hegeliano e, não raro, procuram transpor elementos desse sistema para a obra marxiana. No Brasil, isso ocorre, por exemplo, em grandes autores como Ruy Fausto e, de modo muito inteligente, meandrado e interessante, Jorge Grespan. Aqui não vem ao caso trazer discordâncias específicas com cada um

desses pensadores brasileiros. Faço questão de dizer, porém, que as aulas, bem como a obra de Grespan foram essenciais para minha formação marxista. Pude, inclusive, contar com ele como supervisor do estágio pós-doutoral que realizei na USP, de modo que nutro profundo respeito por suas posições, bem como por sua honestidade pessoal e intelectual. Deixo claro, porém, que acredito que uma leitura atenta de *O capital* precisa ser realizada por procedimentos mais próximos a autores como José Chasin. A tradição uspiana, por mais sofisticada que seja, possui fortes raízes hegelianas (em parte, devido à influência de Marcos Müller) e isso talvez seja um problema em certos sentidos.

Com isso, quero destacar aqui algo que considero essencial à leitura de *O capital*. Diante da já mencionada relação entre livro I e livro III, algumas menções importantes à religião aparecem: no capítulo I, Marx fala que o terreno da religião é aquele que fornece a melhor analogia para tratar do fetichismo da mercadoria; no capítulo XXIV, ele diz que a assim chamada acumulação originária tem, na economia política, uma função análoga àquela do pecado original na teologia cristã. Ao tratar das figuras econômicas, Marx critica o modo imediato de representação e de apresentação da sociedade capitalista ao abordar a fórmula trinitária, em referência clara à trindade cristã. E, assim, a própria exposição marxiana, mais precisamente, seu modo de exposição, remete a um embate com figuras religiosas, as quais, segundo ele, estão ligadas a uma sociabilidade em que não há controle consciente, racional e planejado das condições de produção. O tema parece ser central ao pensamento de Marx como um todo. Desde a década de 1840, ele coloca que o pressuposto de toda a crítica é a crítica da religião. E, se olharmos para esse momento inicial da produção marxiana, notamos que ele critica a religião justamente ao passar pela filosofia do Direito hegeliana e pelas pretensões neohegelianas de um Estado político.

Assim, acredito ser possível dizer que há uma ligação necessária entre os estudos das obras “econômicas” de Marx e textos como *Crítica à filosofia do Direito de Hegel – introdução*, *Sobre a questão judaica*, *Glossas marginais ao artigo do*

rei da Prússia, *Sagrada Família*, textos esses pouquíssimos estudados pelos principais intérpretes de *O capital*. Talvez, quem tenha aberto esse flanco nos estudos da obra de Marx no Brasil tenha sido José Chasin, que também foi um leitor atento dos *Grundrisse*, texto essencial para que se compreenda algumas temáticas de *O capital*. Inclusive, devo dizer que o estudo do estatuto das categorias nos *Grundrisse* e em *O capital* foi analisado de modo muito cuidadoso por alguém que pretende dar continuidade ao trabalho chasiniano, Antonio José Lopes Alves. Aconselharia fortemente a leitura do livro desse autor.

Assim, se é verdade o que digo, tratar do período formativo do próprio Marx também pode ser importante para analisar sua abordagem dos textos dos últimos anos de sua vida.

E, claro, aqui não se pode tomar a anatomia do macaco como a chave, ou mesmo uma chave especial, para a anatomia do homem. Isso é inviável. Porém, há de se perceber certas permanências na crítica marxiana. Nos *Manuscritos de 1844*, ele diz ser necessário passar pela crítica à religião, à moral, ao Direito, à política à medida em que elas fazem parte da crítica da economia política. Parece-me que tal programa ainda está presente em *O capital*, mesmo que muito mais desenvolvido: o movimento das formas econômicas, como a mercadoria, por exemplo, dá ensejo à pessoa abstrata do cristianismo na modernidade. A crítica moral às transações redundante no apelo à justiça das transações; esse apelo, por sua vez, pretende que as formas jurídicas e políticas possam determinar o conteúdo econômico ao passo que, diz Marx, como meras formas, não são capazes de fazê-lo. Assim, a partir desses exemplos retirados de *O capital*, parece ser razoável afirmar que a crítica da economia política não deixa de explicitar um ímpeto que já estava presente no autor há muito tempo, pelo menos, desde a conformação da obra propriamente marxiana. Os exemplos que dou ao tratar dessas críticas estão longe de ser exaustivos. Somente os menciono para marcar como a questão acaba por se colocar no autor.

Um ponto importante sobre isso, porém, precisa ser destacado: tal qual ocorre na obra da década de 1840, em *O capital*, Marx também traz um

embate com Hegel. Aliás, se formos ser rigorosos, é preciso apontar que, já em 1837, na carta que escreve a seu pai para contar sobre seus estudos, Marx está a se defrontar com o autor da *Fenomenologia do espírito*.

E algo que deve ser ressaltado, embora pareça óbvio, é que para compreender o texto marxiano, é preciso entender esse embate, que remete à década de 40. Também é preciso dizer que é impossível transpor qualquer parte do sistema hegeliano à arquitetura de *O capital*. A crítica marxiana à especulação leva tanto à crítica da religião quanto à crítica ao idealismo especulativo hegeliano e, com isso, sempre é preciso todo cuidado ao se analisar a exposição marxiana presente nos livros de sua principal obra. Os diferentes níveis de abstração de *O capital*, de modo algum, podem ser comparados às figuras que aparecem seja na *Fenomenologia do espírito*, seja na *Ciência da lógica*. Destaco todos esses elementos, por assim dizer, filosóficos, porque, se, para Hegel, quanto mais nos aproximamos da realidade efetiva do presente, mais se tem categorias racionais operando, em Marx, não há nada que se dê nesse sentido. Antes, explicitamente, o teórico comunista aponta que as figuras econômicas da sociedade capitalista aparecem como algo absolutamente carente de conceito; assim, não se tem tanto uma situação em que o real é racional e o racional é real. Antes, tem-se, com o capital, o irracional que é efetivo.

Ou seja, como aponta Marx no posfácio de *O capital*, mesmo que não se possa tratar Hegel como um cachorro morto, a dialética que se pretende crítica e revolucionária – como a sua – é a antítese direta da hegeliana. Grande parte das tematizações das novas leituras de *O capital*, assim, precisa ser questionada; ao mesmo tempo, há de se notar que tratar de categorias como lucro, juros, renda sem se perceber do embate marxiano com a crítica à especulação é extremamente unilateral. No livro III, o autor está a explicitar a concepção, bem como a prática dos agentes da produção. Ali, categorias que perderam completamente a coerência interna (como aquelas colocadas na fórmula trinitária: trabalho-salário, terra-renda, capital-juros) operam normalmente. Os agentes da

produção se sentem como peixes dentro da água. Segundo Marx, somente é possível tratar dessas figuras econômicas remetendo-se ao processo imediato de produção, em que se extrai o mais-valor. Elas certamente têm seu movimento próprio, mas ele é dependente do movimento das formas econômicas como mercadoria, dinheiro e capital. E, desse modo, não é possível uma análise do cotidiano da sociedade capitalista sem que se perceba que ele se mostra como uma espécie de religião da vida cotidiana. E, assim, tem-se aquilo que Marx chama de fetichismo do capital. Tratar de modo científico realidade efetiva sem remeter a isso seria impossível; se essência e aparência correspondessem imediatamente, toda a ciência seria supérflua e, aqui, em meio às categorias que aparecem com mais força na concretude da sociedade capitalista, o autor de *O capital* está clamando pela ciência.

Sei que no dia a dia, os lucros dos bancos são extorsivos, os juros são absurdos e a renda urbana faz com que as pessoas não tenham onde morar. Porém, ao olharmos para o que diz Marx, percebemos que a crítica a qualquer desses elementos traz consigo a necessidade de se ter em conta a relação deles com a oposição central do sistema capitalista de produção, aquela entre a burguesia e o proletariado, aquela que marca a constituição da relação-capital. Quando não se faz isso, pretende-se que as formas jurídicas e políticas tomem a dianteira; traz-se também uma crítica moral, que conforma uma espécie de impotência colocada em ação em meio ao clamor pela justiça. O mundo maravilhoso das mercadorias domina os homens, e o misticismo das figuras econômicas aparece como uma espécie de trindade. Ou seja, sem uma crítica à economia política que vá às últimas consequências, não é possível ter em conta a crítica à religião, ao Direito, à moral e à política. Para que isso seja uma possibilidade, é preciso ir à configuração mais geral do sistema capitalista de produção e, depois, enxergar como que há particularizações importantes que se colocam em meio a formações sociais específicas, como a brasileira.

Tinta vermelha: o senhor, de certo modo, acaba

por remeter à crítica da política e da religião. Também aborda a necessidade de se compreender a especificidade da entificação do capital em cada formação social. Seria possível desenvolver tal ponto um pouco mais?

Vitor Sartori: Acredito que esses temas tenham grande relevo. E, pelo que digo, a crítica à religião e à política remetem à crítica à economia política. Nesse sentido, tratar de *O capital* também traz consigo a necessidade de analisar como que as leis imanentes do modo de produção capitalista trazem consigo certa incontornabilidade congênita por meio de formas jurídicas e políticas. Tal incontornabilidade, tal ausência de controle consciente das condições de vida, como disse, está na raiz do fenômeno religioso. E, com isso, a religião, de certo modo, é insuprimível enquanto existir o sistema capitalista de produção.

Diante disso, é interessante notar como se coloca uma inversão peculiar: as pessoas aparecem como predicados de um Deus, ao passo que são aqueles que real e efetivamente fazem suas próprias histórias. As condições estranhadas por meio das quais a atividade humana (que tem no processo de trabalho, e no assim chamado reino da necessidade, uma base ineliminável) se dá, de acordo com Marx, explicam o modo pelo qual ocorre essa inversão. Ela não é um simples fruto da cabeça dos homens; está presente na própria realidade, em que a vontade das pessoas reside nas mercadorias e em que, na circulação, como diz nosso autor nas *Notas sobre o manual de economia política de Adolf Wagner*, é a mercadoria que aparece como sujeito, e não os trocadores. Na circulação, tem-se essa peculiar inversão, portanto. Nela, também se tem a equiparação dos indivíduos como trocadores e como guardiões de mercadorias; assim, a abstração do valor aparece também numa noção abstrata de pessoa, típica do cristianismo, como aponta Marx em *O capital*.

É preciso irmos além, porém: se olharmos para o dinheiro, notamos que essa abstração da pessoa, bem como das mercadorias é ainda maior: a característica de se colocar como uma espécie de mercadoria universal (como foi dito nos *Grundrisse*) traz não só a equiparação dos indivíduos como pessoas abstratas, mas a autono-

mização de um poder social. O dinheiro aparece às pessoas como um poder social autonomizado. Ele, não só parece ter vida própria, como as mercadorias. Em sua forma aparental, ele traz a capacidade de engendrar toda e qualquer mercadoria, como se as mercadorias fossem um fruto do dinheiro, e não o dinheiro a corporificação de uma medida comum às mercadorias. Mais ainda: no movimento do capital, a reprodução ampliada, colocada como D-M-D', traz como imperativo a autovalorização do valor. Isso é muito importante.

Significa, segundo nosso autor, que o valor aparece como uma espécie de sujeito automático, como uma galinha dos ovos de ouro, capaz de gerar riqueza a partir de si mesmo, como se o processo de extração de mais-valor não existisse. Ou seja, o movimento das formas econômicas essenciais ao modo de produção capitalista traz consigo fetiches importantes: aqueles da mercadoria, do dinheiro e do capital. Neles, tem-se certa inversão entre sujeito e predicado, que é tomada como princípio por todas as religiões. Ou seja, as próprias categorias vigentes no sistema capitalista de produção trazem, em sua efetividade, algo que é essencial à ideologia religiosa. Poderíamos ainda ir muito mais longe na relação entre crítica da religião e aquilo que é colocado em *O capital*. No livro III, principalmente, muitos elementos precisariam ser destacados.

Aqui, porém, contento-me em destacar esses aspectos para deixar claro que a crítica à religião demanda a crítica à economia política e ao próprio modo de produção capitalista, sendo esse entendido em sua totalidade e em seus diversos níveis de abstração.

No que se tem um ponto que me parece ter um relevo, por assim dizer, imediato para o Brasil do presente. Se há uma base real para a religião, bem como para a inversão entre sujeito e predicado, é profundamente moralista tratar as pessoas religiosas como simples ignorantes. Eles trazem em suas representações elementos reais da realidade efetiva do sistema capitalista de produção. É preciso, assim, não só dizer que o pressuposto de toda a crítica é a crítica à religião; deve-se mostrar como a religião é um fruto das condições sociais vigentes em nossa época.

Também é preciso destacar, com disse Marx já na década de 1840, que a religião, mesmo sendo uma espécie de ópio do povo, é o suspiro da criatura oprimida. Ou seja, trata-se tanto de uma espécie de crítica inconsciente à vida burguesa quanto de uma retumbante reconciliação diante dela. No que é preciso voltar a uma temática típica dos anos de formação de Marx: a relação entre religião e política. Acredito que talvez fosse isso que tivessem em mente ao fazer a pergunta, mas essa longa digressão foi necessária pois não há um abismo intransponível entre a tematização daquilo que se convencionou chamar por “jovem Marx” e um “Marx maduro” de *O capital*.

Na década de 1840, e na esteira da crítica feuerbachiana, bem como da leitura dessa crítica realizada por Engels no *Esboço para uma crítica da economia política*, Marx começa a enxergar a necessidade de trazer a autoatividade do homem para o centro de sua análise. Ou seja, sua crítica, efetivamente, passa a ser uma crítica imanente. As potências estranhadas dessa atividade colocam-se como algo, não só autonomizado, mas contraposto às energias sociais. Isso, como dissemos, decorre da própria conformação concreta da realidade efetiva da sociedade civil-burguesa, bem como do modo pelo qual a atividade humana sensível é engendrada. E é preciso que percebamos que, ao seu modo, isso coloca-se tanto no caso da religião quanto naquele da política. Em ambas as formas de atividade humana, tem-se tais potências estranhadas, bem como a inversão entre sujeito e predicado. E tal tema também está presente nos textos posteriores de Marx.

Em 1843-44, Marx inicia a crítica à política como tal, algo que, acredito, não deixa de fazer durante toda sua vida. Isso significa que as reconciliações que são intentadas no campo político, ao fim, realizam-se somente por meio da universalidade ilusória do Estado. E, com isso, trata-se de uma reconciliação impossível, em verdade. A política, assim, traz consigo uma espécie de impotência congênita; ao mesmo tempo, porém, em certas circunstâncias e mediante a compreensão da tessitura da realidade, ela pode se colocar de modo radical, indo à raiz e procurando voltar-se ao elemento social que

conforma a própria atividade humano-sensível de determinada época. Trata-se da atividade crítico-revolucionária, para que se use a dicção das *Teses contra Feuerbach*. Tal atividade volta-se contra a própria sociedade capitalista, suprimindo-a e, de acordo com nosso autor, superando a usurpação das potências sociais, que dá origem à política.

De acordo com Marx, isso aconteceria nas revoluções sociais vindouras, as quais poderiam – também devido ao altíssimo desenvolvimento das forças produtivas – voltarem-se contra o próprio estranhamento das potências sociais, que caracteriza a política e se expressa na existência da família patriarcal, da propriedade, do Direito, do Estado e, claro, das classes sociais. Nas revoluções sociais, trata-se de uma política capaz de se voltar contra aquilo mesmo que a politicidade pressupõe. Nesse sentido, alguém como José Chasin chama a atividade revolucionária de uma forma de política que é, ao mesmo tempo, metapolítica. Com ela, suprime-se as próprias formas econômicas que dão base tanto à política quanto à religião. E, nesse sentido específico, Marx afasta-se decididamente da atividade contemplativa que caracteriza a obra de Feuerbach. A atividade humana sensível é entendida em sua determinação material e histórica, sendo preciso colocar-se a transformação consciente das condições de vida dos homens.

Veja-se que, no autor de *O capital*, a crítica da religião transforma-se na crítica da política, como ele mesmo anuncia em *Crítica à filosofia do Direito de Hegel - introdução*. Isso, como estou dizendo, traz a crítica à própria sociedade civil-burguesa, cuja anatomia estaria na economia política. É interessante, assim, ver como que os temas das obras, por assim dizer, “econômicas” de Marx e aqueles que se colocam na década de 1840 convergem. O percurso trazido por Marx parece-me essencial para o presente e para que entendamos os nuances de cada formação social no presente. Isso se dá porque, quer se queira, quer não, tanto a religião como a política, hoje, aparecem como resolutivas.

Segundo Marx, sabemos, elas não são e nem podem ser. Porém, na religião da vida cotidiana, para que se use o termo marxiano presente no livro III de *O capital*, elas se mostram como o

oposto do que são. O que gostaria de apontar, porém, é que há modos distintos pelos quais a relação entre religião e política aparecem no modo de produção capitalista, em diferentes formações sociais, caracterizadas por formas distintas de entificação do capitalismo e por maneiras específicas de relação entre política e religião.

Marx trata, em primeiro lugar, da França e dos EUA, em que já existiria uma separação clara entre o Estado e a religião. Ter-se-ia aquilo que os neohegelianos chamavam de Estado político. Em *Sobre a questão judaica*, assim, nosso autor não está a criticar a miséria alemã simplesmente em comparação com aquilo que caracteriza os países de via clássica de entificação do capitalismo. Ele mostra como que mesmo nesses países, a religião, por exemplo, não é superada. Antes, ela continua fortíssima porque suas raízes sociais restam intocadas. E isso ocorre mesmo com um Estado laico e com a colocação da religião como um assunto privado. O Estado pode não ser mais religioso, mas as pessoas e a sociedade ainda o são. Soluções como as de Bruno Bauer, assim, seriam incapazes de tocar no âmago da questão. Um ponto importante, assim, é deixar claro que a defesa de um Estado racional, ou de um Estado político pleno está fora dos horizontes marxianos. Tem-se uma crítica ao próprio Estado. Porém, claro, isso não apaga as diferenças específicas entre as diferentes formações sociais, nem mesmo o modo pelo qual a política e religião se relacionam diferentemente no desenvolvimento de cada uma dessas formações específicas. Marx, ao contrário de Bauer e seus consortes, não toma uma ideia de Estado político como referência, nem mesmo uma conformação específica do Estado moderno como ponto de partida; antes, ele mostra como que o próprio princípio do Estado traz consigo as contradições e os vícios que supostamente poderia combater. Na *Nova Gazeta Renana*, nosso autor trata das revoluções na Europa, mostrando como que em cada país a coisa se coloca com nuances importantes. Vejam: mesmo ao se falar da Europa, há diferenças gigantescas entre cada país, e Marx é o primeiro a destacar isso.

Não se trata, assim, de um autor que traz um

modelo a ser aplicado, ou de alguém “eurocêntrico”, ou de coisa do gênero. Essas são caricaturas que podem até mesmo estar na moda em meio a certa esquerda, mas que, em verdade, são destituídas de qualquer fundamento sólido, para que se diga o mínimo. Muitas vezes, inclusive, são fruto de má fé. Mas isso não vem ao caso. O que é preciso destacar é que um país como a Alemanha tem um desenvolvimento capitalista muito diferente daquele da França. A Polônia, por sua vez, é muito distinta da Alemanha. Marx passa, com detalhes, por esses pontos. No caso, ele mostra como que, por exemplo, a constituinte francesa de 1848 trazia consigo a consolidação da revolução; na Alemanha, a constituinte levou à consolidação da contrarrevolução, de modo que se trata de terrenos do Direito distintos e com funções opostas. No caso da Polônia, ter-se-ia a possibilidade de algo inimaginável nos dois outros países mencionados: uma democracia agrária. Nos textos que compõe a *Nova Gazeta Renana* são abundantes apontamentos de Marx sobre a diferença específica de cada formação social, bem como no modo pelo qual o processo revolucionário de 1848 se dá em cada país. Isso destaca também elementos importantes quanto à religião e a política.

Digo isso porque, ao olhar para países como o Brasil, tal temática salta aos olhos. Se na Alemanha, a questão da religião não estava resolvida a ponto de se clamar pelo Estado político pleno como um objetivo a ser alcançado, por aqui, a questão ainda é muito pior. O capitalismo alemão desenvolve-se conciliando o novo e o velho, tal qual o nosso. Sua completude, porém, coloca-se no imperialismo, bem como no avanço colonialista alemão, que, grosso modo, redundam nas I e II Guerras Mundiais. Ali, religião, casta militar e avanço capitalismo ligam-se entre si levam a uma forma política antidemocrática e burguesa. A conciliação do novo com o velho traz essas determinações, bem como a ligação da classe burguesa com a aristocracia, e não com a massa do povo. Ou seja, o desenvolvimento alemão foi acompanhado de uma contrarrevolução diante das condições de 1848. A consolidação disso dá-se com Bismark, bem como com a repressão da Comuna de Paris em

1871 e avança rumo à constituição imperialista do país. Ali, tem-se o desenvolvimento de uma política revolucionária no movimento dos trabalhadores, inclusive, com participação de Marx e de Engels. Porém, o oposto disso também apareceu à espreita muitas vezes e, inclusive, chegou a se colocar de modo brutal, como sabemos.

A Alemanha, assim, trouxe uma forma de capitalismo que suprime relações sociais antagônicas a esse modo de produção, de modo a incorporar, mesmo que de modo extremamente contraditório, as determinações do que foi chamado na década de 1840 de Estado político pleno. Isso não resolve as contradições do capitalismo alemão, claro. Mas leva a uma dimensão em que a religião e a política, no geral, colocam-se como antagônicas no que toca a conformação da esfera pública. Ou seja, certas ilusões, até certo ponto, não parecem mais fazer sentido por lá. Se é verdade que a busca por certo aperfeiçoamento do Estado sempre está presente na ideologia das esquerdas de todos os países capitalistas, não é verdade que isso se dê sempre com tonalidade religiosa, ou com certa nostalgia quanto à comunidade típica da religião e, em especial, do cristianismo. No Brasil, por outro lado – um país marcado, dentre outras coisas, por um longo tempo de escravidão – o culto à pessoa abstrata do cristianismo parece ainda ser um grande avanço. E, assim, não foram raras as esquerdas que por aqui (bem como na América Latina) tentaram desenvolver um pensamento político teológico. Penso, sobretudo, na teologia da libertação, mas seria possível trazer outros exemplos. Uma forma de capitalismo incompletável traz consigo certa nostalgia do que supostamente poderia ter sido e não foi. E isso se apresenta também no caso do casamento da religião com a política em teologias progressistas, que marcou parte substancial da autoproclamada esquerda brasileira.

Vejam: não que o pensamento teológico não tenha sido proeminente em outras partes do globo. Certamente isso ocorreu. Mas, ao olhar para a América Latina notamos a força muito grande que a teologia da libertação teve na educação política da enorme massa do povo. A esquerda, por aqui, também teve por central

uma forma de pensamento que, de um modo ou doutro, não trazia a imanência, por exemplo, presente no pensamento marxiano. O marxismo, em grande parte, vulgar, do PCB teve uma influência por algum tempo. Ele, porém, foi muito dependente da existência da antiga URSS, bem como do stalinismo (e isso, infelizmente, pode ser visto até mesmo hoje em dia em certos “intelectuais” do partido). De fato, os grandes movimentos sociais do Brasil (entendo o termo aqui em seu sentido mais amplo), e mesmo o movimento dos trabalhadores industriais, acabou por deixar de lado uma crítica à religião. Os intelectuais, por sua vez, acabaram por se encastelar naquilo que vem se mostrando como uma morada muito frágil e passível de ataques por parte dos diferentes governos, nas universidades. Aqui não cabe trazer as razões objetivas para isso, porém, devo apontar que é um fato que a educação política brasileira acabou por ter como expoente importante a religião.

No caso, foi especialmente decisiva certa autonomia que a igreja católica ainda teve durante a ditadura militar. Com os partidos de esquerda na ilegalidade, bem como com uma esfera pública marcada pela censura e pelo controle, a igreja se destaca com certa resistência à ditadura. A peculiaridade de se ter passado por uma colonização de um país católico, como Portugal, ou, no caso do restante da América Latina, da Espanha, também não pode ser desconsiderado. De certo modo, por aqui, a religião nunca se colocou como um assunto privado e sempre foi trazido para o campo da política. Desta maneira, a esquerda acaba por tomar essa peculiaridade como um ponto de partida, o que, até certo ponto, é natural. Porém, é impressionante que certas constâncias permaneçam de tal modo na formação social brasileira: a exportação para o exterior (o que Caio Prado Jr. chamou de sentido da colonização), a influência da religião nos assuntos do Estado, o caráter autocrático das classes dominantes, tudo isso é uma constância na história do Brasil.

Assim, se o pressuposto de toda a crítica é a crítica da religião, não estamos muito bem. E, ao olhar para as circunstâncias concretas, percebemos que a própria entificação do capitalismo

brasileiro, de extração colonial, redonda na incapacidade de se completar o capitalismo. Como disse José Chasin, trata-se de um capitalismo hipertardio, que não é só incompleto, mas incompletável. E, assim, a simples politização da enorme massa do povo não traz uma consciência crítica. Para que se consiga aquilo que já está realizado nos países de via clássica, bem como naqueles de via prussiana (como Alemanha e Itália) é necessária uma forma de educação política que possa questionar a própria origem do fenômeno religioso. Ou seja, talvez, as conquistas parciais do Estado político pleno e do Estado laico não consigam ser trazidas para cá sem que o próprio Estado seja questionado. E isso somente é possível ao se buscar a supressão do próprio capitalismo.

Pelo que digo, portanto, é preciso nada menos que uma consciência de massa socialista para que o pressuposto de toda a crítica possa se colocar por aqui. Isso, porém, leva não só à crítica teórica, mas à atividade prática. E não parece que estamos muito perto disso.

Tinta vermelha: Gostaríamos de voltar a Marx por um instante para que, então, possamos falar um pouco mais do Brasil. Ele ainda pode nos ajudar a compreender as formas contemporâneas das crises capitalistas? Aquilo que Marx trouxe é suficiente?

Vitor Sartori: Nesse ponto, estou de acordo com Lukács, que, na década de 1960, diz que a situação do marxismo não era muito boa. Poucos haviam efetivamente estudado Marx; aqueles que o estudavam tentavam o trazer para o presente sem as mediações necessárias e, por fim, aqueles que tentaram atualizar a visão marxiana não tiveram muito sucesso. Autores como aqueles da assim chamada Escola de Frankfurt, não raro, retomaram motivos freudianos e weberianos no intuito de atualizar Marx. Isso, porém, levou a resultados que são dúbios em diversos sentidos. Aqui não posso me alongar sobre esse tópico. Porém, gostaria de deixar registrado que as condições para aquilo que Lukács achava ser essencial para que em seu tempo houvesse uma espécie de renascimento do marxismo não se colocaram. Para começar, acredito, como mencionei anteriormente, que

ainda há muito para se estudar na obra do próprio Marx. E, desse modo, não se realiza uma condição prévia para o desenvolvimento de um marxismo autêntico, que é o estudo cuidadoso da obra do autor de *O capital*. Embora isso não seja suficiente, é condição necessária para que possamos compreender acertadamente o capitalismo contemporâneo.

No presente, algumas questões importantes que foram tratadas por Marx destacam-se com força. Não falo somente de temas ligados ao fetichismo da mercadoria. Eles são importantes também, mas, acredito, precisamos nos ligar um pouco mais ao estudo do livro III de *O capital*, bem como de temáticas que aparecem lá, como aquelas relacionadas ao fetichismo do capital. Se comparado ao livro I, esse livro está em um grau de concretude muito maior e, por isso, aproxima-se muito mais da realidade efetiva. E isso se dá de modo dúplice: ao tratar do processo imediato de produção, Marx trata da oposição central à sociedade capitalista, aquela colocada na relação-capital, bem como na oposição entre burguesia e proletariado. Ou seja, há uma boa razão para se tratar, por meio de abstrações razoáveis, do processo imediato de produção, que também é aquele em que se extrai o mais-valor. Essa oposição foi bastante estudada pela tradição marxista e muito esforço foi feito para que a análise da realidade tivesse como parâmetro essa oposição específica, que é fundante do próprio sistema capitalista de produção. Ao mesmo tempo, porém, analisar o processo imediato de produção não explicita todas as contradições e oposições que marcam a sociedade capitalista. Elas desenvolvem-se tanto no processo de circulação (tratado no livro II) quanto nas figuras da produção capitalista consideradas ao se olhar o processo global de produção (abordado no livro III). Acredito que, no presente, é essencial relacionar com cuidado as temáticas tratadas nos três livros de *O capital*. Sem isso, deixamos de considerar o modo de produção capitalista em sua dimensão de totalidade, não apreendendo os diferentes níveis de abstração do pensamento de Marx. Em suma, remeter ao processo imediato de produção é necessário, mas não pode ser feito sem a mediação do processo de circulação e das figuras concre-

tas que aparecem na imediatidade da sociedade capitalista. E acredito que ainda há muito a ser feito ao se considerar esse aspecto da obra de Marx, que ainda tem muito a oferecer hoje.

As oposições classistas da sociedade contemporânea, bem como da sociedade da época de Marx, não aparecem imediatamente na oposição entre burguesia e proletariado. Basta olhar para as análises marxianas da França presentes em *Luta de classes na França*, bem como no *18 Brumário de Luís Bonaparte* para que percebamos isso. Aquilo que mobiliza a consciência dos indivíduos decorre de formas ideológicas as quais, de imediato, não se ligam à oposição central da sociedade capitalista. Questões ligadas a impostos, aluguéis, juros, por exemplo, são essenciais para a vida cotidiana das pessoas e elas se relacionam com a extração de mais-valor somente de modo mediado. E, por isso, o caminho que Marx percorre nesses textos de análise de conjuntura é o oposto daquele colocado em *O capital*. Enquanto em sua obra magna, ele começa por aquilo que marca o núcleo do modo de produção capitalista, nesses escritos ele passa pelas lutas cotidianas e pelas contradições que se apresentam no cotidiano como resolútivas ao passo que nunca podem ser. De imediato, por exemplo, a pequena burguesia democrática parece ser uma classe central para os destinos de uma época; sua tonalidade democratizante se opõe, por exemplo, à aristocracia financeira e se liga à enorme massa do povo. O campesinato também acaba por ter uma função essencial na ascensão de Luís Bonaparte, juntamente com o lumpemproletariado. Marx mostra como que as relações complexas entre essas classes são decisivas para os rumos dos acontecimentos posteriores às revoluções de 1848. Nesse sentido, nosso autor não pode, de modo algum, deixar de considerar tais oposições classistas, ao mesmo tempo em que ele as liga, sempre de modo bastante mediado, ao modo pelo qual a oposição fundante do modo de produção capitalista se interpõe para que se possa compreender o movimento da sociedade francesa.

Para que falemos nos termos que estou trazendo aqui: há claramente uma relação colocada na análise do autor entre aquilo que é tratado

no livro III e o que é abordado no livro I de *O capital*. E tendo a achar que as análises contemporâneas têm muitas dificuldades em realizar algo semelhante. E isso tem tanto raízes teóricas quanto práticas.

De um lado, como disse, há certo déficit na leitura da obra do próprio Marx. Também se tem certo esquematismo que caracteriza grande parte da análise autoproclamada marxista. Nesse sentido, poderia dizer Lukács – como disse sobre sua época – que ainda não se superou real e efetivamente o stalinismo. Ou seja, o marxismo concebido acertadamente não se faz muito presente. Doutro lado, acredito que tenham surgido algumas questões novas no capitalismo contemporâneo. O mesmo Lukács – e de modo diferente, Ernst Mandel – trouxeram à tona o fato de que a subsunção real ao capital atinge áreas que não haviam sido atingidas plenamente na época de Marx. Como tendência, o capital comercial, bem como os serviços mais diversos, subordinam-se diretamente à reprodução ampliada do capital, e não mais de modo mais ou menos indireto. O consumo também está subsumido de modo muito mais direto, de maneira que se tem o crescimento gigantesco da indústria da propaganda, o que, dizia o autor da *Destruição da razão*, ocorreu, inclusive, de modo a se importar algumas técnicas da propaganda nazista para o campo do consumo. Ou seja, tem-se um elemento manipulatório fortíssimo. E ele não pode ser desconsiderado de modo algum, sendo preciso, inclusive, compreender a maneira pela qual isso afeta o comércio via internet, bem como os algoritmos, o disparo de mensagens em massa etc. Assim, já na década de 1960 para 1970 havia algo de novo, que precisava ser analisado pelos marxistas com cuidado. Hoje, parece-me, essas questões – e outras – impõem-se caso se queira compreender a realidade acertadamente. O desafio, porém, ainda é o mesmo até certo ponto: tratar desses novos elementos sem que se deixe de ligá-los, com as devidas mediações, ao processo de extração de mais-valor e ao modo pelo qual produção, distribuição, circulação, troca e consumo se relacionam efetivamente.

Também aqui acredito que os desafios são enormes. E eles têm um elemento ideológico, certa-

mente. Parte dele já aparece na obra do próprio Marx: no livro III de *O capital*, nosso autor trata do modo de representação capitalista, bem como da maneira pela qual, em oposição. As formas de consciência espelham formas reais, colocadas na própria realidade. No caso, na imediatidade, elas remetem às figuras econômicas como lucro, renda e juros. Essas figuras parecem ser autônomas ao passo que nunca podem ser e remetem ao processo de extração do mais-valor. Nas consciências, porém, sua autonomização aparece – e até certo ponto é – como um dado da realidade. Ou seja, imediatamente, tem-se um componente ideológico ligado àquilo que Marx chamou de fetiche do capital. E mais: mesmo que o processo social se torne minimamente explícito na sociedade capitalista, aquele que se mostra como sujeito dessa relação é o valor. Para que se utilize a expressão de Marx, ele se apresenta como uma espécie de sujeito automático. Ou seja, as pessoas se reconhecem em meio a um processo social que lhes é estranho e que se impõe com ares de naturalidade e de inexorabilidade. Não se trata de falha moral, portanto. Tem-se um processo objetivo, presente na própria realidade.

É preciso dizer que isso se relaciona, não só à burguesia, mas a todas as classes sociais. Daí que, também por essa via, pode-se ver que a ideologia de uma época é aquela da classe dominante. As condições burguesas de produção se apresentam como algo natural e necessário, como leis naturais da produção, para que se use a dicção de Marx. Nesse sentido, a oposição essencial do modo de produção capitalista está apagada na imediatidade. Se o capital é uma força vampiresca que só sobrevive sugando trabalho vivo, no cotidiano, ele se mostra de modo oposto. Como diz Marx, as forças produtivas do trabalho se apresentam como se fossem forças produtivas do capital. O movimento real da produção depende, sobretudo, da organização do trabalho, bem como do modo pelo qual a exteriorização da energia dos trabalhadores se coloca no processo produtivo por meio dos distintos instrumentos e da divisão do trabalho. Instrumentos de trabalho são tanto capital quanto determinado metal é moeda em determinado momento. Ou seja, trata-se de algo

que precisa sempre ser explanado pelo processo social, que, por sua vez, depende da relação histórica entre forças produtivas e relações de produção. E, assim, a fetichização colocada no cotidiano traz as maiores irracionalidades (como a mencionada fórmula trinitária) como um ponto de partida, tendo-se formas de consciência que espelham essas figuras econômicas em sua imediatidade vivida.

Porém, é preciso que nos voltemos às formas econômicas também: da relação existente entre mercadoria, dinheiro e capital, as pessoas – independentemente das classes sociais a que pertencem – aparecem como guardiãs de mercadorias, como trocadoras e como proprietárias. Essa dimensão não pode ser negligenciada, e é parte do ser-propriadamente-assim da sociedade capitalista. Mesmo os trabalhadores, de início, conformam-se como proprietários de sua força de trabalho. E, assim, um outro lado do reconhecimento como trabalhador individual é o reconhecimento como proprietário privado. Na circulação, esse proprietário tem sua vontade residindo nas mercadorias, reconhecendo-se também como um trocador, como que, por natureza. E, assim, é preciso que se diga que o individualismo possessivo da sociedade capitalista tem uma base real, certamente. Um marxismo que não veja isso, acaba deixando de lado aspectos importantíssimos da própria realidade, em que, inclusive, os trabalhadores, como proprietários de uma mercadoria específica, competem entre si como trocadores. Ou seja, há tendências nada negligenciáveis que se colocam no sentido do apagamento do trabalho (mais especificamente, do trabalhador coletivo) no processo social de produção considerado como um todo. É verdade que o próprio processo de trabalho – em determinadas circunstâncias – une os trabalhadores como classe e contra a exploração desmedida do capital. Porém, mesmo quando isso acontece, pode-se ter uma situação (como a colocada na luta pela diminuição da jornada de trabalho) em que, para que se diga com Marx, como classe, os trabalhadores conquistam concessões. Não se trata, portanto, de algo revolucionário, mas sim de formas de luta de classe colocadas nos limites da compra e venda da mercadoria força de trabalho e, portanto, nos

limites do sistema capitalista de produção. O capitalismo, assim, engendra condições que o tornam obsoleto, mas não traz automaticamente a superação da sociabilidade baseada no capital. Antes, tem-se o oposto.

E, nesse sentido, há pontos muito difíceis de serem tratados. Pelo que digo, há um processo objetivo que, ao mesmo tempo, gera as condições para sua própria negação e não permite que essa negação se coloque automaticamente. Lenin, e mesmo Kautsky, remeteram a isso dizendo que a consciência de classe do proletariado precisaria vir de fora do processo produtivo. Alguém como Lukács fez uma releitura desse aspecto, destacando o papel da ciência e da arte, bem como das formas de organização política nesses meandros. Porém, o próprio autor húngaro ficou sem respostas para a questão decisiva: que fazer? Ele acreditou – a meu ver com razão – que as contradições de sua época, bem como a compreensão dessas pelos intelectuais marxistas, ainda não estavam claras. Viu a emergência de formas de protesto contra a manipulação capitalista nos movimentos feministas, negro, estudantil, por exemplo. Mas os comparou a movimentos com um grau de maturidade similar àquele que os ludistas tinham no começo do desenvolvimento da grande indústria. Ou seja, aqui se coloca outro fator ideológico importante: o próprio marxismo da época de Lukács (ele mesmo incluso) não estaria devidamente equipado para lidar com as lutas decisivas colocadas no grau de desenvolvimento que estava o sistema capitalista de produção de sua época.

Parece-me que é essencial reconhecer essa derrota prática e teórica, como fez Lukács. Sem isso, o marxismo corre o risco de se tornar um conjunto de chavões sem sentido, como acontece, em grande parte, no stalinismo (que ainda faz certo sucesso entre nós brasileiros, infelizmente). Mesmo formulações dependentes do próprio Lukács, como aquelas sobre a sua *Ontologia*, passam a ser uma fraseologia sem vida caso se fique repetindo *ad infinitum* certos dizeres supostamente presentes no autor; e, assim, um autor sofisticadíssimo, como Lukács, transforma-se em fonte de um esquematismo vergonhoso.

Marx, portanto, ainda é essencial. Os clássicos do marxismo, como Lukács, Rosa e Lenin, também. Porém, se é verdade o que diz Lukács, ainda estávamos, em sua época, numa posição que precisa de muito desenvolvimento teórico e prático. Acredito que isso ainda seja verdadeiro hoje, quando as tendências tratadas por Lukács e por Marx adquirem ainda maior proeminência. José Chasin, no Brasil, talvez seja um dos poucos a perceber-se desse processo, e de tirar as consequências necessárias dele. O autor, assim, procurou desenvolver um movimento de ideias amplo e rigoroso, colocado no projeto da *Ensaio*. Ao contrário do que a vulgata e os epígonos dizem, nunca pregou qualquer imobilismo também, atuando tanto na compreensão da situação do capitalismo contemporâneo quanto ao olhar a situação e a peculiaridade brasileiras. E, no Brasil, a situação se colocava – e ainda se coloca, em minha opinião – de modo bastante preocupante, com um politicismo pungente e com uma dificuldade muito grande de realizar qualquer autocrítica no campo da esquerda. Por aqui, não raro, as teorizações da década de 1960 ainda se colocam como uma espécie de pastiche, tendo-se, ao se olhar para o marxismo, de um lado, certo marxismo adstringido, doutro, o marxismo vulgar da pior espécie. Leituras ecléticas e não marxistas não faltam também, de modo que a compreensão da real tessitura do capitalismo brasileiro, em grande parte, é deixada de lado.

Tinta Vermelha: O filósofo paulista José Chasin disse que a esquerda estava morta. Ao tratar da chamada Nova República, ele não mostrou muito otimismo. O senhor compartilha desse posicionamento?

Vitor Sartori: Não tivemos crítica da religião ou da política. Marx disse que o pressuposto de toda a crítica era a crítica à religião. Nessas bandas, isso não se realizou. Depois, nosso autor disse que a crítica da religião se torna a crítica da política. Por aqui, muitas vezes, isso foi, no limite, tomado como uma posição eurocêntrica de Marx, ou como algo de utópico diante da necessidade das mediações políticas para a atividade revolucionária.

Pensadores importantes como Michael Löwy chegaram mesmo a cunhar alguns termos para explicar a teologia da libertação e outras manifestações da esquerda de sua época e do século XX. Ele trouxe a noção de romantismo revolucionário como algo essencial à esquerda. Embora admitisse que o romantismo também pudessem ir à direita ou mesmo à extrema direita, o autor de *Para uma sociologia dos intelectuais revolucionários* não tardou a ver de modo bastante positivo o romantismo. Aqui não posso tratar desse grande intelectual. No entanto, gostaria de deixar registrado que não compartilho dessa sua posição, e acredito que Marx, tal qual importantes autores marxistas com Lukács, foram muito duros com o romantismo, deixando claras suas posições. Diante de tal cenário, ao olhar para as teorizações de Löwy, parece-me que se corre o risco de tomar a incompletude do capitalismo brasileiro (e latino-americano) como um aspecto positivo, ao passo que as dificuldades advindas dessa caracterização do capitalismo de via colonial trazem diversos percalços, como acredito ter destacado anteriormente. Quando digo isso, penso, sobretudo, na complexa relação entre religião e política. Porém, não é só nesse campo que as coisas se colocam, claro. E, mesmo se mirar para o modo pelo qual a política se coloca por aqui depois da ditadura, é preciso um olhar muito atento.

Um dos elementos importantíssimos para a derrubada da ditadura de 1964 foram as greves de 1978-79. Por mais que elas não tenham obtido os melhores resultados imediatamente, elas trouxeram certa organização da classe trabalhadora que fez com que o arrocho salarial fosse derrubado. Ou seja, tem-se o bonapartismo militar derrotado devido à organização e atuação política da classe trabalhadora. As possibilidades aí pareciam estar abertas, de modo que foram conclamadas pelo próprio Chasin, que vocês mencionam. Ou seja, para olhar para a assim chamada redemocratização, é necessário ficar atento para as contradições que se colocam no solo da própria produção capitalista no Brasil.

Há de se notar, porém, que o modo pelo qual se chegou à autoproclamada democracia foi, no

mínimo, problemático. Para começar, deve-se perceber que um partido como o PCB, que tinha a hegemonia na esquerda, conscientemente teve uma postura reboquista. Subordinou-se ao MDB e acabou por adotar as posturas mais defensivas imagináveis. Nesse contexto, o PT é fundado, tanto na esteira do chamado novo sindicalismo quanto com ligação com alas progressistas da igreja católica. O PDT de Brizola, de início, tem um papel importante, mas, na prática, o que se tem é a classe trabalhadora aglomerando-se em torno do PT e de sua busca pela ética republicana na política. O PSDB, à época, com certa posição de centro esquerda, ao se separar do MDB, busca quadros mais qualificados, com Fernando Henrique Cardoso e José Serra, renomados por suas teorizações no campo da teoria da dependência. No que diz respeito ao PT, também se têm grandes teóricos ligados ao projeto do partido, como, por exemplo, Francisco Weffort. Toda essa gama de partidos à esquerda apostou na necessidade de modificar o regime político, varrendo certo “entulho autoritário” aos poucos. E aí temos pontos difíceis de lidar: a estrutura do Estado é mantida. Em verdade, ela é praticamente a mesma. A anistia é “geral e irrestrita”, deixando torturadores, golpistas e empresas colaboradoras do regime na melhor posição possível. A transição, assim, é “lenta, gradual e segura”. Deste modo, na prática, o avanço da classe trabalhadora derruba a ditadura, mas a esfera pública nacional permanece praticamente igual. Os militares, por exemplo, acuam-se, mas permanecem os mesmos. E isso sempre foi muito claro, na medida em que nunca deixaram de elogiar sua “revolução democrática”, como algo que teria salvado o Brasil do comunismo de uma república sindical. Ou seja, os partidos que se tornariam mais proeminentes nos anos seguintes, PT e PSDB, embora distintos, compartilhavam, de um modo ou doutro, do projeto de mudança gradual da esfera pública nacional. Na prática, porém, acabaram por aceitar o aparato estatal da ditadura, inclusive, com os agentes dela, e com a chance de nomes como o de Silvío Frota tornarem-se importantes no exército. E, sabemos, isso efetivamente aconteceu e colhemos esses frutos hoje.

Em meio a essas determinações, a nata da intelectualidade brasileira organizava-se nesses dois partidos. Em verdade, eles tiveram consigo grandes intelectuais uspianos, os quais, inclusive, chegaram a grandes cargos no executivo. FHC, como sabem, foi presidente.

Destaco esse aspecto porque aqui se ligam um elemento teórico e outro prático. Se olharmos para o primeiro, vemos que na chamada analítica paulista, como mostrou Chasin em *Rota e prospectiva*, fez-se certa leitura do marxismo que reduzia a economia a um dos fatores, dentre outros. Com isso, a proeminência da política veio à tona de modo fortíssimo. No que se tem um aspecto prático importante: a resolução dos problemas sociais do Brasil parecia poder se dar por meio da política e da vontade política colocadas no horizonte do capitalismo brasileiro. E, assim, qualquer projeto de crítica ao capitalismo como tal desaparece. Nesse sentido, parece-me que a o diagnóstico chasiniano é perfeito.

Com esses posicionamentos, a esquerda está morta. Sem uma crítica sólida ao capitalismo, não há esquerda. A ênfase na política coloca-se, aqui, não tanto como uma tentativa, mesmo que problemática, de política revolucionária, mas como um apelo à perfectibilização do Estado. E que Estado? Justamente aquele deixado intacto na passagem do bonapartismo dos militares para o domínio dos civis. E, assim, passa-se do bonapartismo à autocracia burguesa institucionalizada com certa tranquilidade. A tranquilidade daqueles que empurram com a barriga os grandes problemas de uma época.

O voluntarismo deu a tônica dos partidos à esquerda, os quais foram se tornando mais ou menos pragmáticos no pior dos sentidos. De início, o PSDB traz um politicismo com alianças e o PT um politicismo sem alianças. Depois, sabemos que isso se modifica, de modo que as alianças espúrias parecem marcar a própria caracterização do estadista nacional. Ou seja, esses partidos acabaram por se reconciliar com as forças sociais que se retiraram temporariamente dos holofotes e tornaram a autocracia burguesa algo que deu condições para que os próprios militares recobrassem suas ambições e seus projetos, que haviam sido interrompidos e

que, como sabemos, hoje retornam com muita força.

Tem-se, assim, um politicismo atroz, que, de acordo com Chasin, não poderia nos levar muito longe. Tendo a acreditar que o autor de *O futuro ausente* estava bastante correto em sua análise, portanto. E, se formos olhar de perto a situação, vemos que a própria organização dos partidos à esquerda, do PT principalmente, não pode deixar de lado referências religiosas, bem como certa ligação com certo catolicismo à esquerda. Não vou aqui entrar no embate sobre a necessidade ou não disso; porém, tem-se claro que a crítica à religião e à política não tem no Brasil o seu *locus* privilegiado. Antes, ocorre o contrário. O cenário é aquele digno do realismo fantástico. Porém, é preciso que fiquemos atentos: parte da esquerda acreditou que certa confluência entre religião, política, certo misticismo e fatores advindos da incompletude do capitalismo brasileiro fosse redundar na melhor das situações: uma espécie de fusão entre teologia da libertação, movimentos sociais ligados à luta pela reforma agrária e uma espécie de socialismo calcado na pequena propriedade da terra. Isso, como sabemos, passou longe de se realizar. Em verdade, a religião, o caráter incompletável do capitalismo brasileiro e uma espécie de lumpemburguesia é que foram mais adequados a esse cenário. Nele, inclusive, os militares retornam e se tem algo muito distinto de um realismo fantástico esperançoso. Antes, o medo domina e a extrema direita ganha muitíssima força por aqui. Deus e política encontram-se nas manifestações da extrema direita, que vem ganhando espaço e destaque.

De início, isso ocorre, inclusive, com o uso político do Direito por parte da esquerda, em diversas iniciativas, como juristas pela democracia, uso alternativo do Direito, bem como a advocacia popular e a ligação entre juristas progressistas e movimentos sociais. Posteriormente, porém, o judiciário, explicitamente se politiza. Ele, que fora aliado importante dos militares na derrubada de Dilma Rousseff, acaba por ser posto como inimigo por parte dos militares. A configuração da esfera pública brasileira, como já disse, deixou intacta a máquina estatal da ditadura. Com isso, pela via política, projetos

de esquerda não conseguiram se impor. O máximo que se buscou foram tentativas de racionalizar a gestão do capitalismo atrofado. E, com isso, projetos mais ambiciosos tentaram contornar a esfera política e rumar ao judiciário, de início, com certo sucesso. Isso, porém, não se realiza somente pela esquerda. A direita também pode se utilizar desse subterfúgio, e com muito mais sucesso. Basta olhar para a operação lava-jato e para o papel que o ex-juiz (e hoje senador!) Sergio Moro teve. Se olharmos para a força-tarefa da lava-jato, vemos também um papel proeminente do então promotor Deltran Dellagnol que, hoje, está eleito deputado. Fica claro que, desde o início, tal operação da PF foi diretamente política. O uso da máquina estatal para fins explicitamente reacionários é muito mais fácil do que para fins, por assim dizer, progressistas. E, com isso, aquilo que começou com certa tentativa (reacionária) de trazer um Estado mais eficiente e ligado a um projeto que, por falta de palavra melhor nesse momento, chamarei de neoliberal, redundou na vitória de um projeto de extrema direita. E nele os freios colocados à ação política por parte das cortes superiores são um obstáculo. O bolsonarismo, assim, elege como um de seus grandes inimigos o STF e um ministro indicado por Michel Temer, Alexandre de Moraes. E tudo isso se dá ao se proclamar que Deus está acima de todos. Ou seja, a confluência entre política e religião toma uma feição de extrema direita.

Tinta Vermelha: O senhor trouxe muitos aspectos em conjunto. Falou de algo que envolve as eleições de 1989 em diante. Seria possível explicar melhor as distinções específicas entre os diferentes momentos no que chamou de nossa atual autocracia burguesa institucionalizada?

Vitor Sartori: O cenário que descrevo é aquele em que a extrema direita recobra suas forças. E ela somente consegue fazer isso porque a esquerda se coloca de modo débil. O politicismo, que mencionei acima, é um elemento importante disso.

É interessante, ao mesmo tempo em que muito preocupante, notar que o modo pelo qual os partidos à esquerda buscam retomar as lutas

da classe trabalhadora no contexto da autocracia burguesa institucionalizada posterior à ditadura não deixa de repetir os mesmos jargões da década de 1960. Isso, de certo modo, é compreensível. Afinal, grande parte dos expoentes dessa esquerda são formados nesse contexto. Porém, talvez isso desconsidere que noções como populismo, desenvolvimentismo, dependência e a autoritarismo não conseguiram prever e, de modo mais concreto, colocar-se contra a emergência do bonapartismo pós 1964. Ou seja, a mesma esquerda que é derrotada na década de 1960, procura retomar o seu rumo, quase que como se nada tivesse acontecido. Aliás, talvez a coisa seja ainda pior: como se aqueles 21 anos fossem um mero desvio no caminho democrático que poderia marcar uma modernização não mais conservadora. FHC, José Serra, Francisco Weffort, em graus diferentes, retomam justamente essas categorias para a retomada das lutas depois da derrocada da ditadura militar.

O ano de 1989 é algo interessante de se analisar: no segundo turno, há certa união dos partidos à esquerda e traz aquele que foi o grande líder dos trabalhadores nas greves de 1978-79. Lula, assim, aparece como o candidato forte, amparado na intelectualidade à esquerda e no movimento dos trabalhadores. Porém, como sabemos, isso não bastou. Com uma esfera pública quase que idêntica àquela da ditadura, Collor é eleito. Sim, tem-se a legitimação do voto em um candidato claramente ligado à ditadura recém derrotada. Políticos como Paulo Maluf também são eleitos, de modo que o cenário é aquele em que, inclusive, nominalmente, as forças da ditadura continuam no poder. Como uma vez colocou Edson Telles, trata-se de um cenário em que resta da ditadura tudo, menos a própria ditadura. Destaco, porém, que 1989 contém também os ares das greves e do novo sindicalismo, que, com todos os seus problemas, traziam uma classe trabalhadora politizada e organizada em torno de partidos e sindicatos à esquerda. De certo modo, essa é a eleição que fica na memória daqueles ligados à esquerda hoje. Ela se mostra como que uma situação em que estivemos muito perto de uma situação em que se romperia com a miséria brasileira e com tudo que a caracteriza. Como disse antes, porém, tem-se um ce-

nário complexo: a análise de realidade do PT, em grande parte, era marcada por um ideário marcado por noções que remetem aos anos anteriores à ditadura. Desse modo, não pode deixar de haver certo pastiche, aliás, profundamente politicista.

O mesmo Lula é eleito em 2002, depois de dois governos FHC. Ou seja, depois do desastroso governo de Collor de Mello, continuado por Itamar Franco, a nata intelectual uspiana explicitamente chega ao poder. Ministros célebres são muitos, como o próprio Weffort, mencionado anteriormente. O resultado, porém, não é tanto a continuidade daquilo que havia sido interrompido em 1964, mas a implementação de uma política privatista, colocada em prática, inclusive, a partir do estudo do caso da África do Sul. Brasil e esse país saem de um regime autocrático e colocam importantes líderes no poder. Porém, isso acaba se dando de modo extremamente antipopular e com uma subordinação clara ao capital financeiro. As privatizações, bem como a dilapidação do patrimônio estatal, são a regra. Contra isso, em 2002, Lula é eleito. As esperanças são aquelas mesmas de 1989, as teorizações também, embora, por vezes, com um prefixo antes. O neodesenvolvimentismo, assim, aparece como uma versão extremamente tímida do desenvolvimentismo. A luta contra o autoritarismo ocorre com a participação dos militares, inclusive, em missões da ONU chefiadas pelo General Heleno. As relações entre países do sul ocorrem de modo a se destacar a unidade comercial. Ou seja, o governo de 2002-2010 não é uma sombra das promessas de 1989. Algo muito semelhante ocorre nos governos de Dilma Rousseff, sendo o último interrompido pelo golpe parlamentar de 2016, que, por sua vez, contou com apoio de militares, do judiciário e da grande mídia.

Após anos duros com Temer e, depois, com a emergência da extrema direita de Bolsonaro, chegamos nas eleições de 2022. Novamente, a lembrança daquilo que poderia ter sido e não foi vem à mente. Inclusive, resgata-se o *dingle* da campanha de Lula de 1989. Não vou entrar em detalhes aqui, mas, novamente, tem-se uma espécie de pastiche do politicismo. O ideário

ainda é o mesmo, porém, ainda mais enfraquecido. As alianças são ainda mais espúrias. E o tom das campanhas está deslocado para as pautas da extrema direita. Se olharmos para as esperanças que marcam a constituição de 1988, vemos que elas foram trocadas pelo medo. Na melhor das hipóteses, tem-se uma eleição em que se busca preservar o mínimo de civilidade que supostamente ainda nos resta. Religião e política novamente aparecem face a face; o tom, porém, está longe de qualquer teologia da libertação ou mesmo de uma doutrina social da igreja. Aquilo de mais reacionário na religião vem à tona e o irracionalismo domina o debate ideológico. O moralismo de outrora, que procurava a ética na política, passa para a estetização da consciência religiosa e para as disputas que se colocam em torno das mentiras mais deslavadas. Trata-se da falência total de qualquer projeto que pretenda trazer à tona a política como resolutive dos conflitos sociais do Brasil. Aqui, novamente, tem-se a situação em que a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica. Porém, com uma esfera pública pautada pela extrema direita, o que restou para a defesa de uma margem mínima de civilidade foi defender um terreno da religião que pareça ser mais razoável. A extrema direita não tem escrúpulos e avança a passos largos. A esquerda pretende defender um terreno da religião e da política que sejam racionais em um momento em que a irracionalidade da base real dessas esferas já se foi. Parece-me que essa é a fórmula para uma derrota duradoura. Mesmo que Lula tenha sido eleito, tudo mais constante, as coisas não vão nada bem.

COMO CITAR

SARTORI, V.; COLETIVO TINTA VERMELHA. *Tinta Vermelha* entrevista Vitor Sartori: Acerca da atualidade de Marx diante de um futuro ausente. *Revista Cerrados*, 32(62), p. 149 - 163. 2023. <https://doi.org/10.26312/cerrados.v31i58.41259cerrados/article/view/42211>.