

TEMPO DE EQUÍVOCOS

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

REITORA Sandra Regina Goulart Almeida

VICE-REITOR Alessandro Fernandes Moreira

EDITORIA UFMG

DIRETORA Carla Viana Coscarelli

VICE-DIRETORA Camila Augusta Pires de Figueiredo

CONSELHO EDITORIAL

Carla Viana Coscarelli (PRESIDENTE)

Ana Paula Paes de Paula

Anne Caroline Lana da Silva

Camila Augusta Pires de Figueiredo

Cristina Mariano Ruas

Eduardo Ferreira da Silva

Emília Mendes Lopes

George Rembrandt Gutlich

Henrique Cesar Pereira Figueiredo

Kátia Cecília de Souza Figueiredo

Kleyde Ventura de Souza

Livia Maria Fraga Vieira

Lorena Tavares de Paula

Luciana Monteiro de Castro Silva Dutra

Mauro Lúcio Leitão Condé

Raquel Conceição Ferreira

Rita de Cássia Lucena Velloso

Rita Lages Rodrigues

Varley Teoldo da Costa

Weber Soares

HENRI LEFEBVRE

TEMPO DE EQUÍVOCOS

PEDRO DENSKI E
SÉRGIO MARTINS

Tradução

(EDITORAufmg)

© 2025, O autor

Título original: *Le temps des méprises* (Editions Stock, 1975).

© 2025, Editora UFMG

Este livro, ou parte dele, não pode ser reproduzido por qualquer meio sem autorização escrita do Editor

L489t.Pd Lefebvre, 1901-1991.

Tempo de equívocos / Henri Lefebvre ; tradução Pedro Denski e Sérgio Martins. – Belo Horizonte : Editora UFMG, 2025.

281 p. (Humanitas)

Tradução de: *Le temps des méprises*.

ISBN: 978-65-5858-168-0

1. Filosofia francesa – Séc. XX. 2. Filosofia moderna – Séc. XX. I. Denski, Pedro Henrique. II. Martins, Sérgio. III. Título. IV. Série.

CDD: 194.9

CDU: 101(44)

Elaborada por Vilma Carvalho de Souza – Bibliotecária – CRB-6/1390



Henri Lefebvre, Radioscopie, France Inter, 02/10/1975,
entrevista por Jacques Chancel © INA

DIREITOS AUTORAIS Anne Caroline Silva

PREPARAÇÃO DE TEXTOS Lira Córdova

COORDENAÇÃO GRÁFICA Fernando Freitas

PROJETO GRÁFICO Cássio Ribeiro, a partir de Glória Campos – *Mangá*

DIAGRAMAÇÃO Alessandra Magalhães

IMAGEM DE CAPA *Pequenos Mundos XII*, 1922, de Wassily Kandinsky.

Disponível em Städel Museum, Frankfurt am Main

PRODUÇÃO GRÁFICA Warren Marilac

EDITORA UFMG

Av. Antônio Carlos, 6.627 – CAD II / Bloco III

Campus Pampulha – 31270-901 – Belo Horizonte/MG

Tel: + 55 31 3409-4650 – www.editoraufmg.com.br – editora@ufmg.br

SUMÁRIO

PREFÁCIO À TRADUÇÃO BRASILEIRA	7
NOTA INTRODUTÓRIA DA EDIÇÃO FRANCESA	33
I PARA REGISTRO	35
II OS OUTROS	43
III O PARTIDO	73
IV OS INOCENTES DE MAIO	113
V ENTRE MARGENS	127
VI ALGUNS OUTROS	141
VII MARX NÃO MORREU	171

VIII	
A VIDA COTIDIANA	189
IX	
O ESPAÇO EM PEDAÇOS	199
X	
CONCLUSÕES PROVISÓRIAS	225
NOTAS DE TRADUÇÃO	229
ANEXO	
RADIOSCOPIA DE HENRI LEFEBVRE	253
NOTAS DO ANEXO	281

PREFÁCIO À TRADUÇÃO BRASILEIRA

Seria bom, dizia Schopenhauer, se, ao comprar livros, também pudéssemos comprar o tempo para lê-los. Em agosto de 1990 – costume anotar, na primeira folha de guarda dos livros, a data em que os compro –, adquiri três livros. Um deles, a tradução espanhola de *Le temps des méprises*,¹ comprei de um dos livreiros que à época mantinham suas bancas nos prédios da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Fazia ano e meio que ingressara no mestrado em Geografia Humana e, na medida em que uma bolsa de mestrado permitia-me “comprar” tempo para ir à universidade no início da tarde e de lá sair apenas à noite, após uma longa jornada de estudos, creio não ter demorado a debruçar-me sobre o livro. À contracorrente da época, interessava-me cada vez mais por Marx e pelo marxismo. Minhas primeiras incursões na obra daquele eram balizadas pela leitura de alguns de seus intérpretes. Em dezembro de 1987, minha esquálida biblioteca de estudante de graduação passou a contar com *Para compreender o pensamento de Karl Marx*,² de cuja leitura me ocupei, de certo modo, em desacordo com uma das advertências de Italo Calvino: já que um clássico é uma obra que provoca uma nuvem de discursos em torno de si, “a escola e a universidade deveriam servir para fazer entender que nenhum livro que fala

de outro livro diz mais sobre o livro em questão; mas fazem de tudo para que se acredite no contrário”.³ De certo modo, pois, como logo viria a entender, Henri Lefebvre foi mais que um mero intermediário para acessar a obra marxiana. No prefácio d’*O marxismo* – uma das aquisições daquele mês de agosto –, Lefebvre já advertia que o livrinho não passava de uma introdução ao estudo do marxismo, e o leitor, a menos que pretendesse que outro mastigasse sua comida, deveria dirigir-se, de preferência e em primeiro lugar, aos textos do próprio Marx.⁴ Um bom manual, como o qualificou Ludovico Silva, pois “não manualesco”, não formulado em termos culinários, um livro que não dá receitas para ler Marx, ao mesmo tempo que nos convida a lê-lo em seu estilo vibrante e sob a clareza mediterrânica de sua prosa.⁵ Em *Problemas actuais do marxismo* (enfim, o terceiro livro), que sela a ruptura do autor com o Partido Comunista Francês – “saída pela esquerda”, como Lefebvre reitera e explica –, a luta contra o dogmatismo, “expressão de um pensamento vulgarizado e esquematizado, [que] suprime os problemas porque acredita que estão eternamente resolvidos”, é ainda mais explícita: “Qualquer leitor de um livro que pretende expor a teoria marxista (materialista) do conhecimento fica com a mais desagradável das impressões, se não for ele próprio ávido de dogmatismo. Depois desta obra nada mais há para descobrir. Deixou de haver problemas”.⁶

Opondo-se a esse marxismo mumificado, que salmodiava verdades supostamente indiscutíveis como se fossem pensamentos, ao mesmo tempo que se servia do léxico marxiano tanto para dissimular sua inanidade teórica quanto para esmagar o pensamento teórico, Lefebvre buscou vivificar o pensamento de Marx, restituindo-o em sua formação, seu movimento e desenvolvimento, seu alcance e limites, buscando, portanto, situar seu nascimento no seio da história, das lutas contra as cisões e os embotamentos do homem enquanto totalidade. No início dos anos de 1930, com seu amigo Norbert Guterman, começou a divulgar, vertendo para o francês, parte das recém-descobertas

“obras de juventude” de Marx.⁷ Ao contrário das simplificações dos que as consideraram, na melhor das hipóteses, merecedoras de estudos filológicos, porquanto próprias de um jovem hegeliano e pouco ou nada concernidas ao cientista maduro – devotado a temas históricos, políticos e sobretudo econômicos –, Lefebvre advertiria que tais obras, apesar de impregnadas de hegelianismo e expostas em linguagem hegeliana, evidenciam uma recepção nada passiva de determinados temas, noções e conceitos (advindos não apenas de Hegel), visto que desde o início Marx livrou-os da abstração especulativa conferindo-lhes um sentido novo, concreto, histórico, assim como os desenvolveu em suas “obras de maturidade”.

Por exemplo, a teoria do “homem total”, quer dizer, do completo desenvolvimento do ser humano, torna-se em “O Capital” um estudo da divisão do trabalho e crítica da separação e do carácter parcelar dos trabalhos na sociedade burguesa. A teoria da “alienação” (separação do homem de si mesmo, por algumas das suas obras e produtos da sua própria actividade) torna-se em “O Capital” a teoria do “feiticismo” (o dinheiro, que representa relações sociais e relações históricas entre os homens, adquire uma espécie de realidade independente).⁸

Nada, portanto, de “obras filosóficas” próprias de um jovem hegeliano que ainda não se tornara marxista. Em que pese o disparate (afinal trata-se de obras que criticam radicalmente a filosofia e, como se sabe, ao final o próprio Marx declarou-se não marxista), o importante é que tais “obras de juventude” enriquecem o conhecimento do pensamento de Marx, permitindo melhor compreender sua formação, seus meandros, a complexidade de seu desenvolvimento dialético (a superação de seus momentos sucessivos), e de modo algum podem ser menosprezadas ou dissociadas das obras ditas científicas, pois naquelas estas se encontram incubadas, ou seja, como o que há de vir, mas ainda não o é, como aquilo que ainda se encontra diante de muitos

desdobramentos qualitativos para se realizar, para se dispor de maneira plenificada.

Na longa entrevista, de meados da década de 1970, em que consiste este livro, Lefebvre faz referências ao percurso que o levou à obra de Marx. Como ao mencionar os efeitos que lhe provocaram uma injunção de André Breton: “Logo na primeira ocasião ele foi muito severo: ‘O que você leu?’ Não ousei responder que havia lido e aprovado Nietzsche. Ele me mostrou um livro, em sua mesa: a *Lógica*, de Hegel, [...] e pronunciou, com desdém, algo do tipo: ‘Você sequer leu isso?’. Dias depois, pus-me a ler Hegel, o que me levou a Marx”. Ou, ainda, ao relatar o início de sua conferência na então Alemanha Oriental, poucos anos após a morte de Stalin e logo em seguida à divulgação do relatório Khrushchov: “Disse-lhes: ‘Camaradas, cheguei ao marxismo pelo grande pensamento alemão, por Goethe e Hegel’. Estupor na plateia, sem dúvida acostuada a ouvir dizer que Hegel era o teórico da reação alemã”. Em suma, afirma Lefebvre, “não cheguei ao marxismo a partir do movimento operário, mas a partir da tradição filosófica. Eu havia lido Spinoza e Nietzsche, e em seguida Hegel, antes de ler Marx e aderir ao Partido Comunista”. Alusões a ancestralidades intelectuais, as quais, por sua vez, não consistiram em meras etapas deixadas para trás num percurso supostamente culminante no marxismo, haja vista que nosso autor não as absorveu como um mata-borrão, mas delas se apropriou no curso da formulação de temas desdobrados ao longo de sua obra.⁹ Ademais, tais afinidades eletivas, somadas à sua recepção de Marx e do marxismo – “Recepcionei o marxismo como crítica radical do Estado, e assim o tenho, passado mais de meio século” –, prefigurariam sua posição assumidamente periférica, quer no âmbito do Partido Comunista – no qual ingressara quando “o movimento comunista ainda era um *movimento*”, quando consistia num modo de viver no qual a política não se transformara em atividade especializada, profissional –, quer “em todos os domínios”.

Lefebvre, porém, não tomou a obra de Marx como objeto intelectual para melhor cultuá-la, livrando-a de exame crítico. Uma vez que às múltiplas determinações do mundo ao tempo de Marx sobrepujaram-se novas; uma vez que as formas da formação econômico-social capitalista complexificaram-se conforme sua reprodução desmedida se impõe crescentemente como medida unilateral e miserável, portanto mutiladora, da realização do humano, a obra de Marx é ao mesmo tempo fundamental e insuficiente. Fetichismo e alienação, insistia Lefebvre, nascem e renascem incessantemente das profundezas da prática e da vida social. A atividade humana (individual e social) desdobra-se contraditoriamente; produz objetos (reprodutíveis) e cria obras (de caráter único) nos e pelos quais os homens se realizam e se perdem.

Uma vez produzidos, os objectos e as obras começam a viver uma espécie de vida própria, autônoma, num sentido, fictícia, e, noutro, real. Da actividade criadora, eles tiram a sua existência e o seu poder, que voltam contra ela. *Fetichismo* e *alienação* acompanham a *realização* do humano. A actividade torna-se pois criadora de ilusões ao mesmo tempo que produtora de objectos e obras (de um “mundo humano”). O que realiza o homem também o separa dele. E isto não é só verdade para a mercadoria.¹⁰

Ou seja, se a verdade da mercadoria, plenamente desenvolvida enquanto reino autocrático do capital, se impõe ao conjunto da vida social, difundindo-se por seus mais recônditos poros e neles ganhando existência e consistência, é preciso considerar a alienação não como um absoluto, mas a partir das múltiplas e multiformes alienações nem sempre diretamente determinadas pelas leis imanentes da reprodução ampliada do capital.

No pensamento dito filosófico de Marx, a alienação representada especulativamente por Hegel tornava-se um fato histórico, assim como

sua desapareção. Entretanto, Marx tendia (embora em seu pensamento se encontrem numerosos registros de um movimento inverso) a deixar de lado as múltiplas formas da alienação para defini-la de maneira unívoca por seu caso-limite: a transformação de atividades e relações humanas em *coisas* pela ação de *fetiches* econômicos, o dinheiro, a mercadoria, o capital. Reduzida à alienação econômica no e pelo capitalismo, a alienação deveria desaparecer em bloco, subitamente, por um ato histórico, mas único: a ação revolucionária do proletariado. Nessa concepção histórica e revolucionária, subsistia algo do absoluto filosófico do qual a noção de alienação provinha, apesar da crítica marxista da filosofia hegeliana e da filosofia em geral.¹¹

Alienação e desalienação devem ser consideradas, portanto, no movimento dialético das diferentes formas e situações concretas, observáveis na prática social.

A alienação no e pelo Estado (alienação política) não pode ser identificada com a alienação econômica (pelo dinheiro e pela mercadoria), ainda que elas se relacionem. A alienação do trabalhador difere da alienação da mulher e da alienação da criança enquanto tais. A alienação da burguesia, classe dominante, pela artificialidade dos desejos e das falsas necessidades, difere da alienação do proletariado, pelas privações e frustrações. A alienação de grupos sociais, que os impede de alcançar a plena “apropriação” de suas condições de existência e os mantém *abaixo de suas possibilidades*, difere da alienação do indivíduo no grupo e pelo grupo (família, cidade, povo, classe etc.) que “desrealiza” o indivíduo submetendo-o a regras e normas exteriores.¹²

O conceito de alienação tem, portanto, um caráter revelador-analisador. De quê? Dos possíveis inscritos no real, embora não realizados. “Para Marx, tal como o interpreto, alienação é o bloqueio das possibilidades. A alienação relaciona-se, portanto, ao futuro. Ao passo que, em Hegel, é o passado, é a alienação inicial da Ideia; a história aporta a desalienação progressiva, o Estado marca o fim da alienação. A Ideia reencontra-se consigo

mesma. Portanto, a alienação em Marx difere da alienação hegeliana.” Porém, adverte Lefebvre, não se deve pedir ao conceito de alienação o que ele não pode proporcionar: “Impossível dele tirar uma *explicação* do capitalismo, uma *exposição* de sua formação, uma estratégia de luta política”.¹³ Cumpre considerá-lo em sua ligação com o conceito de apropriação.

O domínio da natureza material não pode ser confundido com a *apropriação*, pelo ser humano (indivíduo que vive em sociedade), de sua própria natureza: necessidades e desejos, espaços e tempos em que vive. A sociedade contemporânea chega a essa dissociação paradoxal: dominação da natureza sem apropriação da natureza. Do mesmo modo, ela alcança um crescimento econômico sem desenvolvimento social. A solução para essas contradições não consiste no retorno a uma época anterior, ao tempo longínquo em que a técnica ainda não havia alçado voo, mas sim na ideia de um programa que vise à utilização de todas as técnicas na vida cotidiana, *subordinando-as às exigências da apropriação*, em particular, da apropriação do tempo e do espaço, o que implica um urbanismo renovado, convergência de técnicas, artes, ciências sociais, pondo fim à sua separação e autonomização.¹⁴

O que, portanto, de modo algum permite afirmar, nem hoje, tampouco em meados dos anos de 1970, que “as favelas da América Latina são lugares maravilhosamente apropriados para a vida social”.

A rigor, na trajetória lefebvriana a obra de Marx não é origem, tampouco limite, mas fonte. Trata-se, portanto, de um retorno a Marx, mas não ao marxismo como sistema filosófico, o que reiteraria a alienação filosófica que transforma as lutas reais em embates ideais, mais ocupada com os diferentes modos de interpretar o mundo que com as condições para transformá-lo (para aludir a uma tese célebre sobre a qual Lefebvre não deixou de expressar suas reservas¹⁵). Tal retorno implica defrontar o acervo intelectual herdado e/ou elaborado por Marx com as condições e situações contemporâneas, com os novos conjuntos

de problemas, com as novas contradições que, desdobrando-se das anteriores, ratificam-nas, potencializam-nas e seguem movendo o mundo às nossas custas e às nossas costas, arrasando-nos em seu curso. O retorno a Marx está, portanto, indexado à tarefa de ir além de Marx sem abandoná-lo. Trata-se de atualizá-lo. Nas palavras do próprio Lefebvre, logo no início do livro que o leitor tem em mãos: “um movimento contínuo atravessa o conjunto de minha obra; pretendi restituir a teoria de Marx em sua integralidade e amplitude. E, simultaneamente, buscar o *aggiornamento* do pensamento marxista num mundo que mudou muito em um século. O materialismo histórico e o materialismo dialético, tão potentes no plano teórico, não podem ser mantidos dogmaticamente”.¹⁶

No ano seguinte ao da publicação de *Le temps des méprises*, Perry Anderson publicou um ensaio sobre o “marxismo ocidental”. Expresso por um conjunto de autores – de Lukács a Gramsci, de Benjamin, Adorno, Marcuse até Sartre, Althusser, entre outros – e suas respectivas obras, “constituiu uma configuração intelectual inteiramente nova no desenvolvimento do materialismo histórico” e fez do marxismo “um tipo de teoria que, em certos aspectos críticos, era muito diferente de tudo o que o precedera”.¹⁷ Aqui não é o caso de discutir detalhadamente as considerações de Anderson, tampouco as definições e a pertinência do objeto de seu ensaio. Para o que interessa a este prefácio, cumpre mencionar algumas de suas observações a respeito de Lefebvre e sua obra, ainda que formuladas sem a mesma consistência e densidade dispensadas pelo historiador a outros autores e suas respectivas trajetórias.

Integrando o segundo grupo da geração de intelectuais que consubstanciaram o “marxismo ocidental” – grupo “formado por homens que atingiram a maturidade bem depois da Primeira Guerra Mundial, com sua formação política influenciada pelo avanço do fascismo e pela Segunda Guerra Mundial”¹⁸ –,

Lefebvre, assevera Anderson, foi em muitos aspectos uma figura singular. Foi, por exemplo, o primeiro deles “a descobrir o materialismo histórico”.¹⁹ E, do grupo de jovens intelectuais que com ele ingressou no Partido Comunista Francês em 1928, foi o “único a combinar produção escrita de nível quantitativo e qualitativo relativamente alto”.²⁰ No início da década de 1980, ao retomar suas “reflexões marxistas sobre o marxismo”, Anderson observa que suas conjecturas sobre o ocaso do marxismo ocidental confirmaram-se: “Em primeiro lugar, considere que era pouco provável que os decanos sobreviventes da tradição marxista ocidental produzissem futuramente qualquer trabalho de importância significativa”. O que, prossegue, não era difícil de prever.

Em parte, a simples idade biológica da geração mais velha iria cumprir seu papel. Entre o divisor de águas de 1968 e a época do meu ensaio, a morte levou Della Volpe, Adorno, Goldmann, Lukács e Horkheimer. No final da década, seguiram-se Bloch, Marcuse e Sartre. Mas o processo de exaurimento em curso teve também outras causas. Os dois teóricos mais jovens que eu discutira eram Althusser e Colletti, ambos ainda no seu auge naqueles anos. Mas, muito como se previra, nenhum produziu depois um trabalho de importância, ficando em repetições e denegações. De modo geral, poderíamos considerar encerrada a experiência original do marxismo ocidental pelos meados dos anos 1970.²¹

Nesse obscurecimento do marxismo (pior: de todo conhecimento crítico, registrou Lefebvre, em estilo telegráfico, referindo-se ao mesmo período focado pelo historiador),²² marcado por abjurações e guinadas de toda ordem, Anderson registra uma honrosa exceção.

O mais antigo sobrevivente da tradição marxista ocidental por mim discutida, Henri Lefebvre, não se dobrou nem se desviou na sua oitava década de vida, continuando a produzir um trabalho imperturbável e original sobre temas tipicamente ignorados por boa parte da esquerda

[Anderson registra em nota que “são de especial interesse os livros de Henri Lefebvre sobre urbanismo”]. Contudo, o preço de tal constância foi um relativo isolamento.²³

Que o leitor não se valha de tão abalizado convite à incursão na obra lefebvriana para sancionar o que nosso autor não se propôs a fazer ou, pior, para fortalecer aquilo a que ele se opôs. Explico-me: Lefebvre viveu longamente, atravessou o século XX legando-nos extensa obra, da qual ainda são feitas descobertas passados mais de trinta anos de sua morte.²⁴ Seria tal obra definível a partir do conjunto de temas dos quais seu autor se ocupou? Para responder ao seu estilo, sim e não. Sim, pois, como seu espírito não era tangido por ventos novidadeiros, Lefebvre não se ocupou de temas fungíveis, ditados pela moda, mas daqueles que concernem à nova problemática, ao conjunto ampliado de problemas do mundo moderno, como já dito. Que tenham sido “tipicamente ignorados por boa parte da esquerda”, é indício de insuficiência teórica não restrita ao marxismo. Não, pois não correspondem a elaborações que teriam acarretado fragmentação e dispersão à obra, embora não raro sejam assim recepcionadas. Que o leitor atente às advertências do próprio Lefebvre neste livro: “Entre o que escrevi e publiquei, frequentemente ocorre – até meus amigos o fazem – que setores sejam tomados separadamente: o que concerne ao marxismo, o que pertence à vida cotidiana, o que trata do espaço, aí incluídos a arquitetura, o urbanismo etc. Não estou de acordo com essas fragmentações: um movimento contínuo atravessa o conjunto de minha obra”²⁵. Do mesmo modo, e no mesmo sentido, Lefebvre faz saber ao leitor que não laborou para erigir um sistema: “Não, não expus um sistema, como se espera de um teórico. Quantos existem no mercado? Recuso-me a acrescentar mais um à lista já extensa. Recuso o sistema por conta de uma experiência dolorosa, que vai do hegelianismo ao stalinismo. Recusa que não implica incoerência ou dispersão”.

No início do entardecer de sua vida, na sequência de sua saída do Partido Comunista, Lefebvre indagava como o anúncio do fim do Estado e da política pôde se transformar em apologia do Estado e da política, como a crítica radical do Sistema (filosófico-político) se converteu num novo Sistema e a perspectiva de superação da filosofia, em uma filosofia mais rude, dura e dogmática que antes.²⁶ Marx anunciava o fim da filosofia por sua superação, pela realização em ato, na prática social, das mais amplas e profundas aspirações da filosofia (liberdade, verdade, justiça...), o que exige o fim da alienação filosófica, como o das demais a ela associadas. Em suma, o fim de tudo o que pesa sobre o pleno desenvolvimento dos indivíduos, aí incluído o cínico individualismo da sociedade moderna.²⁷ “Nada de definição do comunismo sem essa reivindicação absoluta, esquecida pelos que transformaram o marxismo em filosofia de Estado e em ideologia de Estado.” No entanto, “em nenhum lugar o proletariado avançado, qualificado, consciente em sua negatividade e da negatividade, tomou o poder para suprimir-se suprimindo a filosofia, para superar-se superando, realizando a filosofia”.²⁸

Estaríamos aqui em presença de um fetiche – a revolução em “estado puro” – conducente à indiferença, quicá ao desdém às formas históricas concretas nas e pelas quais as contradições próprias ao mundo moderno se manifestam e ocultam? Estudioso da obra de Lênin, Lefebvre bem sabia que “quem espera por uma revolução social ‘pura’ *nunca* viverá o bastante para vê-la”.²⁹ Daí sua contraposição aos que apoiavam apenas nominalmente lutas anticoloniais e suas (im)possibilidades, ou que por elas se desinteressavam após a independência política, antes mesmo de esta se configurar, na melhor das hipóteses, como revolução que deixa de pé os pilares da casa (ou, na pior, como revolução que degenera em ditaduras infames). Daí também suas tentativas (frustradas) de envolver-se com a clarificação e o enfrentamento das questões postas por tais mo(vi)mentos. “Os argelinos me propuseram ir à Argélia, depois da libertação de seu país, pois eu os havia apoiado. Perguntei-lhes sobre o que

pretendiam que lá fizesse. Disse-lhes que conhecia a questão agrária e a reforma agrária, e responderam-me mais ou menos nestes termos: ‘Isso é questão nossa, não sua. Venha organizar o ensino de filosofia’. Então, respondi-lhes: ‘A filosofia? Não me importo com ela. O que me interessa são as questões determinantes da organização da sociedade socialista, e, em primeiro lugar, num país predominantemente agrário, as decisões sobre a repartição do solo, sobre a organização da propriedade e dos rendimentos do solo’. Tornaram a dizer que isso não era questão minha, então me recusei a ir à Argélia. O mesmo aconteceu com os cubanos.”

Perry Anderson dizia que a característica oculta do marxismo ocidental é ser produto da derrota.³⁰ Neste livro, Lefebvre revisita um período “marcado por terríveis fracassos”. A que atribuí-los? Ingenuidade política resultante de insuficiência teórica? Ora, Lefebvre tinha plena clareza de que a nacionalização da terra acompanhada de reforma agrária – para continuarmos com o exemplo – é plenamente possível, se não desejável, nos marcos do capitalismo: “a nacionalização da terra”, dizia Lefebvre a respeito da Rússia à época de Lênin,

é, objectivamente, uma medida democrática *burguesa*. Marx mostrou-o e os economistas e “radicais” ingleses reclamaram-na. A nacionalização do solo não suprime nem a produção mercantil nem as condições do capitalismo. Pelo contrário: suprime os entraves que se opõem ao desenvolvimento capitalista da agricultura e acelera esse desenvolvimento. Mas, apesar disto, abala todo o edifício das classes dominantes e as suas relações de propriedade, tira as bases do poder dos senhores feudais e compromete a aliança destes com a burguesia. A nacionalização da terra está ligada à vitória completa da revolução democrática.³¹

Pior a emenda que o soneto? Na medida em que nosso autor não se orientava por um purismo conceitual – ele próprio purificado dos dramas e das tramas da história – definido antes da efetividade histórica, antes sequer de vivê-la, nem comungava

com a visão niilista de “que o modo de produção é tão fechado e restritivo que tudo dele faz parte, inclusive tudo o que dele se possa pensar”, tampouco era dado ao catastrofismo que obstinadamente profetiza o colapso derradeiro do capitalismo, como ficamos? Não se trata de reabilitar o mito da “revolução pura”, mas o que dizer dos sortilégios da “revolução democrática”? É pertinente encaminhar o final deste prefácio destacando a formulação de tal problemática por nosso autor, tendo em vista sua contemporaneidade. Noutros termos, destaco sua apreensão e compreensão de questões que ainda se colocam para nós, no tempo e lugar em que vivemos.

Há um século e meio um movimento insurrecional deflagrou uma revolução na França, nomeadamente em Paris: “extraordinária mistura de grandeza e de loucura, de coragem histórica e de irresponsabilidade, de delírio e de razão, de exaltação e de ilusão”, “a insurreição parisiense de 1871 foi a grande e suprema tentativa da cidade para se erguer como medida e norma da realidade humana”.³² Na grande noite de 18 de março, o mais frio dos monstros frios, o Estado, cai despedaçado. O que restou desse colapso foge para Versalhes, para ganhar tempo, se recompor e reerguer de maneira ainda mais monstruosa. Paris, todavia, desperta livre – “a primeira cidade livre desde que existem cidades”³³ –, liberta por um movimento vulcânico suscitado pela parte negativa da sociedade, o proletariado. Marx dizia que o estrondo “Viva a Comuna!” despertou Paris na aurora de 18 de março.³⁴ Lefebvre dirá que, na manhã do dia seguinte, Paris despertou com a mais bela aurora que sobre uma cidade se lança, “a mais fulgurante aurora até que se cumpram as expectativas, os prenúncios e os anúncios de novos tempos: os sonhos, as ‘utopias’ [...] Naquela manhã, tudo era possível, pois desaparecera o que tornava impossíveis as possibilidades da vida”.³⁵ A insurreição de 18 de março e os grandes dias daquela jornada solar foram tanto a abertura para o futuro e o possível,

quanto o cumprimento, em ato, do início do fim das alienações. A prática social se metamorfoseia

em comunidade, em comunhão no seio da qual o trabalho, o gozo, o lazer, o cumprimento das necessidades – a começar pelas necessidades sociais e pelas necessidades de sociabilidade – não mais serão separados. O homem irá libertar-se da economia; a política e a sociedade política desaparecerão, dissolvendo-se na sociedade civil. A função política, enquanto função especializada, não mais existirá. A cotidianidade se transforma em festa perpétua. A luta cotidiana pelo pão e pelo trabalho não mais terá sentido. A Comuna? Foi uma festa, a maior do século e dos tempos modernos.³⁶

Fenômeno total, a revolução irrompe como inesgotável e ilimitada;

torna *possível* certo número de acontecimentos, no curso de um vasto processo do qual ela foi a origem, elemento ou momento decisivo. Cada vez que uma dessas virtualidades se esboça ou se realiza, ela projeta retroativamente clareza ao processo. [...] A clareza histórica nasce da história, ou seja, da práxis situada num futuro e criadora de um futuro; ela surge da complexa e contraditória historicidade do homem.³⁷

A História nada faz – dizia Engels –, pois são os seres humanos de carne e osso, que vivem e lutam, que a fazem.³⁸ Mas não a fazem incondicionadamente, Marx acrescentará, “pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita”.³⁹ Mas lutam em torno do quê, qual o sentido e a finalidade dos embates?

“O presente não se compreende exclusivamente a partir do passado, mas também a partir do futuro.” Os embates da história efetiva se dão, portanto, em torno da abertura e efetivação dos possíveis. Porém, se “a propriedade fundamental de um possível é sua tendência a se realizar na prática, pela ação”,⁴⁰ cumpre considerar que um possível jamais é incondicionado, o que desautoriza considerá-lo abstratamente, isoladamente.

“O conceito central é, portanto, o ‘possível-impossível’ e não o possível, o provável, o impossível tomado separadamente.”⁴¹ Então, uma vez que “a dialética dos possíveis não se concerta claramente com nenhum determinismo econômico, histórico ou político, quem decidirá?”⁴² As lutas decidirão.

Assim como bem curto é o tempo das cerejas – já dizia a canção de Jean-Baptiste Clément –, “tempo é algo que não foi dado à Comuna”.⁴³ Naquela primavera, a grande cidade cumpriu um ato “que o fracasso só tornará mais inesquecível”.⁴⁴ A partir da experiência da Comuna, diz Lefebvre, Marx desenvolveu os germes contidos em seus primeiros textos de crítica à filosofia hegeliana do Estado.

A Comuna foi a conquista do poder político pela classe operária, mas ela mudou radicalmente a forma e o sentido do poder político, pondo o social e a sociedade acima do político, rebaixando-o e conduzindo-o para seu fim. [...] Retomando integralmente o pensamento de Marx sobre a Comuna, vimos a grande tentativa de destruição do poder hierarquizado, a práxis inteiramente subversiva que revela o mundo existente para destruí-lo, substituindo-o por um outro mundo, novo, tangível, sensível e transparente. Momento único, até aqui, da revolução total.⁴⁵

Porém, os movimentos supostamente herdeiros dos acontecimentos de 1871, a começar pelas explosões revolucionárias na Rússia do início do século XX, conferiram-lhe outro sentido, desembocando numa realidade bem diferente.

Esse movimento, deslocado para os países em que predominam as questões agrárias e as da industrialização acelerada, atolou parcialmente na burocratização, no estatismo e na tecnocracia. Sem deixar de reivindicar a Comuna e de exaltar a energia revolucionária dos que *assaltaram os céus*, esse movimento frequentemente faz o contrário do que os homens da Comuna tentaram [...] No século XX, o movimento revolucionário criou e continua a criar Estados gigantescos, aparelhos políticos enormes e poderosos. [...] Os comunardos queriam

derrotar o Estado para realizar a liberdade; eles não conseguiram. Nós, homens do século XX, tampouco.⁴⁶

Temps des cerises. Temps des méprises.

E, no entanto, prossegue Lefebvre, retomando formulações expostas em *La somme et le reste* de que nem o sucesso, tampouco o fracasso devem ser tomados como índices do possível⁴⁷: “Não há um movimento dialético da vitória e da derrota, do fracasso e do êxito? [...] O que foi impossível para os comunistas permanece até hoje impossível e, portanto, ainda designa para nós o possível a realizar”.⁴⁸

A Comuna? Uma esfinge para o espírito burguês, segundo Marx. Não poderíamos afirmar, com Lefebvre, que ela ainda figura como uma esfinge para a esquerda? Mais uma vez, sim e não.

Não, pois a esquerda que toma a Comuna como mera demanda do povo por um governo “barato e honesto” e/ou como “revolução encetada pelo proletariado industrial visando a industrialização”⁴⁹ é a mesma que tem como perspectiva a “tomada de poder pelo povo, em nome do povo para tão somente aumentar a produção, repartir melhor os ‘rendimentos’, como se diz, planificar a produção em relação ao consumo”.⁵⁰ É a mesma que, dada sua consciência de que o mundo existente pode ser melhor governado sem que seja preciso transformá-lo, fornece ideias que a direita, agradecida, recupera e utiliza. Embebida em tal consenso, confinada no e pelo Estado, essa esquerda progressivamente converge à direita, com esta concilia-se e cada vez menos dela se discerne, porquanto com ela compartilha o horizonte rebaixado da modernização, a recorrente atualização de enquadramento na mundialização capitalista; não apenas nutre a direita, como diz Lefebvre, pois já foi devorada. Tornou-se o partido da ordem (capitalista) manifestamente impotente, como se observa no Brasil dos dias de hoje, frente ao partido da desordem (igualmente capitalista), que, em sua marcha rumo a um absolutismo digno de um conto de Margaret Atwood, ampliou enormemente o acervo de mistificações do fascismo histórico.⁵¹

E, sim, pois à esquerda, a essa forma de consciência e de subjetivação política que “se define sempre ou quase sempre *contra* algo ou alguém que mentiu, que foi injusto ou opressor no plano político”, a essa “consciência incompleta, mas real, insuficiente, mas necessária”,⁵² que recusa a injustiça, a mentira, a opressão, a desrazão, cumpre, então, “o aprofundamento da democracia e não sua limitação”, pois “*a democracia não é uma finalidade e um fim em si*”. O aprofundamento da democracia a conduz para seu fim: o deperecimento do Estado. “A realização da democracia supera a democracia. Não sendo um fim, a democracia é um meio, no sentido marxista: uma *mediação*. Sem democracia, tudo se deteriora, inclusive o socialismo. Com ela, tudo avança. A separação resulta catastrófica.”⁵³

Não se trata, portanto, de recusar a democracia, *in totum*, ou por ser burguesa (liberal, neoliberal, pós-liberal), ou por qual epíteto se lhe apuser. Tal recusa sumária discerne-se mal da que é levada a cabo na prática social pelo “homem privado”, que se sente tolhido e oprimido pelo Estado, que se volta contra ele ao mesmo tempo que busca dele se servir em função de seus interesses, obviamente, privados (situação tão mais grave, pois “não ocorre apenas no plano parlamentar e político, no nível das instituições, como também e sobretudo *sociologicamente*, nos indivíduos e nas consciências, nas massas e na vida cotidiana”⁵⁴). Facilmente recuperada pela direita, tal recusa é fracamente contraposta pelas concepções e práticas democráticas confinadas nas formas do Estado, nas e pelas quais foram (e cada vez menos são) possíveis conquistas políticas que resultem em melhorias incrementais na vida social (o que não é pouco, dada a franca incivilização social em curso), mas não em sua transformação, pois não altera os pilares sobre os quais a sociedade encontra-se estruturada e a partir dos quais se reproduz. Daí – dizia Lefebvre – a limitação dos dilemas república ou fascismo, fascismo ou democracia, pois a verdadeira questão é “fascismo ou democracia aprofundada”.⁵⁵ Num momento em que o niilismo se aprofunda entre nós, é urgente colocá-la na ordem do dia.



Tempo de equívocos abre uma série de traduções da obra desse autor⁵⁶ que viveu o século XX e, a nosso ver (meu e de Pedro Denski, meu companheiro deste modo particular de estudar, que é o traduzir), merece ser lido. O livro que o leitor tem em mãos é, portanto, um convite a incursionar nessa obra e buscar desenvolvê-la tendo em vista as questões que se colocam para nós, no tempo e lugar em que vivemos. Convite que implica uma recusa a recepcionar tal obra de maneira escolástica. “Não se deve freqüentar igrejas, quando se deseja respirar *ar puro*”.⁵⁷ Parafraseando as entusiásticas assertivas com as quais Marshall Berman oferecia a amigos e familiares exemplares dos *Manuscritos de 1844* – “Tome! Você vai ficar de queixo caído. É do Karl Marx, mas antes de ele virar o Karl Marx”⁵⁸ –, neste livro, no qual um já septuagenário Henri Lefebvre revisita trajetos e anuncia projetos, retoma as questões postas pela reprodução social do mundo moderno e os questionamentos que implica(ram) tanto à filosofia como à própria vida e à obra do filósofo, você, leitor, não encontrará apenas o Lefebvre com o qual talvez esteja acostumado.

Sérgio Martins
Outubro de 2022

NOTAS

- ¹ Henri Lefebvre, *Tiempos equívocos*, tradução de José Francisco Ivars e Juan Ituriz Izco. Barcelona, Kairós, [1975] 1976.
- ² Henri Lefebvre, *Para compreender o pensamento de Karl Marx*, tradução de Laurentina Capela. Lisboa, Edições 70, [1966] 1975. Trata-se de tradução da segunda edição francesa do livro. A primeira é de 1948.
- ³ Italo Calvino, *Por que ler os clássicos*, tradução de Nilson Moulin, São Paulo, Companhia das Letras, [1991] 1993, p. 12.

- ⁴ Cf. Henri Lefebvre, *O marxismo*, 6. ed., tradução de J. Guinsburg. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, [1963] 1988. Tal tradução, como indicado, baseou-se na edição francesa de 1963, mas a primeira é de 1948.
- ⁵ Cf. Ludovico Silva. *Anti-manual para uso de marxistas, marxólogos y marxianos*, 3. ed., Caracas, Monte Ávila Editores, [1975] 1978, especialmente p. 65-68. Há mais! Assim como é possível escrever um manual sem ser “manualesco”, Louis Althusser e seus epígonos provam que o inverso também é possível: “Althusser não escreve manuais; dá-nos receitas: diz-nos como devemos ler *O Capital*, como se o próprio *O Capital* não estivesse bem escrito, ou como se precisássemos de intérpretes para ouvir a canção de um velho mestre. [...] Depois de ler Althusser, a sensação é de não ter aprendido a ler Marx, mas Althusser. Ler *O Capital* é ler Althusser, ou seus epígonos, o que é a mesma coisa”. *Ibidem*, p. 70. Ao final da década de 1960, a respeito do mesmo receituário de leitura, Lefebvre pronunciou-se de maneira ainda mais contundente e consistente: “L. Althusser lê de fato *O Capital*? [...] Caso houvesse lido atentamente *O Capital*, a partir do primeiro parágrafo do segundo capítulo ele teria descoberto algo. Em primeiro lugar, teria percebido que o texto de Marx não se apresenta como uma mensagem a decifrar, mas como a decifração de um texto hieroglífico: o mundo da mercadoria”. Henri Lefebvre. *Au-delà du structuralisme*, Paris, Anthropos, 1971 (“Sur une interprétation du marxisme”, publicado em *L’Homme et la Société*, n. 4, 1967, p. 319).
- ⁶ Henri Lefebvre, *Problemas actuais do marxismo*, tradução de Gilberto Viegas, Lisboa, Ulmeiro, [1958] 1977, p. 19 e 18, respectivamente. O embate contra o dogmatismo é onipresente na trajetória de Lefebvre. No primeiro parágrafo do prólogo à quinta edição francesa de um de seus primeiros livros, lê-se: “Este pequeno livro representa um episódio na encarnizada luta no interior do marxismo (e fora dele) entre os dogmáticos e a crítica do dogmatismo. Essa luta não terminou. Continua, asperamente. O dogmatismo é forte; ele dispõe da força, da força do poder, do Estado e de suas instituições. Ademais, ele tem vantagens: é simples, facilmente ensinado; ele evita os problemas complexos, o que é, precisamente, seu sentido e objetivo; dá a seus partidários um sentimento ao mesmo tempo de afirmação vigorosa e de segurança” (Henri Lefebvre, *Le matérialisme dialectique*, 5^a éd., Paris, Presses Universitaires de France, [1939] 1962, p. V). Num de seus últimos livros, nosso autor pronunciou-se de forma lapidar a respeito do marxismo, reduzido e amolgado na bigorna do stalinismo até ser transformado em sua ideologia legitimadora: “O stalinismo? Foi um dogmatismo grosseiro e imposto, fusão e confusão de um saber limitado com um poder sem limites”. Henri Lefebvre, *Le retour de la dialectique*: 12 mots clefs pour le monde moderne, Paris, Messidor, Éditions sociales, 1986, p. 137.
- ⁷ Cf. Karl Marx, Critique de la dialectique hégélienne (I), *Avant-Poste* – revue de littérature et critique, n. 1, Paris, juin 1933, p. 32-39 (Avertissement par Norbert Guterman); Karl Marx, Critique de la dialectique hégélienne (II), *Avant-Poste* – revue de littérature et critique, n. 2, Paris, août 1933, p. 110-116; e Karl Marx, *Morceaux choisis*, avant-propos de Norbert Guterman et Henri Lefebvre, Paris, Gallimard, 1934. Trinta anos mais tarde, ambos, Lefebvre e Guterman, publicam dois volumes de uma antologia de textos marxianos, advertindo, logo nas primeiras linhas, que “uma antologia não pode, de modo algum, servir de substituto à leitura dos

textos completos. Ela pode cumprir uma função de iniciação e de guia”. Karl Marx, *Œuvres choisies*, choix de Norbert Guterman et Henri Lefebvre, Paris, Gallimard, 1963, t. I, p. 7). Cf., também, Karl Marx, *Œuvres choisies*, choix de Norbert Guterman et Henri Lefebvre, Paris, Gallimard, 1966, t. II. Seria lícito, então, perguntar qual “função de iniciação e de guia” cumprem tais publicações de excertos da obra marxiana. Obviamente, aqui não é o lugar e momento para incursionar nessa instigante questão. Considerando, porém, a parte dos cadernos de Paris traduzidas no início dos anos de 1930, poder-se-ia supor que Guterman e Lefebvre buscaram oferecer uma chave de leitura estritamente filosófica, que, ao preterir os textos e temas de economia política que consubstanciavam boa parte de tais cadernos, figuraria como um polo oposto à posterior “leitura” da obra de Marx por Althusser, por exemplo, que deplorava as “hegelianices” de Marx. Na sequência deste prefácio, o leitor verá que a recepção lefebvriana da obra marxiana é manifestamente diferente dessa compartimentação mutiladora. Sem mais delongas, fiquemos com uma passagem da advertência feita por Guterman por ocasião da publicação do primeiro excerto na revista *Avant-Poste*: “Marx nunca foi um ‘discípulo’ de Hegel. Este texto prova que é como materialista, e criticamente, que ele aborda o hegelianismo. Marx busca encontrar o sentido materialista das fórmulas mistificadoras da Lógica. Desde 1844, a ‘alienação’ hegeliana, a separação do pensamento abstrato e da realidade, torna-se, em Marx, a cisão entre as forças verdadeiras do homem e sua essência imaginária afirmada pela especulação idealista; ele já presente as causas sociais de tal cisão. Marx envereda pelo caminho que o conduzirá à crítica da economia política, à doutrina d’O *Capital*” (Norbert Guterman, *Avertissement, Avant-Poste*, revue de littérature et critique, n. 1, Paris, juin 1933, p. 32).

⁸ Henri Lefebvre, *Para compreender o pensamento de Karl Marx*, p. 18.

⁹ Em *Hegel-Marx-Nietzsche ou o reino das sombras*, por exemplo, Lefebvre não buscou estudar a obra de cada uma dessas três estrelas-maiores da modernidade separadamente, situando-as na história da filosofia ou na história em geral, tampouco buscou reuni-las nalgum concílio ecumênico. Tomando o mundo moderno, “na sua terrível complexidade, com todas as suas contradições”, como referente, Lefebvre considerou-as como uma constelação na qual seus respectivos esplendores “às vezes se sobrepõem, às vezes se ocultam, eclipsam-se um ao outro, interferem um no outro. Suas luminosidades ora ganham intensidade, ora empalidecem. Ascendem ou declinam no horizonte, afastam-se ou se aproximam. Ora uma parece dominante, ora outra”. A partir da junção Hegel-Marx-Nietzsche, a obra – diz Lefebvre ao final d’*As tríades* – irá desdobrar-se “em leque”. “Desdobrar-se quer dizer mais que ser exposto, mais e melhor que ser explicitado. A implicação-explicação se desenvolve, ao passo que o desdobramento vai até o fim das diferenças implicadas; compreende um desenvolvimento regado, uma ‘complexificação’ apreendida, uma aproximação entre o atual e o conceitual, sem que um adquira prioridade sobre o outro. Evita separar os três momentos do pensamento: o categórico (os conceitos), o problemático (as questões postas), o temático (as enunciações tratadas, as proposições elaboradas). Sobre a superfície desdobrada surgirá (talvez) um quadro da modernidade, vias e horizontes, dito de outro modo, o mundo moderno, na sua terrível complexidade, com todas as suas contradições” (Henri Lefebvre, *Hegel-Marx-Nietzsche ou le royaume des ombres*, 2^e éd., Paris, Casterman, [1975] 1980, p. 12 e 57-58, respectivamente).

¹⁰ Henri Lefebvre, *Problemas actuais do marxismo*, p. 62, destaques do autor.

- ¹¹ Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, Paris, L'Arche, 1961, t. II (Fondements d'une sociologie de la quotidienneté), p. 209, destaques do autor.
- ¹² *Ibidem*, p. 210-211, destaques do autor.
- ¹³ Henri Lefebvre, *Au-delà du structuralisme*, p. 331, destaques do autor.
- ¹⁴ *Ibidem*, p. 332-333. O primeiro destaque é do autor, o segundo, meu.
- ¹⁵ “Marx é um pouco injusto aos olhos dos filósofos quando os censura por terem interpretado o mundo sem transformá-lo. Toda filosofia contém, em sua interpretação, certo projeto de transformação do mundo. Interpretar já implicava superar o realizado. Superar e realizar a filosofia é querer expressamente o que os filósofos queriam sem ir até o limite da vontade” (Henri Lefebvre, *Introduction à la modernité*, Préludes, Paris, Les Éditions de Minuit, 1962, p. 14).
- ¹⁶ Em 1966, numa nota da segunda edição de *Para compreender o pensamento de Karl Marx*, Lefebvre advertiu que suas posições nesse livro diferiam das expressas num livro anterior à guerra – *O materialismo dialético* –, no qual exagerara o aspecto filosófico do materialismo dialético e tendera a considerá-lo isoladamente. Cf. Henri Lefebvre, *Para compreender o pensamento de Karl Marx*, p. 7. De fato, embora jamais tenha considerado que a dialética fosse algo que se impusesse extrinsecamente aos fatos, como uma forma preparada de antemão que se impõe ou apõe a um conteúdo exterior, em *Le matérialisme dialectique* Lefebvre observara que, apesar de Marx nunca ter “empregado as palavras ‘materialismo dialético’ para designar sua doutrina, os elementos de seu pensamento são incontestavelmente os que esses termos expressam” (Henri Lefebvre, *Le matérialisme dialectique*, p. 67). N’*O marxismo*, Lefebvre chegou a afirmar que “o nome ‘materialismo dialético’ ajusta-se mais à doutrina assim denominada do que o termo habitual de marxismo” (Henri Lefebvre, *O marxismo*, p. 21). Foi, porém, em 1958, primeiro em *Problèmes actuels du marxisme*, depois em *La somme et le reste*, que Lefebvre chegou, a meu ver, a uma de suas melhores formulações: “A ideia de um método impessoal – formalmente determinado, que só precisa ser aplicado automaticamente como se fosse uma receita – nada tem de comum com o marxismo. Para Marx, a reflexão não impõe externamente, em nome de uma metodologia absoluta, um tratamento dialético à ‘matéria’ dada. [...] Para Marx, é necessário evitar sobretudo essa reflexão externa ao seu objeto, que só estabelece relações superficiais entre as realidades que constituem um todo orgânico. A pesquisa só pode descobrir um movimento dialético no devir da sua ‘matéria’ caso tal movimento nela exista e na medida em que exista. Mas ele existe na própria medida em que essa ‘matéria’ se transforma, pois todo o devir contém a negação do existente. O conhecimento apreende as formas e estruturas no curso do movimento, e, consequentemente, por seu lado efêmero. Ele não separa as formas da formação, nem as estruturas do devir” (Henri Lefebvre, *Problèmes actuels du marxisme*, 3ª ed., Paris, Presses Universitaires de France, [1958] 1963, p. 48-49, destaques do autor). Ou, de modo tão preciso quanto conciso: “Repito e lembro que não é uma questão, em toda a obra de Marx, de materialismo dialético, mas de *dialética concreta* oposta à dialética mistificada *filosoficamente* no sistema filosófico (apogeu da filosofia) hegeliano” (Henri Lefebvre, *La somme et le reste*, 4ª ed., Paris, Éd. Economica, [1958] 2009, p. 78, destaques do autor).
- ¹⁷ Perry Anderson, O advento do marxismo ocidental em *Considerações sobre o marxismo ocidental*: Nas trilhas do materialismo histórico, tradução de Isa Tavares, São Paulo, Boitempo, [1976; 1983] 2004.

¹⁸ *Ibidem*, p. 48.

¹⁹ “Adorno, dez anos mais jovem que Marcuse e Benjamin, aparentemente só se voltou para o marxismo depois da tomada do poder pelos nazistas, em 1933. Sartre e Althusser, apesar da grande diferença de idade, [...] completaram sua evolução política depois de 1945, nos primeiros anos da Guerra Fria: Althusser entrou para o Partido Comunista Francês em 1948 e Sartre alinhou-se ao movimento comunista internacional em 1950. Goldmann foi atraído pela obra de Lukács antes e durante a Segunda Guerra e o conheceu na Suíça em 1946. Della Volpe constitui uma exceção cronológica que, no entanto, confirma as características políticas e de geração deste grupo: em termos de idade ele faria parte da primeira geração, mas não foi influenciado pela Primeira Guerra; mais tarde, sentiu-se atraído pelo fascismo italiano e só tardiamente se voltou para o marxismo, em 1944-1945, no final da Segunda Guerra, quando tinha quase cinquenta anos de idade” (*ibidem*, *loc. cit.*).

²⁰ *Ibidem*, p. 56.

²¹ *Ibidem*, p. 154 e 156, respectivamente.

²² Cf. Henri Lefebvre, *Le retour de la dialectique*, p. 134.

²³ Perry Anderson, *Considerações sobre o marxismo ocidental*: Nas trilhas do materialismo histórico, p. 165.

²⁴ Descobertas como o “jardim secreto” de Lefebvre, editado por René Lourau poucos meses após o falecimento de seu ex-professor e amigo (cf. René Lourau. *Henrisques* em Henri Lefebvre, *Éléments de rythmanalyse*, Introduction à la connaissance des rythmes, Paris, Syllepse, 1992, p. 5-10. Em língua portuguesa: *Elementos de ritmanálise*: e outros ensaios sobre temporalidades, tradução de Flávia Martins e Michel Moreaux, Rio de Janeiro, Consequência, 2021, p. 47-52), o “manuscrito de Saragoça”, encontrado por Łukasz Stanek em 2014 (cf. Łukasz Stanek, A manuscript found in Saragossa: Toward an architecture in Henri Lefebvre, *Toward an architecture of enjoyment*, tradução de Robert Bononno. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2014, p. xi-lxi), e, em escala mais modesta, a publicação de dois textos (*Comunicação e Relatório sobre as discussões de 8 e 9 de janeiro de 1972, no Museu de Arte Moderna*) referentes a intervenções de Lefebvre em simpósio concernido ao Universitas Project, que suplementam a última edição da tradução brasileira de *Espace et politique* (Cf. Pedro Henrique Denski. Henri Lefebvre e o *Projeto Universitas* em Henri Lefebvre, *Espaço e política*: o direito à cidade II, tradução de Margarida Maria de Andrade, Pedro Henrique Denski e Sérgio Martins, 2. ed. rev. e ampl., Belo Horizonte, Editora UFMG, 2016, p. 173-203), além da transcrição e tradução da entrevista radiofônica apensada a este livro.

²⁵ Quando Lefebvre afirma “sou um não especialista e mantenho, com muito orgulho e, claro, com dificuldades, essa qualificação”, não se trata de mera *boutade*. Sem desconsiderar os conhecimentos aportados pelos diferentes campos científicos, Lefebvre sempre advertiu que muitos especialistas se atêm à facticidade do real, ao real-realizado, despojado de suas capacidades e possibilidades de transformação. A partir daí, recortam-no, descartam o que escapa a seu léxico, aos princípios de inteligibilidade e ao horizonte de seu campo, tal como configurado na e pela divisão do trabalho intelectual. Seu campo? Consideram-no como “um domínio, uma região, até como um pequeno ‘mundo’, caso o

tratem habilmente. Em seguida, com seus direitos estabelecidos e seus títulos de propriedade em mãos, o especialista pode fruir tranquilamente de seus bens e pensar em transmiti-los por herança. Pode também pretender aumentar seu campo e estendê-lo. Torna-se um bocado imperialista. Assim funciona a atitude – alienada e alienante, reificante e reificada – do especialista...” (Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, tomo II, p. 31).

²⁶ Cf. Henri Lefebvre, *La somme et le reste*, p. 66.

²⁷ “[...] não é em vão que se manifesta o individualismo na sociedade burguesa. Ele estimula as energias. Esconde os perigos da realidade, da vida, da cultura. Dá confiança. Dissimula os aspectos intoleráveis do real e exalta os aspectos aceitáveis para o burguês. Permite aos burgueses [...] acreditarem-se humanos na realidade desumana que os favorece e os envolve. Fornece múltiplas vantagens éticas e estéticas. Além disso, sugere uma forma geral de realização individual, forma que existe na sociedade burguesa em estado de possibilidade sem conteúdo” (Henri Lefebvre, *Sociologia de Marx*, tradução de Carlos Roberto Alves Dias, Rio de Janeiro, São Paulo, Forense, [1966] 1968, p. 85).

²⁸ Henri Lefebvre. *La somme et le reste*, p. 670 e 652-653, respectivamente.

²⁹ V. Lênine. Bilan d’une discussion sur le droit des nations à disposer d’elles-mêmes em V. Lênine, (*Obras*, Paris, Éd. Sociales, 1960, t. 22 (déc. 1915–juil. 1916), p. 383, destaque do autor.

³⁰ Cf. Perry Anderson, *Considerações sobre o marxismo ocidental...*, p. 62.

³¹ Henri Lefebvre, *O pensamento de Lenine*, tradução de Luís Salgado de Matos, 2. ed. Lisboa, Moraes Editores, [1957] 1969, p. 256, destaque do autor.

³² Henri Lefebvre, *La proclamation de la Commune: 26 mars 1871*, 2^e éd., Paris, La Fabrique, [1965] 2018, p. 33 e 38.

Vinte anos antes, como se sabe, não apenas tivera início “o vandalismo de Haussmann, que arrasou a Paris histórica para dar lugar à Paris do turista!” (Karl Marx, *A guerra civil na França*, tradução de Rubens Enderle, São Paulo, Boitempo, [1871] 2011, p. 76); a rigor, a partir da metade do século XIX, “a industrialização, no plano econômico, e o Estado, no plano político, dominam a Cidade, a convulsionam, ameaçam seu coração e a fazem explodir em direção às periferias. A desmedida se instaura. A Cidade deixará de proporcionar a medida do homem e de *ser* essa medida, razão incorporada numa obra magistral” (Henri Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, p. 38, destaque do autor).

³³ *Ibidem*, p. 261.

³⁴ Cf. Karl Marx, *A guerra civil na França*, p. 54.

³⁵ Henri Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, p. 261.

³⁶ *Ibidem*, p. 354.

³⁷ *Ibidem*, p. 41, destaque do autor. Lefebvre retomará tais considerações a propósito do Maio de 68: na medida em que o movimento revelou e deflagrou capacidades teóricas, “a teoria do movimento só pode resultar do próprio movimento” (Henri Lefebvre, *L’irruption de Nanterre au sommet, L’Homme et la société*, Paris, n. 8, p. 49-99, 1968, p. 81).

- ³⁸ Cf. Karl Marx e Friedrich Engels, *A sagrada família: ou A crítica da Crítica crítica*, contra Bruno Bauer e consortes, tradução de Marcelo Backes, São Paulo, Boitempo, [1845] 2003, p. 111.
- ³⁹ Karl Marx, *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, tradução de Nélcio Schneider, São Paulo, Boitempo [1852] 2011, p. 25.
- ⁴⁰ Henri Lefebvre, *Introduction à la modernité*, p. 48-49.
- ⁴¹ Henri Lefebvre, *Une pensée devenue monde: Faut-il abandonner Marx?*, Paris, Fayard, 1980, p. 32.
- ⁴² Henri Lefebvre, *La somme et le reste*, p. 157.
- ⁴³ Karl Marx, *A guerra civil na França*, p. 66.
- ⁴⁴ Henri Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, p. 261.
- ⁴⁵ *Ibidem*, p. 356-359.
- ⁴⁶ *Ibidem*, p. 43-44, destaques do autor.
- ⁴⁷ Cf. Henri Lefebvre, *La somme et le reste*, p. 719.
- ⁴⁸ Henri Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, p. 44.
- ⁴⁹ Henri Lefebvre, *A revolução urbana*, tradução de Margarida Maria de Andrade, Pedro Henrique Denski e Sérgio Martins, 3. ed. rev. e ampl., Belo Horizonte, Editora UFMG, [1970] 2025, p. 130-131.
- ⁵⁰ Henri Lefebvre, *Espaço e política*, p. 146.
- ⁵¹ Mistificação? Lefebvre – verá o leitor – dela nos oferece uma explicação tão concisa quanto atual: “Não é a ideologia, nem a falsa consciência, tampouco a reificação [...] A mistificação é o grau no qual a representação torna-se o inverso da realidade representada, e, como tal, adquire uma força, uma penetração, um impacto extraordinário. [...] A mistificação vai além de sua ‘base’ econômica! O fascismo hitlerista proclamava-se socialista, e muitos acreditaram no socialismo hitlerista. Proclamava-se como triunfo da juventude, e conduzia a juventude ao matadouro. Anunciava o bem-estar das classes médias, e as levava à catástrofe. Nos quadros que fizeram de seu tempo, de seu mundo, particularmente da Alemanha, os hitleristas apresentavam essa inversão de relações, esse mundo ao inverso percebido como realidade e verdade, de tal modo que sua confrontação com a experiência, ao invés de comprometer essa mistura paroxística de ilusão e mentira, desacreditava a experiência e conferia à mistificação uma intensidade vivida extraordinária”.
- ⁵² Henri Lefebvre, *La somme et le reste*, p. 200 e 202, destaque do autor.
- ⁵³ *Ibidem*, p. 213 e 216, destaques do autor.
- ⁵⁴ *Ibidem*, p. 179, destaque do autor.
- ⁵⁵ *Ibidem*, p. 217.
- ⁵⁶ Série à qual são agora incorporadas duas traduções (*A revolução urbana e Espaço e política: o direito à cidade II*) publicadas antes de vir à tona este projeto que busca ampliar a presença da obra lefebvriana entre nós.

- ⁵⁷ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia das Letras, [1886] 2005, p. 35 (§31), destaques do autor.
- ⁵⁸ Marshall Berman, *Aventuras no marxismo*, tradução de Sonia Moreira, São Paulo, Companhia das Letras, [1999] 2001, p. 22, com leves alterações, destaque do autor.

NOTA INTRODUTÓRIA DA EDIÇÃO FRANCESA

Tempo de equívocos, de Henri Lefebvre, inaugura nova série, Homens de pensamento, da coleção Grandes líderes.

Como ponto de partida para quase todas as obras da coleção, figura uma entrevista, uma *conversação*; ela serve de andaime, que, logo, o bom construtor (ou quem se esforça para sê-lo) trata de remover. Por esse motivo, o “questionamento” se mostra reduzido, em proveito de uma apresentação produzida pelo interlocutor, de modo que este trace um retrato subjetivo do entrevistado e nos entregue, por etapas, a sua descoberta. O leitor tem direito a tal intimidade escrupulosa.

Aqui, dificuldades surgiram da confrontação. Gostaríamos que o livro as tivesse ecoado fielmente. Os dois envolvidos não permitiram. Obedecemos (ainda que convencidos de que, com a expressão dos desacertos, a qualidade do livro seria mantida).

*Claude Glayman*¹