



Controvérsias em torno do papel do intelectual no contexto da esquerda radical japonesa nas primeiras décadas do século XX

Controversies surrounding the role of the intellectual in the context of the Japanese radical left in the first decades of the 20th century

Felipe Chaves Gonçalves Pinto

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

<https://orcid.org/0000-0003-4245-2753>

felipe.chaves@uerj.br

DOI: <https://doi.org/10.12957/principia.2026.100324>

RESUMO: O artigo analisa a controvérsia em torno do papel do intelectual no contexto da esquerda radical japonesa das primeiras décadas do século XX, tomando como eixo o debate desencadeado pelo “Manifesto”, de Arishima Takeo (1878-1923). Após apresentar a formação da esquerda radical no Japão, o texto examina os argumentos de Arishima, que questionava a capacidade de intelectuais oriundos das elites atuarem genuinamente em favor do proletariado através, principalmente, da literatura. Em diálogo com as respostas de Hirabayashi Hatsunosuke (1892-1931) e Sakai Toshihiko (1871-1933) ao texto de Arishima, discute-se a tensão entre origem de classe, engajamento político e produção intelectual e/ou literária percebidas através de uma posição crítica. Por fim, argumenta-se que a controvérsia antecipou debates posteriores sobre consciência de classe, responsabilidades éticas do intelectual e congêneres.

Palavras-chave: Intelectuais; Arishima Takeo; Literatura proletária japonesa.

ABSTRACT: The article analyzes the controversy surrounding the role of the intellectual within the context of the Japanese radical left during the first decades of the 20th century, centering on the debate triggered by the “Manifesto” by Arishima Takeo (1878-1923). After presenting the formation of the radical left in Japan, the text examines Arishima’s arguments, which questioned the ability of intellectuals from elite backgrounds to genuinely act in favor of the proletariat, primarily through literature. Engaging with the responses of Hirabayashi Hatsunosuke (1892-1931) and Sakai Toshihiko (1871-1933) to Arishima’s text, it discusses the tension between class origin, political engagement, and intellectual and/or literary production perceived through a critical lens. Finally, it argues that the controversy anticipated subsequent debates regarding class consciousness, the ethical responsibilities of the intellectual, and related



issues.

Keywords: Intellectuals; Arishima Takeo; Japanese proletarian literature.

1 Primeiras movimentações da esquerda radical no Japão após a Restauração Meiji (1868)

Em 1895, Taoka Reiun (1879-1912) publicou um breve manuscrito intitulado “Os humildes da classe baixa e os literatos” em que denuncia, através de uma gramática romântica, as contradições inerentes ao advento da sociedade de classes e conclama os “literatos” (*bunshi*) para que agissem em prol dos oprimidos. Nas palavras de Taoka (2025, p. 23): “aqueles que desejam protestar neste mundo em nome dos pobres e aflitos de hoje devem ter [...] em seus olhos, lágrimas e em seu peito, sangue em abundância. Não devemos permitir que escritores frívolos e bajuladores ou literatos de genialidade superficial manchem a pureza desta missão”. As investidas teóricas de Taoka são resultados principalmente de leituras difusas de pensadores chineses, japoneses e europeus (especialmente alemães) alinhavadas por sua compassividade diante da condição do sujeito oprimido na sociedade japonesa (Loftus, 2017). O autor tenta dar forma a essa inquietação através da mobilização intelectual a fim de convencer seus pares de que o que deve ser feito é “protestar” e agir contra as iniquidades deste mundo.

Assim, há nesse movimento um perceptível cuidado em tentar pensar no que fazer diante dos problemas sociais a partir da posição de “literato”, aliado a vontade de organizar esse mesmo grupo de pessoas em prol de uma “missão” comum. Nesse contexto, Taoka aventou enquanto resposta teórica para suas inquietações a possibilidade de alcançar uma radical e profunda compassividade (*dôjô*) para com os oprimidos (Hirasaki, 2017). Isto é, na leitura do autor, a única forma com que os “literatos” (e os intelectuais de maneira geral) poderiam confrontar a realidade das opressões da sociedade de classe e nela intervir de modo afirmativo seria através de uma compassividade que viabilizasse “a realocação subjetiva [do intelectual] ao campo do(a) pobre(za) e, nisto, exigiria um afastamento (no melhor dos casos: negação) ativo da própria classe que [o] constitui” (Pinto, 2025, p. 137), algo análogo, guardada as devidas proporções, ao suicídio de classe proposto por Amílcar Cabral (cf. Mendy, 2019).

Tais desenvolvimentos não subscrevem, contudo, uma filiação teórica específica e são, antes, uma tentativa dissidente de pensar as questões sociais no Japão após a Restauração Meiji (1868), evento que demarca a entrada definitiva do país em uma lógica capitalista internacional



(Nishizawa, 2010). Enquanto propostas de intervenções organizadas politicamente, o Movimento de Liberdade e de Direito dos Povos (*Jiyû minken undô*) representou a principal oposição ao monopólio da oligarquia aristocrática japonesa nesse primeiro momento. Sob o guarda-chuva do liberalismo-humanista pautado principalmente em Rousseau, os simpatizantes desse movimento agiram na esfera da política institucional a fim de conseguir a promulgação da Constituição Meiji (1889) e o estabelecimento de uma Dieta (1890) para o país. Nesse processo, a constituição previa uma Dieta formada pela câmara baixa, a dos Representantes, eleitos diretamente pelos membros votantes da população (de maneira geral, homens acima de 25 anos e que pagavam um valor expressivo de impostos diretos sobre a terra e/ou a renda) e pela câmara alta, a dos Aristocratas (*kizoku-in*), nomeados diretamente pelo imperador. Os simpatizantes do liberalismo-humanista agrupavam-se principalmente na Câmara dos Representantes e, nesta, idealmente propunham e debatiam políticas em prol daqueles que representavam, isto é, seus eleitores diretos: homens liberais da elite cultural e econômica do país. O número de votantes aumentou com os anos após políticas para a diminuição do valor mínimo de impostos exigidos para o direito ao voto, mas foi só em 1925 que o sufrágio masculino foi enfim alcançado, o que permite vislumbrar os estreitos limites da política burguesa japonesa.

De todo modo, havia ainda nas franjas do debate público posições localizadas à esquerda do liberalismo-humanista daquele tempo. Os principais representantes dessa ala alinhavam-se a princípios que poderiam ser associados aos socialistas “utópicos” franceses, ao socialismo agrário nos moldes do populismo dos Narodniks, ao anarquismo e ao socialismo “científico” de base marxista (cf. Ôta, 2021). Não cabendo aqui um levantamento de todas essas derivações, destaca-se apenas que é após o ano de 1897 que o socialismo de base marxista passa por uma inserção mais genuína no debate sociopolítico japonês. Em meio aos refluxos da Primeira Guerra Sino-Japonesa (1894-1895), da Revolução Industrial no Japão (1886-1899) e do surgimento, em uma lógica de sociedade de classes, dos primeiros sindicatos trabalhistas do país, o debate ganhou contornos mais estáveis e a crítica começou a focalizar a infraestrutura do sistema econômico capitalistas e suas consequências, o que viabilizou a aparição das primeiras organizações de cunho revolucionário (Itoya, 1979). Ainda assim, é importante destacar que a sombra desse programa já rondava o arquipélago pelo menos desde 1862, quando da tradução e da recepção de conceitos e preceitos socialistas ainda no antigo sistema governamental do Período Edo (1603-1868) (Ôta, 2021).



É, portanto, após a inserção mais sistemática do programa em solo japonês, que organizações como o Grupo de Pesquisa Socialista (*Shakai shugi kenkyû-kai*, 1898), a Associação Socialista (*Shakai shugi kyôkai*, 1900), o Partido Socio-Democrata (*Shakai minshutô*, primeiro partido socialista japonês fundado em 1901 e imediatamente dissolvido pelo governo), a Sociedade do Povo (*Heimin-sha*, 1903) etc. começaram a surgir entorno de nomes como, entre outros, Kôtoku Shûsui (1871-1911), Sakai Toshihiko (1871-1933), Katayama Sen (1859-1933), Ishikawa Sanshirô (1876-1956) e Abe Isô (1865-1949). É também nesse primeiro momento que, em 1904, o *Manifesto Comunista* foi traduzido pela primeira vez ao japonês por Kôtoku e Sakai e em seguida publicado no Jornal da Sociedade do Povo (*Heimin shinbun*). Cinco anos depois, *O Capital* é parcialmente traduzido por Abe e publicado no Periódico Semanal do Jornal Socialista (*Shûkan shakai shinbun*). Essa produção e movimentação de ativistas da esquerda radical na primeira década do século XX não passou despercebida pelo poder estatal. Leis de censura, banimento sumários de jornais e iniciativas partidárias, desmantelamento de organizações e prisões de ativistas eram aplicadas rotineiramente e culminaram, em 1911, no que ficou conhecido como Incidente de Alta Traição (*Taigyaku jiken*). Neste, 26 ativistas da esquerda radical identificados como anarquistas, socialistas e simpatizantes foram acusados de planejar o assassinato do imperador Meiji e, posteriormente, condenados em um julgamento atipicamente célere e severo. Entre os 26, dois receberam prisão perpétua enquanto o restante foi sentenciado à pena capital. Posteriormente, doze dos 24 condenados à morte tiveram a pena comutada também à prisão perpétua e os outros doze restantes (incluindo Kôtoku, uma das principais lideranças do período) foram executados entre os dias 24 e 25 de janeiro de 1911 (cf. Tanaka, 2018).

O assassinato dessas figuras centrais do nascente movimento no país junto a prisão de outros membros importante e a galopante e violenta repressão estatal levaram o movimento da esquerda radical do país a uma letargia generalizada, o que ficou conhecido como Período de Inverno (*Fuyu jidai*). Durante esse período, a ação política ficou reduzida a atividades editoriais e intelectuais com fins de arrecadação financeira, esparsas publicações e pequenas congregações clandestinas. Esse período terminou apenas após a Revolta do Arroz (*Komesôdô*) iniciada, em 1918, por um grupo de mulheres em uma vila pesqueira em Toyama e os subsequentes levantes populares devido à alta no preço do arroz. O governo, ainda que mantivesse seu aparato repressivo ativo, já não conseguia abranger todas as frentes de revolta e, nisto, perde parte do seu controle, o que viabiliza o ressurgimento da esquerda radical



enquanto movimento organizado e publicamente ativo. Junto a esse contexto interno, notícias exitosas internacionais, como a Revolução Russa (1917), também insuflaram a vanguarda japonesa. Assim, é neste contexto de revoltas, revoluções e insurreições que a esquerda radical japonesa volta a se mobilizar em organizações, sindicatos e frentes de ações culturais. É também nesse contexto que o debate proposto neste texto se apresenta.

Ainda que parcamente estudado no Brasil (com exceção, talvez, do *Grupo de Pesquisa de Pensamentos Japoneses* que comporta o “Núcleo de Literatura Proletária Japonesa” em que traduções e estudos acerca do tema são produzidos (Pensamento..., s.d.) e de outras iniciativas individuais e esparsas), o movimento da esquerda radical no Japão, a despeito de sua derrocada posterior, foi um importante ponto de inflexão no leste asiático. Isto é, além de ter sido um dos primeiros locais em que o pensamento vinculado à esquerda radical chegou de forma mais sistemática naquele território, foi também, por exemplo, através primeiro do Japão que o marxismo foi introduzido na China em sua estrutura teórica e conceitual (cf. Ishikawa, 2015). Havia no Japão do primeiro quarto do século XX uma força e vitalidade marxista notável, e, junto a isto, um ecossistema de produção, debate e teorização até então inédito no leste asiático. É nesse contexto, por exemplo, que debates sobre o papel do sindicato, embates entre posições revolucionárias, discussões acerca da marginalização das mulheres dentro e fora do movimento, questões de prática política direta ou institucional etc. fervilhavam. Dentre essas controvérsias, uma que recebeu considerável atenção no contexto interno japonês foi a que debatia o papel do intelectual na sociedade de classes.

Engajando um número expressivo de ativistas em um debate mais acalorado acerca do papel do intelectual em um contexto de sociedade de classes, iniciou-se em 1922, com a publicação do “Manifesto”, de Arishima Takeo (1878-1923), o que ficou conhecido como Controvérsia acerca do “Manifesto” (*Sengehitotsu ronsô*)¹ (cf. Kimura, 2022). Com a publicação do texto de Arishima em uma revista vinculada aos marxistas, a *Reconstrução* (*Kaizô*), uma série de pessoas simpáticas à causa se debruçaram sobre o tema e, como Arishima comenta em um dos últimos textos dessa controvérsia:

¹ “Ronsô” pode também significar “polêmica” e, neste sentido, implicaria a percepção que o que foi traduzido como “controvérsia” também continha traços mais avessos à construção conjunta do campo em questão o que, como bem pontuado por uma das pessoas que leram esse texto enquanto avaliadoras anônimas, não condiz necessariamente com o caráter que a controvérsia/debate tomou.



Desde que escrevi “Manifesto” para a edição de Ano Novo da revista *Kaizō* [1922], diversos intelectuais têm debatido fervorosamente sobre aquela questão. É provável que esse assunto já estivesse pairando no ar, pronto para ser discutido. Sendo assim, o meu breve texto serviu apenas como um mero estopim. Por esse motivo, nos primeiros debates, parecia haver muitos críticos apontando as imperfeições e lacunas do meu discurso, contudo, recentemente, tem aumentado o número de argumentadores que se utilizam daquela oportunidade para expor seus próprios pontos de vista. Creio que isso seja algo extremamente positivo. Afinal, aquela é uma questão que precisa ser investigada e debatida de forma muito mais profunda e exaustiva (Arishima, 1924b, p. 603, tradução minha).

Há, portanto, uma visão positiva acerca da controvérsia pública ao perceber nela traços que possibilitam o aprofundamento em questões que, às vezes, ficam silenciadas por parecerem óbvias ou incontestas. Nesse cenário, o papel de Arishima foi colocar o óbvio sobre a mesa, ainda que de forma precoce e passível de críticas. Entretanto, foi graças a esse primeiro movimento que o tema tomou as proporções que tomou e, enquanto resultado, aprofundou as perspectivas teóricas em solo japonês.

Assim, é principalmente sobre essa controvérsia que este texto tecerá algumas considerações. Além disso, há de se comentar que foi também no bojo da esquerda radical que se desenvolveu a própria terminologia mobilizada no país para pensar o que veio a ser chamado de “intelectual”. Isto é, a terminologia corrente para se referir ao “intelectual” no Japão durante muito tempo foi “*chishikijin*”. Esta, por sua vez, aparece com mais frequência e pioneiramente nos textos de teóricos e pensadores que flertavam com o marxismo enquanto “*chishikijin kaikyū*”, “classe dos intelectuais”, o que já desvela a permeabilidade social de parte dessa base teórica (cf. Kimura, 2022).

Por fim, enquanto último comentário, destaca-se que, devido as proporções que a controvérsia tomou, não serão abordados todas as réplicas e tréplicas aqui. O foco recairá principalmente nos textos que a aprofundaram, foram respondidos diretamente por Arishima e que ganharam certo destaque no período. Além disso, é importante anotar que o objetivo aqui é construir, junto à controvérsia, reflexões teóricas acerca do papel do intelectual e entender como essas questões estavam sendo debatidas nas primeiras décadas do século XX japonês.



2 Controvérsias entorno do papel do intelectual

Como comentado, o ponto de partida da controvérsia em questão teve início com a publicação do “Manifesto”, de Arishima (2023). Antes de passar ao texto, é relevante repassar a biografia do autor para entender de onde as considerações de Arishima partem e quais são suas perspectivas de mundo.

Arishima Takeo consolidou-se no cenário japonês principalmente enquanto uma figura proeminente na literatura japonesa moderna, integrando o influente grupo literário-humanista *Shirakaba*. Nascido em 1878 em Tóquio no seio de uma família aristocrática ligada à burocracia estatal, sua formação intelectual foi marcada por um cosmopolitismo precoce e uma educação rigorosa. Em meios aos estudos e sob influência de professores, converteu-se ao cristianismo em 1901. Essa base espiritual, contudo, seria reconfigurada durante seu período de estudos nos Estados Unidos, entre 1903 e 1907, nas universidades de Haverford e Harvard. Ali, Arishima mergulhou na filosofia eurocêntrica, na literatura norte-americana e no pensamento socialista, sofrendo influências de autores como Walter Whitman (1819- 1892) e Henrik Johan Ibsen (1828-1906), além de nomes como Nietzsche (1844-1900) e Bergson (1859-1941), o que eventualmente o levou a um distanciamento da fé cristã em favor de um humanismo secular e socialmente engajado. Ao retornar ao Japão, Arishima, enquanto professor e articulador cultural, ganhou grande destaque e ombreou junto a alguns dos principais nomes da literatura de seu tempo, como Shiga Naoya (1883-1971). Sua produção literária atingiu o ápice em 1916, período em que publicou obras seminais que exploram o conflito entre o indivíduo e as pressões e injustiças sociais e que lhe legaram grande reconhecimento. Outro ponto incontornável na vida de Arishima foi seu ativismo e sua crise com a própria classe social. Em 1922, período em que este texto se concentra, Arishima, buscando formas de colocar em prática seus ideais socialistas, publicou o “Manifesto” (que trataremos em breve) e, mais significativamente, executou a liberação do latifúndio de sua família em Hokkaido, ilha ao norte do Japão, transferindo a posse da terra aos agricultores que a cultivavam. Esse gesto simbolizou seu desejo de superar as contradições entre sua origem privilegiada e suas convicções políticas, o que, como se verá, não necessariamente resolveu as inquietações internas que trazia consigo. Contudo, seu percurso foi interrompido em 1923, quando Arishima, sob pressão devido a um relacionamento extraconjugal com a jornalista Hatano Akiko (1894-1923), cometeu suicídio duplo. (Para mais detalhes acerca da biografia de Arishima, cf. Kamei, 2013).



Como se pode perceber, Arishima era filho da burguesia japonesa e, enquanto tal, usufruiu dos principais privilégios que poderia ter acesso, inclusive de um intercâmbio em uma das mais renomadas instituições do mundo. De volta ao Japão, é principalmente através da literatura que fez com que seu nome alcançasse a fama e, também através desta, tenta tematizar e intervir na realidade que o circunda. O papel da literatura não é trivial em uma sociedade como o Japão do século XX em que existia um anseio generalizado por fazer com que as radicais e rápidas mudanças por qual a sociedade estava passando fossem trabalhadas e racionalizadas pelo corpo social do país. A Restauração Meiji não apenas rompeu com o antigo regime, como também abriu o Japão para a europeização, o que pressupunha a instauração de uma lógica capitalista internacional. Nesse cenário japonês, a literatura foi a principal ferramenta responsável por, ainda que de forma lacunar, pensar, intervir e externalizar as principais aflições sociais causadas pela vertiginosa mudança dos padrões de produção, pela introdução de conceitos sociais e ontológicos alienígenas à população, pelo rápido rearranjo pelos quais as cidades passavam a fim de comportar tais mudanças etc. (cf. Sakaguchi, 2016).

É também através da literatura que Arishima, primeiro, tenta pensar a questão dos intelectuais diante das necessidades do proletariado, uma vez que ser um intelectual no Japão de então era, frequentemente, também ser escritor. Assim, é essa perspectiva que atravessa a produção do autor. Imerso na atmosfera revolucionária do período e dos levantes populares internos, Arishima publica seu “Manifesto”. A teoria, contudo, vem acompanhada da libertação do latifúndio de sua família e da transferência da posse da terra para os camponeses que as cultivavam. Ainda que não tenha sido uma ação que abalasse as estruturas capitalistas, ofereceu, simbolicamente, substância e coerência para a argumentação do autor, principalmente em leituras *a posteriori* dos acontecimentos, visto a notícia da libertação não ter circulado tão rápido quanto o texto.

Assim, parte da força que a controvérsia ganhou (principalmente nos círculos não-revolucionários) deve-se, de fato, à fama que Arishima já possuía; a outra parte, contudo, deve-se à ocasião propícia em que foi produzido. Isto é, o texto de Arishima foi publicado em meio a mesma atmosfera que propiciou o “Movimento literário e movimento dos trabalhadores”, de Hirabayashi Hatsunosuke (1892-1931), um dos principais articuladores do marxismo e da literatura proletária japonesa do período. Enquanto exemplo do teor do debate mais geral que atravessa o grupo naquela ocasião, é possível ler o seguinte no texto de Hirabayashi (2023, p. 224):



o Movimento Literário do Proletariado deve ter em mente, em primeiro lugar, a articulação proletária em detrimento da caracterização artística, logo, seu maior foco deve continuar sendo as ambições proletárias, não a plataforma literária. A libertação do proletariado é a única ambição do movimento literário dessa classe. [...] Somente aqueles a reconhecerem a luta de classes subsumida às disputas literárias [...] é que se tornarão soldados deste movimento artístico da luta de classes.

Há aí uma concepção mais clássica do papel da literatura dentro da luta de classes. Mais adiante, o autor prossegue:

o Movimento Literário do Proletariado não possui algo que possamos chamar de significado intrínseco a si. Ele só faz sentido em conjunto aos movimentos políticos e trabalhistas do proletariado [...]. O Movimento não é como uma corrida de maratona em que um prêmio aguarda os vencedores, mas sim como uma estrada em que você pode cair e perecer no meio do caminho. *A única recompensa possível é a libertação da classe proletária* [...]. É mesmo uma espécie de movimento sem a força necessária para o embate final, um movimento de suporte, do tipo de contenda. Os que estão envolvidos neste Movimento não devem superestimar seus papéis (Hirabayashi, 2023, p. 225, grifos adicionados).

Novamente, o que se verifica é o tratamento da literatura enquanto mais um instrumento para se alcançar um objetivo maior, o que revela o comprometimento e a disciplina revolucionária defendida pelo autor. Nesse mesmo tom, Hirabayashi (2023, p. 226) encerra: “mas não é uma honra fazer parte do movimento do povo, do movimento dos oprimidos nem que seja somente como uma pequenina porção ou como parte das linhas de frente? Principalmente se for o caso de sermos estes últimos, haveria, por acaso, trabalho mais gratificante?”. O grosso da militância marxista do período, como era de se esperar, coaduna com os argumentos de Hirabayashi. Não é o caso, contudo, de Arishima, o que, em uma outra chave, também foi uma das razões para o tamanho que a controvérsia assumiu².

Há no “Manifesto” uma ferrenha recusa, às vezes quase imatura (como o próprio assumira posteriormente (cf. Arishima, 1924a)), em aceitar a vinculação fácil entre o intelectual, a produção intelectual deste, e o proletariado. Em outros termos, o principal argumento de Arishima em seu texto é que é *impraticável* que o intelectual trabalhe genuinamente em prol do

² Para um debate que se volta mais ao campo literário acerca dos embates entre Arishima e Hirabayashi, cf. Saldanha, 2024



proletariado devido as ulteriores diferenças de classe. Assim, assevera Arishima (2023, p. 222): “não importa o quão notáveis sejam os estudiosos, os pensadores, os ativistas e os líderes, é claramente uma afronta se estes pensarem que podem contribuir com algo para o Quarto Estado sem ter o que haver com aqueles que são os trabalhadores incluídos nele”. Existe, nesta perspectiva, uma alocação automática dos intelectuais como membros da burguesia (o que, conquanto pudesse ser debatido aqui, condiz, *grosso modo*, com a realidade da divisão do trabalho em uma sociedade de classes, principalmente caso se tome “intelectual” em seu sentido clássico) e, a partir disso, a desconfiança é implantada: seria possível que um membro da burguesia trabalhasse genuinamente para dissolver os próprios privilégios? Não haveria um freio, ainda que inconsciente, que impedisse um comprometimento mais profundo com o proletariado? A produção destes membros da burguesia, ainda que se alegassem simpáticas ao proletário, não serviria para reforçar a posição privilegiada dessa mesma burguesia na luta de classes? E, uma vez mais retornando ao campo literário, seria possível que obras (pensamentos) produzidas por intelectuais realmente contribuíssem para a luta do proletariado? Arishima (2023, p. 217, grifos adicionados) escreve:

O pensamento e a teoria destes [pensadores e estudiosos] eram imbuídas com *uma falsa crença de que seriam capazes de direcionar os trabalhadores para condições melhores de vida*. E assim devia parecer à primeira vista. Isso porque os trabalhadores não conseguiam se expressar na época em que os debates eram realizados antes de suas implementações, tendo que, mesmo sem se dar conta, invariavelmente ser dependentes de seus porta-vozes.

A passagem acima revela outra perspectiva de Arishima: as radicais mudanças sociais do período, o horizonte revolucionário, os levantes, revoltas e insurreições internos apontam todos para uma maior agência do próprio proletariado, o que acarretaria na autonomia deste e consequentemente na não-necessidade de porta-vozes. Então a desconfiança diante dos intelectuais ressurgiu, mas agora em forma de escárnio, como se dissesse “o que farão vocês, garbosos intelectuais que se creditam salvadores, quando o proletariado, ao perceber que não precisa de vocês, dispensá-los?” Cumprir pontuar que Arishima, conquanto não use a primeira pessoa ao se refere aos intelectuais, não deixa de também se enquadrar como um. Mais do que isto: não deixa de se enquadrar como um intelectual que tenta aventar formas de agir através da literatura junto ao proletariado e que, de fato, fez o que grande parte de seus pares não teria a coragem de realizar: renunciar a sua herança latifundiária. Todavia, o que resta é a desconfiança



diante de seus iguais; é o, tal como Sakai (1933) definirá, “desespero” diante da própria inocuidade enquanto membro de uma classe para suplantar esta própria classe.

De todo modo, Arishima (2023, p. 221) segue dando contornos a sua crítica: “pessoas que posam como líderes, iluministas, agitadores, chefes, e que não tentam pensar nisso suficientemente devem ser colocadas em posição de escárnio”. E, por fim, chega a sua conclusão: “consequentemente, a minha atribuição não pode ser outra que não a de continuamente chamar a atenção das pessoas externas ao Quarto Estado” (Arishima, 2023, p. 221). Isto é, Arishima define enquanto única tarefa realmente efetiva para o intelectual o ato de tentar demover outros membros da burguesia à causa proletária. São estes os principais argumentos do “Manifesto” de Arishima e que incendiaram a controvérsia acerca do tema.

Imediatamente após a publicação de Arishima, Hirabayashi publicou breves comentários sobre o texto. Hirabayashi, concordando com a natureza da desconfiança que Arishima apresentava em relação aos intelectuais, assevera, contudo, que há algumas contradições incontornáveis no trabalho em questão. Quando Arishima sugere, por exemplo, que o proletariado é completamente apartado das demais classes, ignora, segundo Hirabayashi, que materialmente o proletariado sofre influências diretas dessas mesmas classes e é obrigado a viver e agir dentro dessa lógica de opressão. Ato contínuo, o autor passa ao cerne do seu argumento, que é a questão da liderança revolucionária e a negação desta por Arishima:

Para combater os opressores desta classe [burguesia], é necessária uma organização e, para construir essa organização, também são necessários líderes. A Revolução Russa talvez não precisasse necessariamente de Lênin ou Trotsky. No entanto, para avançar superando a resistência da burguesia, era necessária uma organização e, consequentemente, eram necessários líderes. Se a palavra “líder” não agrada, pode-se chamá-los de “vanguarda” [...] A declaração de Arishima não foi feita com base em uma materialidade histórica, mas expressou uma visão de fatalismo mecânico. Naturalmente, a questão sobre o escopo do papel e da autoridade da vanguarda é outra história. [...] Em suma, não creio que a ideia de que existe um isolamento total entre os acadêmicos/pensadores e o Quarto Estado seja verdadeira. Pelo contrário, penso que eles não conseguem permanecer em uma zona de neutralidade, sendo forçados a ser a vanguarda ou a linha de frente de um dos lados. Isso não ocorre porque o discurso vazio possua alguma autoridade, *mas porque o acadêmico, sendo ao mesmo tempo um ser humano real, é uma unidade de combate como qualquer pessoa comum* (Hirabayashi, 1975, p. 532, tradução minha e grifos adicionados).



O ponto de Hirabayashi, tal como no primeiro texto do autor apresentado anteriormente, foca na disciplina e no comprometimento revolucionário. É imprescindível que haja uma organização e, para que esta exista, é necessário a presença de líderes ou, na provocação que aponta para a futilidade de se escolher palavras ao invés de lidar com a materialidade das ações, de uma “vanguarda”. O “fatalismo mecânico” de Arishima é contraposto à “materialidade histórica” e, enquanto resultado, tem-se que o que falta ao raciocínio do primeiro é justamente uma análise mais cerrada da realidade. Hirabayashi segue e, renegando o “discurso vazio” (o mesmo que se apegar a palavras e não às ações), afirma que, antes de ser um membro da burguesia, o intelectual é humano e, enquanto humano, é plenamente capaz de participar da luta de classes seja de que lado for, mas preferencialmente ao lado do proletariado. Desta forma, Hirabayashi parece responder a tese principal de Arishima através da disciplina revolucionária e da redução das diferenças de classes ao suposto universalismo humano.

Outra recepção do texto de Arishima foi feita por Sakai Toshihiko. O ativista, não sem também demonstrar interesse e concordância com alguns pontos do texto de Arishima, inicia sua intervenção através de uma esquematização provocativa em que afirma existirem três tipos de atitudes que os intelectuais “humanista” (e que se percebem enquanto força motriz para a resolução dos problemas sociais), tomam quando são criticados, excluídos ou identificados enquanto inimigo pelo proletariado. O primeiro consiste em ignorar e se afastar, arrogante, da classe trabalhando enquanto a difama por sua “ignorância”. O segundo, tal qual o primeiro, crítica em tom de menosprezo a classe proletária por sua “ignorância”, “cruza” e “violência”, mas não executa o afastamento. Eles insistem em “ensinar” seus valores e pregar suas ideias para os trabalhadores e se vêem como “justiceiros”. O terceiro, por fim, reconhece a posição que o proletariado ocupa, mas, ao reconhecer que não faz parte dessa classe, percebe-se enquanto incapaz de participar das ações dela. Nesse sentido, se comprometem apenas a fazer o que podem na sua esfera de influência. Finda a esquematização, Sakai localiza Arishima justamente enquanto pertencente ao terceiro tipo de intelectual.

Passando para a argumentação propriamente dita, Sakai tenta responder uma a uma as colocações de Arishima e, diante de uma das principais críticas do autor, escreve:

É evidente que a força motriz fundamental do movimento operário está nos próprios trabalhadores, mas o fato de que isso tenha sido primeiramente teorizado e organizado dentro das mentes de uma certa classe intelectual é um caminho inevitável. Portanto, o pensamento desse tipo de intelectual



originou-se da quarta classe e representa a opinião dessa mesma classe. Naturalmente, à medida que o movimento operário se desenvolve na prática, essas ideias devem ser corrigidas ou aprimoradas, mas não há razão para dizer que tais pensamentos e opiniões sejam totalmente inúteis para a revolução (Sakai, 1933, p. 383-384, tradução minha e grifos adicionados).

Concordando com a percepção de Arishima de que o protagonismo na luta de classes deve ser do proletariado, Sakai, contudo, aponta que isso não significa que as contribuições teóricas e organizacionais dos intelectuais devam ser ignoradas ou sejam perniciosas aos objetivos revolucionários. Ainda assim, Sakai não deixa de perceber que essas contribuições não devem ser tomadas ortodoxamente e, caso seja necessário, precisam ser reformuladas e melhoradas. O que interessa aqui, contudo, é o salto de sugerir que a teorização e a organização executadas pelo intelectual são originárias do proletariado devido ao fato destas terem sido motivadas e realizadas a partir da realidade da classe trabalhadora. De todo modo, Sakai (1933, p. 385, tradução minha) prossegue: “mas, de qualquer forma, a atitude do Sr. Arishima foi a de sentir profundamente o desespero de que ele próprio, como alguém da classe média (ou da classe alta), como intelectual, como pensador e como humanista, era incapaz de se mover junto com a nova classe trabalhadora em ascensão”. E, por fim, sentencia: “o ‘Manifesto’ do Sr. Arishima nada mais é, portanto, do que *o manifesto de um dócil humanista que busca uma fuga desesperada*” (Sakai, 1933, p. 387, tradução minha e grifos adicionados). O tom é ácido, mas acertado. O “Manifesto” de Arishima soa desesperado e pessimista. Mas resta a dúvida se é ou não é uma espécie de “fuga desesperada” dos campos de batalha da luta de classes.

Após ler o texto de Hirabayashi, de Sakai e ainda de outros críticos, Arishima reformula sua posição e, em resposta, elabora um texto de crítica que flerta, novamente, com a forma literária. A resposta de Arishima para as críticas que vinha recebendo até então surge enquanto uma carta para o “Irmão A”. Arishima não comenta muito as colocações de Hirabayashi e se concentra, principalmente, no texto de Sakai, mas também, ainda que em menor intensidade, em um texto de outro crítico, Katagami Noboru (1884-1928). De todo modo, o cerne do contra-argumento de Arishima está contido na seguinte passagem:

O Sr. Sakai divide os “humanistas da classe intelectual média, que geralmente se consideram a espinha dorsal da sociedade, a força motriz da assistência social e o padrão de medida para a reforma social”, em três categorias, e me inclui na terceira delas. Essa terceira categoria seria a das pessoas que “embora reconheçam a posição da classe trabalhadora, sentem que, na condição de membros da classe média e da classe intelectual que são, não podem se colocar



na posição da classe trabalhadora e participar de seu movimento. Portanto, a partir de sua própria posição de classe média, fazem apenas o que está ao seu alcance”. O que se torna problemático aqui é a expressão “colocar-se na posição de”. Colocar-se nessa posição significa que basta estar na posição do proletário meramente através da empatia, ou significa que a própria pessoa deve se tornar um trabalhador? Se for o primeiro caso, o Sr. Sakai certamente está na posição do trabalhador; mas se for o segundo, não me parece que mesmo o Sr. Sakai esteja nessa posição [...]. Desta vez, a questão é a expressão “participar do movimento”. O Sr. Sakai é alguém que participou do movimento por um longo tempo. Ninguém duvidaria dos méritos de seus esforços sinceros. No entanto, diferentemente do passado, no presente e no futuro, onde a classe trabalhadora começou a tentar se mover puramente por suas próprias forças, será que tentar participar do movimento operário com uma atitude de vida baseada apenas na empatia receberia a aprovação da classe proletária? É aqui que insiro a minha dúvida. No final das contas, o Sr. Sakai não acabaria sendo incluído, ainda que na última fileira destas, justamente entre as pessoas a quem ele chamou, não sem um certo desdém, de “humanistas da classe média”? Isto é, ele não se tornaria uma daquelas pessoas que “fazem o que podem a partir de sua própria posição de classe média”? Se o meu pensamento sobre o Sr. Sakai não estiver equivocado, e se eu estivesse na posição dele, eu simplesmente deixaria o movimento trabalhista dos proletários nas mãos dos próprios proletários, direcionaria o escopo do meu movimento para a classe média e dedicaria todos os meus esforços a isso. Acredito que assumir tal resolução, pelo contrário, manteria a pureza do processo e ajudaria na transição natural dos acontecimentos. *Existe a possibilidade, por remota que seja, de que tal atitude venha a beneficiar diretamente a classe trabalhadora. Pode ser que o meu trabalho de apelar à classe média acabe sendo aproveitado pela classe trabalhadora.* No entanto, isso não seria algo que eu esperava desde o início; seria apenas um resultado puramente acidental. Se alguém compra uma lâmpada elétrica com a intenção de iluminar o interior de seu quarto, e uma pessoa na rua a toma para usar como iluminação pública, obtendo assim maior conveniência, quem comprou a lâmpada não pode creditar isso a si mesmo como um mérito próprio. *É com a resolução desse “não poder creditar a si mesmo” que eu gostaria de pautar a minha própria atitude* (Arishima, 1924a, p. 369-371, tradução minha e grifos adicionados).

Há aqui o prenuncio de uma retificação por parte de Arishima. O autor, reformulando o que havia afirmado no “Manifesto”, não é mais categórico em afirmar que toda e qualquer contribuição dos intelectuais será perniciosa ao proletariado. Entretanto, não deixa de encapsular o benefício que porventura surja enquanto obra do acaso e não como intensão genuína do intelectual. Ademais, *grosso modo*, as outras observações que Arishima faz a respeito dos pontos de Sakai também são aplicáveis a Katagami. Além disso, o autor volta a trabalhar, conquanto de forma mais detida, as mesmas questões que apresentou em seu “Manifesto”, isto é, a tese central de Arishima envolve o ato de genuinamente “colocar-se na posição de” e de efetivamente “participar do movimento” não apenas enquanto um simpatizante,



mas como um membro efetivo nas fileiras da luta de classes que busca suplantear a burguesia. Arishima, então, parece querer introduzir um debate qualitativo em que o que aparece enquanto argumento é a (im)possibilidade da redução do elemento classista a um estágio anterior, pré-determinação de classe. Nessa linha, uma possível resposta a Hirabayashi, ainda que não abertamente direcionada a ele, pode ser lida na seguinte passagem:

Mesmo que eu agora abrisse mão de tudo o que possuo e me colocasse na condição de um proletário sem um tostão no bolso, ainda assim restariam em mim o conhecimento e o pensamento que foram cultivados ao longo de muitos anos sob um ambiente extremamente privilegiado. Exteriormente, eu pareceria de fato um proletário sem vintém, mas, no meu âmago, ocultam-se armas imensuravelmente convenientes como meios para a vida atual. Isso é algo que, por mais que eu tentasse perder, seria terminantemente impossível. Guardando em mim uma segurança tão vantajosa, seria eu realmente capaz de penetrar nos sentimentos da grande maioria das pessoas do Quarto Estado, aqueles que são desprovidos de capital tanto externo quanto internamente? Seria eu capaz de sentir isso na pele, de forma vívida, intensa e sem equívocos? *Pois, segundo o meu modo de pensar, um pensamento ou conhecimento que possua vida deve ter suas raízes fincadas até o nível do sentimento* (Arishima, 1924a, p. 371, tradução minha e grifos adicionados).

Para Arishima, então, a redução a mero humano no contexto de uma sociedade de classes é, qualitativamente, inviável. A ligação entre a subjetividade e a classe seriam indissociáveis e sua ruptura pressuporia a regressão a um estágio pré-sujeito, o que é, nesse sentido, impossível de se realizar conscientemente. Assim, ainda que tentasse, haveria sempre a sombra dos resquícios dos privilégios pretéritos e das experiências de classe. E, sendo os privilégios aos quais Arishima faz menção justamente o intelecto, a dúvida e desconfiança do autor ainda persiste: seria possível que o intelectual agisse, através de seu trabalho intelectual, genuinamente em prol do proletariado sem que, no íntimo e inconscientemente, não houvesse um freio que limitasse essa ação?

Ainda assim, Arishima é convencido pelos seus interlocutores de que “para ser honesto, minhas alegações [feitas no “Manifesto”] foram excêntricas demais” (Arishima, 1924a, p. 371, tradução minha). Isto é, o autor foi convencido que havia limitações objetivas em seus argumentos e, neste sentido, se corrige, como comentado anteriormente. Entretanto, isso não implica que tenha abandonado sua tese principal: a de que é improvável que um intelectual (tal como Arishima o concebe, a saber: pertencente às elites culturais e econômicas) possa genuinamente trabalhar em prol da classe proletária. A ratificação ocorre em uma esfera



argumentativa anterior em que, (1), apresentava os desenvolvimentos teóricos de membros das elites como necessariamente *contra* os proletários e, (2), percebia, nestes, uma capacidade de prescindir completamente de pensamentos e teorias que não as elaboradas dentro da própria classe proletária. Assim, os pontos de dissenso seguem tão afastados quanto no início da controvérsia e Arishima volta a afirmar que deseja assumir um papel que seja mais honesto consigo e com o proletariado. Nesse processo, ainda que algo que faça seja benéfico ao proletariado, ele prefere “não creditar a si mesmo como um mérito próprio” (Arishima, 1924a, p. 371, tradução minha).

Por fim, tentando dar conta do número enorme de respostas que recebeu, Arishima escreve seu último texto sobre o tema. Neste, retoma seus principais argumentos e, tentando colocar as coisas a limpo, declara que, enquanto sujeito, não consegue deixar de ser quem é, apesar de acreditar firmemente na validade de que os objetivos da classe operária se concretizem. Nesse sentido, comenta algumas possibilidades que avança para tentar contornar o problema que se apresenta e, nesse contexto, cita que seguirá enquanto um intelectual das elites, mas um que não use seu inegável prestígio e poder para proteger essa mesma elite. Em suma:

Eu sou alguém que crê no colapso da classe burguesa e que pensa que ela acabará por se fundir ao Quarto Estado, resultando no surgimento de uma sociedade sem classes (em termos econômicos). Embora, para quem se encontra nessa posição, erguer-se como um integrante do Quarto Estado pareça ser algo extremamente racional e conveniente, eu, por minha vez, *sinto* que isso é algo terminantemente impossível. Certas pessoas parecem acreditar que conseguem tornarem-se outra classe com relativa facilidade. *E, na realidade, talvez existam aqueles que de fato o consiga por completo.* No entanto, eu mesmo sei muito bem que sou incapaz de fazê-lo. Isto não é uma questão de lógica, é simplesmente a realidade dos fatos, e contra isso nada posso fazer.

Sendo assim, não sinto remorso por permanecer na terceira classe? Quer eu sinta ou não, as coisas são como são, de modo que nem sequer posso chamar isso de remorso. Houve um tempo, de fato, em que julguei sentir remorso por isso e sofri um pouco. Contudo, *compreendi que aquilo não passava de mera autointoxicação e autoconsolo.*

Todavia, mesmo sendo inevitável permanecer na terceira classe, nela concebem-se, por si sós, duas atitudes possíveis: uma vez que nela permaneço, devo envidar todos os esforços para defender essa classe a todo custo, ou devo agir de forma contrária? Eu preciso escolher esta última opção. E a razão para isso é que não consigo crer no potencial da classe à qual pertenço. *Eu não posso ser nada além daquele que canta, por conta própria, uma elegia para a sua própria classe [...]* O lugar onde posso me assentar diante dos meus próprios olhos resume-se, afinal, a isto. Chegando a este ponto, ponho-me a



refletir: será que esta minha atitude não contribui em absolutamente nada para a terceira classe? Se, de alguma forma, estou ajudando no colapso da terceira classe, não seria isso, precisamente, conceder algo à quarta classe? (Arishima, 1924b, p. 608-609, tradução minha e grifos adicionados).

Há, novamente, uma mudança no tom argumentativo e, agora, as colocações deixaram de ser generalistas e passam a dizer respeito somente ao que Arishima *sente*. Assim, a controvérsia perde força já que não há mais um debate sobre como as coisas deveriam ser. Junto a esse posicionamento mais pessoal, há também a aceitação de que, talvez, realmente existam aqueles intelectuais que são capazes de “colocar-se na posição de” um proletário, conquanto ele, Arishima, não o seja. Contudo, o autor também se coloca na posição de, caso chegue o momento, realizar o rito fúnebre da própria classe e se dispõem, até que o momento não chegue, a usar sua classe para combatê-la internamente. Ainda assim resta novamente a dúvida se estaria ou não contribuindo para a manutenção da própria classe e, em caso negativo, estaria então contribuindo para a efetivação dos objetivos do proletariado? Não são, como se é de esperar devido a natureza desse último texto, oferecidas respostas.

Seis meses de controvérsia, enfim, se encerram, mas não sem deixar marcas de sua passagem na intelectualidade do período, principalmente naquela que se apresentava e entedia enquanto revolucionária.

Conclusão

Tal como Sakai (1933) afirmou em seu texto, há nas colocações de Arishima um pessimismo desesperado, mas que não parece ser motivado por um desejo de fuga, pelo contrário. Arishima parece querer encarar a questão o mais frontalmente possível, ao ponto de entregar-se a divagações pouco produtivas e, no limite, circulares. Como que em um *loop* melancólico e autorreferencial. Ainda assim, as questões levantadas pelo autor não são de todo descartáveis e, acaso tomadas pelo seu cerne argumentativo, desvelam uma sensibilidade precoce que tentava organizar um aprofundamento teórico sem ter, contudo, o ferramental próprio para tanto.

Isto é, a posterioridade teórica filiada ao marxismo também se colocou questões semelhantes às apresentadas por Arishima. A ideia de consciência possível desenvolvida por Lucien Goldmann (1969), por exemplo, engloba grande parte das inquietações apresentadas por



Arishima em seus textos. Goldmann propõe a existência de um limite de consciência possível dentro de certo recorte social: “a ‘classe-para-si’ (em oposição à classe-em-si) e o máximo da consciência possível expressam possibilidades no nível do pensamento e da ação *dentro de uma determinada estrutura social*” (Goldmann, 1969, p. 119, tradução minha). Em outros termos, há uma limitação infraestrutural que determina até onde os membros de uma classe, inseridos em uma determinada sociedade, conseguem avançar em nível epistemológico. Superar esse limite máximo de consciência possível pressuporia um esforço considerável que, em situações comuns, seria impraticável. Arishima não estaria, ainda que por outros métodos e gramática, pensando justamente na “classe-para-si” e no “máximo de consciência possível” quando argumenta que é inviável a redução de um membro da burguesia a um proletário? Não seria o máximo de consciência possível aquilo a emperrar o comprometimento mais genuíno do intelectual com a luta contra sua própria classe em uma perspectiva de “classe-para-si” (sujeito de classe $x=classe\ x$)?

Para ilustrar sua conceitualização, Goldmann usa, inclusive, o mesmo exemplo usado por Arishima enquanto argumento em seu “Manifesto”. Arashima (2023, p. 220) escreve: “apesar de a Revolução Francesa ter irrompido como uma revolução em prol do povo, ao fim, os seus resultados naturalmente serviram aos interesses do Terceiro Estado, dado seu vínculo a pensamentos como os de Rousseau e Voltaire, e o povo de fato, ou seja, o Quarto Estado, até hoje acabou sendo deixado de lado na mesma condição de antes”. Goldmann, por sua vez, apresenta: “durante a Revolução Francesa, a exigência de igualdade *jurídica* representou o máximo da consciência possível para a burguesia. A compreensão do fato de que a igualdade jurídica é puramente formal e não garante nenhuma igualdade econômica ultrapassava a consciência possível da burguesia revolucionária” (Goldmann, 1969, p. 119, tradução minha). A construção retórica é diversa e os pontos argumentativos também não são os mesmos, mas o horizonte vislumbrado é significativamente semelhante.

Recuperando ainda outra investida teórica da posterioridade, seria possível associar a ideia de que o intelectual que Arishima se propõe tornar seria algo próximo do que Joel Rufino dos Santos (2004) chama, justamente pensando nos limites de consciência possível, de intelectual de classe compassivo. Santos divide os intelectuais em três tipos, o de classe passivo, o de classe compassivo e o dos pobres. O passivo seria o intelectual originário da burguesia e que não procura pensar nos problemas sociais; o compassivo, também originário da burguesia, busca agir ativamente contra as iniquidades da sociedade de classes; o do pobre seria o



intelectual originário do seio do povo e que, através de uma educação orgânica, desenvolve uma consciência crítica diante dos problemas inerentes ao capitalismo. Assim, dadas as limitações da consciência possível, é pouco provável que um Intelectual de classe compassivo rompa a barreira dessa compassividade e passe a agir genuinamente rumo a extinção da própria classe e de seus privilégios. Na argumentação de Santos, a superação da compassividade seria alcançada somente após uma “simbiose” entre o compassivo e o dos pobres em que ambos deixariam de ser o que são para se tornarem, juntos, algo novo: o intelectual da ordem do povo. Deste modo seria necessário a re-subjetivação do sujeito, o que é bastante improvável (cf. Santos, 2004). Assim, a dúvida e a suspeição de Arishima diante da possibilidade de realmente “colocar-se na posição de” um proletário poderiam ser associadas às dificuldades (impossibilidades) inerentes da re-subjetivação. Isto é, não é como se Arishima não conseguisse simpatizar e, neste sentido, “colocar-se na posição de” um proletário, a questão para o autor é “tornar-se” efetivamente um proletário para, a partir disto, somar nas linhas de frente da luta de classes sem correr o risco da contradição que inconscientemente freasse os ímpetos de suplantar a burguesia.

Ainda buscando outras possibilidades, quando Arishima (2023, p. 221) diz: “dotados de métodos de investigação, ideologia e lógica inventadas por pessoas de outras classes sociais que não as do Quarto Estado, eles [os intelectuais] encaram obras literárias e classificam o que é ou não literatura dos trabalhadores. Eu definitivamente não consigo tomar uma atitude como essa”, não estaria aventando expressar, ainda que de modo mais simplório, algo próximo do *locus* de enunciação do qual fala Ramón Grosfoguel (2011)? Isto é, a passagem revela uma certa perspicácia em localizar o paradoxo de utilizar acriticamente métodos e ferramentas forjados lenta e cuidadosamente pelas elites culturais e econômicas para se ler, criticar e criar literatura (portanto, algo que se quer enquanto pensamento) proletária. A recusa em reproduzir o método pode soar, como soou para Sakai, enquanto fuga. Entretanto, parece haver nas inquietações teóricas de Arishima algo além do desejo de fuga e do mero desespero pessimista. Em outros termos, o próprio desespero pode ser sintoma de alguém que prescuto o abismo teórico por tempo demais e, ao voltar os olhos para a realidade, não soube o que fazer com tudo aquilo. Ainda assim, mesmo não possuindo as ferramentas necessárias, tentou dar forma racional a suas percepções e, então, a controvérsia estava lançada.

Em suma, a controvérsia desencadeada pelo “Manifesto”, de Arishima em 1922 não foi apenas um embate teórico, mas um momento crucial de autoexame para o próprio Arishima e também para intelectualidade da esquerda radical japonesa nas primeiras décadas do século XX.



Através de seu “pessimismo desesperado”, Arishima forçou seus contemporâneos a encarar as contradições inerentes entre a origem privilegiada do intelectual e a luta do proletariado, questionando se a “compassividade”, a “simpatia” seria suficiente para transpor o abismo das diferenças de classe.

Enquanto interlocutores como Hirabayashi Hatsunosuke e Sakai Toshihiko defendiam a necessidade de uma vanguarda organizada e a utilidade da teoria intelectual para a revolução, Arishima permaneceu firme em sua desconfiança quanto à capacidade de um membro da burguesia agir genuinamente em prol do proletariado sem os entraves de sua própria formação. Ao final, sua proposta de “cantar uma elegia” para a própria classe e agir, sem reivindicar méritos por tanto, para apressar seu colapso interno representou uma postura honesta e que terminantemente recusou respostas fáceis e prontas, antecipando, assim, debates sobre, por exemplo, a consciência possível que a teoria marxista exploraria décadas depois.

Contudo, este ecossistema de debate acalorado e diversificado teve um desfecho melancólico. Em âmbito pessoal, Arishima tiraria a própria vida em 1923 e, em um cenário mais macro, a esquerda radical passaria pelo escalonamento da repressão estatal sistemática, que culminaria na quase completa contenção do movimento comunista e anarquista no Japão, marcando, assim, o fim de um período de intensa efervescência teórica. O legado da controvérsia de Arishima permanece, portanto, como um testemunho da sensibilidade precoce de um autor que, ao confrontar sua própria classe, desvelou os limites e as responsabilidades éticas daqueles que buscam intervir na realidade social a partir do campo intelectual vislumbrado preferencialmente através da literatura.

REFERÊNCIAS

ARISHIMA, Takeo. Katashin. *In: Arishima Takeo zenshû*, v. 6, Tóquio: Sôbunsha, p. 365-377, 1924a.

ARISHIMA, Takeo. Sôkata. *In: Arishima Takeo zenshû*, v. 6, Tóquio: Sôbunsha, p. 603-611, 1924b.

ARISHIMA, Takeo. Manifesto (1922) (Trad. F. P. Saldanha; F. C. G. Pinto; G. P. Katague). *Magma*, São Paulo, v. 28, n. 18, p. 217-222, 2023. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2448-1769.mag.2023.210622>.



GOLDMANN, Lucien. **The human sciences and philosophy**. Londres: Jonathan Cape, 1969.

GROSFOGUEL, Ramón. Decolonizing post-colonial studies and paradigms of political economy: transmodernity, decolonial thinking, and global coloniality. **Transmodernity: journal of peripheral cultural production of the luso hispanic world**, s.l., v. 1, n. 1, s.p., 2011. DOI: <http://dx.doi.org/10.5070/T411000004>.

HIRABAYASHI, Hatsunosuke. Shinnengô no hyôron kara. In: **Hirabayashi Hatsunosuke bungei hyôron zenshû**, Segunda parte. Tóquio: Bunsendô, p. 528-532, 1975.

HIRABAYASHI, Hatsunosuke. Movimento literário e movimento dos trabalhadores (1922) (Trad. F. P. Saldanha; F. C. G. Pinto; G. P. Katague). **Magma**, São Paulo, v. 28, n. 18, p. 223-226, 2023. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2448-1769.mag.2023.210623>.

HIRASAKI, Shinsuke. Taoka Reiun niokeru “dôjô” kan: zasshi *Seinenbu* wo chûshinshita ronri kôzô to gensetsu kankyô. **Nihon kanbungaku kenkyû**, Tóquio, v. 12, p. 79-104, 2017.

ISHIKAWA, Yoshihiro. **Chûgoku kyôsentô seiritsu shi**. Tóquio: Iwanami shoten, 2015.

ITOYA, Toshio. **Nihon shakaishugi undô shisôshi**: 1853-1922. Tóquio: Hôsei daigaku shuppanyoku, 1979.

KAMEI, Shunseku. **Arishima Takeo**: seken nitaishite shinken shôbu wo shitsuzukete. Tóquio: Mineruva shobô, 2013.

KIMURA, Masaki. **Kakumeiteki chishikijin no gunzô**: kindai Nihon no bungeihyô to shakaishugi. Tóquio: Seidosha, 2022.

LOFTUS, Ronald P. **The turn against the modern**: the critical essays of Taoka Reiun (1870-1912). Michigan: Association for Asian Studies, 2017.

MENDY, Peter K. **Amílcar Cabral**: a nationalist and pan-africanist revolutionary. Athen: Ohio University Press, 2019.

NISHIZAWA, Akihiko. **Hinja no ryôiki**: darega haijôsareteirunoka. Tóquio: Kawade shoten, 2010.

PENSAMENTO JAPONÊS. Núcleo literatura proletária japonesa. Disponível em: https://www.ufrgs.br/pensamentojapones/?page_id=356. Acesso em: 30 maio 2026.

PINTO, F. C. G. Percepção e representação hegemônicas do(a) pobre(z) enquanto problema social após a Restauração Meiji (1868). **arroz e flores**: antologia de literatura rebelde japonesa, s.l., v. 2, n. 1, p. 40-142, 2025. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.15286430>.

ÔTA, Hideaki. **Nihon shakaishugi shisôshi josetsu**: Meiji kokka heno taikô kôshô. Tóquio: Nihon hyôron sha, 2021.



SAKAGUCHI, Shû. **Ishi hakujaku no bungakushi**: Nihon gendai bungaku no Kigen. Tóquio: Keiô gijuku daigaku shuppan-kai, 2016.

SAKAI, Toshihiko. Arishima Takeo-shi no zetsubô no sengen. *In: Sakai Toshihiko zenshû*, v. 5. Tóquio: Chûô kôronsha, p. 379-387, 1933.

SALDANHA, Fábio P. Representação e pressupostos de agência, a partir do valor, em Arishima Takeo e Hirabayashi Hatsunosuke. *In: CUNHA, A. S.; NAGAE, N. H. (orgs.). Pensamento japonês*, v. 1, Porto Alegre: Bestiário, p. 85-104, 2024.

SANTOS, Joel Rufino dos. **Épuras do social**: como podem os intelectuais trabalhar para os pobres. São Paulo: Global, 2004.

TANAKA, Nobumasa. **Taigyakujiken**: shi to sei no gunzô. Tóquio: Iwanami, 2018.

TAOKA, Reiun. Os humildes da classe baixa e os literatos (Trad. F. C. G. Pinto). **arroz e flores**: antologia de literatura rebelde japonesa, s.l., v. 2, n. 1, p. 17-23, 2025. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.15286609>.

Recebido em: 05 jul. 2026

Aceito em: 18 set. 2026