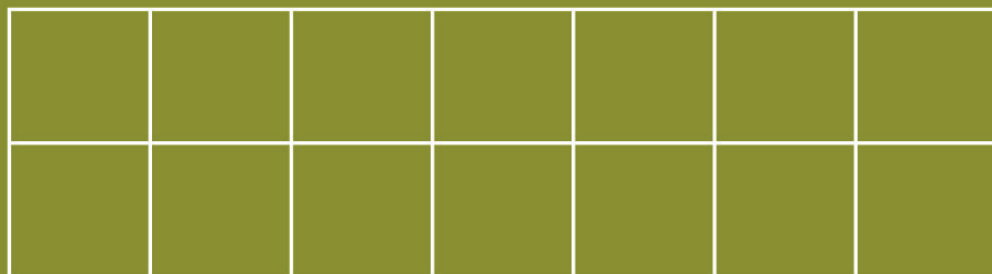
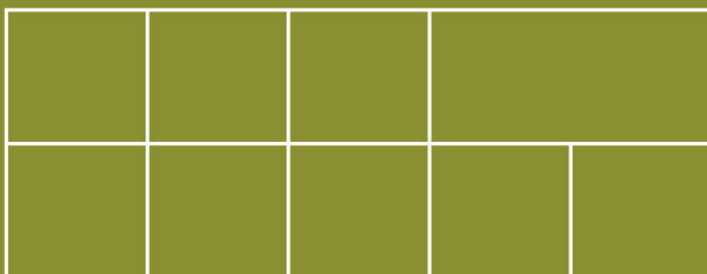


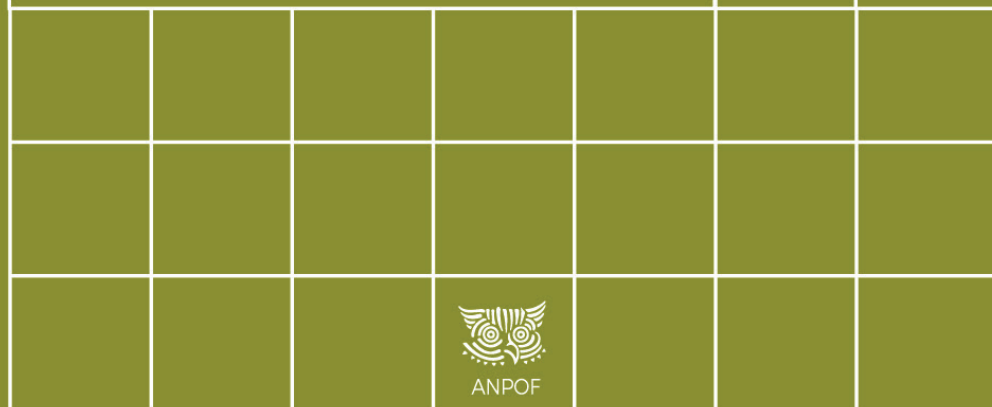
COLEÇÃO
ANPOF
XVII
ENCONTRO



MARXISMO E TEORIA CRÍTICA

ORGANIZAÇÃO

Adriano Correia, Ricardo Pereira de Melo e Mauro Castelo Branco de Moura



ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2017-2018

Adriano Correia Silva (UFG)
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)
Suzana de Castro (UFRJ)
Agnaldo Portugal (UNB)
Noéli Ramme (UERJ)
Luiz Felipe Sahd (UFC)
Cintia Vieira da Silva (UFOP)
Monica Layola Stival (UFSCAR)
Jorge Viesenteiner (UFES)
Eder Soares Santos (UEL)

Diretoria 2015-2016

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
André da Silva Porto (UFG)
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)
Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi (UPFR)
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)
Edgar da Rocha Marques (UERJ)
Lia Levy (UFRGS)

Produção

Samarone Oliveira

Editor da coleção ANPOF XVII Encontro

Adriano Correia

Diagramação e produção gráfica

Maria Zélia Firmino de Sá

Capa

Philippe Albuquerque

COLEÇÃO ANPOF XVII ENCONTRO

Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

André Leclerc (UnB)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
Antonio Glaudenir Brasil Maia (UECE/UVA)
Arthur Araujo (UFES)
Carlos Tourinho (UFF)
Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)
César Augusto Battisti (UNIOESTE)
Christian Hamm (UFSM)
Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)
Cláudia Drucker (UFSC)
Cláudio R. C. Leivas (UFPel)
Daniel Lins (UFC/UECE)
Daniel Omar Perez (UNICAMP)
Daniel Pansarelli (UFABC)
Dennys Garcia Xavier (UFU)
Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)
Dirk Greimann (UFF)
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)
Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)
Felipe de Matos Müller (PUCRS)
Flávia Roberta Benevenuto de Souza (UFAL)
Flavio Williges (UFSM)
Francisco Valdério (UEMA)
Gisele Amaral (UFRN)
Guilherme Castelo Branco (UFRJ)
Jacira de Freitas (UNIFESP)
Jairo Dias Carvalho (UFU)
Jelson Oliveira (PUCPR)
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lívia Mara Guimarães (UFMG)
Lucas Angioni (UNICAMP)
Luciano Carlos Utteiche (UNIOESTE)
Luís César Guimarães Oliva (USP)
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)

Luiz Rohden (UNISINOS)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)
Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)
Maria Aparecida Montenegro (UFC)
Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)
Maria Cristina Müller (UEL)
Mariana de Toledo Barbosa
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Nilo Ribeiro Junior (FAJE)
Noeli Dutra Rossatto (UFMS)
Paulo Ghiraldelli Jr (UFRRJ)
Pedro Duarte de Andrade (PUC-Rio)
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)
Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Ricardo Tassinari (UNESP)
Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Rodrigo Guimarães Nunes (PUC-Rio)
Samuel Simon (UnB)
Silene Torres Marques (UFSCar)
Silvio Ricardo Gomes Carneiro (UFABC)
Sofia Inês Albornoz Stein (UNISINOS)
Sônia Campaner Miguel Ferrari (PUC-SP)
Susana de Castro (UFRJ)
Thadeu Weber (PUCRS)
Vilmar Debona (UFMS)
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

M369 Marxismo e teoria crítica / Organizadores Adriano Correia, Ricardo
Pereira de Melo, Mauro Castelo Branco de Moura. São Paulo :
ANPOF, 2017.
293 p. – (Coleção XVII Encontro ANPOF)

Bibliografia
ISBN 978-85-88072-59-6

1. Marx, Karl, 1818-1883 2. Marxismo 3. Filosofia alemã 4.
Teoria crítica I. Correia, Adriano (Org.) II. Melo, Ricardo Pereira
de (Org.) III. Moura, Mauro Castelo Branco de (Org.) IV.
Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia V. Série

APRESENTAÇÃO DA COLEÇÃO XVII ENCONTRO NACIONAL DE FILOSOFIA DA ANPOF

O XVII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, ocorrido em Aracaju, na Universidade Federal de Sergipe, de 17 a 21 de outubro, reuniu parte significativa da comunidade acadêmica brasileira da área de filosofia, como já é tradição nos encontros promovidos pela ANPOF desde 1984, em Diamantina/MG. Tivemos mais de 2 mil apresentações e a participação massiva de docentes e discentes de todas as partes do país. O evento, que se amplia a cada edição, refletindo a expansão e a consolidação nacional da nossa área, é oportunidade única para a divulgação e a discussão de nossas pesquisas, mas também para o debate e o intercâmbio de opiniões sobre temas relevantes para nossa comunidade acadêmica e a consolidação de redes de pesquisa.

Desde 2013 a ANPOF vem publicando parte dos textos apresentados no evento, nos Grupos de Trabalho e nas Sessões Temáticas visando registrar as atividades do evento, dar visibilidade a nossa produção e fomentar o diálogo entre as pesquisas na área. Nesta edição do evento contamos com pouco mais de seiscentos textos aprovados dentre os efetivamente apresentados e submetidos para avaliação dos Grupos de Trabalho e das Coordenações dos Programas de Pós-graduação.

Após o processo de avaliação dos trabalhos submetidos foi concedido aos autores um prazo de um mês para que revisassem seus próprios textos, uma vez que os autores respondem pela versão final do seu texto. Foi feita uma revisão geral nos livros, mas com foco antes de tudo na diagramação e na padronização da apresentação dos textos, de modo que apenas ocasionalmente foram corrigidos erros evidentes, principalmente de digitação. O processo de edição dos livros durou o tempo compatível com a magnitude do material e a estrutura da ANPOF. Os 22 volumes resultantes foram agrupados por afinidade temática, tanto quando possível, e sempre com a anuência dos coordenadores de GTs.

A edição deste material não teria sido possível sem a colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-graduação e Coordenadores de GTs, aos quais agradecemos profundamente. A reunião dos textos e a solução dos vá-

rios problemas ao longo do processo não seriam possíveis sem a contribuição competente e inestimável de Samarone Oliveira, da secretaria da ANPOF. A comunidade da filosofia no Brasil se reunirá novamente em 2018 em Vitória, por ocasião do XVIII Encontro Nacional de Filosofia. Uma boa leitura e até lá.

Diretoria da ANPOF

Títulos da Coleção ANPOF XVII Encontro

Ceticismo, Dialética e Filosofia Contemporânea

Deleuze, Desconstrução e Alteridade

Estética

Ética, Política, Religião

Fenomenologia e Hermenêutica

Filosofar e Ensinar a Filosofar

Filosofia antiga

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia da Natureza, da Ciência, da Tecnologia e da Técnica

Filosofia do Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Hegel e Schopenhauer

Heidegger, Jonas, Levinas

Justiça e Direito

Kant

Marxismo e Teoria Crítica

Nietzsche

Pragmatismo, Filosofia da Mente e Filosofia da Neurociência

Psicanálise e Gênero

Sumário

Marx e a questão da democracia na crítica do direito hegeliano <i>Alan Brandão de Moraes (UFBA)</i>	10
A luta de classes como motor das contradições internas da mercadoria <i>Fernando Frota Dillenburg (UFRGS)</i>	20
As formas antediluvianas do capital em Marx <i>Ricardo Pereira de Melo (UFMS)</i>	37
O ponto de partida abstrato em <i>O Capital</i> de Karl Marx <i>Viviane Fernandes (UNIOESTE)</i>	51
<i>Bewusstsein</i> : consciência e ideologia na crítica marxiana à filosofia alemã <i>Wécio Pinheiro Araújo (UFPB)</i>	65
O conceito de mercadoria em <i>O Capital</i> de Karl Marx <i>Gilmar Derengoski (Unioeste)</i>	81
Lênin e a tradição dialética <i>André Koutchin (UFMS)</i>	93
O componente ético da ideologia em Lukács e o problema da alteridade: um cotejamento à perspectiva althusseriana <i>Talita Siqueira Cavaignac (UFMG)</i>	108
Lukács: teleologia e causalidade no processo do trabalho <i>Fátima Maria Nobre Lopes (UFC)</i>	123
O referencial teórico da teoria crítica de Marcuse no século XXI: o princípio de realidade <i>Adauto Lopes da Silva Filho (UFC)</i>	137
O duplo aspecto da tecnologia no pensamento de Herbert Marcuse <i>Camila Duarte Ferreira (UFC)</i> <i>Adauto Lopes da Silva Filho (UFC)</i>	146
O índice histórico das inervações: Walter Benjamin e a estética materialista <i>Rafael Zacca Fernandes (PUC-Rio)</i>	155
Narração, educação e arte: o teatro de Brecht pelo olhar de Walter Benjamin <i>Rosângela Sousa de Almeida (UFS)</i>	167

A ideia benjaminiana na configuração dos extremos: da <i>Physis</i> dos Antigos ao declínio do corpo <i>Tereza Callado (UECE)</i>	183
Considerações sobre a noção de corpo vivo no pensamento político do jovem Benjamin <i>Márcio Jarek (UTFPR)</i>	194
Pensando a (outra) escrita filosófica: o fragmento e o ensaio <i>Jessica Di Chiara (UFF)</i>	204
Arte na contemporaneidade e o fenômeno do <i>Entkusntung</i> <i>Emanuelle Beserra de Oliveira (UECE)</i>	210
Da subjetividade dos algozes: Adorno, Kogon e a individuação do horror <i>Flávio Valentim de Oliveira (UFPA)</i>	227
Primado do objeto e crítica do idealismo filosófico em Theodor W. Adorno <i>Gabriel Petrechen Kugnharski (USP)</i>	237
<i>Parataxis</i> e relação forma-conteúdo na estética de Adorno <i>João Paulo Andrade Dias (UFU)</i>	244
Esforço de leitura: o não-idêntico como <i>Leitmotiv</i> Teoria Adorniana <i>Marcus Paulo Vianna Tondato (UFMG)</i>	255
A guinada da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem <i>Zionel Santana (FACECA)</i> <i>Terezinha Richartz Santana (UNINCOR/MG)</i>	265
Democracia deliberativa e as bases sociais da política em Habermas <i>Izauria Zardo (UFSC)</i>	283

Marx e a questão da democracia na crítica do direito hegeliano

Alan Brandão de Moraes
(UFBA)

Ao enfrentar as teses hegelianas sobre o Estado, o jovem Karl Marx supera os limites característicos do movimento jovem hegeliano ao dedicar-se não apenas em demonstrar o próximo passo da realização da liberdade dentro dos limites do hegelianismo, mas ao apontar a inconsistência metodológica do idealismo hegeliano na formulação de uma teoria objetiva do estado que garanta a liberdade objetiva universal. Tal constatação foi inspirada no materialismo de Ludwig Feuerbach que, em contraponto ao idealismo hegeliano, denuncia a inversão realizada pelo filósofo oficial da Prússia entre ideia e concretude para justificar seu sistema teórico. Deste modo, pretendemos aqui traçar o caminho de Marx da crítica à concepção hegeliana de Estado até a sua ideia de uma verdadeira democracia enquanto resposta materialista às limitações idealistas de Hegel para a questão do Estado. É-nos forçoso, em um exercício de honestidade intelectual, analisar panoramicamente a fundamentação da soberania interna do Estado em Hegel para, em seguida, apresentar o conceito feuerbachiano de consciência genérica, fundamental para reestabelecer sob bases democráticas a relação entre Estado e sociedade em Marx.

1. CARÁTER BURGUESES DA SOCIEDADE CIVIL E MONARQUIA CONSTITUCIONAL

A *Filosofia do Direito* de Hegel é a narrativa de elucidação do direito enquanto “reino da liberdade efetivada” (§4) dedicada a esclarecer filosoficamente os processos dialéticos da vontade se desdobrando objetivamente nos diversos momentos do direito enquanto um desenvolvimento cumulativo onde cada esfera possui uma substancialidade própria sendo, ao mesmo tempo, componente de uma totalidade orgânica e hie-

rárquica. Por este motivo, é possível falarmos de cada momento em-si, bem como em sua interação dialética com a totalidade. Deste modo, falaremos aqui da esfera da Sociedade civil e da passagem deste momento à Monarquia constitucional.

Começando pelo caráter da Sociedade Civil – burguesa, Hegel compreende como determinação de mais alto grau deste momento o fato de ser composto por “*peessoas privadas, as quais têm por fim seu interesse próprio*” (§187). Na sociedade civil estes indivíduos participam de uma universalidade composta pela interação entre interesses particulares ali presentes e em constante reconhecimento¹ baseado nas trocas econômicas (esfera do mercado). Tal característica ser alçada a determinante deste conceito denuncia a sua inferior existência diante da totalidade do direito. A multidão, termo que designa o caráter difuso da sociedade civil², estaria condenada a agir de acordo com interesses particulares, guardando em si uma totalidade ainda abstratamente conhecida enquanto dever moral externamente objetivado na administração pública, para garantir a conveniência comercial, alcançando assim uma consciência formal, e não efetiva e unitária, da liberdade.

Os indivíduos são (...) pessoas privadas, as quais têm por seu fim seu interesse próprio. Como esse fim é mediado pelo universal, que, por conseguinte, lhes aparece como meio, assim ele apenas pode ser alcançado por eles na medida em que eles mesmos determinam de modo universal seu saber, querer e atuar e assim se façam um elo da corrente dessa conexão. (HEGEL, p. 188, §181, anotação. 2009)

O egoísmo individualista próprio da atividade comercial burguesa é resultante histórica do desenvolvimento do conceito de vontade como visto no capítulo da moralidade na Filosofia do Direito³. Tal conceito

¹ Reconhecimento baseado no contrato enquanto instituto do direito privado (Cf. p. 102, §§76 a 81).

² Cf. §262. Segundo Hegel, a multidão ou povo (*Volks*) é uma entidade caracterizada pela conveniência particular, mas que ao mesmo tempo possui um espírito, um sentimento, análogo ao universal, porém ainda estacionado na subjetividade pela preeminência do particularismo nas relações sociais, o que denota a confusão de interesses da sociedade civil pela cegueira do particularismo.

³ Na referida esfera, Hegel destaca que o sujeito moral se caracteriza por determinar a sua vontade enquanto algo que se diferencia do conceito da vontade enquanto tal, o que garante a liberdade de um terreno mais elevado (Cf. HEGEL, §106, p. 129, 2010).

mostrava-se incompatível com a necessária ideia de uma eticidade⁴, da substância por trás de uma unidade política reconhecida e não imposta a vontade subjetiva, capaz de promover a formação de um Estado. Como articular o conjunto dos direitos trazidos à consciência em uma constituição estatal sem transformar tal arregimentação em golpe de força contra os direitos individuais? Como vincular a liberdade egoísta da burguesia com a necessária formação do Estado enquanto liberdade em seu mais alto grau? A resposta a esta questão residirá na separação entre vontade particular e finalidade universal.

Por mais que a sociedade civil seja marcada pelo egoísmo, faz parte de sua incipiente vida comunitária o desejo íntimo, porém semelhante ao de outros – porque substancial – de viver em um ambiente marcado pela estabilidade das relações sociais e pela garantia dos direitos individuais. Esta finalidade universal começa a ser objetivada para-si pela convivência corporativa, onde o sujeito isolado começa a vivenciar uma eticidade objetiva limitada a convivência e ajuda mútua de sujeitos que realizam a mesma atividade econômica, superando sua limitação da burguesa.

A essência do trabalho da sociedade civil-burguesa divide-se, segundo a natureza de sua particularidade, em diversos ramos. Visto que tal aspecto igual em si da particularidade vem à existência enquanto algo coletivo na cooperativa, o fim egoísta, dirigido para o seu particular, apreende-se e atua, ao mesmo tempo, como fim universal e membro da sociedade civil-burguesa (...) (HEGEL, p. 226, §251).

A vida corporativa revela ao egoísta burguês que a convivência coletiva, a eticidade, pode existir para além da realização dos interesses privados e que esta convivência é muito mais saudável para sua atividade particular do que o isolamento. Percebe-se, portanto que a finalidade universal que residia dentro do sujeito burguês encontra efetivação por meio da corporação. Entretanto, a própria corporação é uma premissa dialética limitada uma vez que permanece circunscrita ao ramo econômico particular.

A finalidade universal em-si e para-si compartilhado pelos membros de uma mesma eticidade, porém ainda carente de efetividade su-

⁴ “A eticidade é a ideia de liberdade como Bem vivente, que tem na autoconsciência seu saber, seu querer e, pelo agir dessa, sua efetividade, assim como essa tem, no ser ético, seu fundamento sendo em si e para si e seu fim motor – [a eticidade é] o conceito da liberdade que se tornou mundo presente e natureza da autoconsciência” (HEGEL, §142, p. 167, 2010).

perior a realização corporativa deste desejo, forma o *Volksgeist*, segundo Bobbio. O autor interpreta que este espírito encontra-se difuso no sistema de carecimentos exigindo uma agência exterior interprete dos novos tempos (*Zeitgeist*), que force neste mundo estagnado a mudança que ele mesmo deseja sem compreender para objetivar racionalmente e transformar em organismo⁵ uma nação ainda cindida pelos interesses corporativos próprios da sociedade civil.

Considerando estes dois princípios, pode-se compreender que, ainda que uma constituição deva corresponder ao espírito do povo para ser eficaz, deste espírito possa ser melhor interprete, em determinados momentos históricos – sem dúvida, nos momentos de mudança de uma época para outra –, um príncipe iluminado, capaz de visar ao interesse geral, e não os representantes das várias corporações, cuja visão de bem comum é ofuscada pelo predomínio de seus interesses particularistas. (BOBBIO, p. 108, 1981)

O príncipe, segundo o próprio Hegel, assume a capacidade de ser o soberano de um estado por condensar em sua subjetividade as determinações universais próprias de um novo tempo⁶. Cabe destacar que desta intervenção surgem tanto à divisão entre o direito privado e o direito público – uma vez que se consolidam a partir do nascimento do príncipe como duas efetividades hierarquicamente distintas e orgânicas – quanto a noção de soberania interna como imperativo do ordenamento social pela política, aspectos correlatos na formação da soberania do Estado.

Demarcar que a formação do Estado exige uma intervenção exterior à sociedade civil para objetivar suas vontades universais significa que a formação do Direito público é algo que surge em separado do direito privado. Hegel afasta da sua concepção de estado qualquer possível confusão entre direito privado e direito público tendo em vista o desenvolvimento progressivo da liberdade. Deste modo, a formação do Estado, representa de fato o estabelecimento de uma hierarquia, legitimada pela

⁵ *Segundo Hegel, o Estado é uma união e não uma associação, um organismo vivo e não um produto artificial, uma totalidade e não um agregado, um todo superior e anterior a suas partes e não uma soma de partes independentes entre si (BOBBIO, p. 98).*

⁶ Um bom exemplo de príncipe, recorrentemente resgatado nos comentários hegelianos, é a figura de Napoleão Bonaparte que, pela sua força própria e visão arrojadas impuseram ao antigo regime o seu termos, trazendo para o mundo a razão dos tempos revolucionários.

constituição do Estado, do direito público subordinando o privado em nome da estabilidade social.

Da afirmação de que o Estado não se pode reduzir à soma das vontades individuais se segue que ele deve visar ao interesse geral e não aos interesses particulares dos indivíduos devendo sacrificar, ao contrário, o interesse particular ou a soma dos interesses particulares ao interesse geral (...) pode impor aos cidadãos sacrifícios (inclusive o sacrifício da vida) (BOBBIO, p. 121, 1981).

Percebemos por esta teoria que a limitação própria à sociedade civil permanece e se desdobra em uma síntese política, o Estado, que se realiza enquanto realização exteriorizada dos interesses particulares da *Volksgeist*. Tal externalidade justifica, em Hegel, a separação entre Estado enquanto sociedade política e o povo enquanto sociedade civil uma vez que o interesse universal não se realiza por meio dos momentos particulares da vontade.

A finalidade universal deve, portanto, se realizar no mundo enquanto vontade individual do príncipe de tal modo que articule em torno de si o conjunto dos interesses particulares, transformando os sentimentos por universalidade em Estado enquanto “*efetividade da ideia ética*”. Deste modo, o idealismo de Hegel reedita a monarquia para transformar a sua teoria do Estado em confirmação da lógica idealista.

2. MARX E A DEMOCRACIA VERDADEIRA

Contrário a esta redução filosófica das conquistas da modernidade a uma monarquia idealista, Marx desenvolve a sua crítica ao direito hegeliano. Criticando a parte da obra hegeliana que trata do direito público, a maior efetivação da ideia livre, Marx busca demonstrar como a formação do Estado nos termos hegelianos se revela como uma alienação das potencialidades políticas concretas da sociedade a uma abstração política exterior objetivada pela constituição e corporificada na figura do príncipe. Esta crítica de Marx empregará as categorias de alienação e gênero para a análise do direito, legando como resultado a sua tese democrática contra a monarquia constitucional.

Para Feuerbach, tanto a teologia cristã como a filosofia hegeliana promovem a alienação da humanidade uma vez que projetam a essência

do gênero humano para entidades conceitualmente abstratas ou sobrenaturais, respectivamente a Ideia absoluta e Deus⁷, deste modo, “agem” impedindo que a humanidade conquiste plenamente a realização da sua liberdade. Por este motivo, o projeto feuerbachiano de “desalienação” transita pela crítica da teologia cristã e da filosofia especulativa com vistas a demonstrar a impossibilidade de fundar racionalmente a natureza como ato de vontade da abstração – seja Deus ou a Ideia – para destacar o caráter originariamente sensível e gregário – antropológico – dos predicados absolutos legados ao divino⁸.

Este caráter humano e gregário da filosofia se revela como uma tentativa de rearticular características humanas cindidas pela filosofia hegeliana, pela consciência religiosa e pela vida individualista burguesa. Traçamos aqui da consciência do Gênero enquanto a unidade no ser humano entre particularidade do indivíduo e universalidade da espécie.

De fato, é na consciência que o ser humano possui de seu próprio gênero que reside a sua capacidade para tornar infinitas os seus atributos individuais limitados pelo corpo. Em nossa relação sensível com a natureza⁹ nós a objetivamos no intuito de satisfazer necessidades individuais dos nossos corpos, o que gera um nível específico de consciência, a saber, a consciência de si mesmo como indivíduo. Entretanto, o fato de que a humanidade desenvolve religião e ciência, em vinculação sensível com a natureza, nos indica que a consciência humana tem a capacidade de ultrapassar este nível fenomênico de consciência. Somos capazes de compreender a nossa individualidade não apenas imersos em nós mesmos, mas

⁷ *Assim como a essência divina nada mais é do que a essência do homem, libertada dos limites da natureza, assim a essência do idealismo absoluto nada mais é do que a essência do idealismo sub-jectivo, liberta dos limites e, decerto, racionais, da subjectividade, isto é, da sensibilidade ou da objectalidade em geral* (FEUERBACH, 2008a, p. 37, §22).

⁸ CF. FEUERBACH, p. 08, 2008a, §02.

⁹ O enaltecimento da natureza em Feuerbach cumpre um importante papel ao materializar completamente, sem tornar uma essência dominadora, a dimensão originária de onde pode se erigir uma filosofia. É a partir da natureza que os homens produzem objetivações, necessárias primeiramente para a sobrevivência tornando-se, posteriormente, os conceitos abstratos largamente utilizados. Daí se deriva que o abstrato é efeito, e não causa, do sensível, natural uma vez que do nada, nada surge sendo necessária uma base material para a formação dos conceitos abstratos, como afirma CHAGAS: *A natureza não pode ter sido deduzida do espírito, já que ela possui uma qualidade completamente diferente dele; mas o espírito pode ser deduzido dela e esclarecido por ela, uma vez que o homem, como criação da natureza, é a identidade de todas as oposições, isto é, a unidade do espiritual com o natural* (2009, p. 39).

também, como parte de uma vida exterior (natural) e como integrante a uma vida interior compartilhada com outros iguais. A esta segunda capacidade Feuerbach dá o nome de consciência genérica.

De fato, é o animal objeto para si mesmo como indivíduo – por isso tem ele sentimento de si mesmo – mas não como gênero – por isso falta-lhe a consciência, cujo nome deriva de saber. Onde existe consciência (em sentido rigoroso) existe a faculdade para a ciência. A ciência é a consciência dos gêneros. Mas, somente um ser para o qual seu próprio gênero, a sua quiddidade torna-se objeto, pode ter por objeto outras coisas ou seres de acordo com a natureza essencial deles. (FEUERBACH, 2012, p. 35).

A consciência genérica originada pelo pensamento se revela então, nas palavras de SERRÃO, como uma qualidade que supera as limitações da individualidade burguesa¹⁰ e, por isso, não possui apenas uma dimensão ontológica e ética como também imediatamente política. Levemente explorada por Feuerbach na “*Necessidade da reforma da Filosofia*”, será a ideia guia para a crítica desenvolvida por Marx uma vez que o possibilita retirar a sociedade civil-burguesa de sua caracterização substancialmente egoística.

No Estado, as forças do homem separam-se e desenvolvem-se para, através desta separação e da sua reunificação, constituírem um ser infinito; muitos homens, muitas forças, constituem uma só força. O Estado é a soma de todas as realidades, o Estado é a providência do homem. No Estado, os homens representam-se e completam-se uns aos outros – o que eu não posso ou sei, outro o pode. Não existo para mim, entregue ao acaso da força da natureza; outros existem para mim, sou abraçado por um círculo universal, sou membro de um todo. O Estado [verdadeiro] é o homem ilimitado, infinito, verdadeiro, completo, divino. Só o Estado é o homem – o Estado é o homem que a si mesmo se determina, o homem que se refere a si próprio, o homem absoluto (FEUERBACH, p. 10, 2008).

¹⁰ *O que atravessa A essência do Cristianismo (...) é o confronto entre dois tipos de vida ou duas formas de realizar a essência humana: de um lado, a via aberta, sã e comunicativa, do outro uma psicologia da intimidade ensimesmada cortada do mundo e do gênero e raiando, não obstante, a sua autenticidade pueril, as fronteiras da ilusão e, no limite, a patologia psíquica (SERRÃO, p. 23, 2009).*

O caráter político da Sociedade civil se revela pelo fato do Estado, quando analisado pelo materialismo, ser formado pela consciência política da Sociedade civil de maneira análoga à consciência teológica, a saber, aprendendo conscientemente as características genéricas da sociedade e efetivando-as em instituições e leis. A separação entre sociedade civil e Estado, defendida por Hegel, se sustenta pela cissão do gênero em indivíduo e universalidade existente apenas na abstração autônoma que garante ao Estado a sua soberania objetiva corporificada astuciosamente em um único indivíduo, o que, para Marx, se revela como contrassenso filosófico e mistificação da política.

Assim, a soberania, a essência do Estado, é aqui, primeiramente considerada como uma essência autônoma, é objetivada. Depois, compreende-se, esse objeto deve se tornar novamente sujeito. Mas, então, esse sujeito aparece como uma autoencarnação da soberania, enquanto que a soberania não é outra coisa senão o espírito objetivado dos sujeitos do Estado (MARX, p. 50, 2013).

Sujeitos do Estado que são a família e a sociedade civil¹¹. É a partir da atividade dos sujeitos concretos que surgem as abstrações gerais que compõem a forma do Estado do mesmo modo que é da atividade sensível do ser humano que surge a consciência genérica e os predicados universais que dão forma às ideias abstratas e à ideia de Deus. Para Marx, a possibilidade de um Estado reside efetivamente na reapropriação pela sociedade civil de sua essência genérica política hipostasiada no Estado. Caso contrário, o princípio da realização da liberdade se revelará apenas outro projeto de alienação.

Com esta linha de pensamento que Marx situa sua formulação sobre a verdadeira democracia contra a monarquia constitucional. Ainda no comentário ao §279 da *Filosofia do Direito*, Marx elabora a sua crítica à opção monárquica de Hegel afirmando que a corporificação da Soberania representa a mistificação da coletividade em um único sujeito imbuído abstratamente do poder soberano. Por outro lado, a Democracia seria o Estado tornado “obra própria do povo”, objetivando o homem em uma consciência genérica política, o Estado que aparece como autodeterminação do povo.

¹¹ Cf. MARX, 2013, p. 35.

A democracia relaciona-se com todas as outras formas de Estado como com seu velho testamento. O homem não existe em razão da lei, mas a lei existe em razão do homem, é a existência humana, enquanto nas outras formas de Estado o homem é existência legal. Tal é a diferença fundamental da democracia (MARX, 2013, p. 56).

Por fim, cabe falarmos da verdadeira democracia haja vista que a mera fundamentação da democracia abre espaço para, na política, os gêneros serem novamente cindidos dos seus produtores na representação. Uma verdadeira democracia, portanto, seria aquela capaz de garantir a reprodução política contínua da interação entre individualidade e coletividade política sintetizada no Estado.

Para isso, cabe destacarmos a diferença entre a República e a Democracia para Marx; enquanto a primeira representa uma forma particular de Estado, ainda baseada na cissão entre individualidade e universalidade responsável por organizar exteriormente a vida da particularidade social, a segunda se revela como junção do princípio formal e material do estado, aquele se alterando com as mudanças históricas deste, assemelhando-se, portanto, a um ideal de soberania popular.

Em todos os Estados que diferem da democracia o que domina é o Estado, a lei, a constituição, sem que ele domine realmente, quer dizer, sem que ele penetre materialmente o conteúdo nas esferas não políticas. Na democracia, a constituição, a lei, o próprio Estado é apenas uma autodeterminação e um conteúdo particular do povo, na medida em que esse conteúdo é constituição política (MARX, p. 57, 2013).

Não nos cabe aqui julgar se a soberania popular é ou não um Estado eficaz ou efetivamente viável tendo em vista o desenvolvimento histórico global. Entretanto, nos cabe aqui expressar que as desconfianças do jovem Marx acerca dos princípios do Estado de Direito forjados pela filosofia hegeliana mostram-se perspicazes e capazes de nos levar a reflexão acerca dos princípios naturalizantes da organização política liberal e das possibilidades de outras concepções de organização política para a humanidade, ressaltando a possibilidade de imaginar alternativas ao individualismo burguês, e suas respectivas expressões políticas.

REFERÊNCIAS

BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel: Direito, Sociedade civil, Estado*. Editora Brasiliense, 1995.

FREDERICO, Celso. *O Jovem Marx: 1843-1844: As Origens da Ontologia do Ser Social*. Editora Expressão Popular, São Paulo-SP, 2009.

FEUERBACH, Ludwig. *Essência do Cristianismo*. Editora Vozes, São Paulo – SP, 2013.

_____. *Princípios da Filosofia do Futuro*. Editora Lusofia Press, Covilhã - PT, 2008a.

_____. *Necessidade da reforma da Filosofia*. Editora Lusofia Press, Covilhã - PT, 2008b.

HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. Editora Unisinos, São Leopoldo – RS, 2010.

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Editora Boitempo, São Paulo, 2013.

MOURA, Mauro C. B. *Os Mercadores, do templo e a Filosofia: Marx e a religiosidade*. EDIPUC-RS, Porto Alegre – RS, 2004.

CHAGAS, Eduardo (Org.). *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*. Edições UFC, Fortaleza – CE, 2009.

SCHULZ, Rosalvo. *Religião e Capitalismo: Uma reflexão a partir de Marx e Feuerbach*. Editoria PUCRS, Coleção Filosofia 126, Porto Alegre – RS, 2001.

A luta de classes como motor das contradições internas da mercadoria

Fernando Frota Dillenburg
(UFRGS)

Ao descrever de modo tão acertado e (...) de modo tão benévolo aquilo que o autor chama de “meu verdadeiro método”, o que descreveu ele senão o método dialético? (MARX, I, 20. Posfácio da Segunda Edição)

INTRODUÇÃO

O trecho citado em epígrafe, no qual Marx concorda com a caracterização da dialética feita por um autor anônimo em uma resenha crítica a *O Capital* publicada no jornal russo *Correio Europeu*, torna inegável a filiação de Marx ao método dialético. Dois parágrafos a frente desta citação, a referência à dialética é ainda mais explícita: “por sua fundamentação, meu método dialético não só difere do hegeliano, mas é também a sua antítese direta” (MARX, I, 20).

Mas, afinal, no que consiste a dialética para o autor d’*O Capital*? Nos parágrafos finais deste posfácio, depois de criticar o misticismo contido na dialética hegeliana, Marx afirma que

em sua configuração racional (a dialética) é um incômodo e um horror para a burguesia e para os seus porta-vozes doutrinários, porque, no entendimento positivo do existente, ela inclui ao mesmo tempo o entendimento da sua negação, da sua desapareção inevitável. Porque apreende cada forma existente no fluxo do movimento, portanto também com seu lado transitório; porque não se deixa impressionar por nada e é, em sua essência, crítica e revolucionária. (MARX, I, 21)

Se na configuração irracional, idealista, hegeliana, a dialética não significava um horror para a burguesia, pois expressava a transição do feudalismo para o capitalismo, em sua configuração racional, marxista, a dialética passou a ser um instrumento para expressar as possibilidades

contraditórias de superar o capitalismo. Nessa forma racional, não poderia deixar de ser um horror para a burguesia.

Nesse sentido, Marx afirma que seu propósito com *O Capital* não é nada mais do que “expor adequadamente o movimento real (...) espelhar idealmente a vida da matéria” (MARX, I, 20), matéria essa representada nas relações sociais antagônicas entre burguesia e proletariado, em todas as suas determinações estruturais e superestruturais. O método dialético é utilizado por Marx com o objetivo de expor as contradições contidas de maneira imanente na sociedade capitalista.

Considerando, então, *O Capital* a partir da intenção exposta pelo próprio autor de maneira clara neste posfácio, isto é, considerando *O Capital* como uma obra dialética, é necessário buscar captar o movimento exposto desde o “entendimento positivo do existente” até “o entendimento da sua negação”, ou seja, é preciso considerar as formas mais aparentes, ilusórias, superficiais, para depois superá-las pelos fundamentos mais profundos e ocultos atrás daquelas formas. Seguindo essa perspectiva interpretativa, não encontraremos em *O Capital* categorias lógicas estanques, mas categorias imersas, como diz Marx, em um “movimento repleto de contradições, (o movimento) da sociedade capitalista” (MARX, I, 21), o movimento da luta de classes.

Isso significa que algumas afirmações de Marx não podem ser essencializadas, sob pena de tomar o falso como verdadeiro, considerar uma análise parcial como se fosse a totalidade. O fundamental é, antes de tudo, captar, no próprio movimento expositivo, os momentos negativos nos quais são superadas as afirmações anteriores, ainda superficiais, afirmações pobres em determinações, e seguir rumo ao princípio, ao fundamento, ao concreto, ao pressuposto que, apesar de estar posto somente no final, foi o que norteou e iluminou todo o caminho percorrido (BENOIT, 1996 : 42).

O PRESSUPOSTO DO LIVRO I

Nesse sentido, o pressuposto que originou o capitalismo e que norteia de todo o livro I d’*O Capital* é o processo histórico exposto no capítulo XXIV, momento culminante do processo de ascenso dialético, a saber, o processo histórico da luta de classes que realizou e continua realizando

a separação absoluta e violenta do trabalhador dos meios de produção. Depois de chegar ao ápice do processo, é necessário realizar o descenso, pois, como afirmou Sócrates, a dialética é um movimento de ascensos e descensos (no plural) (BENOIT, 2006 : 62).

Ao realizar o descenso percebe-se que a mercadoria somente se generalizou em consequência da violência originária dirigida contra os trabalhadores. É isto o que Marx afirma no capítulo XXIV: “de fato, os acontecimentos que transformam os pequenos camponeses em trabalhadores assalariados, e seus meios de subsistência e de trabalho em elementos materiais do capital, criam, ao mesmo tempo, para este último seu mercado interno” (MARX, II, 283). Por que, afinal, a separação dos camponeses das terras teria criado o mercado interno? Marx responde de maneira precisa: “Antes, a família camponesa produzia e processava os meios de subsistência e as matérias-primas que depois, em sua maior parte, ela mesma consumia. Essas matérias-primas e esses meios de subsistência tornaram-se agora mercadorias” (283). Os trabalhadores assalariados, assim que chegam ao mundo “livres como os pássaros”, (MARX, II, 275) livres em um duplo sentido, livres tanto de um senhor como, sobretudo, livres da propriedade dos meios de produção, (MARX, I, 140) são obrigados, por um lado, a vender a única mercadoria que lhes restou, sua força de trabalho para poder comprar todos os produtos necessários para a sua sobrevivência.

A generalização da forma mercadoria dos produtos do trabalho é, portanto, resultado de um processo histórico extremamente violento de expropriação dos trabalhadores, de separação dos camponeses de sua base fundiária. O primeiro capítulo d’*O Capital* intitulado “A Mercadoria”, apesar de *aparecer* como o início da exposição, é, de fato, resultado deste processo histórico de acumulação originária do capital exposto no capítulo XXIV.

A troca aparentemente pacífica e voluntária entre 20 varas de linho e um casaco exposta no capítulo I d’*O Capital* somente se generalizou no capitalismo porque os trabalhadores foram totalmente separados dos meios de produção. Afinal, quando os trabalhadores possuíam uma unidade com os meios de produção não eram obrigados a trocar mercadorias para sobreviver. Durante parte do período histórico caracterizado como comunismo primitivo, no qual os trabalhadores tinham acesso à terra e aos instrumentos de trabalho pelo simples fato de nascerem como membros de uma

comunidade, os produtos do trabalho não assumiam a forma mercadoria. Produzia-se apenas valores de uso, produtos úteis à comunidade. A forma mercadoria não se desenvolvia justamente porque os trabalhadores não estavam separados dos meios de produção. No capitalismo, para ter um contato com os meios de produção, ainda que momentâneo, um contato restrito apenas ao período da jornada de trabalho, os trabalhadores precisavam, antes, passar pelo mercado e vender a sua mercadoria força de trabalho. Somente assim eles terão condições de comprar as outras mercadorias que cumprem para eles o papel de meios de subsistência. Por essa razão a generalização da mercadoria e, em consequência, o máximo desenvolvimento do mercado só foi possível depois da separação absoluta e violenta dos trabalhadores dos meios de produção.

Como se vê, depois da primeira leitura do livro *I d'O Capital*, depois do primeiro ascenso dialético, é necessário realizar o descenso, como afirmou Sócrates, é necessário refazer a leitura tendo agora a violência da luta de classes como pressuposto, como fundamento das categorias lógicas, que, na primeira leitura, pareciam ter vida própria.

Assim, numa segunda leitura, a análise da mercadoria ganha novo e profundo significado. Desde que surgiu na face da Terra, o homem produziu valores de uso. Aliás, o que diferenciou o homem dos demais animais é a capacidade de transformar a natureza por meio do trabalho a fim de produzir coisas úteis e necessárias à sua sobrevivência. Somente com o desenvolvimento das trocas tornou-se necessário medir a quantidade de trabalho socialmente necessário para produzir determinado produto. Assim surgiu, depois de longo desenvolvimento, a noção de valor. Enquanto o valor de uso é um elemento natural do homem e, por isso eterno, um produto indispensável do trabalho humano, o valor é um produto social, histórico, transitório, não indispensável para a sobrevivência humana. No entanto, no capitalismo, o valor submete o valor de uso ao seu comando. No capitalismo as coisas não são produzidas devido à sua utilidade. A utilidade da coisa ou do serviço prestado é somente um meio necessário para produzir e realizar o valor e a mais-valia contidos no interior da mercadoria.

A generalização da mercadoria decorrente da separação violenta dos trabalhadores dos meios de produção faz com que estes se tornem dependentes destas coisas para conseguir sobreviver, pois, no capitalismo, elas são propriedade alheia. Por serem propriedade alheia passam a

enfeitiçar os homens. As mercadorias passam a exercer um poder sobre os homens, que se tornaram seus reféns. Como superar este feitiço? Será possível não se tornar refém das mercadorias? É este enigma que Marx procura desvelar em *O Capital*. Afinal, como superar o feitiço que as mercadorias exercem sobre os trabalhadores?

Para Marx, é impossível superar o feitiço das mercadorias individualmente (MARX, I, 76). Mais difícil ainda se torna a superação do feitiço exercido pelo capital. Se a mercadoria é algo palpável, o capital é algo invisível, um movimento de autovalorização do valor, um sujeito automático que domina a todos (MARX, I, 130). O capital, chamado por muitos de “o mercado”, torna-se uma espécie de Deus, uma criatura invisível que, apesar de ter sido criado pelos homens, os domina, um ser onipresente e onipotente, transcendental.

Será que algum dia os homens deixarão de ser obrigados a correr atrás das mercadorias para sobreviver? Como se vê, Marx coloca um problema existencial, Marx expõe o drama de nossas vidas, vidas que no capitalismo perdem o sentido humano, transformando-se numa corrida por coisas alheias, alienadas de nós, que não nos pertencem e recusam-se a nos pertencer, a não ser que a troquemos por dinheiro. É a separação (alienação) objetiva dos trabalhadores dos meios de produção que produz a alienação de suas consciências.

Como superar essa vida sem sentido? Segundo Marx, somente retornando à unidade originária entre os trabalhadores e os meios de produção (MARX, I, 76), somente superando a propriedade privada, somente assim a humanidade deixará de produzir mercadorias, somente assim voltará a produzir valores de uso independentemente do valor, somente assim se extinguirá o dinheiro. Como retornar àquela unidade originária? O desvelamento deste enigma é o que Marx persegue em todo *O Capital* e veremos sinteticamente a seguir.

Quando os trabalhadores se organizam no interior dos locais de trabalho, o capital, enquanto valor que se valoriza, começa a ter a sua essência desvelada, assumindo a forma de um vampiro que, quanto mais sangue suga, mais sangue quer sugar (MARX, I, 189). A avidez por mais-valia se expressa aqui como violência aberta, como avidez por desgastar o cérebro, os músculos e os nervos da classe trabalhadora. A produção de mais-valia se expressa no interior do local de trabalho como uma luta

sanguinária entre a fera e sua vítima, o hospedeiro e seu parasita, em torno da extensão e da intensidade da jornada de trabalho e do valor da força de trabalho.

A maquinaria é um instrumento desta luta que, além de ditar o ritmo da produção e transformar os trabalhadores num mero apêndice, atrai para o seu banquete sanguinário toda a família proletária. Afinal, com a maquinaria o processo produtivo não exige, necessariamente, força física masculina. As mulheres e as crianças também passam a ser vítimas do vampiro.

Para superar o domínio do capital, a classe trabalhadora, formada por homens, mulheres e crianças, empregados (as) e desempregados (as), precisam unir a suas cabeças e expropriar aqueles que expropriaram originariamente a classe trabalhadora (MARX, II, 294). A revolução socialista é exposta como o retorno da violência originária. Esta violência, ressalva Marx, será num grau muito inferior àquela dirigida originariamente contra a classe trabalhadora, pois “lá tratou-se da expropriação da massa do povo por poucos usurpadores, aqui trata-se da expropriação de poucos usurpadores pela massa do povo” (MARX, II, 294).

Nesse processo emancipatório da classe trabalhadora, o momento da crise econômica cumpre um papel privilegiado, pois é o momento no qual as contradições próprias do capitalismo se manifestam abertamente, uma vez que a crise econômica conduz à falência de empresas e obriga os capitalistas a demitir massivamente os trabalhadores. É importante, portanto, compreender o fenômeno da crise.

A CRISE COMO EXPLOSÃO DAS CONTRADIÇÕES INTERNAS DA MERCADORIA

Quando se pretende tratar da concepção de Marx a respeito da crise econômica costuma-se referir à questão da queda tendencial da taxa de lucro provocada pela tendência ao aumento da composição orgânica do capital, isto é, pela substituição dos trabalhadores por máquinas ou, em outras palavras, pelo desenvolvimento tecnológico. Com base nesta concepção, a crise seria resultado da expectativa dos capitalistas em reduzir o preço de custo da mercadoria produzida em sua empresa, procurando, assim, vencer a concorrência entre os irmãos de classe. Em outras pala-

vas, a crise seria consequência de uma luta intercapitalista, ou melhor, de uma luta concorrencial no interior da classe burguesa.

Isso é válido se a análise ficar restrita ao capítulo IX do Livro III d'*O Capital*. No entanto, mais adiante, no capítulo XV, Marx demonstrou que o fundamento da crise econômica capitalista não é a luta *entre* os capitalistas, mas a luta *de* classes, a luta entre as classes duas fundamentais, a burguesia e o proletariado. Embora real, a luta concorrencial entre os capitalistas torna-se, neste capítulo XV, uma imagem aparente e ilusória que serve para encobrir o princípio originário que norteia a crise econômica e o capitalismo como um todo, o princípio da luta de classes. Marx expõe que o detonador da crise econômica não é o *aguçamento* da concorrência entre os capitalistas, mas o *arrefecimento* da concorrência entre os proletários.

Nosso objetivo é, portanto, observar que apesar da afirmação segunda a qual a crise decorre da queda da taxa de lucro não ser falsa, ela é, no entanto, abstrata, pobre em determinações que foram sendo introduzidas na análise somente no capítulo XV do Livro III, sobre o qual iremos nos concentrar.

A pergunta que se faz no capítulo XV é de que maneira o capitalista pode se defender da queda tendencial da taxa de lucro, ou ainda, em que medida poderá o capitalista aumentar a massa de lucro, diante de uma decrescente taxa de lucro.

Segundo Marx, uma das maneiras de aumentar a massa de lucro é acumular capital numa proporção superior à queda da taxa de lucro. Supondo¹ um capital mundial da ordem de 1 milhão na primeira rotação² que acumule 1,1 milhões da primeira para a segunda rotação, passando para 2,1 milhões (conforme tabela 1 a seguir), e concentre o valor em meios de produção³ (de 60% para 80% de capital constante "c"). Neste

¹ Parte-se aqui de um exemplo dado por Marx (IV, 170), com pequena modificação.

² A rotação do capital é o movimento que inicia com a compra da força de trabalho e dos meios de produção, passa pela produção da mercadoria e finaliza com a venda, movimento que se expressa na fórmula do ciclo do capital monetário: $D - M (FT + MP) \dots P \dots M' - D'$, onde D = dinheiro, M = mercadoria, FT = força de trabalho, MP = meios de produção, M' = mercadoria produzida que contém mais-valia, D' = dinheiro que representa um valor superior ao originalmente adiantado (MARX, III, 25-26).

³ A concentração do capital em meios de produção provoca a elevação de sua composição orgânica do capital, que é a relação entre o valor investido em meios de produção (capital constante) e o valor investido em força de trabalho (capital variável) (MARX, II, 187, 196). Segundo Marx, o aumento da composição orgânica é uma tendência provocada pelo investimento em novas tecnologias, com o objetivo de reduzir os custos de produção (MARX, IV, 196-197).

caso, a diminuição pela metade da participação proporcional da força de trabalho (40% para 20% de capital variável “v”) é compensada pela acumulação do capital, que, como vimos, mais do que dobrou de uma rotação para outra (de 1 milhão para 2,1 milhões). Isso faz com que, apesar da diminuição relativa da força de trabalho (de 40% para 20%), sua participação absoluta aumente, aumento este representado na quarta coluna da tabela a seguir (valor total do capital variável, que aumentou de 400 mil para 420 mil). Como há maior valor absoluto investido em força de trabalho na segunda rotação em relação à primeira, haverá um aumento proporcional da massa de lucro,⁴ admitindo inalteradas as demais circunstâncias, como o grau de exploração da força de trabalho. Isto ocorre porque a força de trabalho é o único elemento do processo de trabalho capaz de produzir mais-valia, a substância do lucro. Neste momento do movimento do capital, da primeira para a segunda rotação, a massa de lucro cresce (de 400 mil para 420 mil, conforme exposto na última coluna da tabela 1), apesar da queda da taxa de lucro⁵ (de 40% para 20% conforme penúltima coluna).

Tabela 1

	CAPITAL SOCIAL TOTAL	COMPOSIÇÃO ORGÂNICA	VALOR TOTAL CAP. VARIÁVEL	TAXA DE MAIS-VALIA	TAXA DE LUCRO	MASSA DE LUCRO
1ª ROTAÇÃO	1 milhão	60 c + 40 v	400 mil	100%	40%	400 mil
2ª ROTAÇÃO	2,1 milhões	80 c + 20 v	420 mil	100%	20%	420 mil

Somente a acumulação do capital em ritmo acelerado (de 1 milhão para 2,1 milhões) possibilitou que a massa de lucro aumentasse num grau superior à queda da taxa de lucro, compensando esta última e adiando, assim, a crise econômica. A acumulação do capital é, portanto, uma maneira de reduzir os efeitos nocivos da queda da taxa de lucro. A busca

⁴ Massa de lucro = $\frac{\text{capital total} \times \text{taxa de lucro}}{100}$ (deduzida da fórmula da taxa de lucro exposta na nota 5).

Para efeito de simplificação, Marx considera ainda, neste momento da análise, a massa de lucro igual à massa de mais-valia.

⁵ Taxa de lucro (%) = $\frac{\text{mais-valia}}{\text{capital total}} \times 100$ (MARX, IV, 34)

por maiores massas de lucro é o que estimula os capitalistas a acumular capital em ritmo sempre crescente.

A acumulação do capital não é, no entanto, a única forma de inibir os nefastos efeitos enfrentados pelos capitalistas decorrentes da queda da taxa de lucro. Outra forma dos capitalistas se protegerem destes efeitos é, de acordo com Marx, o aumento do grau de exploração da força de trabalho, tanto através do prolongamento da jornada de trabalho e do aumento da intensidade do trabalho, como por meio da diminuição do salário abaixo de seu valor e da redução do valor da força de trabalho. Para demonstrar isso, suponhamos que a taxa de mais-valia passe de 100% para 110% da 1ª para a 2ª rotação. Neste caso, ao invés de 20%, a taxa de lucro seria de 22% e a massa de lucro aumentaria de 420 mil para 462 mil, aumentos decorrentes da elevação do grau de exploração da força de trabalho, conforme pode ser observado na próxima tabela, cujas diferenças em relação à tabela anterior são apenas as três últimas colunas da segunda rotação.

Tabela 2

	CAPITAL SOCIAL TOTAL	COMPOSIÇÃO ORGÂNICA	VALOR TOTAL CAPITAL VARIÁVEL	TAXA DE MAIS-VALIA	TAXA DE LUCRO	MASSA DE LUCRO
1ª ROTAÇÃO	1 milhão	60 c + 40 v	400 mil	100%	40%	400 mil
2ª ROTAÇÃO	2,1 milhões	80 c + 20 v	420 mil	110%	22%	462 mil

Como se vê, o aumento do grau de exploração da força de trabalho (de 100% para 110%) foi suficiente para garantir um aumento ainda maior da massa de lucro (de 420 mil para 462 mil), e diminuir a queda da taxa de lucro em relação ao exemplo da tabela 1. O que vimos nas duas tabelas pode ser resumido da seguinte maneira: com o objetivo de reduzir os custos de produção os capitalistas se veem estimulados a substituir trabalhadores por máquinas (de 60 c + 40 v na 1ª rotação para 80 c + 20 v na 2ª rotação, o que tende a provocar a queda da taxa média de lucro (de 40% para 22% na tabela 2). Para evitar a queda da massa de lucro provocada pela queda da taxa de lucro, os capitalistas são obrigados a acumular capital em larga escala (de 1 milhão para 2 milhões de capital

total) e aumentar o grau de exploração da força de trabalho⁶ (de 100% para 110% na tabela 2).

A totalidade da classe trabalhadora se torna vítima do capital, alguns por não terem direito ao trabalho, outros por terem o dever de trabalhar em excesso. Os meios de trabalho, como as máquinas e demais ferramentas, revelam-se aqui no seu verdadeiro papel, cumprindo a função de instrumentos de luta dos capitalistas contra os trabalhadores.⁷

Continuando a analisar a tabela, observa-se que a necessidade de acumulação em ritmo acelerado explica a importância do crédito para inibir a queda da massa de lucro. No exemplo da tabela, a acumulação restrita aos limites do próprio capital industrial seria insuficiente para aumentar a massa de lucro. Supondo a ausência de crédito e abstraindo o consumo pessoal do capitalista, o capital acumularia, da 1ª para a 2ª rotação, apenas a sua própria massa de lucro de 400 mil, passando de 1 milhão para 1,4 milhões. Isso ocasionaria uma queda da massa de lucro de 92 mil (de 400 mil para 308 mil), queda esta que provocaria a crise econômica.

A busca por massas crescentes de lucro estimula os capitalistas a contrair empréstimos, acelerando, assim, o ritmo da acumulação de seus capitais. Por isso Marx supõe a acumulação em escala muito superior à mera capitalização da mais-valia. No nosso exemplo, cumprindo esta tendência, na 3ª rotação o capital continuou acumulando em larga escala, passando de 2,1 para 4,3 milhões, mantendo igualmente a tendência de concentrar o valor em meios de produção (de 80% para 90% de capital

⁶ Percebe-se aqui que a crítica de Marx, ao contrário de Proudhon, não se restringe a uma crítica moral ao capitalista, mas trata-se de uma crítica a um modo de produção da vida que se tornou incontrolável pelos indivíduos, incontrolável até para os próprios capitalistas, que são apenas personificações do capital. Esta análise feita no Livro III esclarece a seguinte afirmação feita por Marx no Prefácio da Primeira Edição d'*O Capital*: "Não pinto, de modo algum, as figuras do capitalista e do proprietário fundiário com cores róseas. Mas aqui só se trata de *peessoas* à medida que são personificações de categorias econômicas, *portadoras* de determinadas relações de classe e interesses. Menos do que qualquer outro, o meu ponto de vista, que enfoca o desenvolvimento da formação econômica da sociedade como um processo histórico-natural, pode tornar o indivíduo responsável por relações das quais ele é, socialmente, uma criatura, por mais que ele queira colocar-se subjetivamente acima delas" (MARX, I, 13). Grifos do autor

⁷ Conforme Marx já afirmara no Livro I: "A maquinaria não atua apenas como concorrente mais poderoso, sempre pronto para tornar trabalhador assalariado 'supérfluo'. Aberta e tendencialmente, o capital a proclama e maneja como uma potência hostil ao trabalhador. Ela se torna a arma mais poderosa para reprimir as periódicas revoltas operárias, greves, etc., contra a autocracia do capital" (MARX, II, 51).

constante conforme tabela 3). Embora a proporção da força de trabalho em relação ao capital total continue diminuindo (de 20% para 10% de capital variável), seu valor absoluto segue aumentando (de 420 mil para 430 mil), pela mesma razão da rotação anterior [acumulação mais do que dobrou (de 2,1 para 4,3 milhões) enquanto a diminuição proporcional do capital variável caiu pela metade (de 20% para 10%)]. A diferença entre a 3ª para a 2ª rotação é que a taxa de mais-valia diminuiu (de 110% para 100%), fazendo com que diminua a massa de lucro (de 462 mil para 430 mil) como se observa na tabela a seguir.

Tabela 3

	CAPITAL SOCIAL TOTAL	COMPOSIÇÃO ORGÂNICA	VALOR TOTAL CAPITAL VARIÁVEL	TAXA DE MAIS-VALIA	TAXA DE LUCRO	MASSA DE LUCRO
1ª ROTAÇÃO	1 milhão	60c + 40v	400 mil	100%	40%	400 mil
2ª ROTAÇÃO	2,1 milhões	80c + 20v	420 mil	110%	22%	462 mil
3ª ROTAÇÃO	4,3 milhões	90 c +10v	430 mil	100%	10%	430 mil

Por que a taxa de mais-valia ou o grau de exploração da força de trabalho tenderia, em determinado momento, a diminuir? Que fenômenos teriam proporcionado melhores condições de vida e de trabalho aos trabalhadores? Seria este o resultado de um processo consciente, isto é, teriam os capitalistas tomado consciência da necessidade de aumentar os salários e diminuir a extensão da jornada de trabalho e/ou da intensidade do trabalho? Ou, por outro lado, teriam os trabalhadores se conscientizado e passado a lutar com mais ênfase por seus direitos? Para Marx, a diminuição do grau de exploração da força de trabalho em certo momento do processo de reprodução do capital é um fenômeno, até certo ponto, objetivo, ou seja, este é, de certa maneira, um fenômeno independente da consciência do capitalista e do proletário.

O grau de exploração da força de trabalho diminui quando o capital alcança o momento de extrema atividade, período da chamada pletora do capital, quando há excessiva acumulação de capital (4,3 milhões) e, conseqüentemente, uso excessivo de força de trabalho (430 mil em capital variável) (MARX, IV, 190). Esta demasiada demanda por força de trabalho e a conseqüente redução da proporção de trabalhadores desempregados

provoca algo incompatível com a continuidade da acumulação do capital, a saber, a elevação dos salários, o que provoca, em consequência, a diminuição do grau de exploração da força de trabalho (de 110% para 100%), reduzindo, com ele, a massa de lucro apropriada (de 462 mil para 430 mil), conforme demonstrado na última linha e coluna da tabela 3.

A queda da massa de lucro causada pela impossibilidade enfrentada pelo capital de explorar a força de trabalho no mesmo grau ou num grau superior àquele anteriormente realizado é o que paralisa momentaneamente a acumulação de capital, gerando a crise econômica. Esta impossibilidade é provocada pela extrema acumulação do capital. Trata-se de uma contradição interna ao capital, indissociável dele, um impulso irracional de acumulação, como se estivesse caminhando cegamente ao abismo. A crise não é ocasionada pela ausência de lucro ou por uma taxa de lucro nula. A crise ocorre antes da taxa de lucro chegar a zero. Como afirma Marx, a crise ocorre quando o capital adicional ou a acumulação de capital torna-se nula (MARX, IV, 190).

Marx demarca, portanto, de maneira precisa, o momento da crise, a saber, o momento no qual a acumulação do capital se interrompe. No exemplo da tabela essa situação significaria uma aplicação do mesmo valor de 4,3 milhões na 4ª rotação do capital, ou, em outras palavras, significaria a ausência do capital adicional e a manutenção das demais condições durante a passagem da 3ª para a 4ª rotação, conforme tabela a seguir.

Tabela 4

	CAPITAL SOCIAL TOTAL	COMPOSIÇÃO ORGÂNICA	VALOR TOTAL CAPITAL VARIÁVEL	TAXA DE MAIS-VALIA	TAXA DE LUCRO	MASSA DE LUCRO
1ª ROTAÇÃO	1 milhão	60c + 40 v	400 mil	100%	40%	400 mil
2ª ROTAÇÃO	2,1 milhões	80c + 20 v	420 mil	110%	22%	462 mil
3ª ROTAÇÃO	4,3 milhões	90c + 10v	430 mil	100%	10%	430 mil
4ª ROTAÇÃO	4,3 milhões	90c + 10v	430 mil	100%	10%	430 mil

Simbolicamente, seria como se os capitalistas pisassem no freio e deixassem de acelerar o processo de acumulação, conservando-o no mesmo patamar anterior.

Cabe observar ainda no exemplo da tabela que, caso a taxa de mais-valia tivesse se mantido em 110% da 2ª para a 3ª rotação a massa de lucro teria continuado a aumentar, alcançando os 473 mil (superior aos 462 mil da 2ª rotação), adiando, assim, o advento da crise. O que ocasionou, portanto, a queda da massa de lucro foi a diminuição do grau de exploração da força de trabalho, provocada pelo aumento dos salários, que, por sua vez, foi consequência da diminuição da taxa de desemprego. No momento em que a classe trabalhadora começa a ter melhores condições de vida decorrentes da diminuição do desemprego e do aumento dos salários, o capitalismo não suporta e entra em crise.

Como se vê, numa clara aplicação do método dialético, no capítulo XV do Livro III Marx supera a indeterminação contida nos capítulos anteriores, onde não se determinava qual o momento da curva descendente da taxa de lucro em que a crise seria deflagrada. No entanto, essa superação é dialética, pois incorpora parte do que foi superado. Isso quer dizer que a tendência à queda da taxa de lucro exposta naqueles capítulos não deixa de ser um dos fenômenos que conduzem o capital à crise econômica, ou seja, a queda da taxa de lucro é um elemento condicionante da crise, embora não seja o fenômeno que determina seu momento específico. Para saber em que ponto da curva descendente da taxa de lucro a crise ocorrerá é preciso observar outra curva, a curva da massa de lucro, influenciada pela curva do grau de exploração da força de trabalho, a qual, por sua vez, sofre determinação da taxa de emprego.

Neste capítulo XV a crise não seria mais decorrência de uma indeterminada queda da *taxa de lucro*, como aparecia nos capítulos anteriores, mas de uma situação precisa na qual a *massa de lucro* deixa de aumentar, provocando a estagnação da acumulação do capital.

Somente analisando a queda da taxa de lucro é impossível estabelecer o momento da crise econômica. Entre a 1ª e a 2ª rotações a taxa de lucro já vinha declinando, sem, no entanto, provocar a crise econômica. Somente no momento em que a massa de lucro diminuiu o capital entrou em crise. A crise expressa a incapacidade do capital se reproduzir abaixo de um grau mínimo de exploração da força de trabalho. Aquém desse nível surgem, como diz Marx, “perturbações e paralisações no processo de produção capitalista” (MARX, IV, 192). O capital não suporta a diminuição do grau de exploração da força de trabalho causada, entre outros fenôme-

nos, pela elevação dos salários, viabilizada pela elevação da taxa de emprego. Quando as condições de vida dos trabalhadores demonstram uma relativa melhora, com salários e oferta de emprego crescentes, o capital entra em crise. O capital não suporta a situação na qual a força de trabalho permanece excessivamente ocupada, pois esta situação que caracteriza os momentos imediatamente anteriores à crise diminui sobremaneira a concorrência entre os trabalhadores, contrariando os desígnios do capital, o fim último de se autovalorizar em escala sempre crescente.

Isso explica porque, segundo Marx, a superpopulação relativa ou população trabalhadora excedente é indispensável ao capital, uma condição necessária para manter rebaixados os salários e, conseqüentemente, manter um elevado grau de exploração da força de trabalho. Marx demonstra, assim, que acima da concorrência entre os capitalistas, a concorrência entre os trabalhadores cumpre um papel determinante na eclosão da crise econômica. Quando a concorrência entre os trabalhadores diminui demasiadamente, em outras palavras, quando a taxa de emprego se eleva acima de certos limites, provocando o aumento dos salários, sobrevém a crise, cujo objetivo é restabelecer a concorrência entre os trabalhadores em níveis condizentes com o processo de valorização do valor. O objetivo da crise é ampliar o exército industrial de reserva, tornar a população desempregada ou a superpopulação relativa suficientemente grande para reverter as curvas da queda da taxa e da massa de lucro. A crise é, desse modo, a expressão da irracionalidade do capitalismo, ao aumentar o desperdício da força de trabalho, único elemento do processo de trabalho que cria nova riqueza, que produz um novo valor, antes inexistente.

Pode-se afirmar, sinteticamente, que o desenvolvimento sadio ou normal do processo de produção capitalista exige que a força de trabalho seja explorada em um grau tal que viabilize a acumulação de capital em níveis superiores à queda da taxa de lucro e, com isso, gere aumento da massa de lucro (MARX, IV, 192).

Depois de descrever a maneira pela qual o capital entra em crise, cabe agora expor como o capital supera a crise. Como seria possível expressar, no exemplo exposto na tabela, a maneira pela qual o capital supera a crise econômica? Para conseguir, da 4ª para a 5ª rotações, elevar o grau de exploração da força de trabalho (de 100% para 120% na tabela 5) a um nível que proporcione o aumento da massa de lucro é necessário reduzir

os salários. Para isso é preciso aumentar a concorrência entre os trabalhadores, reduzindo o número de trabalhadores empregados (que na tabela 5 está representado na queda do valor total do capital variável de 430 mil para 370 mil). Com isso, os salários diminuirão. Isso proporcionará uma elevação da taxa de lucro (de 10% para 12%) e da massa de lucro (de 430 mil para 444 mil), superando a crise do capital, conforme a seguinte tabela.

Tabela 5

	CAPITAL SOCIAL TOTAL	COMPOSIÇÃO ORGÂNICA	VALOR TOTAL CAPITAL VARIÁVEL	TAXA DE MAIS-VALIA	TAXA DE LUCRO	MASSA DE LUCRO
1ª ROTAÇÃO	1 milhão	60c + 40 v	400 mil	100%	40%	400 mil
2ª ROTAÇÃO	2,1 milhões	80c + 20 v	420 mil	110%	22%	462 mil
3ª ROTAÇÃO	4,3 milhões	90c + 10v	430 mil	100%	10%	430 mil
4ª ROTAÇÃO	4,3 milhões	90c + 10v	430 mil	100%	10%	430 mil
5ª ROTAÇÃO	3,7 milhões	90c + 10v	370 mil	120%	12%	444 mil

Portanto, ao contrário da análise costumeira, que identifica o momento da crise econômica como aquele no qual ocorrem as demissões em massa e a redução dos salários, para Marx estes fenômenos expressam o momento posterior à crise, isto é, demissões e redução dos salários manifestam o momento de superação da crise do capital, momento no qual ocorre a elevação do grau de exploração da força de trabalho, elevando, conseqüentemente, a taxa e a massa de lucro. Apesar deste momento representado na 5ª rotação *parecer* para o senso comum como o momento da crise do capital, este é, em *essência*, o momento no qual o capital já transferiu a sua crise para os trabalhadores, o momento no qual o capital já recompôs a taxa e a massa de lucro, recriando as condições para nova acumulação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Algo, porém, poderia dificultar a superação da crise pelo capital. Caso os trabalhadores, de forma generalizada, resistissem às demissões e

ao rebaixamento dos salários, o capital enfrentaria extremas dificuldades para recolocar a massa de lucro em patamar superior. Apesar das reivindicações em torno da conservação dos empregos e dos salários *aparecerem* para a classe trabalhadora como algo mínimo, como mera defesa de suas condições de vida, representam, para o capital, sobretudo nos momentos de crise econômica, algo profundamente contraditório em relação à sua lógica interna de acumulação, algo dificilmente realizável de maneira generalizada nos marcos do capitalismo.

A luta dos trabalhadores pela manutenção dos empregos e dos salários⁸ possui, portanto, um caráter conservador e, ao mesmo tempo, revolucionário: conservador porque significa conservar as condições de vida atuais; revolucionário porque o capital é incapaz de conservar estas condições. Estas reivindicações (manutenção dos empregos e dos salários) aparentemente conservadoras são, em essência, socialistas, pois pressupõem a garantia do emprego a todos e a manutenção mensal do valor dos salários. Isso somente é possível numa sociedade livre da lógica da propriedade privada e do lucro a ela associado.

A crise econômica, portanto, expressa a luta entre as classes pela apropriação do valor produzido pela classe trabalhadora durante a jornada de trabalho. A crise econômica expressa a antítese, a luta interna contida na mercadoria força de trabalho, a luta entre o seu valor, expresso no salário, e seu valor de uso, que é a capacidade de produzir mais-valia. Assim, a luta de classes aberta que se manifesta nos momentos em que o capital procura transferir a sua crise à classe trabalhadora já está contida, ainda de forma abstrata, no capítulo I d'*O Capital*, quando Marx expõe a antítese interna da mercadoria entre valor de uso e valor. Lutar pela superação do capital significa, conceitualmente, lutar para superar o valor, pela superação da forma mercadoria ou, de forma ainda mais precisa,

⁸ A manutenção dos empregos pode ser conquistada por meio da redução da jornada de trabalho, dividindo o trabalho existente pelos trabalhadores de cada local de trabalho. A extensão da jornada será resultado da divisão entre o trabalho existente e o número de trabalhadores. A isso Trotsky chama de Escala Móvel de Horas de Trabalho. Ao invés do número de trabalhadores empregados oscilar, seria a jornada de trabalho que se tornaria móvel, podendo ser diferente em cada local de trabalho. A manutenção dos salários é conquistada através do reajuste mensal de acordo com a inflação, o que leva o nome de Escala Móvel de Salários. Ambas compõem as reivindicações transitórias do Programa de Transição. São transitórias justamente porque, apesar de parecerem como mínimas (meramente econômicas), são máximas (socialistas) (BENOIT, 1997 : 32).

lutar contra o processo de valorização do valor. Estas categorias não são meramente econômicas. Muito mais do que isso, elas são categorias vivas. Sua vida provém da luta de classes.

BIBLIOGRAFIA

BENOIT, H. "Sobre a crítica (dialética) de *O capital*". In: *Revista Crítica Marxista*, nº 3, São Paulo: Brasiliense, 1996.

____ "Sobre o desenvolvimento (dialético) do programa". In: *Revista Crítica Marxista* nº 4, São Paulo: Xamã, 1997.

____ *Sócrates: o nascimento da razão negativa*. São Paulo: Moderna, 2006.

MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1986.

As formas antediluvianas do capital em Marx*

Ricardo Pereira de Melo
(UFMS)

1. INTRODUÇÃO

As formas antediluvianas apontadas por Marx em diversas passagens de *O Capital* e outros escritos preparatórios dessa obra são as formas embrionárias do capital na circulação que eram partes constitutiva em formações econômicas pré-capitalistas e que circularam na forma de dinheiro de comércio de mercadoria e na forma usurária.

Essas formas antediluvianas do capital atuam nos escombros de cada modo de produção, espoliando e dissolvendo as formas de propriedade, sem a existência do capital. Essas formas fizeram com que, na longa marcha da gênese do capital, grandes fortunas e riquezas se concentrassem, sugando como um parasita as condições de trabalho do trabalhador. Por mais que as formas antediluvianas não alteravam o modo de produção que antecederam o capital, entretanto, elas foram fatores importantes para a ruína dessas formações mais antigas de produção.

Dessa forma, no modo de produção capitalista, o capital comercial e o capital portador de juros atuarão de maneira mais revolucionária, acelerando o processo de extração de mais-valia e, também, acelerando o processo de sua ruína porque, especialmente o capital à juros sob égide do capital, eleva o grau de separação entre os donos dos meios de produção e o trabalhador. Diante desse fator importante de compreensão do processo de transição descrito por Marx, pensamos que o estudo das formas antediluvianas do capital exposto por Marx, principalmente em *O Capital*, deve ser tratado com grande rigor teórico.

* Este texto é uma versão modificada de parte de minha Tese de Doutorado desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) defendida em 2015, sob a orientação do Prof. Dr. Hector Benoit.

Defendemos que a chave do processo de transição e a negação do modo de produção capitalista encontra-se nas passagens consagradas sobre o assunto no Livro 3 de *O Capital*, inclusive nas cartas e contatos com a classe trabalhadora na qual, Marx ataca a forma predatória e parasita do capital portador de juros e a importância da organização da classe trabalhadora diante da espoliação causada pelo capital. Para esse trabalho, discutiremos especialmente sobre o capítulo XXIII do Livro 3 de *O Capital*¹ que Marx trata, em algumas passagens, o processo de transição e das contradições do juro na circulação do capital.

2. A RELAÇÃO FETICHIZADA ENTRE O LUCRO E O JURO

Na abertura do capítulo XXIII do Livro 3 de *O Capital*, Marx novamente reafirma – assim como durante todo o capítulo – que o juro é apenas parte do lucro. O juro é a parte da mais-valia empregada pelo capitalista funcionante (industrial e comercial), que não usa capital próprio e, por isso, precisa pagar ao prestamista parte do valor produzido pelo dinheiro emprestado. A categoria juro apenas é criada quando existe a separação entre duas espécies de capitalistas juridicamente opostas: capitalista monetário e capitalista funcionante.

Para o capitalista monetário interessa que seu capital lhe proporcione juros. Enquanto o capital se encontrar em suas mãos, ele não proporciona juros e não atua como capital. O capital fora do processo reprodutivo é apenas dinheiro latente. Imediatamente, para o capitalista financeiro, interessa-lhe emprestar dinheiro “por tempo perpétuo”. O dinheiro imobilizado precisa ser emprestado para que esse atue como capital monetário. Aqui a “única diferença que ainda resta é a óbvia, de que

¹ Todas as citações referentes ao *Capital* serão citadas no texto da seguinte maneira: a) MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Livro Terceiro. Tomo 1: o processo global da produção capitalista. Tradução Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1984, será citado no corpo do texto como OC IIIa, seguido pelo número da página; b) MARX, Karl. *Teorias da mais-valia: história crítica do pensamento econômico*. Volume 3. Tradução Reginaldo Sant’anna. São Paulo: Difel, 1985, será citado no texto como TMV III, seguido pelo número da página; c) MARX, Karl. *Das Kapital*. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich: Werke (Band 25). Berlin: Dietz Verlag, 1983 será citado no texto como MEW 25, seguido pelo número da página; d) MARX, Karl. *Theorien über den Mehrwert*. Dritter Teil. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich: Werke (Band 26.3). Berlin: Dietz Verlag, 1968 será citado no texto como MEW 26.3, seguido pelo número da página.

um é proprietário de seu capital e o outro não”². Essa forma perpétua da categoria juro torna-se a base – irracional e fetichizada – do capitalismo.

Agora, sabendo-se da divisão quantitativa entre juro e lucro, como entender essa divisão do ponto de vista qualitativo? Ou,

Em outras palavras, como explicar que também o capitalista que emprega apenas capital próprio e nenhum capital emprestado classifique parte de seu lucro bruto na categoria particular de juro e, como tal, a calcule separadamente? E que portanto, ainda mais, todo capital, emprestado ou não, é distinguido como portador de juros em si mesmo [...]³

Para entender a transformação quantitativa em qualitativa, Marx se detém “mais algum tempo no verdadeiro ponto de partida da formação do juro”, ou seja, na divisão quantitativa entre o capitalista financeiro e o capitalismo industrial (mercantil)⁴. Para o capitalista industrial ou comercial que trabalha com capital emprestado, ele não obtém (realmente) no final do processo o lucro, mas sim o lucro menos o juro, “a parte do lucro que lhe resta depois de pagar o juro”. Assim, temos a denominação dado por Marx utilizando a expressão alemã da palavra *Unternehmergewinn* ou **ganho empresarial**. O ganho empresarial é, portanto, a parte restante do lucro bruto, que resta depois do pagamento do juro.

A funcionalidade que a repartição do lucro bruto se transforma nas mãos do capitalista funcionante, modifica qualitativamente a relação. O ganho empresarial ao invés de aparecer como a parte quantitativa da mais-valia, aparece como uma remuneração justa pela sua funcionalidade enquanto um capitalista específico. Assim, o lucro industrial (como parte do lucro bruto) “aparece agora como ganho empresarial oriundo exclusivamente das operações ou funções que ele efetua com o capital no processo de reprodução, especialmente, pois, das funções que como empresário ele exerce na indústria ou no comércio”⁵.

² OC IIIa, p. 278; MEW 25, p. 385.

³ OC IIIa, p. 278; MEW 25, p. 385.

⁴ Essa transformação quantitativa em qualitativa não acontece em todos os negócios da burguesia. Marx cita duas exceções: a) quando os capitalistas industriais se associam para operar um negócio e distribuem então entre si o lucro de acordo com convenções juridicamente estabelecidas; b) quando o negócio é operado individualmente não existindo dessa forma a divisão entre o lucro individual e o lucro da companhia (sócios).

⁵ OC IIIa, p. 280; MEW 25, p. 387.

Enquanto o juro ou a parte quantitativa do lucro bruto ou da mais-valia produzida a ser paga ao capitalista financeiro aparece agora “como mero fruto da propriedade do capital, do capital em si”. Para Marx, o processo de mistificação das relações capitalista avança.

Essa separação qualitativa entre as duas partes do lucro bruto, pela qual o juro é fruto do capital em si, da propriedade do capital, abstraído o processo de produção, e o ganho empresarial é fruto do capital processante, que atua no processo de produção, e portanto do papel ativo que o aplicador do capital desempenha no processo de reprodução – essa separação qualitativa não é de modo algum concepção meramente subjetiva do capitalista monetário aqui e do capitalista industrial lá. Ele repousa sobre um fato objetivo, pois o juro flui para o capitalismo monetário, o prestamista, que é mero proprietário do capital, que representa, portanto, a mera propriedade do capital antes e fora do processo de produção; e o ganho empresarial flui para o capitalista meramente funcionante, que é não proprietário do capital⁶.

Essa relação oculta a origem da mais-valia e a luta de classes entre os proprietários dos meios de produção e os proprietários da força de trabalho. Aqui o conflito aparece mistificado por uma repartição quantitativa e qualitativa entre dois capitalistas juridicamente diferentes. De um lado, o ganho empresarial aparece como mero fruto que o capitalista ativo exerce no processo de reprodução do capital. Do outro lado, o juro como mero fruto da propriedade do capital:

E essa ossificação e autonomização (*Und diese Verknöcherung und Verselbständigung*) das duas partes do lucro bruto contra si, como se originassem de duas fontes essencialmente diversas, **tem de se consolidar para classe capitalista inteira e para o capital global (die gesamte Kapitalistenklasse und für das Gesamtkapital festsetzen)**⁷.

Se o capital é emprestado ou não, o que importa (ideologicamente) é mostrar que as partes destinadas ao ganho empresarial e ao juro são determinadas por leis específicas e independentes entre si. “Assim, para essa

⁶ OC IIIa, p. 280; MEW 25, p. 387-388.

⁷ OC IIIa, p. 280; MEW 25, p. 388 – negritos RPM.

divisão, enquanto qualitativa, torna-se indiferente se o capitalista tem realmente de repartir com outro ou não”. A repartição do lucro global em juro e ganho empresarial é uma determinação social necessária do capital.

Dessa forma, o juro não aparece como divisão do lucro bruto, mas apenas uma remuneração quando o capitalista industrial (ou comercial) não trabalha com capital próprio. Mesmo quando o capitalista trabalha com capital próprio, seu lucro também se divide em juro e ganho empresarial. “Assim, a divisão meramente quantitativa se torna qualitativa; ela tem lugar independente da circunstância casual de o industrial ser proprietário de seu capital ou não”. Essa divisão qualitativa entre ganho empresarial e juro modifica o caráter do capital global e para a classe global dos capitalistas. O ganho empresarial é a forma antitética assumida pelo excedente do lucro bruto sobre o juro. O juro é uma categoria própria que se autonomiza.

Na “imaginação popular” segundo Marx, o capital portador de juros/capital monetário emprestável é capital como tal, “capital *par excellence*”. É importante destacar aqui, independente se o capital emprestável será utilizado como capital funcionante ou para o consumo, para Marx consolida a concepção da autonomia do capital à juros. Por isso a confusão dessa forma entre os economistas ingleses.

Se o capitalista trabalha com capital próprio ou emprestado, em nada altera a função da classe dos capitalistas monetários. **Qualitativamente**, o juro é mais-valia que a mera propriedade do capital proporciona, embora seu proprietário fique fora do processo. **Quantitativamente**, a parte do lucro que constitui o juro não aparece relacionada com o capital industrial e comercial como tal, mas com o capital monetário.

Se uma parte grande dos capitalistas quisesse transformar seu capital em capital monetário, a consequência seria uma imensa desvalorização do capital monetário e uma imensa queda da taxa de juros. Para Marx, vários capitalistas monetários se veriam forçados a voltar a serem capitalistas industriais, não pela necessidade do consumo mais pela necessidade intensa de obter mais dinheiro.

A mistificação que acontece no modo de produção capitalista faz com que o juro e o ganho empresarial apareçam como partes não relacionadas a extração de mais-valia da classe trabalhadora e sim aparecem como rubricas ou números diversos. Na forma juros, segundo Marx, a an-

títese entre o capital à juros e o trabalho assalariado está completamente apagada. Assim, o capital portador de juros se apresenta como antítese do capital funcionante.

O capital portador de juros é o capital *enquanto propriedade* em confronto com o capital *enquanto função*. Mas, à medida que o capital não funciona, ele não explora os trabalhadores nem entra em antagonismo com o trabalho⁸.

Assim acontece também com o ganho empresarial. O ganho empresarial apresenta-se com antítese do capitalista monetário. Todas as contradições são totalmente fetichizadas agora.

Dessa função, enquanto capitalista industrial, o lucro se apresenta agora (descontado o juros aos prestamistas) como ganho, ou melhor, como um salário mesmo, como salário de superintendência. Esse salário é mais alto que o trabalhador, “porque é trabalho mais complicado” e, “porque ele mesmo se paga o salário”.

Com o desenvolvimento da categoria “ganho empresarial”, o capitalista industrial aparece não como proprietário do capital, mas como funcionário, como trabalhador. Assim como o trabalhador, o capitalista funcionante recebe um salário pelo trabalho que realizou, de “modo que o trabalho de explorar é tanto trabalho quanto o trabalho que é explorado”.

Para o trabalhador tanto faz se o capitalista industrial precisa dividir uma parte maior ou menor da mais-valia com os prestamistas. O juro é uma relação entre dois capitalistas e não entre capitalista e trabalhador. A forma social do juro expressa uma aparente neutralidade ao trabalho não-pago.

Os motivos da repartição do lucro entre duas espécies de capitalista transformam-se assim sub-repticiamente nos motivos da existência do lucro, da mais-valia a repartir que o capital como tal, abstraindo qualquer divisão posterior, retira do processo de reprodução⁹.

O ganho empresarial torna-se um ordenado de dirigente naqueles ramos de negócios maiores que permitem a contratação de um *trabalha-*

⁸ OC IIIa, p. 283; MEW 25, p. 392 – grifos do próprio Marx.

⁹ OC IIIa, 284; MEW 25, p. 398.

dor com salário diferenciado¹⁰. As empresas com ações tendem a multiplicar esse tipo de trabalho. Com o desenvolvimento das sociedades por ações, fica explícito o papel dos *managers*.

[...] com base na produção capitalista desenvolveu-se nas empresas por ações novo embuste com o salário de administração (*ein neuer Schwindel mit dem Verwaltungslohn*), surgindo ao lado e acima do dirigente real certo número de conselhos de administração e fiscais, para os quais, na realidade, administração e fiscalização servem de mero pretexto para espoliarem os acionistas e se enriquecerem¹¹.

Assim, o salário de direção assume a forma de trabalho mais qualificado e pagar melhores salários aos seus “managers”. Torna-se inútil o trabalho de superintendente ser exercido pelo próprio capitalista. O salário do trabalho *mais qualificado* depende da medida em que ele se encarrega da exploração dos trabalhadores¹².

Sua função como capitalista fica totalmente apagada e fetichizada neste processo. Assim, se perde de vista, que tanto o juro quanto o ganho empresarial são frutos da mais-valia. A relação dada entre o capitalista industrial e monetário não está colocada nenhuma relação com o trabalho não-pago. Todas as contradições são ocultadas.

A alienação da relação capital na forma de capital portador de juros atinge sua forma mais alienada e mais fetichista. Na fórmula $D - D'$, ou seja, dinheiro que gera mais dinheiro, apresenta-se na superfície da sociedade capitalista como valor que valoriza-se por si mesmo, sem o processo que medeia os dois extremos.

Com o desenvolvimento da categoria capital portador de juros oculta as relações entre os donos dos meios de produção e a classe trabalhadora. A separação do lucro médio em juro e ganho empresarial desaparece (ou mistifica) a relação contraditória entre capital e trabalho. Na forma capital portador de juros, $D - D'$, “o capital aparece como fonte misteriosa, autocriadora do juro, de seu próprio incremento”.

¹⁰ Para Marx, esse trabalho de superintendente existe em todos os modos de produção, quanto maior a antítese mais importante é o papel do superintendente. Tanto o trabalhador assalariado quanto o escravo antigo precisam ter um senhor para fazê-lo trabalhar e para governá-lo.

¹¹ OC IIIa, p. 290; MEW 25, p. 403.

¹² Em momentos de crise, vários ex-industriais transformam-se em *manager* das fábricas de seus credores.

A origem da mais-valia é completamente apagada na fórmula do capital portador de juros, “condensada nesta fórmula sem sentido”, e desaparece a origem do D' ($= D + d$). Assim, como na seção I do Livro 3, Marx mostra como a categoria preço de mercado individual ($=$ custo + lucro), mistifica a origem da mais-valia, ao transformar as diferenças entre capital constante e capital variável desprezível e aparecendo a categoria “custo”. Neste capítulo, acontece um novo salto desse processo de alienação/mistificação das relações capitalistas:

Na forma capital portador de juros, portanto, esse fetiche automático está elaborado em sua pureza, valor que valoriza a si mesmo, dinheiro que gera dinheiro, e ele não traz nenhuma marca de seu nascimento [...] A relação social está consumada como relação de uma coisa, do dinheiro, consigo mesmo [...] O capital recebe na sua forma pura de fetiche, $D - D'$ como sujeito [...] Em $D - D'$ temos a forma irracional do capital, a inversão e reificação das relações de produção em sua potência mais elevada: a figura portadora de juros, a figura simples do capital, na qual este é pressuposto de seu próprio processo de reprodução [...] a mistificação do capital em a forma mais crua.

O capital portador de juros é o capital por completo, “pronto e acabado”. O capital portador de juros unifica os processos de produção e circulação. A fórmula do capital portador de juros é para Marx um grande petisco as formulações dos economistas vulgares e apologistas do capital, pois essa forma a fonte do lucro não aparece e o resultado da produção capitalista adquire existência autônoma. O trabalhador é colocado em segundo plano. Agora o capitalista estando dormindo ou acordado, acresce-lhe juros.

[...] enquanto o juro é apenas parte do lucro, isto é, da mais-valia que o capitalista funcionante extorque do trabalhador, o juro aparece agora, ao contrário, como o fruto próprio do capital, como o original, e o lucro agora na forma de ganho empresarial, como mero acessório aditivo que lhe advém no processo de reprodução. Aqui a figura fetichista do capital e a concepção do fetiche-capital está acabada (*Hier ist die Fetischgestalt des Kapitals und die Vorstellung vom Kapitalfetisch fertig*)¹³.

¹³ OC IIIa, p. 294; MEW 25, p. 405.

Marx ilustra uma passagem sobre o fundo de amortização da dívida pública proposta pelo autor Pitt para demonstrar, segundo ele, “uma bela introdução teórica à dívida pública inglesa”:

[...] um Estado nunca necessita encontrar-se em dificuldades; pois com as menores poupanças ele pode pagar a maior dívida em tempo tão curto quanto possa requerer seu interesse¹⁴.

A acumulação da dívida pública é “solucionada” pelas leis do fundo de amortização de Pitt proposta na Câmara dos Comuns na Inglaterra. “[...] empréstimos, empréstimos para pagar empréstimos.” Assim, toda a riqueza na forma de imposto é agora utilizada para o pagamento de juros sobre capital:

A concepção do capital como valor que reproduz a si mesmo e se multiplica na reprodução, em virtude de sua propriedade inata de ser um valor que dura e cresce eternamente – portanto, por força da qualidade oculta dos escolásticos – levou às fabulosas idéias do Dr. Price, que deixam muito para trás as fantasias dos alquimistas¹⁵.

Pitt leva muito à sério a idéia da mistificação do capital portador de juros. Para pagar a dívida pública e o mistério dos juros compostos sobre o capital, não existe melhor forma do que acumular fundos para tão realização, ou seja, “tributar o povo”, e assim, como num passe de mágica, sumir com a dívida pública.

3. A NEGAÇÃO DA NEGAÇÃO

Quando Marx escrevia a versão definitiva de *O Capital*, ele encontrava-se profundamente envolvido pelos acontecimentos econômicos e sociais no período, especialmente pelo caráter de crise dos bancos e instituições financeiras. O desenvolvimento dos bancos de Bonaparte, liderados por Darimon, foi acompanhado criticamente por Marx durante a década de 1850. A idéia do Banco do Povo, do crédito popular e o progresso da dívida pública foram analisados por Marx em diversos artigos do período.

¹⁴ OC IIIa, p. 296; MEW 25, pp. 408-409 – Pitt citado por Marx.

¹⁵ OC IIIa, pp. 295-296; MEW 25, p. 408.

Nesta perspectiva, Marx já em seu tempo, criticava as hipóteses dos economistas vulgares e dos banqueiros sobre a origem do juro como *mero* fruto do capital e, portanto, o capital ser gerado pelo próprio capital. Dessa hipótese absurda, o resultado seria a independência absoluta entre o capital industrial e o capital portador de juros. Neste sentido, Marx procurava, então, mostrar as concepções equivocadas de Proudhon sobre o juro e criticar o programa socialista “pequeno-burguês” do autor.

Para Marx, Proudhon nunca compreendeu que o dinheiro é a forma necessária do desdobramento da contradição interna da mercadoria e nunca diferenciou as formas como o dinheiro se apresenta na circulação e, por isso, confundia dinheiro e capital. Proudhon define o juro como figura “prejudicial” do processo de troca por considerar o juro como um “excedente” sobre o preço final da mercadoria e paga totalmente pelos trabalhadores.

O capitalista financeiro empresta, freqüentemente, o mesmo dinheiro diversas vezes no processo de troca e, com isso, não acontece nenhuma venda ou compra. Para Proudhon, “tudo deve ser *vendido*, e nada *emprestado*”¹⁶ e, dessa forma, o juro adiciona ao salário, provocando o aumento dos custos de reprodução dos trabalhadores.

Segundo Proudhon, o juro faz aumentar o preço da mercadoria e o trabalhador, com isso, fica impossibilitado de comprar a mercadoria por causa do aumento do preço. Para Marx, o juro em nada altera o valor dos “chapéus de Proudhon”, mas apenas a distribuição da mais-valia contida nesse valor entre pessoas diferentes.

A divisão qualitativa e quantitativa do lucro bruto é a forma necessária do desenvolvimento do capital. “Para que a mercadoria e dinheiro não possam torna-se capital e por isso não possam ser emprestados como capital potencial, impõem-se que não enfrentem o trabalho assalariado”¹⁷. Ironicamente, Marx critica Proudhon por querer que o trabalho volte às formas primitivas de produção¹⁸, protegendo o trabalho assalariado dos

¹⁶ TMV III, p. 1561; MEW 26.3, p. 515.

¹⁷ TMV III, p. 1560; MEW 26.3, p. 513-514.

¹⁸ AVINERI, Shlomo. *O pensamento político e social de Karl Marx*. Coimbra: Coimbra, 1978. p. 320: “[...] a análise que Marx elabora do capitalismo não se confinou ao chamado capitalismo ‘primitivo’ ou inicial, o qual fundia propriedade directa com *controle* efectivo. Resulta claro que é totalmente falsa a idéia de que Marx nunca encarou uma forma mais sofisticada de capitalismo, com a propriedade legal divorciada do *controle* efectivo. Pelo contrário, Marx foi um dos que primeiro previram este desenvolvimento como uma consequência necessária das necessidades internas da sempre crescente expansão capitalista”.

“embaraços” do juro. “Os chapeleiros de M. Proudhon não parecem ser *capitalistas*, mas principiantes, aprendizes do ofício”¹⁹.

De certa forma, o procedimento utilizado pelos proudhonianos é apresentar o “dinheiro sem valor”, artifício muito semelhante praticado pelos monetaristas seguidores de David Ricardo e do *Currency Principle*. Os socialistas proudhonianos defendem a mercadoria para atacar o dinheiro, como se o juro fosse uma propriedade da circulação simples. De certa forma, o procedimento utilizado pelos proudhonianos é apresentar o “dinheiro sem valor”, artifício muito semelhante praticado pelos monetaristas.

Proudhon não percebeu o movimento específico do capital portador de juros. Isso o levou a confundir o juro na formação do preço de produção da mercadoria. A introdução do juro no processo em nada altera o preço da mercadoria, mas modifica a distribuição da mais-valia entre os dois capitalistas²⁰.

Os socialistas proudhonianos e os reformistas possuem em comum, do ponto de vista do programa socialista, atacar a forma mais fetichizada do capital, sem criticar os seus pressupostos, ou seja, a própria produção de mais-valia. Defender a mercadoria industrial contra o juro bancário “que hoje empavona de ‘socialismo’” é um grande desconhecimento do próprio desenvolvimento contraditório do capital.

Como o juro nunca é vendido, mas emprestado, os capitalistas sempre ficam mais ricos, pois sempre recuperaram o capital de empréstimo. Dessa análise equivocada do juro, os partidários de Proudhon foram eloqüentes defensores do chamado “Banco do Povo”, atirando-se ao ataque da forma-juro, principalmente aos milhões anuais decorrentes da dívida pública, “isso significa apenas que não se deve passar da acanhada produção pequeno-burguesa-camponesa e artesanal para a indústria moderna”²¹. O projeto de reforma dos bancos proposto por Darimon é contra o capital portador de juros, sem lançar-se na crítica a produção capitalista.

Mesmo com todas as “máximas” do desenvolvimento capitalista, Marx apresenta também a forma transitória deste modo de produção:

¹⁹ TMV III, p. 1561; MEW 26.3, p. 515.

²⁰ A crítica a Proudhon e toda a corrente que acredita na justiça simplesmente pelo viés jurídico e esquece da relação econômica mesma que é ocultada pelo cotidiano das mercadorias. O ideal de justiça de Proudhon e o juridicismo reformista do Estado seriam, para Marx, um fracasso, pois as relações capitalistas se dão objetivamente nas relações econômicas entre mercadorias e protegidas por seus guardiões privados que se personificam por meio das mercadorias.

²¹ TMV III, p. 1561; MEW 26.3, p. 515.

Esta abolição (*Aufhebung*) do modo de produção capitalista dentro do próprio modo de produção capitalista e, portanto, uma contração que abole a si mesma e que *prima facie* se apresenta como simples ponto de passagem para uma nova forma de produção²².

Mais uma vez, Marx se utiliza a linguagem hegeliana, *Aufhebung*, para precisar o significado dialético transitório da “negação da negação” do modo de produção capitalista, pelas suas bases internas e contraditórias. Como Marx relata a Engels, “el capital por acciones, como la forma mais perfecta (que desemboca no comunismo), con, al mismo tiempo, todas sus contradicciones”²³.

Evidente, como bem nota Shlomo Avineri²⁴, que o pensamento de Marx sobre o processo de transição ao socialismo apresentado no capítulo XXVII do Livro 3, se aproxima, na mesma direção, do significado dialético de transição no final do Livro 1 de *O Capital*. A *Aufhebung* é a alternativa do desenvolvimento imanente contraditório do próprio capital.

Na sociedade por ações, o pagamento dos acionistas e a função da empresa em pagar os juros aos investidores tornam-se a finalidade da empresa, todo o processo real de produção de mais-valia é mistificado neste processo. A produção e apropriação da riqueza são capitalistas, mas o capitalista funcionante não tem o controle total da propriedade privada. Assim:

Esse resultado do máximo desenvolvimento da produção capitalista é um ponto de passagem necessário para a retransformação do capital em propriedade dos produtores, porém não mais como propriedade privada de produtores individuais, mas como propriedade dos produtores associados, como propriedade diretamente social. É, por outro lado, ponto de passagem para a transformação de todas as funções do processo de reprodução até agora ainda vinculadas à propriedade do capital em meras funções dos produtores associados, em funções sociais²⁵.

Para Marx, as fábricas cooperativas dos próprios trabalhadores são a primeira ruptura com o modo de produção capitalista, embora reprodu-

²² OC IIIa, p. 333.

²³ Carta de Marx a Engels de 2 de abril de 1858. Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *Cartas sobre El Capital*. Barcelona: Laia, 1974, p. 77.

²⁴ AVINERI, Shlomo. *O pensamento político e social de Karl Marx*. Coimbra: Coimbra, 1978, pp. 316-317.

²⁵ OC IIIa, p. 332. Segundo AVINERI, *op. cit.*, p. 319: “A extensa nota de que Engels fez acompanhar este passo sugere que não entendeu o imenso significado metodológico da análise de Marx”.

zam os defeitos do sistema do capital. Nas cooperativas de trabalhadores associados, o trabalho de superintendência desaparece. Neste ponto, com o desenvolvimento das cooperativas de trabalhadores, Marx apresenta uma crítica ao “paladino do capital industrial e comercial”, direcionada ao movimento proudhoniano:

Isso só é possível na base do trabalho livre se este for proprietário das condições de produção. O trabalho livre se desenvolve dentro da produção capitalista na qualidade de trabalho social (*als gesellschaftliche Arbeit*). Ser ele proprietário das condições de produção significa portanto que estas pertencem aos trabalhadores associados, que estes produzem nessa condição e subsumem (*subsumieren*) a si a própria produção como produção socializada (*ihre eigne Produktion unter sich als vergesellschaftete*)²⁶.

As fábricas cooperativas devem ser consideradas como as formas de transição do modo de produção capitalista ao modo associado. Para Marx, as fábricas cooperativas dos próprios trabalhadores são a primeira ruptura com o modo de produção capitalista, embora reproduzam os defeitos do sistema do capital. Mas, a antítese entre o capital e o trabalho no interior da fábrica já estão abolidas. Assim:

Elas demonstram como, em certo nível de desenvolvimento das forças produtivas materiais e de suas correspondentes formas sociais de produção, se desenvolve a forma naturalmente um modo de produção, **um novo modo de produção** [...] As empresas capitalistas por ações tanto quanto as fábricas cooperativas devem ser consideradas formas de transição do modo de produção capitalista ao modo associado, só que, num caso a antítese é abolida e, no outro, positivamente²⁷.

Com o desenvolvimento do sistema de crédito, as forças produtivas são alavancas no seu grau máximo (“até seus limites extremos”). O sistema de crédito acelera o processo de acumulação do capital e eleva o desenvolvimento do mercado mundial e com elas suas crises. Agora as crises não são elementos isolados. O crédito e o mercado mundial ligados pelo grande capital cumprem a tarefa histórica do modo de produção capitalista. Com

²⁶ TMV III, p. 1560; MEW 26.3, p. 514.

²⁷ OC IIIa, p. 334.

isso, neste momento expositivo, a transição para um novo modo de produção apenas pode se dar com uma revolução mundial, assim como, “o crédito acelera as erupções violentas dessa contradição, as crises e, com isso, os elementos da dissolução do antigo modo de produção”.

É digno de nota que enquanto escrevia *O Capital*, Marx participava da fundação e organização da I Internacional dos Trabalhadores. Para Hector Benoit²⁸ isso não é acidental, pois a obra máxima de Marx é a expressão revolucionária da classe trabalhadora, enquanto teoria e prática. No *Manifesto de lançamento da Associação Internacional dos Trabalhadores* fundada em 1864, escrito por Marx de 21 a 27 de outubro, ele se utiliza de diversas passagens que posteriormente serão publicadas na Seção V do Livro 3, que avigora a visão de Benoit sobre uma “teoria dialética e programática da revolução”. Neste *Manifesto* escrito por Marx, notam-se as analogias entre a teoria e a prática:

[...] em plena luz do dia, a economia política burguesa sucumbia ante a economia política da classe operária [...] Referimo-nos ao movimento cooperativo, principalmente às fábricas cooperativas levantadas pelos esforços desajudados de alguns *hands* audazes. O valor dessas grandes experiências sociais não pode ser superestimado. Pela ação, ao invés de pôr palavras, demonstraram que a produção em larga escala e de acordo com os preceitos da ciência moderna, pode ser realizada sem a existência de uma classe de patrões que utilizam o trabalho da classe dos assalariados [...] o trabalho assalariado é apenas uma forma transitória e inferior, destinada a desaparecer diante do trabalho associado que cumpre a sua tarefa, com gosto, entusiasmo e alegria²⁹.

²⁸ BENOIT, Hector. Sobre a crítica (dialética) de *O Capital*. *Revista Crítica Marxista*. São Paulo: Xamã, n° 03, 1996. Ver também BENOIT, Hector. O conceito de transição de Marx ou receita do futuro. In: Andréa Galvão. (Org.). *Marxismo, capitalismo, socialismo*. São Paulo: Xamã, 2008, pp. 145-165.

²⁹ MARX, K.; ENGELS, F. *Textos II*. São Paulo: Alfa-Omega, 1977, p. 319.

O ponto de partida abstrato em *O Capital* de Karl Marx

Viviane Fernandes
(UNIOESTE)

O estudo do ponto de partida da exposição teórica em *O Capital* de Marx implica em desvendar o modo pelo qual ele constrói os seus conceitos, ou seja, diz respeito ao modo de exposição teórica de seu pensamento. Marx pretendia fazer ciência, e por isso precisava começar por ela mesma, por isso refez inúmeras vezes o começo de sua exposição e advertiu que todo começo científico é difícil, e que a leitura do primeiro capítulo de sua obra implicaria em tal dificuldade. O ponto de partida científico declarado por Marx é abstrato, por ser o mais indeterminado, portanto o mais geral, de onde é possível se desdobrar as diversas relações já determinadas da sociedade capitalista de produção.

Para realizar tal tarefa, Marx não se conteve com a concepção de ciência de seu tempo, por isso, precisou criar o seu próprio método a fim de poder expor o seu pensamento acerca do real. Assim, ao expor seu pensamento em *O Capital*, Marx além de esclarecer acerca das relações capitalistas de produção presta um outro serviço, também nos dá amostra de um novo método científico capaz de avançar mais que os até então conhecidos. Assim, o seu texto nos esclarece também sobre o método por ele empregado.

Estudar o método de exposição de Marx e compreender o processo de abstração presente na sua exposição remete a três questões sendo as duas primeiras polêmicas e muito discutidas na literatura marxista: (1) sua relação com Hegel, (2) sua relação com a economia política clássica e, (3) a proposta de ciência feita por Marx. Assim, para melhor compreender as duas primeiras questões, fez-se necessário realizar uma releitura dessas relações focando na proposta de ciência feita por Marx em *O Capital*, a partir do começo científico tão aprimorado por ele, devido ao método de exposição utilizado ser capaz de tratar efetivamente das relações econômicas de produção.

E para entender o método cientificamente correto utilizado por Marx foi preciso compreender as fontes teóricas que o influenciaram no que diz respeito aos aspectos utilizados e aos aspectos rejeitados e criticados por ele. Vejamos:

1. A RELAÇÃO ENTRE HEGEL E MARX

Diz respeito à questão do começo científico, ou seja, à influência que Hegel exerceu sobre Marx a partir da *Lógica* de Hegel sobre o começo da filosofia e da ciência. Que o influenciou na escrita d'*O Capital*, a partir da utilização do método dialético invertido por Marx. Logo, temos aí, uma crítica ao idealismo hegeliano ao mesmo tempo em que Marx também extrai de Hegel o método dialético presente em *O Capital*.

2. A RELAÇÃO ENTRE A ECONOMIA POLÍTICA CLÁSSICA E MARX

Quer dizer, à crítica implementada por Marx à economia política que diz respeito ao método equivocado utilizado por ela, que não permitiu chegar ao conhecimento efetivo da realidade. Logo, temos aí, uma crítica ao método empírico utilizado pelos economistas. Ao mesmo tempo que a inversão da dialética feita por Marx, o coloca no rol do das ciências empíricas no sentido que Marx rompe claramente com o idealismo ao entender que é a matéria que deve ser transposta na mente do homem e não o contrário.

3. A PROPOSTA DE CIÊNCIA EM MARX

Esse problema diz respeito ao fato de que quem defende o aspecto científico de Marx o afasta da abordagem dialética e o aproxima da ciência positiva, empírica. Entendem que a construção conceitual em Marx se dá à parte, em separado, desvinculada do real. E quem admite a abordagem dialética acredita que falar de ciência em Marx significa o aproximar da ciência burguesa e cair no erro da necessidade de sua legitimação perante os pressupostos de verdade dados pela sociedade capitalista, o que seria um contra senso. Sendo assim, é importante observar que o método cientificamente correto utilizado por Marx consiste em uma crítica tanto ao método empírico da economia política como ao idealismo hegeliano.

Marx aplica dois tipos de inversões, tanto em relação à economia política clássica quando demonstra que o método dos economistas está invertido por ficarem apenas nas abstrações vindas da sensibilidade e por isso Marx faz o caminho de volta ao concreto, diferente dos economistas, e assim desvenda o concreto pelo pensamento. Como quando declara que inverteu o método dialético hegeliano, desmistificando-o. Onde a autorrealização do capital se dá não pela autorrealização dele mesmo, mas sim pelas relações sociais dadas entre os homens, relações concretas e materiais, ou seja, pelo movimento da realidade, onde devir é dado pelos próprios homens. Marx utiliza a dialética enquanto método de exposição, não entende, como Hegel, que a história do homem seja uma exteriorização do espírito absoluto.

Como fazer ciência para Marx significava começar pela própria ciência, o seu ponto de partida é abstrato, por ser o mais indeterminado, o mais geral, de onde é possível se desdobrar as diversas relações já determinadas da sociedade capitalista de produção. Ao buscar determinar o ponto de partida de sua exposição teórica, entende que este deve ser o mais indeterminado de uma sociedade determinada, a forma mais pura de uma sociedade complexa. Que é ao mesmo tempo a forma mais complexa da sociedade anterior à sociedade capitalista. Esse é o método dialético, que permite pensar recomeços e perceber que os opostos se identificam, não se excluem. Sendo assim, o abstrato, o geral, em Marx não deixa de ser real.

Mesmo a construção conceitual sendo um processo de abstração, ela não se dá à parte do real, não é algo arbitrário a ele. Pelo contrário, a realidade está sempre presente, até porque é ela que Marx procura conhecer. Assim, a sua construção conceitual nunca perde sua relação com a realidade material, concreta.

Ao se referir à sociedade capitalista que tem como embrião o valor da mercadoria, a sua forma mais pura segundo Marx, ele não se refere a esse início como criador do sistema, mas como, o que junto às determinações históricas estabeleceu condições que permitiram o surgimento do capitalismo. O que significa dizer que o valor em Marx é o fundamento de tudo o que segue, e está sempre presente nos elementos mais complexos ao longo de seu desenvolvimento teórico.

A exposição de Marx trata do conhecimento vindo da realidade que se dá a partir das abstrações feitas do real. Em sua exposição ele não

pretende contemplar o processo de investigação, quanto a isso o próprio Marx advertiu para não confundirmos investigação com exposição. E do mesmo modo não se pode confundir o lógico com o histórico. Mesmo partindo dos fatos, a exposição de Marx não segue a ordem histórica, e nem mesmo o seu ponto de partida é histórico. Quando diz que o desenvolvimento teórico segue o movimento do real, não quer dizer que esse movimento é o movimento da história, se refere ao que se apresenta aos olhos do teórico. A análise implementada por Marx, no primeiro capítulo de sua obra, apresenta o conceito de valor da mercadoria em sua forma desenvolvida, logo esse simples não diz respeito à forma histórica simples.

É importante lembrar que estamos tratando do processo de exposição do conhecimento acerca do real, ou seja, do modo como se dá a construção conceitual em Marx, que busca transpor o real na mente dos homens. Sobre o que Marx procura fazer em *O Capital*, desvendar a realidade, a transpô-la na mente do homem, na tentativa de reconstruir o concreto no pensamento.

Logo, na exposição teórica, o aspecto material da realidade está pressuposto, ou seja, a investigação está pressuposta, e não posta, por isso o ponto de partida da exposição teórica é uma abstração, pois já é uma elaboração do pensamento. E o quê para a economia política clássica parecia ser o ponto de chegada, o fim; para Marx, é o ponto de partida; pois a abstração ainda não é suficiente para se conhecer a totalidade concreta das relações econômicas capitalistas. Por isso, Marx explicita que seu método vai do abstrato ao concreto pensado, ou seja, para se chegar a um entendimento do concreto é preciso que o pensamento entre em ação.

A construção teórica em Marx precisa deixar o abstrato para encontrar o concreto. Diferente dos economistas que encerraram seus trabalhos nessa etapa, Marx entende que o conhecimento teórico não é pura e simplesmente a expressão abstrata do mundo na consciência dos homens. A construção científica não se encerra no abstrato, precisa fazer o caminho de volta ao concreto, chegar à síntese, o que a economia política não faz.

A dificuldade de se entender o começo abstrato em Marx está relacionada com a concepção de verdade adotada pela lógica formal, onde a contradição é tida como uma falsidade, como um erro. Sendo assim, pensar em um abstrato que vem do real é algo contraditório, pois como um abstrato vem de algo concreto? É aí que reside o pensar dialeticamente.

Só o método dialético permitiu Marx avançar mais que os economistas, pois era preciso compreender o mundo real dentro de seus processos contraditórios, aspecto que a lógica formal não permitiu.

E é assim que Marx a partir do método dialético faz uma crítica ao método empírico aplicado pelos economistas e, conseqüentemente, à concepção de verdade adotada pela ciência.

O método cientificamente correto adotado por Marx em sua exposição que vai do abstrato ao concreto tem como ponto de partida as abstrações vindas da sensibilidade. Em Marx, os fatos determinam a pesquisa, ou seja, mesmo que o processo de construção teórica se dê a partir de uma série de abstrações, cada vez mais profundas, ele nunca se desvincula do real o qual quer conhecer, utilizando além das abstrações da análise, a síntese.

A constituição conceitual de Marx segue o movimento do real, não se desvincula dele. Onde o real é constantemente retomado por meio da síntese, isso ocorre a todo o momento em sua exposição. Marx alterna análise e síntese, e é assim que o concreto, o todo vivo, vai ganhando forma pouco a pouco em sua exposição. Deste modo, o concreto aparece enquanto totalidade, enquanto síntese das múltiplas determinações do real.

É a partir do abstrato que Marx constrói a totalidade, o abstrato é também uma determinação que deixa de ser uma representação caótica do todo e passa a ser uma representação simples, clara, na medida em que está subtraído de outras determinações. O abstrato é ao mesmo tempo determinado, pois está diretamente ligado à realidade, porém ainda não representa a totalidade, sendo uma parte dela.

O desafio do método dialético de Marx consiste em enfrentar as contradições do real, e delas extrair o seu conteúdo crítico. Onde a complexidade do real é captada pouco a pouco, não numa linearidade rígida, mas dentro do movimento do real que é desvendado a partir da alternância entre a análise e a síntese. Esse é o método científico capaz de captar a complexidade do real, pois só o pensar dialeticamente permitiu Marx avançar além da ciência de seu tempo. Esse é o método inovador apresentado por ele, que permite o pensamento complexo de uma realidade complexa. A ideia de ciência não é incompatível com o pensamento de Marx, pelo contrário, ele quis fazer ciência, mas uma ciência diferente da qual ele teve acesso. A ciência em Marx utiliza o método dialético.

A Economia Política Clássica baseia-se na lógica formal que não admite a contradição, enquanto que a lógica dialética¹, utilizada por Marx, entende a realidade enquanto contraditória. Esse é o maior conflito entre a ciência empregada por Marx e a ciência empregada pelos economistas.

Com efeito, a ciência não só ignora a lógica dialética, como também considera que as contradições, longe de serem uma característica positiva da realidade, são apenas o índice de erros subjetivos, isto é, da insuficiência das hipóteses teóricas adotadas, hipóteses que, entrando em contradição com os fatos, devem por isso mesmo serem mudadas ou abandonadas. (COLLETTI, 1983, p. 88)

Deste modo, ao se depararem com uma contradição, os economistas entendiam que estavam no caminho errado e desistiam, por isso, não foram capazes de explicar a realidade das relações econômicas. Temos aqui um problema de método.

O método exclusivamente analítico não é uma virtude que se pode recomendar como modelo a ser seguido. Ele tem expressado bastante a inevitável limitação histórica da economia política burguesa que provem, em particular, da ausência de um método elaborado do pensamento dialético. A lógica dialética não recomenda somente à ciência contemporânea começar pela análise pura e pela pura redução do concreto ao abstrato para passar seguidamente a uma síntese também pura, a uma pura elevação do abstrato ao concreto. Uma via tal não conduz ao conhecimento concreto, e se ela conduzisse, seria somente depois dos mesmos percursos sofridos pela economia política anterior a Marx. (ILIENKOV, 1975, p. 32)

Uma única via é insuficiente, o método cientificamente correto corresponde a uma via de mão dupla, na qual o movimento da análise se encontra com o da síntese, e onde cada síntese construída se remete ao processo de análise para sua verificação. A dialética enquanto método é constituída por essa via dupla entre a análise e a síntese, onde uma complementa a outra na construção conceitual.

¹ “Trata-se de captar e expor o modo de produção capitalista enquanto sistema, isto é, enquanto uma totalidade que se estrutura, se divide e se reproduz em si mesma e, ao mesmo tempo, se limita a si mesma numa dupla perspectiva, a saber, através das condições de seu devir e da dinâmica que aponta para além dela em virtude de suas contradições internas. A dialética emerge aqui como o procedimento adequado à captação de *conexões sistemáticas*, o que o método analítico das ciências modernas não pode fazer” (OLIVEIRA, 2004, pp. 18-19).

O exemplo citado por Marx é mais um argumento em favor da tese de que a ciência deve agora, desde o princípio, tomar um caminho científico correto sem repetir os percursos do século XVIII, e utilizar o método dialético elevando-se do abstrato ao concreto, no qual a análise e a síntese estão organicamente unidos. É um argumento em favor do dever da ciência de elaborar desde o princípio suas definições abstratas fazendo de cada uma delas um passo pelo caminho do movimento da realidade como um todo em desenvolvimento. (ILIENKOV, 1975, pp. 32-33)

Marx critica a ciência meramente empírica que não faz a síntese das abstrações, critica a tradição idealista pondo a realidade material enquanto determinante de toda e qualquer construção teórica. E, assim, faz uma nova ciência a partir de sua exposição. “A ciência, se ela é verdadeiramente ciência e não uma simples coleção de fatos e de informes, deve desde o princípio refletir seu objeto e desenvolver suas definições da maneira que Marx definiu como a única possível e correta...” (ILIENKOV, 1975, p. 33). Marx faz sua exposição de um modo totalmente diferente do que se poderia conceber até então:

A vantagem principal desse “procedimento de exposição”, longe de ter um caráter literário e estilístico, consiste justamente em que o autor de *O Capital*, não expõe de uma maneira dogmática e didática, os resultados completos obtidos, não se sabe como, senão que tem realizado perante os olhos do leitor, todo o processo de investigação que conduz a tais resultados. “O leitor que queira seguir-me deverá decidir se elevar do singular ao geral”, advertia Marx desde sua *Introdução a contribuição a crítica da economia política*. Este método de exposição conduz o leitor a compreensão dos detalhes particulares, do abstrato a um enfoque cada vez mais concreto, desenvolvido, geral da realidade econômica, ao geral como resultado da interpretação das particularidades. (ILIENKOV, 1975, p. 34)

A atenção de Marx com a exposição em *O Capital* é mostrar os resultados de sua pesquisa de um modo científico, quer dizer, mostrar o resultado e, ao mesmo tempo, o caminho percorrido, que o levou às conclusões mais acertadas. Queria expor os detalhes e as particularidades de suas descobertas.

É certo que, fazendo isto, o processo de investigação não se encontra reproduzido em todos os detalhes e desvios das investigações que duraram mais de vinte e cinco anos, senão nos pontos essenciais nos quais a própria investigação tem mostrado que o pensamento tem progredido até o entendimento: Marx não reproduziu os numerosos desvios do tema central que são inevitáveis ao trabalho de qualquer sábio. (ILJENKOV, 1975, p. 34)

A exposição deve mostrar o caminho do acerto. Durante a investigação ainda não se tem claro o caminho correto, na exposição o percurso seguido já foi feito, a chegada já foi determinada pela etapa anterior.

A exposição definitiva não reproduz todas as etapas: graças a isto o processo de investigação aparece abaixo de seu aspecto verídico, livre de eventualidades e incoerências. Ela está como “endereçoada” e reveste o caráter de movimento de progressão sistêmica em concordância com a natureza e com o movimento dos fatos mesmos. (ILJENKOV, 1975, p. 35)

A exposição é a investigação corrigida, ou seja, exposição e investigação não são momentos estanques, se relacionam assim como a análise e a síntese. O método dialético não permite uma cisão entre as partes, pelo contrário, as mantém unidas, e é por isso que o concreto dado no pensamento é tido por Marx (1999) como síntese das múltiplas determinações, como a unidade do diverso, onde os contrários estão unidos numa relação complementar e não excludente.

O processo de investigação dita as leis da exposição, esse aspecto é característico da dialética em Marx, onde os conceitos são tirados da realidade prática, material. Seguindo esse caminho, podemos afirmar que a investigação determina a exposição, a exposição se refere aos dados da investigação, para tanto a exposição precisa da investigação. A matéria determina a ideia, molda-a e, assim, Marx demonstra seu materialismo.

Na exposição de *O Capital*, obra mais madura de Marx, ele corrige o ponto de partida da investigação (ILJENKOV, 1975, p. 35). Antes d'*O Capital*, ele começa estudando as estruturas políticas e jurídicas, para só depois chegar à análise das relações econômicas, sendo assim, no processo investigativo o ponto de partida foi um, enquanto na exposição, o ponto de partida foi outro. E é aqui que Marx corrige a investigação a partir da

exposição. Ao estudar as estruturas políticas e jurídicas, Marx não conseguiu compreendê-las satisfatoriamente, só quando estudou as relações econômicas foi que começou a entender as questões políticas e jurídicas da sociedade.

Daí a importância da economia na principal obra de Marx, que corrige todo o processo anterior. E mais ainda, no estudo da própria economia, Marx também teve que definir o seu ponto de partida correto, e ele se debruçou muito sobre esse aspecto, tanto é que mudou muitas vezes o primeiro capítulo d'*O Capital*, para não incorrer no mesmo erro dos economistas.

Quando Marx percebeu a importância do conceito de valor para a compreensão das leis de funcionamento da circulação monetária descobriu junto com isso o ponto de partida da sua exposição teórica.

E uma das críticas principais e constantes de Marx ao método da economia política burguesa, inclusive a Smith e Ricardo, a de que ela permanece exterior ao seu objeto por ser incapaz de desenvolver as suas determinações categoriais a partir de seu movimento essencial, a lei do valor, enquanto determinações cada vez mais complexas do trabalho abstrato objetivado. (MÜLLER, 1982, p. 23)

E é aí que reside o grande achado de Marx, perceber qual conceito é mais importante para explicar os outros. Não foi a ordem histórica que levou Marx a compreender os fenômenos econômicos, e sim o entendimento de um aspecto e seus desdobramentos, a lei do valor.

Seguir o curso histórico não fez Marx chegar ao conceito de valor; para isso ele partiu do que aparecia aos seus olhos, do que lhe chamava a atenção. A própria realidade o atraiu, e foi estudando as articulações internas dessa realidade que Marx conseguiu alcançar o conceito de valor.

Para tanto, estudou as suas relações internas, as mais microscópicas. É claro que ele não abandonou a história, pelo contrário, foi nela que ele se debruçou a cada momento em que precisou melhor determinar o seu objeto de estudo, a história representou a materialidade de Marx, a qual se voltava a todo momento para conferir a aplicação da teoria que estava construindo.

E a partir do estudo das articulações internas, do que salta aos olhos, Marx constrói sua teoria encontrando o conceito de valor e, a partir

dele, desvenda não só a realidade econômica da sociedade, mas também ela como um todo. No método dialético o real e o teórico se relacionam, mas não na ordem pela qual as coisas acontecem no real, mas sim na ordem pela qual o real chama a atenção do teórico. O aparecer do fenômeno para o teórico, a forma como a realidade presente se mostrou para Marx, esse foi o seu ponto de partida. Assim, a penetração do objeto no pensamento não segue rigorosamente a ordem cronológica.

Marx procura deixar claro o aspecto prático de sua exposição, ele fez teoria, mas esta jamais perdeu a sua referência com o real, ele não se prendeu nas abstrações como fez a economia política, Marx foi além delas, voltou-se ao real, saiu do abstrato para o concreto. Elevou-se ao concreto dado pelo pensamento, a sua teoria procurou a complexidade a fim de reconstituir o concreto no pensamento.

Marx parte do empírico, enquanto o simples, quer dizer, do abstrato, enquanto o livre de determinações em direção ao geral, ao complexo, ao determinado, ao concreto pensado (*Gedankenkonkretum*). Marx não se contenta com a primeira abstração, a da simples representação do mundo na mente, vai além, procura dar vida a esse conjunto de representações (ILJENKOV, 1975, p. 38).

Desvendar o aspecto abstrato da realidade não significa desprezar seu aspecto material, pelo contrário. O concreto está sempre presente, tanto como ponto de partida da construção teórica tanto como ponto de chegada. O concreto vem primeiro, pois faz parte do processo de investigação, porém, uma vez feita a abstração da própria realidade concreta, é preciso torná-la uma teoria, por isso a exposição é um elevar-se do abstrato ao concreto.

Assim, o ponto de partida em Marx pode ser visto também enquanto concreto, à medida que nele existe alguma determinação. Quando nos referimos ao ponto de partida enquanto abstrato, não estamos falando do “ser puro” de Hegel, pelo contrário, a realidade segue sempre enquanto determinante da construção teórica. O ponto de partida em Marx contém em si as contradições da realidade, pois é a própria realidade. E por esse prisma podemos observar o aspecto concreto do ponto de partida.

... o início do *Capital* deve sua origem a pressupostos no fundo relacionados com a dialética hegeliana, o começo da obra de Marx é baseado em uma necessidade posta pelo objeto da sua análise. A

representação da abstração – o ponto de partida real do Capital – é um aspecto determinado, uma característica real do modo de produção capitalista. (VIEIRA, 2012, p. 87)

A questão é que o método dialético une os contrários, esses contrários não se excluem como o abstrato e o concreto, a análise e a síntese, a investigação e a exposição, a aparência e a essência, pelo contrário, formam uma unidade. Não há separação entre eles, no desenvolvimento teórico um depende do outro. Segundo Bonefeld (1987, p. 35): “O conceito de Marx de abstrato e concreto é, assim, a metáfora metodológica para a continuidade do desenvolvimento descontínuo do concreto dentro do abstrato e vice-versa”. Resultado do método aplicado por Marx, onde não há a linearidade estabelecida pela ciência empírica. A complexidade da exposição em Marx consiste justamente na dificuldade que se tem em considerar esses conceitos dentro de um mesmo contexto, e é justamente isso que Marx chama de totalidade, porque só assim podemos conhecer a complexidade da sociedade na qual vivemos. A dificuldade de entender sua exposição está na dificuldade de entender a interfusão dos opostos, e não a exclusão entre eles.

No primeiro capítulo de sua obra, Marx conceitua o valor da mercadoria, esse é o começo, o conceito de valor de troca, o que temos de mais abstrato do sistema capitalista de produção. Marx procura o conceito mais abstrato não da história das sociedades humanas, mas da sociedade capitalista, esse começo não é empírico, pois não se trata de uma descrição vinda da sensibilidade, pelo contrário, trata-se de uma elaboração do pensamento a partir da realidade.

Sendo o valor de troca da mercadoria uma construção social, constituiu-se de uma abstração, no sentido de que o trabalho concreto sozinho não explica o valor de troca, e essa foi a dificuldade encontrada pelos economistas clássicos, não conseguiram perceber a construção social do valor e, portanto, abstrata. “A abstração passa a funcionar como medida da existência social do concreto” (SILVA, 2006, p. 93). O trabalho abstrato, ou seja, a média social dos trabalhos, funciona objetivamente. Deste modo, a abstração tem uma existência real dada pelas próprias relações sociais.

O problema está em não se compreender o aspecto dialético da obra de Marx, o que leva a análises insuficientes e confusas sobre o ponto de partida d’*O Capital*, análises que não conseguem entender o aspec-

to abstrato e ao mesmo tempo total desse começo. Abstrato porque faz a negação do próprio capital e do dinheiro ao desvendar a forma valor da mercadoria, total (síntese) porque as diversas relações estão sempre pressupostas mesmo na abstração (análise).

O método dialético consiste em situar a “parte” no “todo”, como ato inverso ao efetuado pela abstração analítica. A abstração parte da representação (todo pleno) e chega à determinação abstrata (clara, mas simples). O ato dialético parte da determinação abstrata e constrói sinteticamente uma totalidade – concreta em relação à determinação, abstrata em relação à “totalidade concreta explicada”. (DUSSEL, 2012, p. 53)

Assim, a partir do abstrato (análise) se constrói a totalidade (síntese), o abstrato é uma determinação por deixar de ser uma representação caótica do todo e passar a ser uma representação clara e simples do todo. Para tanto, o processo de análise precisa estar ligado ao processo de síntese, e é por isso que o abstrato é ao mesmo tempo determinado, pois ele está diretamente ligado à realidade. Enquanto a abstração analítica se ocupa apenas em tirar do todo a parte, o método dialético faz ao mesmo tempo o movimento contrário, o de situar a parte no todo, poderíamos dizer que o método dialético faz uma abstração sintética ou uma análise totalizadora.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A dificuldade de olhar a exposição teórica em seu aspecto dialético, quer dizer, considerando o seu movimento real – dificuldade movida pelo vício arraigado em nossas mentes de pensar conforme a ciência positiva meramente analítica e linear – é o que impede o leitor de compreender o aspecto abstrato e ao mesmo tempo total do começo da obra de Marx. Deste fato, surge uma série de interpretações que tentam dar a Marx um tom puramente materialista sem que se abarque seu aspecto contraditório.

A tradição marxista, por vezes, tende ao cientificismo positivista², e procura encaixar Marx em suas proposições, pois esta, sim, possui o *status* de verdade na sociedade atual. E, nesse caso, não se dão conta que aca-

² Ciência positivista que trabalha com o método formal, apenas com a análise, num movimento meramente linear não fazendo a síntese como no método dialético.

bam se alinhando com a ideologia burguesa, buscando nela legitimação. A ciência em Marx difere da ciência positiva burguesa, Marx propõe um novo método, um método crítico, que permite enxergar as contradições presentes na realidade, e que não recua mediante as mesmas.

O desafio do método dialético consiste em enfrentar as contradições do real, e dela extrair o seu conteúdo crítico que possui em si data de validade, pois preconiza o seu próprio fim. Olhar o mundo por esse prisma nos permite encarar o movimento, a mudança, o que nos deixa fora da zona de conforto das certezas que a tradição ocidental procurou criar para si ao longo do tempo. É compreender que o movimento traz consigo contradições, negações, incertezas, inseguranças, dúvidas e, que cada novo momento é determinado por uma série de variáveis que dizem respeito a um contexto específico e peculiar da história, não podendo ser facilmente previsto, ou controlado.

REFERÊNCIAS

BONEFELD, Werner. Open Marxism. In: *Common Sense: A journal of a wholly new type*. Edinburg: University of Edinburg, n. 1, May 1987, pp. 34-38.

COLLETTI, Lucio. *Ultrapassando o marxismo*. [tradução de Eduardo Brandão] Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1983.

DUSSEL, Enrique. *A produção teórica de Marx: um comentário ao Grundrisse*. Tradução de José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

HEGEL. *Ciência de la Lógica*. Tradução direta do alemão de Augusta e Rodolfo Mondolfo. Volumes I e II. Buenos Aires: Libreria Hachette S.A., 1956.

_____. *Ciência da lógica: (excertos)*. Seleção e tradução Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.

ILYENKOV, Evald. Elevarse de lo abstrato a lo concreto. In: *El capital, teoría, estructura y método*. México: Ediciones de Cultura Popular, 1975.

MARX, K. *O Capital: Crítica da economia política*. Livro Primeiro, vol. I, Tomo I, São Paulo: Nova Cultural, 1996. Coleção Os Economistas.

____ *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. Coleção *Os Pensadores*.

MÜLLER, Marcos Luiz. Exposição e Método Dialético em 'O Capital'. In: *Boletim da Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas*. Belo Horizonte, 1982. v. 2, pp. 17-41.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Dialética Hoje: lógica, metafísica e historicidade*. São Paulo: Loyola, 2004.

VIEIRA, Zaira Rodrigues. *Catégories et méthode dans la théorie de la valeur de Marx. Sur la dialectique*. 361 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Université Paris Ouest – Paris, 2012.

Bewusstsein*: consciência e ideologia na crítica marxiana à filosofia alemã

Wécio Pinheiro Araújo
(UFPB)

“O Homem toma sempre o seu pequeno mundo
Como se fora um Todo altíssimo e profundo”
Mefistófeles¹

1. INTRODUÇÃO: A CRÍTICA À FILOSOFIA ALEMÃ

„Nicht das Bewusstsein bestimmt das Leben, sondern
das Leben bestimmt das Bewusstsein²“
Marx e Engels

No conjunto dos fragmentos e alfarrábios que na versão hodierna compõem a primeira parte de *A ideologia alemã*, afora passagens mais rápidas pelo debate com “São Bruno” – referência irônica dos autores ao contemporâneo Bruno Bauer, a partir de uma igualmente irônica alusão ao Concílio de Leipzig³ na Alemanha – o alvo principal da crítica de Marx

* Este trabalho é resultado das leituras e reflexões desenvolvidas durante o primeiro semestre (2015.1) do curso de Doutorado Integrado em Filosofia (UFPB/UFPE/UFRN), vis-à-vis a temática de pesquisa no projeto de tese do autor, a saber: “Ideologia e ser social: a mediação entre realidade e consciência na sociedade moderna”.

¹ In: *Fausto* (GOETHE, 1974, p. 74).

² “Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” – tradução do autor, “Die Deutsche Ideologie” (Biblioteca virtual alemã “Zeno.org”). Original utilizado disponível em: << <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Marx,+Karl/Die+deutsche+Ideologie> >> Acesso em 21. Fev. 2016. Com exceção da citação em epígrafe no item 3.2, para todas as demais referências (termos ou citações) neste trabalho transcritos em alemão, utilizamos a edição supracitada.

³ De acordo com os tradutores da edição brasileira de *A ideologia alemã*, utilizada neste trabalho, “O Concílio de Leipzig” já designava, na época, a primeira reunião geral da Igreja católica alemã, que se deu a 26 de março de 1845 sob a liderança de Robert Blum e definiu os “princípios e determinações gerais da Igreja católica alemã”. Os delegados negaram o primado do papa e seu poder hierárquico, o celibato, o culto aos santos, as indulgências, os jejuns e as romarias. O uso do termo por Marx e Engels é uma analogia irônica a Bauer e Stirner, os “Padres da Igreja”, cujos escritos haviam sido publicados em Leipzig pelo editor Otto Wigand.

e Engels estava em Feuerbach. O que justificam no fato de considerarem este, o único crítico sério e que logrou algum avanço relevante com relação a Hegel.

Duas questões norteiam este trabalho. Em primeiro lugar: a forma como estava sendo feita a crítica ao sistema hegeliano; e em segundo: a questão da consciência humana e suas formas de representação – ou a “autoconsciência”, se preferir um termo em moda à época entre os estudiosos de Hegel. Vale salientar que um ano antes (leia-se: 1844, ainda no exílio em Paris), Marx já havia avançado na sua crítica aos fundamentos ontológicos da dialética hegeliana (incluindo severa crítica ao próprio Feuerbach) – aqui nos referimos, obviamente, aos *Manuscritos Econômico-filosóficos* – obra na qual ele apontou enquanto ponto de partida e peça nuclear de todo o sistema hegeliano a *Fenomenologia do Espírito*⁴.

Marx e Engels qualificam, com exceção de Feuerbach, a fragilidade teórico-metodológica dos “ideólogos alemães” – Bruno Bauer, Max Stirner e consortes – como uma confusa “gritaria de feira livre” (palavras dos próprios autores), justificada no fato de que em cada um deles e entre si, ocorria uma mesma operação: inicialmente isolavam algum aspecto do pensamento de Hegel, para, em seguida, dirigirem este mesmo aspecto isolado, seja contra o próprio sistema hegeliano, seja uns contra os elementos igualmente isolados pelos outros. Incomodava a Marx e Engels (2007) – assim como expressam no tópico *A ideologia em geral, em especial a alemã* – a constatação de que com tal operação teórico-metodológica, os supostos críticos não conseguiriam sequer encontrar a saída do kafkiano labirinto hegeliano, a despeito das suas convictas declarações em ter superado Hegel. Portanto, Feuerbach é o único que, segundo nossos autores, conseguiu lograr, no seu materialismo de inflexão antropológica, algum avanço à medida que assenta as fraseologias idealistas da consciência no próprio homem tomado em sua universalidade enquanto gênero, ou seja, “o homem em geral” – termo do próprio Feuerbach (2009).

⁴ Embora já tivesse iniciado sua crítica aos *Princípios da Filosofia do Direito*, de Hegel, ainda nas núpcias em Kreuznach – entre os meses de março e agosto de 1843 –, resultando na primeira *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, também conhecida, por motivos óbvios, como *Manuscritos de Kreuznach*.

Assim como expõem Marx e Engels, afirma Feuerbach que o homem é o único ser para o qual sua própria universalidade, isto é, seu próprio gênero, lhe é “objeto sensível” (*sinnliche Objekte*); lhe aparece como objeto da própria consciência; enquanto os demais pretensos críticos estavam circunscritos ao debate endógeno e abstrato da consciência fechada em si mesma, girando em torno de conceitos idealizados, tais como a “substância”, o “Único”, ou a “autoconsciência” (*Selbstbewusstsein*).

2. FEUERBACH E A QUESTÃO DA CONSCIÊNCIA

“Mas qual é a diferença essencial entre o homem e o animal?
A resposta mais simples e mais comum, também
a mais popular a esta pergunta, é: a consciência.”
Feuerbach⁵

Feuerbach situa a questão da consciência enquanto elemento determinante da essência humana, e que diferencia o homem do animal, embora não mais à maneira idealista. Na sua inflexão antropológica, desemboca num materialismo para o qual a consciência aparece situada no próprio homem e suas relações com o mundo e a natureza. Relações estas marcadas pelo fato deste possuir a sua própria condição universal de espécie enquanto objeto (*Gegenstand*) sensível para si; isto é, o seu próprio gênero – ou, se preferir, sua “essência genérica” (*Gattungswesen*⁶) – lhe aparece como objeto sensível do qual ele é consciente. Portanto, Feuerbach realinha seu ponto de partida teórico, que não mais estava na consciência assumida como uma abstração em si mesma, mas no próprio homem enquanto ser consciente do seu próprio gênero.

[...] porque consciência no sentido de sentimento de si próprio de capacidade de discernimento sensorial, de percepção e mesmo juízo de coisas exteriores conforme determinadas características sensoriais, tal tipo de consciência não pode ser negada aos animais. Consciência no sentido rigoroso existe somente quando, para um ser, é objeto o seu gênero, a sua quididade. De fato, é o animal para si mesmo como indivíduo – por isso tem ele sentimento de si mes-

⁵ Cf. FEUERBACH, 2009, p. 35.

⁶ Conceito amplamente empregado nos *Manuscritos Econômico-filosóficos* de 1844 (MARX, 2008) enquanto uma determinação antropológica para o Ser.

mo – mas não como gênero – por isso falta-lhe a consciência, cujo nome deriva de saber⁷ (FEUERBACH, 2009, p. 35).

Defende Feuerbach – segundo Marx e Engels – que aquilo que na religião aparece como essência humana encontrada em Deus, na filosofia (leia-se: idealismo alemão) aparece como religião traduzida na forma de ideias e representada na noção abstrata e idealista de consciência. Assim, Feuerbach declarava ter superado a religião e a filosofia com seu materialismo. Eis o ponto de combate elencado por Marx e Engels com aquele que respeitosa e ironicamente – mas não sem alguma ironia – nomearam de principal expoente filosófico daquilo que vieram a classificar criticamente como “A ideologia alemã”.

Marx e Engels apontam sua crítica à Feuerbach naquilo que consideraram uma espécie de resquício idealista, mesmo na sua inflexão materialista de caráter eminentemente antropológico. E para compreendermos isso é preciso fazer recurso de uma abordagem munida da dialética, pois se trata de algo que se afirma pela sua própria negação – pois à medida que afirmam e reconhecem o avanço em Feuerbach, não o fazem sem negar algumas mediações daquilo mesmo que afirmam neste movimento de superação (*Aufhebung*); em outras palavras, trata-se de assumir a lógica da contradição⁸ dialética herdada de Hegel. Vejamos: ao situar a essência humana no “homem em geral” (termo feuerbachiano), isto é, como ser genérico e sujeito consciente do seu próprio gênero, Feuerbach repõe o homem – que a religião havia substituído por Deus e a metafísica pela Ideia – no centro da questão no debate da sua própria essência. No entanto, o faz enquanto “objeto sensível”, demonstrando não compreender este ser genérico como “atividade sensível” (*gegenständliche Tätigkeit*); como homem concreto em suas relações reais na produção e reprodução das suas condições materiais de existência.

⁷ A *conscientia* latina provém de *scire*, “saber”. A língua alemã foi análoga à latina na formação desta palavra: derivando do verbo *wissen*, *wusste*, *gewusst* a palavra *Bewusstsein*, “consciência”. Por isso pode Feuerbach, como alemão, também dizer “*Bewusstsein, welches seinen Namen vom Wissen ableitet*” (In: FEUERBACH, 2009, p. 35 – N. do trad.).

⁸ Contradição não como sintoma de falsidade, o que seria aceitável se levássemos o termo a cabo sob a lógica formal aristotélica, o que não é o caso; ao contrário, trata-se da aceção hegeliana na sua lógica dialética que assume a contradição enquanto motor do movimento do real, à medida que em seu devir tudo que se move o faz afirmando-se pela sua própria negação; eis a negatividade enquanto motor da história.

É certo que Feuerbach tem em relação aos materialistas “puros” a grande vantagem de que ele compreende que o homem é também “objeto sensível”; mas, fora o fato de que ele apreende o homem apenas como “objeto sensível” e não como “atividade sensível” – pois se detém ainda no plano da teoria –, e não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que eles são, ele não chega nunca até os homens ativos, realmente existentes [...]. Não nos dá nenhuma crítica das condições de vida atuais. Não consegue nunca, portanto, conceber o mundo sensível como atividade sensível, viva e conjunta dos indivíduos que o constituem [...] (MARX; ENGELS, 2007, p. 32).

Encontramos uma anotação de Marx algumas páginas a frente da passagem supramencionada, na qual o mesmo faz uma referência clara à noção de práxis⁹ (Idem, p. 35, nota de rodapé): “Minha relação com meu ambiente é minha consciência” („Mein Verhältnis zu meiner Umgebung ist mein Bewusstsein“). A chave está no termo *Verhältnis* (Relação), ou seja, onde existe uma relação social entre seres humanos e suas condições objetiva de vida, aí temos inevitavelmente a presença do “ser consciente” (*bewusste Sein*); isto é, sujeitos para os quais as suas vidas lhe são não apenas objeto de contemplação ou consciência puramente reflexiva ou perceptiva, mas sobretudo atividade consciente objetiva na forma, seja de linguagem enquanto expressão prática da consciência, seja propriamente como ação concreta no mundo. Isto é, no ser humano, essa Relação (*Verhältnis*) com o seu ambiente não é de um tipo qualquer, mas se trata especificamente de práxis.

Para Marx e Engels, “o homem em geral” feuerbachiano continua prisioneiro da reflexão pura justamente porque permanece situado puramente na reflexão genérica e ainda isolado do seu processo de vida real – que eles irão demonstrar como essencialmente social. Neste sentido,

⁹ Neste campo temos célebres estudos, a saber: Adolfo S. Vázquez, com a obra de 1967, *Filosofia da Práxis*; Karel Kosik, com sua *Dialética do Concreto*, de 1976, também destaca-se o trabalho do francês Henri Lefebvre, intitulado *Sociologia de Marx*, no qual discute práxis tomando enquanto ponto de partida a relação entre hegelianismo e marxismo que, segundo ele, “não cessará tão cedo de apresentar enigmas e de oferecer temas para a pesquisa” (1968, p. 17). Também o húngaro György Lukács, no qual destacamos sua “Grande ontologia”, concluída em 1969, e publicada postumamente sob o título de *Para uma ontologia do ser social*, assim como também uma obra posterior, conhecida como “Pequena ontologia”, publicada como *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, de 1984.

a crítica de Marx e Engels afirmará contra o sensualismo feuerbachiano do homem e seu gênero como “objeto sensível”, o indivíduo enquanto ser histórico e social que existe somente à medida que se autoproduz não apenas de maneira consciente, mas sobretudo objetiva, a saber: como práxis. Logo, a própria linguagem aparecerá como a expressão prática e real dessa consciência, “que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo” (MARX; ENGELS, 2007, p. 34), que surge exatamente a partir da necessidade irremediável dos seres humanos estabelecerem relações entre si.

Marx, em outra anotação para *A ideologia alemã* (Idem, p. 34, nota de rodapé) alerta que “os homens só tem história porque tem de produzir sua vida, e tem de fazê-lo de modo determinado: isto é dado por sua organização física, tanto quanto sua consciência”. Diferente dos animais, para os quais, a sua relação com os outros não existe como relação consciente de si em sentido rigoroso; isto porque os seres humanos têm de produzir sua vida como um todo (*Ganze*), e tem de fazê-lo de acordo com suas possibilidades objetivas, o que inclui sua consciência. Marx insiste na observação de que “o homem tem também [...] ‘espírito’, e que esse ‘espírito’ ‘se exterioriza’ como ‘consciência’” (ibidem, loc. cit., aspas do original). Justamente por isso, a máxima: “Não é a consciência (*das Bewusstsein*) que determina a vida (*das Leben*), mas a vida que determina a consciência” (Idem, p. 94); trata-se da vida em sua totalidade, o que não pode ocorrer sem a presença de consciência, que jamais poderá ser tomada isolada desse todo, como algo exógeno a ele – ou ainda, inversamente, sob algum suposto determinismo econômico¹⁰.

Um detalhe importante: antes de Marx, Kant e Hegel fazem questão de empregar o termo *Bewusstsein*¹¹ para denotar não só a consciên-

¹⁰ Em setembro de 1890, Engels demonstra claramente seu incômodo com qualquer nível de determinismo econômico, ao escrever a Joseph Bloch: “[...] o elemento determinante da história é, em última instância, a produção e reprodução da vida real. Nem Marx, nem eu dissemos outra coisa a não ser isto. Portanto, se alguém distorce esta afirmação para dizer que o elemento econômico é o único determinante, transforma-a numa frase sem sentido, abstrata e vazia.” Cf. ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Cartas Filosóficas e outros escritos*. São Paulo: Editora Grijalbo, 1977, p. 34.

¹¹ Segundo Inwood (1997, p. 78), o termo *Bewusstsein* (“consciência” ou literalmente “ser consciente”) foi criado por Wolff como equivalente do latim *conscientia* e serviu para substituir a *Apperzeption* de Leibniz, que ainda continua a ser usada por Kant paralelamente a *Bewusstsein*; embora não por Hegel ou Marx.

cia de um sujeito, mas o próprio sujeito consciente, em contraste com o objeto (*Gegenstand*) do qual ele está consciente – que poderia ser apenas o termo *bewusste*, também muito utilizado na filosofia e na psicologia para dizer “consciente” (INWOOD, 1997, p. 78). Com isto queremos destacar a presença do *Sein* (Ser) na composição da palavra em alemão usada por esses filósofos para designar a consciência, qualificando que não se trata de qualquer consciência, mas daquela situada no Ser (*Sein*), que acompanha ao radical *Bewusst*, que na língua alemã é derivado do verbo *wissen* (saber) no tempo perfeito do indicativo, *gewusst*; daí, temos então *Bewusstsein*, ou seja, “o ser que sabe” em livre tradução; ou ainda, *Selbstbewusstsein*, como “autoconsciência”, ou “o ser que sabe de si” – este último, um termo bastante disseminado no idealismo alemão. Em detrimento do termo que julgava por demais idealista, *Selbstbewusstsein*, Marx não só conservou o uso enfático do termo *Bewusstsein* na sua crítica ao idealismo alemão, referindo-se à consciência no sentido hegeliano – e por um lado, concordando com Hegel –, assim como também, por outro lado, irá radicalizar dialeticamente e simultaneamente conservar e negar essa própria acepção ao apontar que a consciência não pode ser outra coisa que não o “Ser consciente” (*bewusste Sein*), para o qual ele usa o termo composto *bewusste Sein*, que nos permite interpretar ênfase ao caráter consciente do Ser humano, que ele assentará na história fundado na e pela práxis enquanto atividade consciente sensível (objetiva). Marx reabilita na sua crítica o caráter filosófico e ontológico da atividade colhido em Hegel¹², ou melhor, da consciência (*Bewusstsein*) humana como auto-atividade inseparável da totalidade que a enforma enquanto ser consciente (*bewusste Sein*). É possível afirmar que a práxis adquire um status ontológico concreto no sentido histórico e social da compreensão do ser humano pela filosofia que perde toda e qualquer autonomia sob uma ver-

¹² Ainda jovem, nosso crítico irá partir do que considerava o lugar de onde uma análise sobre o sistema hegeliano deveria se iniciar, a *Fenomenologia do Espírito*, o que justifica no fato de Hegel enxergar a relevância do trabalho: “A grandeza da ‘Fenomenologia’ hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador – é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação (*Vergegenständlichung*) como desobjetivação (*Entgegenständlichung*), como exteriorização (*Entäußerung*), e supra-sunção (*Aufhebung*) dessa exteriorização; é que compreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu próprio trabalho” (MARX, 2008, p. 123).

dadeira orientação praxiológica¹³ para a forma como o pensamento deve proceder diante da realidade.

3. CONTRIBUIÇÃO DA CRÍTICA MARXIANA PARA UMA ATUALIZAÇÃO NA COMPREENSÃO DA IDEOLOGIA

“O indivíduo não pode saber o que ele é antes de se ter levado à efetividade através do agir. [...] Com isso parece não poder determinar o fim de seu agir antes de ter agido; mas, ao mesmo tempo, o indivíduo enquanto consciência, deve ter antes à sua frente a ação como inteiramente sua, isto é, como fim.”
Hegel¹⁴

Na superação dialética (*Aufhebung*) de Feuerbach, que partiu do “homem em geral” em sua generalidade abstrata, Marx e Engels se debruçam sobre os pressupostos concretos na história do ser humano e seus atos históricos: desde o processo de trabalho enquanto atividade consciente objetiva (práxis) que, ao nos permitir satisfazer determinadas necessidades, inevitavelmente cria novas outras, *ad infinitum*; até o instante inevitável no qual os seres humanos estabelecem relações vitais entre si e com a natureza e, conseqüentemente modificando a si mesmos à medida que transformam, criam e recriam as condições sociais da sua própria existência. Em sociedade – isto é, independente apenas da vontade individual –, surgem as relações sociais enquanto teia de conexões na e pela qual nós somos humanos e nos desenvolvemos como única espécie que faz história, justamente porque somos o único gênero que tem de produzir a sua própria vida. Somos um ser consciente que produz a si mesmo na constante e simultânea negação e conservação (*Aufhebung*) das suas próprias condições biológicas originárias; sem abandonar inteiramente a condição de animal e os limites naturais, superamos essa mesma condição à medida que a afirmamos pela sua própria negação a partir do momento que o primeiro ser da nossa espécie realizou atividade consciente

¹³ Essa inflexão de conteúdo trazida pela práxis irá refletir profundamente enquanto forma para o método dialético que sofre o que chamamos de orientação praxiológica na sua maneira de proceder na leitura do real e em como toma-lo enquanto concreto pensado; para esta discussão, ver ARAÚJO, 2014.

¹⁴ Cf. HEGEL, 2008, p. 280.

na transformação da natureza com fins à satisfação de uma determinada necessidade. Somente a partir de tais pressupostos é que Marx e Engels irão admitir o ser humano enquanto ser consciente (*bewusste Sein*); re-
futando de vez qualquer acepção que se incline a tomar a consciência de
maneira isolada ou descolada dessa totalidade social fundada ontologica-
mente no processo de trabalho (*Arbeit*).

Por extensão, a consciência só poderá ser compreendida como um
processo social e histórico composto nas e pelas ações e interações do ser
humano concreto situado em suas relações sociais enquanto desenvolvi-
mento da sua vida real. Mesmo quando a consciência adquire capacidade
de se imaginar outra coisa distinta do processo de trabalho e pode repre-
sentar algo que não corresponda diretamente à realidade, estando então
em condições de elevar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria,
da filosofia, da arte, etc. (MARX; ENGELS, 2007, pp. 35-36); mesmo assim,
não deixou de ser um produto social, pois não há como a desconectar de
sua base histórica¹⁵.

Esta compreensão mais ampla da consciência, não poderá es-
tar separada da Totalidade (*Totalität*) do Ser consciente enquanto ser
social. Desse modo, a consciência aparece sempre estabelecendo me-
dições irrefutáveis com seu processo de vida real fundado na e pela
práxis enquanto generalidade concreta e universalidade histórica –
conforme arrematou Marx em suas famosas “Teses sobre Feuerbach”.
Ou ainda, com a máxima presente na obra em tela: “A consciência (*Be-
wusstsein*) não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente
(*bewusste Sein*), e o ser dos homens é o seu processo de vida real”
(MARX; ENGELS, 2007, p. 94) – tal aforismo traz o arremate conclusivo
da crítica de Marx e Engels sintetizada em *A ideologia alemã*, conforme
delineamos até aqui, sobretudo no seu representante mais aclamado
pelos nossos autores: Feuerbach.

¹⁵ E obviamente, Marx não deixa de reconhecer a capacidade da obra de arte em transcender seu
próprio tempo, posto que na própria arte em sua forma social, está presente a busca da univer-
salização; o que não vem ao caso tratar neste trabalho.

3.1 Para além de *A ideologia alemã*: a determinação ideológica na contradição entre Ser e consciência

“A aceitação e o acordo social harmonizam a contradição.”
Adorno¹⁶

Na relação entre consciência e realidade é que se produzem as racionalizações, entre as quais, em termos de forma social se põe a ideologia. No entanto, cabe destacar a inflexão que o filósofo Paulo Arantes fez, tomando emprestado algumas acepções da Escola de Frankfurt, quanto ao debate historicamente acumulado no tocante à crítica da ideologia (*Ideologiekritik*), diz ele:

Para eles [os frankfurtianos], o termo ideologia não é mais pejorativo, a ponto de constatarem que a ordem capitalista regrediu tanto que nem mais ideologia produz. A ideologia sempre tem um fundamento de verdade. Ela não é inteiramente falsa, nem é inteiramente verdadeira, não é um mero engodo. A ideia de ideologia como uma manipulação de massa, em que se ludibria os indivíduos, é uma ideia iluminista, é denúncia da superstição. A novidade do materialismo de Marx é que ele rompe com essa tradição iluminista, com a história do erro, com a ideia de que a difusão das luzes dissipará as trevas. E por si extrai da filosofia clássica alemã a ideia substantiva de aparência, que se converterá na ideia materialista de aparência socialmente necessária. A simples crítica raciocinante (como queriam os iluministas) não faz com que essa aparência se dissolva no ar (ARANTES, 1992, grifo meu).

Marx¹⁷ demonstrou que seu interesse estava em partir sempre das mediações por meio das quais os seres humanos produzem e reproduzem as suas condições materiais de existência, para só então, passar à forma

¹⁶ Cf. ADORNO, 1999, p. 78.

¹⁷ A compreensão da ideologia como “falsa consciência” parece ser muito mais um construto de Engels, do que do próprio Marx, posto que se tem importantes distinções na forma e no conteúdo do pensamento de cada um deles, apesar das inúmeras identidades e convergências. Veja-se o caso deste trecho de uma carta escrita por Engels a Franz Mehring: “A ideologia é, de fato, um processo realizado conscientemente pelo assim chamado pensador, mas com uma falsa consciência.” In: ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Cartas Filosóficas e outros escritos*. São Paulo: Editora Grijalbo, 1977, p. 42.

como essas relações concretas são assimiladas pela consciência humana, por meio da linguagem, isto é, sendo ditas e elaboradas por meio de ideias e representações, como no caso dos ideólogos alemães na crítica à filosofia alemã; ou mesmo nos indivíduos em sociedade, de modo geral. Ele não deixará de reconhecer que o ser humano é também espírito, e que esse espírito se exterioriza como consciência prática (leia-se: a linguagem e suas formas de expressão), isto é, como discurso, como teoria, etc., ou até mesmo como ideologia¹⁸.

A partir da crítica marxiana a Feuerbach, conforme expusemos na questão da consciência, a compreensão de ideologia, se apreendida conforme desenhamos, permite-nos se pôr para além do *lócus communis*, isto é, da caricata noção de imediato falseamento do real pela consciência. Explicamos: se fosse o caso de reduzir ideologia à mera noção de “falsa consciência”, significaria ainda estar tomando a realidade apenas como “objeto sensível” e que, representada de maneira enviesada, implicaria unicamente em falsa consciência para o sujeito consciente de sua própria realidade, que lhe apareceria apenas como objeto de contemplação adulterado. Ao contrário, cabe lembrar que os autores de *A ideologia alemã* insistem na percepção de “atividade sensível” – conforme demonstramos –, justamente em detrimento da consciência como mera consciência do objeto. Portanto, a partir da crítica marxiana, surge-nos a possibilidade de aprofundar essa compreensão no desenvolvimento da noção de ideologia. Esta não implicará mais meramente em direto reflexo passivo da realidade e suas contradições na consciência, mas em algo inteiramente mais complexo. Vejamos¹⁹: se a consciência é “atividade sensível” – ou seja, é ser consciente enquanto práxis (atividade consciente e objetiva) – e não apenas contemplação, logo, é sujeito consciente e ativo na sua realidade, e a percepção dessa realidade requer não apenas representações que pos-

¹⁸ É inegável a vasta gama de teorias acerca do polissêmico conceito de ideologia, dentro ou fora do espectro do legado marxiano e da tradição marxista, envolvendo uma constelação de pensadores em torno do tema, do Iluminismo à Escola de Frankfurt; desde Destutt De Tracy, Shopenhauer, Nietzsche, Sorel, Freud e Lacan; até Karl Marx, Friedrich Engels, Antonio Gramsci, Georg Lukács, Karl Mannheim, Lucien Goldman, Henri Lefebvre, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Pierre Bordieu, ou mesmo Slavoj Žižek.

¹⁹ Especialmente a partir deste ponto somos claramente devedores da célebre obra do filósofo britânico Terry Eagleton, intitulada *Ideologia* (1997), embora desmembramos outras mediações além daquelas investigadas e apresentadas pelo autor na referida obra.

sam ser subjetivamente julgadas facilmente como falsas ou verdadeiras, mas se trata de que a consciência possa reagir na sua realidade imediata por meio de um comportamento ativo – envolvendo um discurso prático (linguagem e ação) – capaz de “harmonizar” as disjunções imanentes à própria realidade, marcada por uma dinâmica contraditória (dialética) envolvendo a própria realidade entre revelação e ocultamento das determinações e suas mediações concretas²⁰. Isso nos põe num campo muito além da representação.

No cotidiano da relação com sua própria realidade, a consciência requer uma tradução das relações sociais em termos de uma linguagem mais imediata, pois necessita de atalhos que permitam aos indivíduos elaborar modalidades de discursos práticos funcionais acerca dessa realidade em sua efetividade (*Wirklichkeit*). A questão é que esta tradução não estará livre da própria mistificação inerente aos processos sociais determinantes dessa própria realidade, a exemplo dos efeitos ideológicos disparados pelo fetichismo da mercadoria. Neste sentido, a determinação ideológica é uma forma social determinada pelas contradições imanentes ao conteúdo social objetivo da totalidade social que passa a exercer determinações no fluxo de mediações entre realidade e consciência, e que se traduzirão sendo ditas como modalidades ativas de consciência expressas no discurso e no comportamento dos indivíduos. Estas modalidades, por conseguinte, tendem a exercer determinações reativas às próprias condições objetivas que as determinaram primariamente, criando assim, um fluxo de determinações e mediações intermutáveis que se retroalimentam numa via de mão dupla em suas próprias contradições entre realidade e consciência para este ser consciente.

A determinação ideológica ocorre justamente quando um discurso e os esquemas de comportamento e ação que ele significa adquire capacidade socialmente ativa junto ao comportamento dos indivíduos em sociedade, e neste discurso, um fenômeno social se revela pelos mesmos elementos que se oculta à medida que afirma um aspecto da realidade pela sua própria negação. Ou seja, revela aspectos que permitem à consciência agir naquela realidade de modo que de alguma maneira favoreça

²⁰ A partir deste aspecto em especial, apostamos ser possível fazer uma crítica bem fundamentada e necessária ao filósofo Jürgen Habermas em sua teoria da “Razão Comunicativa”, sobretudo no que alega instrumentalizar algumas noções marxistas.

esta última positivamente, ao mesmo tempo que afasta aqueles aspectos negativos que pudessem causar tensão a mesma. A chave está no fato de que a ideologia não unicamente falseia a realidade, mas também, obviamente, não reproduz as contradições reais. A determinação ideológica sofre dos efeitos das próprias contradições da vida real e nas quais está irremediavelmente metida a consciência, e portanto, ocorre sob as mesmas mediações sub-reptícias que esta. Sendo assim, a ideologia é uma forma de como as contradições objetivas da vida real se manifestam enquanto determinações ao nível da relação ativa entre realidade e consciência por meio do discurso que se torna comportamento social ativo carregado de uma contraditória unidade entre revelação e ocultamento na tradução e processamento da realidade para que o sujeito consciente possa se posicionar e agir na superfície do tecido social. A forma ideologia, assim como ocorre de maneira análoga no fetiche da mercadoria, não se impõe aos indivíduos; pelo contrário, se constrói a partir das próprias contradições estabelecidas entre essência (*Wesen*) e aparência (*Erscheinung*), e como estas deverão ser mediadas para a relação entre realidade e consciência em uma determinada sociedade. Outrossim, a ideologia não escapa ao jogo dialético descrito por Adorno²¹ quando escreve sobre o fetichismo na música: “Também na superestrutura, a aparência não é apenas o ocultamento da essência, mas resulta imperiosamente da própria essência”.

4. CONCLUSÕES

A determinação ideológica é real em sua efetividade (*Wirklichkeit*), pois advém de fundamentos objetivos portadores de contradições reais e efetivas. Neste sentido, a realidade parecerá traduzida e explicada de maneira autêntica, pois de fato “é autêntica” à medida que funciona e dá conta dos fatos no imediato da consciência e da realidade cotidianas, pois fornece esquemas de ação. Lembre-se que a ideologia não fornece apenas representação ou percepção – nem muito menos, unilateralmente falsa representação –, mas sobretudo dispõe-se em comportamento ativo para a vida prática, posto que, como vimos, a consciência é sempre “ativada de sensível” em sua realidade; mesmo que essa esta possa sofrer entre nebulosidades. A partir desta compreensão, a questão se põe ainda em

²¹ Cf. ADORNO, 1999, p. 78.

maior complexidade: a ideologia, sendo real, não age falseando a realidade para a consciência, mas pelo contrário, ela abrange sua própria falsidade afirmando-a pela sua negação. Neste ponto, esclarece-nos Eagleton, no tocante à própria realidade capitalista – no que também aponta o rumos teóricos de Marx após *A ideologia alemã*:

Se a realidade capitalista abrange sua própria falsidade, então essa falsidade deve, de certa maneira, ser real. E há efeitos ideológicos, como o fetichismo da mercadoria, que não são, de maneira nenhuma, irrealis, por mais que possam envolver mistificação. Pode-se sentir, contudo, que, se *A ideologia alemã* corre o risco de relegar as formas ideológicas ao domínio da irrealidade, a obra posterior de Marx coloca-as desconfortavelmente muito perto da realidade (EAGLETON, 1997, pp. 84-85).

Uma representação que não se traduz em comportamento ativo sob estas mediações entre revelação e ocultamento num grupo ou sociedade não tem capacidade de ser ideologia; pode ser falsa consciência ou delírio particular, mas nunca ideologia²². Como ponto crítico de chegada, a questão fundamental entre ideologia e ser consciente estará na consciência de si – ou ainda, na *consciência crítica de si*²³, contra o que a ideologia representa uma verdadeira blindagem no indivíduo, pois o maior obstáculo e o mais intransponível é aquele que não reagimos diante dele; e mais: não reagimos porque não há distensão ou incômodo na realidade, posto que as contradições ocorrerão “harmonizadas” na e pela própria forma (leia-se: ideológica) que o ser consciente se relaciona com sua realidade. Insistimos: lembre-se que no ser humano a consciência não é apenas percepção, mas ação (práxis). E se a ideologia não reproduz as contradições

²² A ideologia tem como característica concreta uma função social, como demonstra Lukács ao tratar “O problema da ideologia” na sua ontologia “Antes de qualquer coisa: enquanto alguma ideia permanecer o produto do pensamento ou a alienação do pensamento de um indivíduo, por mais que seja dotada de valor ou de desvalor, ela não pode ser considerada como ideologia. Para que isso aconteça, é necessária uma função determinada com muita precisão, a qual Marx descreve de modo a fazer uma diferenciação precisa entre as revoluções das condições econômicas e ‘as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em suma, ideológicas, nas quais os homens se conscientizam desse conflito e o enfrentam até solucioná-lo’ [aqui Lukács cita Marx]” (2013, p. 464, grifo meu).

²³ Para maior compreensão do conceito de “consciência crítica de si” a partir de Marx, ver ARAÚJO, 2014.

do real enquanto conteúdo para a consciência, mas também não unilateralmente apenas falseia essa mesma realidade em suas contradições iminentes, é porque, na verdade, carrega ela mesma em seus determinantes advindos da própria realidade, uma contradição enquanto forma de mediação entre realidade e consciência para o indivíduo, na qual o real irá ser reproduzido de maneira ativa por meio de uma unidade contraditória entre revelação e ocultamento; unidade esta que se legitima socialmente em simultaneamente revelar os aspectos positivos do real ao mesmo tempo em que oculta ou alivia seus corolários negativos. Assim, são geradas modalidades de consciência ativas para que os indivíduos possam se encontrar e agir dentro da realidade, aliviados de qualquer tensão que pudesse advir de alguma tomada de consciência crítica de si (e para si) acerca das próprias contradições sociais que trazem determinações negativas à sua vida no contexto da totalidade (*Totalität*) social.

Em suma, a ideologia, no seu discurso, é contradição em sua forma social, mas não porque unicamente falseia ou escamoteia as contradições que conformam a totalidade social, seria algo mais sutil e poderoso: trata-se de uma unidade contraditória (dialética) composta entre revelação e ocultamento na qual a realidade se afirma pela sua própria negação para a consciência em tensão com suas condições objetivas igualmente portadoras de mefistofélicas contradições sociais.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. O fetichismo na música e a regressão da audição. In: *Adorno*, Textos escolhidos. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999 (Coleção Os Pensadores).

ARANTES, Paulo. *Entrevista sobre a obra Sentimento da Dialética na experiência intelectual brasileira: Dialética e dualidade em Antonio Candido e Roberto Schwarz*. Disponível em: [http://www.afoiceeomartelo.com.br/posfsa/Autores/Arantes,%20Paulo/\(Adoramos.Ler\)%20Paulo%20Arantes%20-%20Sobre%20a%20noção%20de%20ideologia%20\(Marx%20-%20Filosofia%20-%20Adorno\).pdf](http://www.afoiceeomartelo.com.br/posfsa/Autores/Arantes,%20Paulo/(Adoramos.Ler)%20Paulo%20Arantes%20-%20Sobre%20a%20noção%20de%20ideologia%20(Marx%20-%20Filosofia%20-%20Adorno).pdf)

_____. *Sentimento da Dialética na experiência intelectual brasileira: Dialética e dualidade em Antonio Candido e Roberto Schwarz*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

ARAÚJO, Wécio Pinheiro. *A dialética da razão moderna: de Hegel a Ricardo na investigação do método em Marx*. João Pessoa, PB: Editora UFPB, 2014.

EAGLETON, Terry. *Ideologia*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista; Editora Boitempo, 1997.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Cartas Filosóficas e outros escritos*. São Paulo: Editora Grijalbo, 1977.

FEUERBACH, L. A. *A Essência do Cristianismo*. Tradução e notas de José da Silva Brandão. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

GOETHE, J. W. von. *Fausto*. Tradução e prefácio de Silvio Augusto de Bastos Meira. Editora Três: Rio de Janeiro, 1974 (Biblioteca Universal – Alemanha).

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito [Phänomenologie des Geistes]*. Tradução de Paulo Meneses; com a colaboração de Karl-Heinz Effen, e José Nogueira Machado. 5ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2008.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Tradução de Álvaro Cabral; revisão técnica de Karla Chediak. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997 (Dicionários de Filósofos).

LEFEBVRE, Henri. *Sociologia de Marx*. Tradução de Carlos Roberto Alves Dias. Rio de Janeiro/São Paulo: Forense, 1968.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Título original: *Ökonomie-philosophische Manuskripte*. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

_____. *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*. Título Original: *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus; supervisão e notas de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. – São Paulo, Boitempo, 2007.

_____. *Die deutsche Ideologie*. (Biblioteca virtual alemã “Zeno.org”). Original utilizado disponível em: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Marx,+Karl/Die+deutsche+Ideologie> Acesso em 21. Fev. 2016.

O conceito de mercadoria em *O Capital* de Karl Marx

Gilmar Derengoski
(UNIOESTE)

OS DOIS FATORES DA MERCADORIA: VALOR DE USO E VALOR DE TROCA

Marx ao iniciar sua obra de maior relevância intitulada “O Capital” tem como pressuposto para suas análises o sistema de produção capitalista e suas características fundamentais e elementares. Como característica elementar¹ Marx apresenta-nos o conceito de mercadoria, ou seja, o ponto de partida de seus estudos começa pela mercadoria em sua forma individual. Segundo ele: “A riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece como uma “enorme coleção de mercadorias”, e a mercadoria individual como sua forma elementar” (MARX, 2013, p. 113). Com base nisso chegamos à conclusão de que a mercadoria é considerada pelo autor como o pilar fundamental de tal sistema e seus desdobramentos constituem sua forma mais evoluída.

A utilização da palavra “aparece” no primeiro parágrafo da obra não tem relação apenas com questões gramaticais, possui em nosso entendimento dois sentidos distintos: O primeiro deles é que Marx “não se ocupa com os modos antigos de produção, como os modos socialistas de produção ou mesmo com os modos híbridos, apenas com o modo de produção capitalista em forma pura” (HARVEY, 2013, p. 26), seja ele analisado em suas características originárias ou em suas estruturas mais evoluídas. Já em uma segunda análise podemos entender a palavra “aparecer” no sentido de algo aparente – que parece, mas não é – que nos incita a raciocinar buscando características além das aparências, indicando “que

¹ Nesse contexto a palavra elementar surge como a relação dos elementos essenciais do sistema de produção capitalista com a mercadoria, ou seja, toda a estrutura capitalista possui alguma relação com o processo mercantil, até mesmo as mais complexas.

uma coisa diferente acontece por trás da aparência superficial” (HARVEY, 2013, p. 26), ocultando assim sua verdadeira realidade, pois aparece de tal forma. Partindo desse princípio concluímos que Marx analisa as estruturas do sistema capitalista como estruturas que ocultam a realidade em prol de seu pleno desenvolvimento sendo a mercadoria o ponto a priori de tal investigação.

A partir disso remetemo-nos a pensar: o que é uma mercadoria? Para Marx “a mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa que, por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer” (MARX, 2013, p. 113), tais necessidades são das mais distintas formas, seja “diretamente como meio de subsistência, isto é, como objeto de fruição, ou indiretamente, como meio de produção” (MARX, 2013, p. 113), ressaltando que muito do que é necessário aos seres humanos está para além de questões materiais e de subsistência, tem relação com sua subjetividade, com suas carências emocionais, intelectuais e estéticas – exemplificando podemos citar os livros, as obras de arte e até mesmo determinados tipos de roupas.

A diversidade de mercadorias é imensurável, as necessidades humanas são das mais distintas formas e surgem constantemente tornando assim impossível mensurá-las em sua totalidade. Marx depara-se aqui com um problema: Como atuar com essa diversidade de mercadorias? Objetivando resolver tal problema, apresenta-nos seu primeiro conceito abstrato, o conceito de valor de uso, ou seja, toda a vasta diversidade de mercadorias é reduzida a simples valores de uso, “os valores de uso formam o conteúdo material da riqueza, qualquer que seja a forma social desta” (MARX, 2013, p. 113). Com isso concluímos que, uma mercadoria, para ser considerada como tal, precisa possuir seu caráter qualitativo, ou seja, ser útil para alguém – satisfazer necessidades humanas, caso contrário, todo o trabalho despendido em sua fabricação terá sido inútil assim como os materiais utilizados terão sido desperdiçados.

Podemos pensar então que tudo que é útil é considerado como mercadoria? Mero engano, uma mercadoria só se efetiva como tal no processo de troca, ou seja, se determinado produtor usufruir de seu produto ao invés de destiná-lo ao mercado o mesmo continuara sendo útil como produto e não como mercadoria. Para atuar como mercadoria, além do caráter qualitativo (substância de valor) é de fundamental importância

que os produtos possam se equiparar quantitativamente (grandeza de valor). O valor de uso só se efetiva na troca, mas como efetivar a troca? Segundo Marx a equiparação quantitativa entre valores de uso se dá por seu valor de troca que “aparece inicialmente como a relação quantitativa, a proporção na qual, valores de uso de um tipo são trocados por valores de uso de outro tipo” (MARX, 2013, p. 114). Para o autor essa é “uma relação que se altera constantemente no tempo e no espaço” (MARX, 2013, p. 114), não possui padrões definidos, “parece algo acidental e puramente relativo, um valor de troca intrínseco, imanente à mercadoria; portanto, um *contradictio in adjecto* [contradição nos próprios termos]” (MARX, 2013, p. 114).

Em primeira análise Marx afirma que duas mercadorias são equiparadas no processo de troca de forma acidental alterando-se de acordo com as condições de espaço e de tempo que ao serem mediadas pelas relações sociais entre seus produtores efetivam sua troca. Porém, como sua análise objetiva desvelar os segredos do sistema capitalista através de sua reconstrução histórica parece-nos que essa investigação remete-nos as formas originárias desse sistema onde mercadorias distintas se relacionam em um processo de escambo. Marx, com base em seu método dialético² de investigação acaba por negar essa realidade concreta apresentada apresentando-nos um novo conceito abstrato, o conceito de trabalho abstrato superando assim tal contradição, pois como pode um mesmo valor de uso possuir múltiplos valores de troca? Como algo pode ser ao mesmo tempo valor de uso e valor de troca? O exemplo a seguir nos dá algumas pistas da solução deste problema:

Tomemos, ainda, duas mercadorias, por exemplo, trigo e ferro. Qualquer que seja sua relação de troca, ela é sempre representável por uma equação em que uma dada quantidade de trigo é igualada a uma quantidade qualquer de ferro, por exemplo, 1 *quarter* de trigo = *a* quintais de ferro. O que mostra essa equação? Que algo

² Para a teoria marxista, dialética compreende a teoria do conhecimento, através dos filósofos Hegel, Marx e Engels. Para o marxismo, a dialética é o pensamento e a realidade ao mesmo tempo, ou seja, a realidade é contraditória com o pensamento dialético. Para a dialética marxista, o mundo só pode ser compreendido em um todo, refletindo uma ideia a outra contrária até o conhecimento da verdade. Marx e Engels mudaram o conceito de Hegel, e introduziram um novo conceito, a dialética materialista, que dizia que os movimentos históricos ocorrem de acordo com as condições materiais da vida.

comum de mesma grandeza existe em duas coisas diferentes [...]. Ambas são, portanto, iguais a uma terceira, que, em si mesma, não é nenhuma nem outra. Cada uma delas, na medida em que é valor de troca, tem, portanto, de ser redutível a essa terceira (MARX, 2013, p. 115).

O caráter quantitativo de uma mercadoria surge a partir de algo que é transcendente a suas características materiais, pois se “abstrairmos seu valor de uso, abstraímos também os componentes e as formas corpóreas que fazem dele um valor de uso” (MARX, 2013, p. 116), ou seja, uma cadeira, por exemplo, já não é uma cadeira enquanto tal e nem produto do trabalho de um carpinteiro, “todas as suas características sensíveis foram apagadas” (MARX, 2013, p. 116), restando-lhes apenas uma característica em comum: o fato de dispenderem em sua produção força humana de trabalho, força essa que medida quantitativamente confere-lhe seu caráter quantitativo.

Considerando agora o resíduo dos produtos do trabalho. Deles não restou mais do que uma mesma objetividade fantasmagórica, uma simples geleia de trabalho humano indiferenciado, de dispêndio de força de trabalho humana, sem considerações pela forma de seu dispêndio (MARX, 2013, p. 116).

Ao apresentar-nos determinados conceitos abstratos que em certa medida se contrapõe com a realidade, Marx acaba por demonstrar que a forma com que as coisas se apresentam no contexto social não condiz em sua totalidade com a realidade. Exemplo disso é o trabalho em caráter abstrato que ao atuar com equiparador no processo de troca mercantil acaba por ocultar a realidade fabril anterior a esse processo, pois “na própria relação de troca de mercadorias, seu valor de troca apareceu-nos como algo completamente independente de seus valores de uso” (MARX, 2013, p. 116). Imaginemos que um produtor de lã direcione seu produto ao mercado e que lá encontre um produtor de trigo e ambos necessitam efetuar a troca entre seus produtos, pois o produtor de lã necessita de trigo para alimentar-se e o produtor de trigo precisa de lã para confeccionar agasalhos para sua família. Ambos precisam encontrar um denominador comum para equiparar seus produtos e assim efetivar a troca. Como sabemos é impossível medir quantitativamente a utilidade de algo, ou seja, as características inerentes à mercadoria não significam nada nesse mo-

mento – servem apenas para direcioná-las ao mercado, o que possibilitará a efetivação da troca é a medição de *quantum* de trabalho foi despendido na fabricação de cada mercadoria que equiparados definem suas devidas proporções para troca. Concluímos então que “o elemento comum, que se apresenta na relação de troca ou valor de troca das mercadorias, é, portanto, seu valor” (MARX, 2013, p. 116), valor esse definido pelo *quantum* de trabalho humano abstrato que foi despendido em sua fabricação que aparentemente não parece possuir nada oculto, porém se analisado de forma mais consistente esboça características quase imperceptíveis.

Para melhor entender isso partimos do seguinte argumento de Marx: “poderia parecer que, se o valor de uma mercadoria é determinado pela quantidade de trabalho despendido em sua produção, quanto mais preguiçoso e inábil for o homem, tanto maior será o valor de sua mercadoria, pois necessitará de mais tempo para produzi-la” (MARX, 2013, p. 116). Obviamente que isso é ilógico e não condiz com a realidade, pelo fato de que “é apenas a quantidade de trabalho socialmente necessário para a produção de um valor de uso que determina a grandeza de seu valor” (MARX, 2013, p. 116). Imaginemos o seguinte exemplo: em determinada região existem cinco produtores de casacos, dois deles conseguem produzir cada um em cinco horas, outros dois levam sete horas e um deles leva nove horas para fabricação. Levando em consideração que os materiais utilizados são os mesmos, o que definirá seu valor é o trabalho despendido em sua produção, porém ao confrontarem-se no mercado, obviamente que o produtor que levou nove horas para produzir um casaco não conseguirá receber por esse tempo, já os produtores que levarão apenas cinco horas na fabricação conseguiram um retorno maior, pois a média de mercado naquela região gira em torno de seis horas e meia de trabalho para produzir cada casaco. Vale ressaltar que está não é uma análise extremamente precisa, existem outras condicionantes que podem interferir nessas questões, tais quais: lei de oferta e de demanda, condições climáticas, escassez de matéria prima etc.

A grandeza de valor de uma mercadoria permanece constante se permanece igualmente constante o tempo de trabalho requerido para sua produção. Mas esta muda com cada mudança em sua força produtiva de trabalho. Essa força produtiva de trabalho é determinada por inúmeras circunstâncias, dentre outras pelo grau médio

de destreza dos trabalhadores, o grau de desenvolvimento da ciência e de sua aplicabilidade tecnológica, a organização social do processo de produção, o volume e a eficácia dos meios de produção, e as condições naturais (MARX, 2013, p. 118).

O que Marx quer demonstrar é que quanto mais evoluídos forem os processos mercantis, mais o homem se afasta de suas características originárias de trabalho, pois, a partir da análise feita anteriormente fica claro que não é mais o homem que regula a produção e sim o mercado que a partir de seus mecanismos parece atuar como regulador de seus processos, obrigando os produtores a se adequarem. Em situações assim alguns produtores acabam por se sobressair perante a sua concorrência, suas condições de produção são superiores possibilitando assim vantagens perante o mercado, já outros talvez tenham que se adequar ou até mesmo mudar de ramo, pois não conseguem seguir os padrões estabelecidos.

O DUPLO CARÁTER DO TRABALHO REPRESENTADO NAS MERCADORIAS

Marx ao iniciar este capítulo, alerta sobre a importância de uma análise consistente sobre o duplo caráter do trabalho representado nas mercadorias, pois, segundo o autor, o centro pelo qual gira o pleno entendimento da economia política tem relação direta com o tema, gerando-nos assim a necessidade de examiná-lo mais de perto, com consistência e criticidade. De tal forma, entendemos inicialmente a mercadoria “como um duplo de valor de uso e valor de troca. Mais tarde, mostrou-se que também o trabalho, na medida em que se expressa no valor, já não possui os mesmos traços que lhe cabem como produtores de valores de uso” (MARX, 2013, p. 119), porém, antes de analisarmos tal questão, necessitamos aprofundar por que o trabalho é tido como substância do valor? E por que o tempo de trabalho confere-lhe sua medida de grandeza? Concluindo assim porque Marx confere tamanha importância para tal análise.

Segundo Marx, teremos de voltar às análises relacionadas ao Valor de Troca, porém, de forma mais detalhada, deslocando sua análise para a natureza dupla do trabalho produtor de mercadorias – trabalho concreto e trabalho abstrato. Na relação linho e casaco, ambos “são valores de uso qualitativamente distintos, também o são os trabalhos que os produzem

– alfaiataria e tecelagem” (MARX, 2013, p. 119), caso não houvesse tal distinção obviamente que ambas não poderiam se confrontar enquanto mercadorias, não é possível trocar linho por linho por exemplo.

Marx, nesse momento, parte do princípio que “a existência de um sistema mais ou menos generalizado de trocas, pressupõe, como seu fundamento, um relativo grau de desenvolvimento histórico, um relativo grau de desenvolvimento das forças produtivas, da divisão social do trabalho e da diferenciação social” (ANTUNES, 2003, p. 41), ou seja, “no conjunto dos diferentes valores de uso ou corpos de mercadorias aparece um conjunto igualmente diversificado, dividido segundo o gênero, a espécie, a família e a subespécie, de diferentes trabalhos úteis – uma divisão social do trabalho” (MARX, 2013, p. 120), o trabalhador individual passa a atuar nas fábricas, onde mesmo produzindo não consegue confrontar seus produtos enquanto mercadorias, pois, pertencem ao capitalista que comprou apenas sua força de trabalho, “em cada fábrica o trabalho é sistematicamente dividido, mas essa divisão não se realiza mediante a troca, pelos trabalhadores, de seus produtos individuais” (MARX, 2013, p. 120).

Os produtores que aí trabalham são produtores de mercadorias, mas nesta dimensão interior eles não se relacionam entre si como produtores de mercadorias, mas, sim, como homens que cooperam entre si de modo planejado a fim de obterem no final dos vários momentos do processo de produção um produto que seja mercadoria (ANTUNES, 2003, p. 43).

Os produtores passam a assumir a forma genérica de mercadorias, os diversos trabalhos úteis são executados de modo independente uns dos outros como negócios privados de produtores autônomos. A esfera da produção em nada tem haver com a comercialização de produtos manufaturados “está divisão social do trabalho é organizada de modo a ligar necessariamente a produção ao consumo, no caso da fábrica falamos de consumo produtivo, sem passar pela instância tortuosa e acidental do mercado” (ANTUNES, 2003, p. 44). Independente da forma com que o casaco foi produzido, por exemplo, o que realmente aparecerá no mercado será seu valor de uso, seu caráter qualitativo que se confrontara com outra mercadoria enquanto tal. Segundo Marx essa é a realidade concreta da sociedade burguesa, porém, é preciso investigar

o que há de específico nela e o que a distingue – o aspecto genérico e abstrato do trabalho humano.

Abstraindo-se da determinação da atividade produtiva e, portanto, do caráter útil do trabalho, resta apenas que ele é dispêndio de força humana de trabalho. Alfaiataria e tecelagem, apesar de serem atividades qualitativamente diferentes, são ambas dispêndio produtivo do cérebro, músculos, nervos, mãos etc. humanos, e nesse sentido são ambos trabalho humano. São apenas duas formas diferentes de despender força humana de trabalho (MARX, 2013, p. 120).

Na análise da sociedade burguesa, devemos investigar o que nela há de específico e o que a distingue de outras formas sociais. O caráter abstrato do trabalho está desprendido de toda e qualquer força exterior do trabalho concreto. Independente se o trabalho exige alto grau de habilidade ou se as habilidades exigidas são mínimas, deve ser considerado a partir de suas características mais simples:

Ele é dispêndio de força de trabalho simples que, em medida, toda pessoa comum, sem qualquer desenvolvimento especial, possui em seu organismo corpóreo. O próprio trabalho simples médio varia, decerto, seu caráter em diferentes países e épocas culturais, porém é dado sempre numa sociedade existente. O trabalho mais complexo vale apenas como o trabalho simples potenciado ou, antes, multiplicado, de modo que uma quantidade menor de trabalho mais complexo é igual a uma quantidade maior de trabalho simples (MARX, 2013, p. 122).

Marx ao apresentar as distinções entre o trabalho simples e o trabalho complexo, objetiva demonstrar que o trabalho simples serve como unidade de medida mesmo o trabalho tendo sido desenvolvido completamente, pois se abstrairmos as determinações da atividade produtiva resta-nos “apenas que ela é um dispêndio de força humana de trabalho” (MARX, 2013, p. 122), sendo que esse dispêndio de força de trabalho não pode ser comparado se existir nele o caráter útil do trabalho. Entender o caráter abstrato do trabalho passa inicialmente pelo desprendimento de toda e qualquer forma exterior do trabalho concreto.

Alfaiataria e tecelagem, assim como outras formas diferentes de trabalho útil, são formas diferentes de trabalho para Marx apenas em

seu aspecto exterior, sensível e imediato, pois, por detrás desta imediatidade esconde-se o trabalho humano genérico, o puro dispêndio de formas e energias humanas durante o processo de produção (ANTUNES, 2003, p. 47). Nesse momento podemos interpretar o raciocínio de Marx a partir da seguinte perspectiva: quanto mais desenvolvido o sistema se apresenta, mais distante o homem fica de suas características naturais e originárias, ou seja, a comercialização de mercadorias que anteriormente se dava de forma acidental, pautadas nas relações sociais entre seus fabricantes passa agora a ser pautada pela quantidade de trabalho que foi despendido em sua fabricação, trabalho esse que reduzido a sua forma mais simples, oculta a realidade do trabalhador bem como do trabalho concreto, consolidando o próprio mercado como agente regulador dos meios de produção.

O conceito de trabalho abstrato de modo algum antecede a existência da sociedade capitalista, mas antes, o pressupõe. Ele pressupõe a sociedade capitalista por que pressupõe igualmente uma divisão social do trabalho tão desenvolvida que nenhuma forma específica de trabalho predomina sobre as demais formas concretas. Nestas condições o trabalhador se mostra indiferente ao conteúdo concreto de sua atividade. Para ele tanto faz ser carpinteiro ou mecânico, pedreiro ou químico etc. A indiferença do trabalhador frente às formas determinadas do trabalho expressa nada mais que a indiferença do próprio capitalista frente ao valor de uso do produto (ANTUNES, 2003, p. 50).

Desse momento em diante, Marx não levará mais em conta a pluralidade de trabalhos úteis presentes no contexto social capitalista, toda a exposição com relação ao trabalho se dará a partir do conceito de trabalho simples e as infinitas formas do trabalho concreto serão reduzidas a trabalhos simples. Para melhor entender tal afirmação temos o seguinte exemplo: Suponhamos que dez pães equivalem a um saco de farinha, porém, como podemos mensurar tal diferença se em termos quantitativos o saco de farinha é muito superior aos pães? Basta analisarmos a quantidade de tempo despendido na fabricação de ambos os produtos, nesse caso – a mesma. “Portanto, se em uma relação de valor de uso o trabalho contido na mercadoria vale apenas qualitativamente, em relação à grandeza de valor ele vale apenas quantitativamente, depois de ter sido reduzido a

trabalho humano sem qualquer outra qualidade” (MARX, 2013, p. 122), uma mercadoria enquanto grandeza de valor expressa apenas à quantidade de trabalho nela contida, a comensurabilidade entre mercadorias só pode ser efetivada a partir de valores da mesma grandeza, nesse sentido:

Quanto mais desenvolvida a força produtiva do trabalho concreto, isto é, quanto mais elevado o grau médio de habilidade dos trabalhadores, o nível da ciência e sua aplicabilidade tecnológica; quanto mais elevado o grau de combinação social do processo de produção e a eficácia dos meios de produção e; quanto mais favoráveis forem as condições naturais, maiores volumes de uso poderão ser produzidos no mesmo espaço de tempo e, portanto, maior será o campo sobre o qual este tempo de trabalho dado se distribuirá e, deste modo, menor será o valor de cada mercadoria individual (ANTUNES, 2003, p. 53).

Quanto maior for à força produtiva de trabalho concreto menor será o valor por unidade da mercadoria e, quanto menor esta força, maior o valor por unidade produzida. Quanto maior o volume de valores de uso menor seu custo unitário, quanto menos o volume maior seu custo unitário num mesmo tempo dado de trabalho.

O aprofundamento da divisão social do trabalho e a emergência da sociedade capitalista que tem como meta não o valor de uso e o trabalho concreto, mas a forma universal da riqueza representada pelo valor de troca e o dinheiro, subvertem todas as relações sociais marcadas pelo caráter concreto do trabalho enquanto tal. Em lugar do isolamento dos antigos privilégios corporativos a sociedade capitalista funda uma ordem social onde o indivíduo concreto se converte em membro menor de uma imensa sociedade universal e abstrata (ANTUNES, 2003, p. 50).

Por fim, o que Marx quer demonstrar é que o trabalho humano em caráter abstrato serve como unidade de medida no processo mercantil, porém o valor de uma mercadoria parece estar além dessa característica, pois a efetivação de uma troca entre duas mercadorias está condicionada a inúmeros fatores externos – ao contexto social na qual está inserida, dando-nos algumas pistas de que o dispêndio de força de trabalho em caráter simples serve apenas como unidade de medida inicial do proces-

so mercantil, que em circulação pode sofrer inúmeras alterações, pois o valor de algo só se efetiva mediante sua troca, troca esse parece não ter relação nenhuma com os processos produtivos, pois depende de uma imensidade de fatores que se apresentam no comércio.

CONCLUSÃO

Concluimos então que o pensamento de Marx em *O Capital* pode ser entendido por três vertentes distintas, porém paralelas, a primeira consiste no distanciamento do homem com relação à natureza e as suas próprias características originárias. Na sequência, é perceptível que Marx procura demonstrar a evolução do sistema capitalista a partir de suas características originárias até suas formas mais consolidadas e por fim o movimento dialético de Marx que perpassa ambas as características desvelando assim as características ocultas do sistema de produção capitalista. Tal trabalho é apenas um esboço, porém, o entendimento da obra completa de Marx passa necessariamente pelo pleno entendimento da parte inicial bem como do método utilizado pelo autor. Não nos detivemos ao método dialético diretamente, procuramos a partir de a própria obra entender como se dá esse movimento. Inicialmente nos propomos a entender com algo pode ser um valor de uso e vários valores de troca ao mesmo tempo? Tal indagação não foi respondida amplamente, pois chegamos até determinado ponto da obra e sabemos existe muito ainda a ser analisado, mas em primeiro momento, podemos concluir que o trabalho em caráter abstrato ao ser incorporado nas mercadorias possibilita esse movimento, porém, isso se dá em determinado período, sendo necessária a análise das estruturas mais consolidadas do capitalismo.

No final do texto, apontamos algumas pistas do que poderá ser o desdobramento na sequência da obra, pois segundo o autor, o trabalho em caráter simples atua apenas como regulador para os processos produtivos, porém o valor real de uma mercadoria só se efetivará no momento da troca, troca essa condicionada a uma série de fatores que vão desde as relações sociais até mesmo as leis de oferta e demanda.

REFERÊNCIAS

ANTUNES, J., & BENOIT, H. *O conceito dialético de crise em O Capital de Marx*. São Paulo: Editora Thyke, 2009.

HARVEY, David. *Para entender O Capital: Livro I*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. *O capital: Crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

Lênin e a tradição dialética*

André Koutchin

(UFMS)

Em sua pequena biografia sobre Karl Marx¹, Francis Wheen observou com perspicácia que o revolucionário alemão, pouco antes de entregar aos editores o primeiro volume de *O Capital*, insistiu para que o colaborador de longa data, Friedrich Engels, lesse *A obra-prima ignorada*, de Honoré de Balzac.

A obra-prima ignorada conta a história de um grande pintor que passa vários anos trabalhando e aperfeiçoando um retrato que iria revolucionar a arte ao exibir “a mais completa representação da realidade”. Quando finalmente permite que dois respeitadores colegas de ofício contemplem a tela acabada, ambos ficam horrorizados ao ver uma confusão de formas e cores sem nexos, que não conseguem compreender. Após expulsar os dois homens de seu estúdio, o pintor queima todas as suas telas e se mata. Produzida no século XVII, a peça era na verdade um exemplar de arte abstrata do século XX.

Ao prosseguir, Wheen nos indaga:

Por que Marx se lembrou da narrativa de Balzac no exato momento em que se preparava para desvelar ao julgamento público sua obra mais grandiosa? Por acaso temia que também tivesse trabalhado em vão, que sua “completa representação da realidade” se mostrasse ininteligível? (WHEEN, 2007, p. 9-10).

É certo que Marx via a sua obra-prima, *O Capital*, como a composição definitiva de um “todo artístico”². Mas é certo também que, ao se tratar des-

* Este trabalho é uma versão adaptada de meu projeto de tese de doutorado aprovado junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unicamp. As ideias aqui expostas estão sendo desenvolvidas sob a orientação do professor livre-docente Alcides Hector Rodriguez Benoit. WHEEN, F. *“O Capital” de Marx: uma biografia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

² Expressão utilizada pelo próprio Marx em uma carta enviada a Engels, em 31 de julho de 1865: “Whatever shortcomings may they have, das ist der Vorzug meiner Schriften, daß sie ein artistisches Ganzes sind (Sejam quais forem os defeitos, meus escritos tem a vantagem de compor um todo artístico)”. Cf. MARX, K. *Der Briefwechsel zwischen Marx und Engels: November 1864 - Dezember 1867*. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag, 1965. v. 31. p. 132, tradução nossa.

te autor, essa comparação literária não visava relegar seus escritos ao campo mais neutro da arte e de seus estudos. Ao invés de um retrato levando em consideração todos os detalhes da vida real, proporcionando a sensação de poder tocá-los através da tela, *O Capital* de Marx buscava expressar similarmente o modo e as relações de produção e circulação capitalistas. Marx, a exemplo do fictício pintor balzaquiano, pretendia igualmente dar vida à “sua” matéria; espelhar, de forma ideal, a vida da realidade pesquisada³.

Se Marx temia que tivesse trabalhado em vão, que a sua mais grandiosa obra fosse ininteligível, como insinuou Wheen, é provável que esse temor tenha se esvaído poucos anos após a publicação de *O Capital*. Como o próprio Marx assinalou, no famoso posfácio da 2ª edição:

A compreensão que “O Capital” rapidamente encontrou em amplos círculos da classe trabalhadora alemã é a melhor recompensa para o meu trabalho [...], que desapareceu por completo das chamadas classes cultas da Alemanha, revivendo, por outro lado, em sua classe trabalhadora (MARX, 1962, v. 23, p. 19, tradução nossa).

O Capital não havia sido escrito para “eruditos”. A sua ampla assimilação pela classe trabalhadora, por sua vez, parecia ligar-se à utilização de um método adequado para expor os resultados e conclusões de uma vida inteira de experiências, estudos e pesquisas. A esse respeito, também no posfácio da 2ª edição, Marx destacou, em nota de rodapé, um elogioso parecer redigido no “Jornal de São Petersburgo”, em 1872:

A **exposição**, exceto as partes mais especializadas, caracteriza-se pela compreensibilidade, clareza e, apesar da altitude científica da matéria, pela vivacidade acima do comum. A esse respeito, o autor não se compara – nem mesmo de longe – à maioria dos estudiosos alemães, que escrevem seus livros numa linguagem tão indigesta e tão árida, que faz estourar a cabeça dos seres humanos normais (MARX, 1962, v. 23, p. 22, grifo nosso, tradução nossa).

Referindo-se particularmente ao modo de exposição, em *Sobre o desenvolvimento (dialético) do Programa*⁴, Hector Benoit aponta que *O*

³ MARX, K. Das Kapital. In: MARX, K; F. ENGELS. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag, 1962. v. 23. p. 27.

⁴ BENOIT, H. Sobre o desenvolvimento (dialético) do Programa. *Crítica Marxista*, Campinas, n. 4, pp. 9-44, 1997.

Capital de Marx se desenvolveu a partir de uma estreita vinculação com a luta histórica da classe trabalhadora. Observa Benoit que, ao mesmo tempo em que escrevia *O Capital*, Marx organizava a fundação da Associação Internacional dos Trabalhadores e escrevia, para esta organização, textos diretamente “ideológicos/políticos” embasados em sua obra “científica/econômica”⁵. Nesse sentido,

o desenvolvimento **dialético** do primeiro livro de *O Capital* expressaria de maneira teórica, para a consciência da classe trabalhadora, o movimento efetivamente desenvolvido pela própria classe trabalhadora, um movimento que é, ao mesmo tempo e de maneira inseparável, crítica (teórica) da Economia Política (ciência ideológica) e crítica (revolucionária) da economia política burguesa (sociedade de exploração da força de trabalho) (BENOIT, 1997, p. 9, grifo nosso).

Ou seja, Marx estaria atribuindo à classe trabalhadora o papel ativo de uma dupla crítica (à sociedade e à ciência que a legitima) e dando formulação teórica a uma oposição posta historicamente (entre a burguesia e os trabalhadores). Por isso, em *O Capital*, Marx teria, antes de tudo, desenvolvido uma teoria que emergiu da prática histórica de uma classe e que seria destinada, portanto, a uma ação histórica dessa classe: a efetiva superação da “economia política burguesa” pela “economia política da classe trabalhadora”⁶. A obra-prima de Marx seria, assim, uma teoria inseparável da ação revolucionária; a estratégia mais geral de uma revolução, a revolução socialista.

Benoit considera que esta questão, a teoria exposta em *O Capital* enquanto teoria revolucionária, explicaria talvez a grande preocupação de Marx pela forma definitiva de sua exposição⁷. A tentativa de Marx “espelhar de forma ideal a vida da matéria” seria, na verdade, a busca do momento sintético do analítico, isto é, do momento propriamente dialético.

Em outras palavras, Marx procurava a rigorosa unidade dialética de uma teoria que fosse efetivamente crítica e, ao mesmo tempo,

⁵ Ibid., p. 9.

⁶ Ibid., p. 10.

⁷ Entre o plano estrutural inicial e o plano estrutural final de *O Capital*, houve um período de aproximadamente nove anos. Durante todo esse tempo, Marx teria se dedicado a experimentar e buscar permanentemente a “forma expositiva adequada”. Cf. ROSDOLSKY, R. *Gênese e estrutura de O Capital de Marx*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001, p. 27.

também revolucionária, isto é, uma teoria que se ultrapasse dialeticamente a si mesma enquanto mera teoria analítica, uma teoria que pelo seu momento analítico-sintético se metamorfoseie em programa de ação de uma classe e, finalmente, em **efetiva ação de fazer história, práxis** (BENOIT, 1997, p. 11, grifo nosso).

Desta maneira, *O Capital* enquanto obra crítica e revolucionária, isto é, dialética, trataria de descrever para a classe trabalhadora o desenvolvimento de sua própria crítica, consciência e luta. Por esse motivo, para Marx, era fundamental reproduzir no modo de exposição esse “longo e penoso” desenvolvimento de forma mais aproximada possível ao próprio movimento real, ao próprio “movimento vivo da matéria”.

Trata-se de partir do modo de produção capitalista como ele aparece para a consciência atual mais imediata e alienada, consciência ainda adormecida pela ideologia burguesa, consciência sem nenhum desenvolvimento. Esta consciência será conduzida através das diversas formas aparentes do modo de produção capitalista e, pouco a pouco, vão sendo desveladas as contradições *lógicas* do capitalismo e postos os seus pressupostos *históricos* (BENOIT, 1997, p. 13, grifo do autor).

Marx, portanto, nada mais fez do que reproduzir o percurso e o discurso dos trabalhadores através da realidade capitalista. *O Capital* constituir-se-ia, assim, em um caminhar pelo antagonismo de classes, uma “odisseia dramática” da classe trabalhadora através das objetivas contradições econômicas capitalistas. Ao final desse processo, o programa político mostraria-se como inseparável do econômico e surgindo imanentemente dele. É assim que o livro primeiro começa com as categorias aparentes da Economia Política burguesa e termina apontando para a práxis revolucionária, para a negação não apenas das categorias como de todo o modo de produção capitalista⁸.

Como sabemos, o livro I de *O Capital* foi o único que Marx publicou em vida⁹. Esse fato é simbólico, pois sabemos também que o modo de ex-

⁸ BENOIT, H. Da Lógica com um grande “L” à lógica de O Capital. In: NAVARRO, C. et al. *Marxismo e Ciências Humanas*. São Paulo: Xamã, 2003, p. 7.

⁹ *O Capital* compreende três livros em seis volumes: o primeiro foi publicado por Marx (1867); o segundo e o terceiro foram compilados e editados por Engels (1885 e 1894, respectivamente). O que geralmente se denomina como o quarto livro, que compreende três volumes, foi publicado por Karl Kautsky (entre 1905 e 1910) e editado no Brasil sob o título de *Teorias da mais-valia*.

posição de sua obra-prima continua ainda, efetivamente, “inacabado”. Após mais de um século, portanto, *O Capital* não haveria sido compreendido enquanto a teoria geral de um programa revolucionário? O marxismo enquanto dialética, especificamente, não haveria sido apreendido como um modo de exposição da realidade que reconstrói essa própria realidade?

Com Benoit, pensamos que para a possível interpretação de *O Capital* enquanto uma teoria geral da revolução socialista foram necessárias as experiências da Revolução Russa de 1917. Que estas experiências foram a primeira superação dialética e assim realização da teoria de *O Capital*, enquanto teoria analítica se transformando em prática histórica vitoriosa de uma classe, a classe trabalhadora. Poderíamos assim dizer que foi com a Revolução Russa que o modo de exposição de *O Capital* atingiu, pela primeira vez e plenamente, a “vida da matéria”¹⁰.

Nessa direção, poucos seriam os comentadores que excluiriam deste debate o principal teórico e dirigente da Revolução de Outubro, Vladimir Ulianov (Lênin). Para Benoit, na “lógica” de *O Capital*, ou seja, na lógica das contradições do modo de produção capitalista, Lênin encontrou a “lógica da própria luta de classes”, a “lógica da revolução”¹¹. Mas em quais condições e em que sentido preciso Lênin teria expressado essa compreensão dialética de *O Capital* de Marx?

Ao longo de todo o século XIX, a Rússia foi um palco de profundas ambiguidades. Tão imensas quanto as suas dimensões geográficas, eram as suas contradições sociais, econômicas, políticas e culturais. Povoadas em sua maioria por camponeses primitivos, era também o campo de expansão gradual de um capitalismo moderno, que passava a empregar um contingente de trabalhadores muito concentrado nas grandes fábricas. Naquele espaço quase que exclusivamente rural, as grandes propriedades da nobreza e as comunidades camponesas coexistiam com monopólios industriais e financeiros. Um país predominantemente de analfabetos, mas cuja *intelligentsia* era aberta a todas as correntes de pensamento (incluindo as mais radicais). Tudo isso assegurado pelo último reduto da autocracia, o Estado czarista¹².

¹⁰ BENOIT, 1997, p. 16.

¹¹ Ibid., p. 16.

¹² BROUÉ, P. *O partido bolchevique*. São Paulo: Sundermann, 2014, pp. 19-20.

Essas circunstâncias haviam produzido uma série de tensões sociais, inicialmente confusas e relativamente desorganizadas, que pressionavam o czarismo. Ia se tornando óbvio que a Rússia se aproximava de uma revolução. Mas um conjunto de questões fundamentais ainda se colocava naquele momento: que caráter teria essa revolução? Que classe deveria desempenhar nela o papel dirigente? O desenvolvimento do capitalismo seria também o destino inevitável para a Rússia? Ou ela poderia, em consequência de suas particularidades, “saltar esse estágio” e passar diretamente do comunismo primitivo para um comunismo desenvolvido?

Por muito tempo, sucessivas gerações de revolucionários russos tentaram responder a essas questões¹³. Para o filósofo húngaro György Lukács¹⁴, a característica distintiva entre Lênin e seus predecessores residia justamente na capacidade de transformar a teoria de Marx em “fio condutor” para o correto tratamento dos problemas mais essenciais da época, reconhecendo a revolução da classe trabalhadora como um pressuposto histórico e considerando-a em seu aspecto teoricamente central e, por isso, decisivo na prática: o aspecto da organização.

É neste ponto realmente que Lênin parece ter expressado com clareza a leitura dialética de *O Capital*, compreendendo-a e aplicando-a de modo específico na teoria dos níveis de organização e de atuação do partido. Benoit¹⁵ destaca que, para Lênin, era fundamental diferenciar nitidamente os níveis organizativos para exatamente estabelecer o transpassamento, a dialética entre eles; os níveis organizativos correspondiam a níveis de consciência diferentes, de acordo com as experiências históricas em cada nível, devendo ser desenvolvidos através da rigorosa unidade entre teoria e prática revolucionária (a práxis revolucionária).

¹³ Questões que de fato seriam respondidas pelo próprio Marx e por Engels, em 1882, no “profético” prefácio à segunda edição russa do *Manifesto Comunista*: “se a revolução russa dá o sinal para uma revolução proletária no Ocidente, de modo que ambas uma à outra se completem (*so dass beide einander ergänzen*), assim pode a atual propriedade coletiva na Rússia servir de ponto de partida (*Ausgangspunkt*) para um desenvolvimento comunista”. Apud BENOIT, H. A luta de classes como fundamento da história. In: TOLEDO, C. N. (Org.). *Ensaio sobre o Manifesto Comunista*. São Paulo: Xamã, 1998. p. 66.

¹⁴ LUKÁCS, G. *Lenin: um estudo sobre a unidade de seu pensamento*. São Paulo: Boitempo, 2012. p. 33.

¹⁵ BENOIT, H. Teoria (dialética) do partido ou a negação da negação leninista. *Outubro*, São Paulo, n. 2, p. 47-61, 1998. p. 55.

intelectuais e revolucionários profissionais que detêm conscientemente a teoria marxista e que na práxis da luta de classes romperam efetivamente com a legalidade burguesa; o nível semi-legal representa os trabalhadores e jovens cuja consciência socialista já existe, mas está enraizada somente nas experiências de algumas lutas travadas, sem grande continuidade, não permanecendo firme em períodos de refluxo; finalmente, o nível legal é constituído por trabalhadores e jovens que apenas começam a entrar em movimento através de um primeiro momento contraditório com as leis e ilusões do mundo capitalista das mercadorias (BENOIT, 1998, p. 55).

Deste modo, como Marx em *O Capital*, trata-se de conduzir dialeticamente a classe trabalhadora da instância do mercado, da compra e venda da força de trabalho (nível legal) à instância contraditória dos “segredos” da produção (nível semi-legal) e finalmente ao momento em que se descobre a ilegalidade do próprio sistema capitalista (nível ilegal). Na teoria leninista do partido, similarmente, trata-se de se estabelecer uma dialética interna entre os diversos níveis organizativos, de forma que a vanguarda ilegal (detentora da consciência histórica da classe trabalhadora), desencadeadora do processo, dirige-se para os níveis semi-legais (grevistas e setores que já entraram em luta contra a classe burguesa) e legais (setores contraditórios, mas ainda passivos em relação à burguesia) elevando camadas cada vez maiores para o nível ilegal ou revolucionário.

Como se pode perceber, no início a vanguarda partidária está presuposta, isto é, não está posta desde o começo (é ilegal, clandestina). Essa vanguarda, para os trabalhadores, somente é posta (revelada, descoberta) pelo rigoroso trabalho da práxis revolucionária, possibilitando então que a consciência da classe trabalhadora, dispersa na multiplicidade de suas lutas e alienada nos diversos momentos analíticos de suas experiências, se eleve e finalmente atinja a síntese de todas essas múltiplas determinações, despertando de maneira definitiva e alcançando plenamente seu projeto histórico, seu programa revolucionário que objetivamente e, também, subjetivamente se conclui pela revolução socialista. Ao final do processo, a vanguarda deverá ter conseguido se expor completamente como direção histórica da classe trabalhadora e, como tal, poderá conduzir e ser conduzida pela luta aberta das massas¹⁶.

¹⁶ É exatamente essa a ordem expositiva empregada por Marx em *O Capital*, mais precisamen-

Assim, de acordo com Benoit, a teoria leninista do partido torna-se a expressão essencial do próprio processo dialético, do movimento, da transformação, do devir que se desenvolve da vanguarda à maioria dos trabalhadores que retorna unificada à vanguarda pela práxis revolucionária. No marxismo de Lênin, portanto, as contradições econômicas capitalistas se transformam em resultado político pela e para a classe trabalhadora, com a mediação do partido e de sua vanguarda de profissionais. É assim também que se poderia destacar, nas palavras de Lukács, a “importância do papel ativo e histórico do partido como o traço fundamental da teoria e, portanto, da política de Lênin”, cuja análise nos “leva sempre às questões fundamentais do método dialético”¹⁷.

A essa altura poderíamos então nos perguntar: seria possível pensar a dialética em Lênin apenas em relação à sua teoria do partido? Mas o que seria, para o próprio Lênin, a dialética? O “núcleo” de seu pensamento poderia residir aí, justamente na sua compreensão a respeito do método? Qual seria, nesse sentido, a real extensão da contribuição leninista à filosofia? Seria, aliás, pertinente um “corte analítico” para se estudar questões filosóficas, políticas e de partido em Lênin? Enfim, o que encontraríamos ao investigar o movimento do pensamento e da realidade experimentados pelo revolucionário russo utilizando como referências iniciais alguns de seus mais emblemáticos textos sobre essa problemática?

te ao longo do livro primeiro (o único, de fato, concluído inteiramente pelo autor): o que está pressuposto é posto pelo próprio processo de exposição. Partindo das contradições da mercadoria (determinação mais abstrata), Marx amplia lógica e historicamente essas contradições até mostrá-las como fundamentadas na expropriação dos produtores diretos, na luta de classes (determinação mais concreta), e mostra como essas contradições apontam tendencialmente para a expropriação dos expropriadores (a revolução socialista). Desta forma, a consciência que percorreu todo o percurso (a do leitor ou a do trabalhador alienado) coincide ao final com a consciência do próprio autor (Marx) ou com a consciência daqueles que já conheciam todo o trajeto (neste caso, a vanguarda revolucionária). Cf. BENOIT, H. Sobre a crítica (dialética) de O Capital. *Crítica Marxista*, Campinas, n. 3, pp. 14-44, 1996.

¹⁷ É curioso notar que o próprio Lukács termine seu ensaio sobre o pensamento de Lênin afirmando que “os comunistas devem procurar adotar em relação a Lênin a mesma atitude que Lênin adotou em relação a Marx” (LUKÁCS, 2012, p. 101). Curioso exatamente porque as escolhas e posicionamentos políticos de Lukács em determinado momento de sua vida são bastante duvidosos em relação à classe trabalhadora. Afinal, não é essa a questão mais fundamental a respeito do método dialético herdado de Marx e aplicado por Lênin, segundo o mesmo Lukács: reduzir a totalidade dos fenômenos aos reais interesses de classe? Cf. DILLENBURG, F. F. *Método dialético e política em Lukács*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

Por muito tempo, diversos pensadores “marxistas” aceitaram que Lênin haveria exposto suas principais concepções filosóficas na obra *Materialismo e Empiriocriticismo*, de 1908. Ali, segundo a maioria desses autores, Lênin teria assentado de forma definitiva os alicerces filosóficos do marxismo e do leninismo, sob a bandeira do “materialismo dialético”¹⁸. Entretanto, mais contemporaneamente, essas leituras começaram a ser questionadas a partir das abordagens a respeito de sua obra póstuma, o compêndio intitulado *Cadernos Filosóficos*, escritos predominantemente entre 1914 e 1916. Diferentemente do livro de 1908, nos *Cadernos* a dialética em si, tal qual aparece e é desenvolvida na filosofia, ocuparia um lugar central. Em seus apontamentos e esquemas, Lênin revelaria uma apreciação, ao mesmo tempo valorizadora e crítica, do pensamento de Georg W. F. Hegel, cuja lógica, “em sua essência o próprio método dialético”, seria constatada e resumida com admiração em diversas passagens:

No verdadeiro sentido, a dialética é o estudo da contradição na própria essência dos objetos [...] A dialética é a teoria de como [...] o entendimento humano não deve considerar os opostos como mortos, rígidos, mas como vivos, condicionados, móveis, transformando-se uns nos outros. [É a] condição para o conhecimento de todos os processos do mundo em seu “automovimento”, em seu desenvolvimento espontâneo, em sua vida real, é o conhecimento dos mesmos como a unidade de opostos. E o desenvolvimento é a “luta” dos opostos (LENIN, 1973, v. 29, p. 227; p. 98; p. 317, tradução nossa).

Devemos observar que os manuscritos de Lênin foram redigidos em um contexto histórico bastante complexo, imediatamente após a eclosão da Primeira Grande Guerra e dos contragolpes que o movimento internacional dos trabalhadores havia sofrido. Lênin parecia acreditar que

¹⁸ Por vezes, esses “marxistas” tentaram estabelecer uma filiação direta entre *Dialética da Natureza*, de Engels, *Materialismo e Empiriocriticismo*, de Lênin, e *Materialismo Dialético e Materialismo Histórico*, de Stálin. Essa tendência deformadora apresenta o leninismo como a expressão acabada da filosofia marxista “oficial” ou “soviética”, o “materialismo dialético”. Caso particular, por exemplo, é o de Anton Pannekoek em *Lenin filósofo*. Neste livro, Pannekoek elege *Materialismo e Empiriocriticismo* como “a” obra filosófica de Lênin; aquela em que o autor expõe suas categorias filosóficas fundamentais, a síntese de seu pensamento, cujo resultado seria, no entanto, um “desvio filosófico” do ponto de vista marxista original. Pannekoek parece subestimar a dialética, numa tentativa de tornar Lênin e a tradição da vanguarda de partido como algo autoritário e prejudicial à classe trabalhadora. Cf. PANNEKOEK, A. *Lenin filósofo*. Bilbao: Zero, 1976.

era necessário desenvolver a teoria para um novo momento histórico, que era necessário buscar pressupostos filosóficos pra fundamentar em um novo patamar teórico suas posições políticas. Ao se exilar na biblioteca de Berna, na Suíça, e estudar Hegel, Lênin, de certo modo, repetia e iluminava os passos de Marx, que sentira também a necessidade de voltar ao filósofo alemão antes de redigir *O Capital*¹⁹.

Em *O Capital* Marx primeiro analisa a *relação* mais simples, mais ordinária e fundamental, mais comum e cotidiana da sociedade burguesa (a mercadoria), uma relação que se encontra milhares de milhões de vezes, a saber, nas trocas de mercadorias. A análise revela neste fenômeno muito simples (nesta “célula” da sociedade burguesa) *todas* as contradições (ou os germes de *todas* as contradições) da sociedade moderna. A exposição subsequente nos mostra o desenvolvimento (*tanto* o crescimento *como* o movimento) destas contradições e desta sociedade, na soma de suas partes individuais, de seu começo ao seu fim. Tal deve ser também o método de exposição (e o respectivo estudo) da dialética em geral (porque para Marx a dialética da sociedade burguesa é somente um caso particular da dialética) (LENIN, 1973, v. 29, p. 318, grifo do autor, tradução nossa).

Essa volta às fontes hegelianas do pensamento marxista, pautada pela necessidade de compreender adequadamente um mundo que se transformava de forma drástica, nos faria pensar em uma primeira e uma segunda filosofia em Lênin, em um primeiro e em um segundo leninismo contrastantes entre si? Para Michael Lowy²⁰, sim. Após a grande traição histórica de 1914²¹, Lênin haveria rompido com boa parte do marxismo

¹⁹ Nos anos em que passou aperfeiçoando o “estilo”, Marx teria voltado a consultar, “por pura casualidade”, a *Ciência da Lógica* de Hegel. Esta obra acabaria por influenciar decisivamente o modo de exposição de *O Capital*. Cf. ROSDOSLKY, op. cit., p. 17. Sobre a importância dessa influência, Lênin afirmaria nos *Cadernos*: “Não é possível compreender plenamente *O Capital* de Marx, e em especial seu primeiro capítulo, sem haver estudado a fundo e sem haver compreendido *toda* a *Lógica* de Hegel. Consequentemente, meio século depois nenhum marxista compreendeu Marx!!” (LENIN, 1973, v. 29, p. 162, grifo do autor, tradução nossa).

²⁰ LOWY, M. *Método dialético e teoria política*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 131.

²¹ Vários líderes de partidos social-democratas (socialistas) votaram a favor dos créditos militares pedidos por seus respectivos governos (capitalistas) para a Primeira Guerra Mundial. Esses posicionamentos, consequências lineares de posturas teóricas anteriormente defendidas ao longo da Segunda Associação Internacional dos Trabalhadores, teriam conduzido Lênin a uma profunda reflexão sobre os fundamentos filosóficos desta traição. Lênin haveria “intuído” que se tratava, sobretudo, de uma incompreensão da dialética por parte da maioria dos dirigentes marxistas de então.

de sua época e, em certo sentido, com a sua própria consciência filosófica de outrora. E a “pedra angular”, a fonte metodológica essencial dessa modificação, seria exatamente sua concepção a respeito da dialética. Lowy observou ainda que os estudos de Hegel por Lênin não teriam sido fruto de um “entusiasmo passageiro”; Lênin teria mantido essa “ruptura” teórico-política até o fim da vida e insistido em seus últimos textos sobre a necessidade de um “estudo sistemático da dialética hegeliana de um ponto de vista materialista”.

Sem agora levarmos adiante essa questão, a de uma suposta ruptura filosófica como a levantada por Lowy, o que nos parece importante destacar neste ponto é a ruptura, a interrupção, do próprio modo efetivo de exposição de *O Capital*. Após a morte de Lênin, em 1924, o marxismo dividiu-se, com raras exceções, entre duas correntes unilaterais de interpretação que o conduziu por dois caminhos distintos a um único destino: de um lado, um marxismo prático-vulgar, não dialético, generalizado como “soviético”, que levou os trabalhadores à série de derrotas ao longo de aproximadamente um século; e, de outro lado, um marxismo teorista, chamado de “ocidental”, que sem desembocar em prática alguma, e, nesse sentido, também não dialético (apesar de muitas vezes “filosófico”), acabou por se esgotar da mesma forma que o primeiro, sem orientar nenhuma transformação efetiva do capitalismo em direção à sua superação socialista²².

Pensamos que estes dois polos antitéticos (contraditórios) de interpretação expressam fielmente os dilemas teóricos que em geral são encontrados em estudos sobre o pensamento de Lênin. E que o próprio Lênin nos fornece conteúdo para reexaminá-los de modo apropriado. Apesar de sua figura ser difundida como a de um homem de ação, a de um dirigente partidário “prático”, supomos que seria um equívoco analisá-lo apenas sob este ângulo. Como supomos que seria outro equívoco estudá-lo e demonstrá-lo tão somente como o seu contrário: um “teórico” do

²² BENOIT, 1997, pp. 28-29. Para muitos, Lênin teria sido o iniciador da primeira corrente, sistematizada, aliás, como “marxismo-leninismo”. Segundo Kevin Anderson, porém, o trabalho teórico de Lênin posterior a 1914 o situaria mais próximo de marxistas “ocidentais” ou “hegelianos” do que de marxistas “soviéticos”. Anderson sustenta, inclusive, que Lênin teria sido o primeiro marxista de expressão a insistir no retorno à dialética e ao estudo crítico de Hegel. Cf. ANDERSON, K. *Lenin, Hegel and Western Marxism*. Chicago: Illinois University, 1995.

marxismo, um “filósofo” original²³. Neste caso, teríamos de realizar um isolamento “estático” entre as suas principais formulações filosóficas para poder compará-las. Algo no sentido de identificarmos, por exemplo, de que maneira precisa teria ocorrido a “cisão epistemológica” entre o Lênin (pré-dialético) do *Materialismo* e o Lênin (dialético) dos *Cadernos*. Aqui, imediatamente, nos depararíamos com alguns problemas: e a concepção (dialética) do partido, já contida potencialmente em seus primeiros textos, como *Que fazer?* e *Um passo a frente, dois passos para trás*, escritos entre 1902 e 1904? Como comparar os próprios *Cadernos*, uma obra *sui generis*, produto de reflexões do autor para a sua utilização pessoal, que contém algumas imprecisões e temas não aprofundados, e que sequer fora preparada para a publicação? É evidente que as anotações contidas ali são preciosas, mas poderíamos sustentar que os *Cadernos Filosóficos* constituiriam a palavra final de Lênin sobre a dialética?

Diante desses e de outros possíveis impasses, como e porque então justificar uma investigação minuciosa sobre o desenvolvimento das concepções “filosóficas” de Lênin? O autor francês Jean-Marie Brohm parece ter nos deixado algumas respostas em sua pequena brochura *O que é a dialética?*²⁴. De acordo com Brohm, seria metodologicamente impossível compreender o leninismo com base apenas na filosofia, pois a verdadeira filosofia de Lênin não se encontraria contida isoladamente em seus livros, mesmo nos que ele aborda formalmente problemas filosóficos. As teses de Lênin só poderiam ser realmente compreendidas e discutidas a partir de uma abordagem política e histórica. Lênin haveria introduzido o ponto de vista da classe trabalhadora em todas as suas apreciações, incluídas as filosóficas, fazendo da filosofia uma “arma” da luta de classes²⁵.

É deste ponto de vista, e diante de um novo cenário, inclusive, que Lênin teria redescoberto a importância de Hegel para o método exposi-

²³ Tese funcionalmente promovida pelo regime stalinista e também difundida por autores como Henri Lefebvre (*O pensamento de Lênin*) e Louis Althusser (*Lênin e a filosofia*). É possível pensar que, embora de formas distintas, há, no conteúdo, convergência entre essas posições: fazer do leninismo uma filosofia ou uma concepção particular da filosofia.

²⁴ BROHM, J-M. *O que é a dialética?* Lisboa: Antídoto, 1979, pp. 89-143.

²⁵ “No seu prefácio a *Materialismo e Empiriocriticismo*, Lênin explica: ‘no que me toca, não passo de um investigador em Filosofia’. Efetivamente, Lênin não procura fazer filosofia ou aprofundar uma filosofia. Não aspira a ser um filósofo: **o seu papel é lutar politicamente no terreno da filosofia e com as armas da filosofia**” (BROHM, 1979, p. 117, grifo do autor; tradução nossa).

tivo de *O Capital*. Um método expositivo essencialmente crítico e revolucionário porque em todas as coisas inclui a compreensão de sua negação e transformação necessárias. Como Marx, Lênin haveria compreendido que a dialética é o “veículo da revolução”, a expressão da luta de classes, um “guia de ação” para a classe trabalhadora. Pensamos que é exatamente assim que podemos nos encontrar com Lênin e a dialética entendida no contexto de uma tradição. Uma tradição inaugurada no pensamento antigo, redescoberta por Hegel e recolocada por Marx: uma tradição que permite pensar a unidade dos contraditórios; a unidade entre o lógico e o histórico, por excelência, contraditória; que permite demonstrar as contradições lógicas do capitalismo como possuindo em seu conteúdo as contradições históricas; contradições históricas que são conceitualmente redutíveis às contradições da luta de classes. Luta de classes pela qual se torna possível negar uma representação limitada e superficial do mundo, como o da classe burguesa, substituindo-a por uma representação abrangente e concreta desse mundo. A “mais completa representação da realidade” que somente a classe trabalhadora possui condições de expor efetivamente em nossa época. Em todas as suas obras, Lênin jamais parece ter abandonado essa perspectiva combativa em nome dos trabalhadores. Uma perspectiva combativa direcionada a todas as outras perspectivas que pudessem desviar a classe trabalhadora de seu objetivo maior: “a vida da matéria”, a revolução socialista.

A volta de Marx a Hegel certamente ajudou-o a aprimorar a versão final de sua exposição. Ainda assim, Marx haveria temido que as “formas e cores” contidas em *O Capital* pudessem não encontrar plena compreensão por parte da classe trabalhadora, que pudessem não “ganhar vida” nas mãos desses trabalhadores. A ida de Lênin a Hegel também o ajudou a aprimorar a versão final de sua exposição, como atestam as célebres passagens contidas nos *Cadernos Filosóficos*. Mas não são os *Cadernos*, em si, a sua mais grandiosa obra. Ao não ignorar a obra-prima de Marx, ao não negligenciar as circunstâncias históricas e avançar ainda mais sua compreensão de *O Capital* através de Hegel, Lênin deu vida ao modo de exposição de Marx e assim à sua própria obra-prima: a Revolução Russa. Antes de sua morte, haveria tempo ainda para temer que, desafortunadamente, a maioria de seus “colegas de ofício” não a houvessem plenamente compreendido e que, ao final, nos deixassem uma verdadeira “obra-prima

transfigurada”. No entanto, haveria tempo também para Lênin propor aos seus leitores e estudiosos a sua própria prática: ler e estudar Marx nas origens de sua dialética revolucionária. Nesse sentido, estaríamos em condições de sugerir que o desenvolvimento do pensamento de Lênin se fez dialeticamente. Não haveria, portanto, uma ruptura radical na obra de Lênin; haveria ruptura na sucessão, continuidade contraditória, haveria aprofundamento, superação. Haveria unidade dialética.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, L. *Lênin e a filosofia*. São Paulo: Mandacarú, 1989.

ANDERSON, K. *Lenin, Hegel and Western Marxism*. Chicago: Illinois University, 1995.

BENOIT, H. Sobre a crítica (dialética) de O Capital. *Crítica Marxista*, Campinas, n. 3, pp. 14-44, 1996.

_____. Sobre o desenvolvimento (dialético) do Programa. *Crítica Marxista*, Campinas, n. 4, pp. 9-44, 1997.

_____. A luta de classes como fundamento da história. In: TOLEDO, C. N. (Org.). *Ensaio sobre o Manifesto Comunista*. São Paulo: Xamã, 1998.

_____. Teoria (dialética) do partido ou a negação da negação leninista. *Outubro*, São Paulo, n. 2, pp. 47-61, 1998.

_____. Da Lógica com um grande “L” à lógica de O Capital. In: NAVARRO, C. et al. *Marxismo e Ciências Humanas*. São Paulo: Xamã, 2003.

BROHM, J-M. *O que é a dialética?* Lisboa: Antídoto, 1979.

BROUÉ, P. *O partido bolchevique*. São Paulo: Sundermann, 2014.

DILLENBURG, F. F. *Método dialético e política em Lukács*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

GRUPPI, L. *O pensamento de Lênin*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

LEFEBVRE, H. *O pensamento de Lenin*. Lisboa: Moares, 1969.

LENIN, V. I. Filosofskiye Tetradi. In: LENIN, V. I. *Sochineniy*. Moskva: Institut Marksizma-Leninizma, 1973. v. 29.

LOWY, M. *Método dialético e teoria política*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

LUKÁCS, G. *Lenin: um estudo sobre a unidade de seu pensamento*. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, K. Das Kapital. In: MARX, K; F. ENGELS. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag, 1962. v. 23.

_____. Der Briefwechsel zwischen Marx und Engels: November 1864 - Dezember 1867. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag, 1965. v. 31.

PANNEKOEK, A. *Lenin filosofo*. Bilbao: Zero, 1976.

ROSDOLSKY, R. *Gênese e estrutura de O Capital de Marx*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

WHEEN, F. *“O Capital” de Marx: uma biografia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

O componente ético da ideologia em Lukács e o problema da alteridade: um cotejamento à perspectiva althusseriana

Talita Siqueira Cavaignac
(UFMG)

A questão da ideologia em Lukács será abordada à luz de um problema sociológico específico, a questão da alteridade frente a uma homogeneização tendencial da experiência social no capitalismo recente. Para tanto, nosso objetivo é cotejar duas perspectivas em larga medida antípodas a respeito da ideologia, procurando demonstrar as diferentes formas como Lukács e Althusser lidam com a questão da reprodução social e das condições epistemológicas para a possibilidade de transformação do *status quo*.

Não pretendemos uma análise exaustiva da exposição da ideologia naqueles dois autores, mas somente pensar algumas implicações para o problema em tela. Embora não tenha ocorrido um debate real entre Lukács e Althusser, pelas decorrências contrárias de suas teses e pela posição consequente que assumem quanto ao problema da subjetividade, consideramos elucidativo o cotejo de ambos os autores. Interessa-nos especialmente o sentido que o conteúdo ético adquire em cada uma dessas posições. Ademais, é inequívoca a influência da tese althusseriana sobre a ideologia para as tradições posteriores, de modo que, quando se analisa este autor, obtém-se chaves gerais para compreensão do pensamento recente no marxismo ocidental contemporâneo.

I

Considerando um cenário do capitalismo tardio caracterizado pela desterritorialização do capital e a saturação dos mercados nacionais e internacionais, mas a simultânea necessidade da contínua expansão de novas formas de ganho, resulta um movimento de mundialização e finan-

ceiração do capital¹ (JAMESON, [1998] 2006). Nesse quadro, onde opera uma tendência para eliminação das formas tradicionais e expansão cada vez mais totalizante das imagens culturais do capitalismo recente, como se estrutura o problema da alteridade na reprodução das relações sociais? Indaga-se assim acerca das condições de possibilidade do novo, no sentido de uma alteridade ideal para além da reprodução ampliada deste cenário social, não sob a forma de representações mentais, mas em seu aspecto objetivo. Nessa conjuntura, qual é a pertinência da ideologia em uma teoria materialista da sociedade?

Autores como Nicholas Abercrombie, Stephen Hill e Bryan Turner ([1983] 1996), por exemplo, questionam a necessidade de que o controle social precise passar pela adesão consciente. No capitalismo tardio, mais do que em qualquer outro período, haveria uma relação de contingência entre a ideologia e a prevalência do sistema econômico. Os autores atacam assim uma concepção em que a dominação precisaria passar pela aceitação consciente e por sua função cultural, advogando um controle social mais indeterminado, em que a manutenção do regime político deve-se a uma coerção mais pragmática do que ideológica. Os sujeitos estariam envolvidos em uma “compulsão à monotonia” da vida cotidiana, que por si só subordinaria os trabalhadores, uma rotina prática que dispensaria a real aceitação normativa do atual modo de existência. Eles não recusam uma ideologia dominante, esta pode ou não participar, tão acidentalmente como outros fatores, apenas não seria uma condição *sine qua non* para a existência econômica (ABERCROMBIE; TURNER, 1978; ABERCROMBIE; HILL; TURNER, 1996). O problema, porém, como pontua Goran Therborn ([1984] 1996), é que Abercrombie e seus colegas atacam um “balão de ar”, pois poucos autores hoje em dia ainda estariam dispostos a partir de uma compreensão da ideologia simplesmente como um conjunto de representações mentais ou referências normativas coesas a garantir a dominação. Ao manterem, porém, uma concepção empobrecida da ide-

¹ Jameson deriva esta análise de Giovanni Arrighi sobre o movimento cíclico do capital e as três fases internas a cada ciclo, em teoria sempre presentes: da instauração do dinheiro para capitalização posterior; da conversão do dinheiro em capital; e, por fim, pela necessidade da contínua expansão do capital e o esgotamento dos mercados tradicionais, a financeirização do capital, com o desprendimento da produção vinculada geograficamente, etapa última, de crise, de cada um dos momentos do capital (JAMESON, 2006). A esse processo final, da financeirização no plano global, corresponde o momento analisado por Marx no terceiro volume de *O Capital*.

ologia, como “controle social” simples, aqueles autores a condenaram ao campo do obscurantismo e a compreensão da subjetividade a uma teoria da “caixa-preta” (THERBORN, 1996)².

II

O pensamento de Althusser, em contraparte, apresentou uma teoria da ideologia que proporcionou elementos inauditos para a compreensão da subjetividade na teoria social, tendo por isso estabelecido um ponto de inflexão importante nos estudos sobre a ideologia. Como se sabe, para a possibilidade da reprodução social, Althusser reconhece a necessidade de recursos que operem não somente pela violência e coação (Aparelhos Repressivos de Estado), mas também por condições ideológicas de dominação. A essa realidade o pensador denominou Aparelhos Ideológicos de Estado (AIEs), cuja pluralidade de formas, a despeito de suas condições, estariam unificados no fato de realizarem em geral uma ideologia dominante. Essa visão inicial, porém, fornece ainda uma visão restrita e parcial de sua concepção.

Em primeiro lugar, para ele, os sujeitos não representam a si mesmos a realidade, mas sua relação vivenciada com a realidade. Por isso, as ideologias não são meras ilusões. Elas não podem ser ditas falsas ou verdadeiras, pois elas expressam mais uma vontade do que uma descrição referencial do real. Em segundo lugar, as ideologias não são simplesmente “ideias”. Antes, as ideias e atos dos sujeitos estão inseridos em práticas e rituais materiais da vida cotidiana. É nessa existência material, física até, que as “ideias” têm lugar, como reconhecimento especular pelos sujeitos ao Sujeito. A ideologia, como estrutura formadora, torna-se a verdadeira força movente da história.

Mesmo neste ponto, porém, permanece ainda uma visão restrita sobre a concepção de Althusser, pois a exposição até aqui poderia sugerir que para ele as ideologias respeitam à reprodução em uníssono de uma ideologia dominante a conformar as subjetividades de maneira relativamente

² Terry Eagleton ([1991] 1997) também apresenta críticas, embora em um sentido ligeiramente distinto. Para ele, apesar da correta tentativa de responder a um idealismo de esquerda, Abercrombie e seus colegas teriam ido longe demais, ao desprezar sumariamente as eventuais implicações mistificadoras de uma ideologia dominante.

homogênea. Se fosse assim, como Althusser poderia justificar a transformação social? Se é certo que as ideologias têm como seu fundamento último os aparelhos ideológicos, como poderiam surgir (como de fato surgem) ideais contrários a estes mesmos aparelhos e às concepções dominantes neles inscritas? Se os sujeitos e grupos sociais reduzem-se a veículos de uma estrutura total que prefigura a si mesma, de onde surgiria a possibilidade da alteridade? Como seria possível a oposição a esse sistema total?

Nessa altura reside a sutileza de seu argumento. Ele pode contornar essas questões pelo fato de que o processo de reprodução das relações de produção como um todo, a que servem os AIEs e as ideologias, permanece abstrato se não for visto da perspectiva da luta de classes. As ideologias não se referem à repetição simples e unânime de uma ideologia dominante que se impõe por si mesma, mas é considerada na perspectiva das lutas de classes.

A esse respeito, inclusive, Eagleton elucida no ensaio *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado* uma quebra entre a concepção da ideologia na obra como um todo, em uma noção próxima a um viés funcionalista, da ideologia como garantidora da coesão social, para uma consideração de sua natureza mais conflituosa nas últimas páginas do ensaio:

Ele reconhece de vez em quando que qualquer investigação sobre a ideologia deve começar a partir das realidades da luta de classes. O que ele chama os aparelhos ideológicos de Estado – escola, família, Igreja, veículos de comunicação e todo o resto – são locais de tais conflitos, teatros de confrontação entre as classes sociais. Tendo sublinhado este ponto, porém, o ensaio parece esquecer-se dele, desviando-se para o que é realmente uma descrição funcionalista da ideologia como o que ajuda a “cimentar” a formação social e adapta os indivíduos às suas exigências [...]. Depois de passar por cima da natureza inerentemente conflitiva da ideologia por cerca de trinta páginas, o ensaio abruptamente reposiciona sua perspectiva em um pós-escrito de última hora. Existe, em outras palavras, um hiato entre o que Althusser afirma a respeito da natureza *política* dos aparelhos ideológicos – que são campos da luta de classes – e uma noção sociológica de ideologia que é muito mais neutra politicamente (EAGLETON, 1997, p. 133).

A despeito dessa espécie de cisão operada no ensaio, entre um horizonte “funcionalista” e uma compreensão “política” da ideologia, é somente

por essa quebra de perspectiva que se apresenta para Althusser a possibilidade de contornar o problema sobre os fundamentos da transformação social. Os aparelhos ideológicos não seriam assim estruturas completamente abarcadas por uma ideologia dominante, mas estão em disputa por hegemonia. Não seriam somente o lugar de reprodução das relações de produção, mas também das condições ideológicas de transformação social (PÊCHEUX, [1982] 1996). Sem tomar o horizonte das lutas de classes, a reprodução das relações de produção permaneceria abstrata.

Mediante esse procedimento, Althusser pode pensar, portanto, uma fundamentação epistemológica para a possibilidade da transformação social, fugindo à noção de uma estrutura ideológica homogênea. Mas essa solução não deixa de criar novos problemas. A elucidação da ideologia a partir da luta de classes não elimina a exclusão sem mais do elemento subjetivo e a manutenção de uma estrutura sistêmico-funcional. Se Althusser distancia-se da noção simples de uma ideologia dominante coesa³, na medida em que fundamenta a ideologia nas lutas de classes, por outro lado, porém, estas permanecem desprovidas de qualquer componente do campo da eticidade. Ideias, emoções, vontades, permanecem como efeitos de ideologias em conflito, produtos de uma objetividade formada por forças contraditórias, mas que, essencialmente, se puxa a si própria. A reprodução/transformação social não exige o momento do reconhecimento ético de uma situação, mas se dá por conflitos estruturais da ideologia. Sentimentos de injustiça, revolta, conformismo, compaixão etc. seriam expressões dessas redes objetivas de rituais práticos. Desse modo, Althusser apresenta o mérito de inserir a perspectiva da luta de classes na configuração concreta das ideologias (bem como a correta conformação destas como motivo para as subjetividades), mas persiste em uma apreensão unilateral para compreensão das relações de transformação social. Os fundamentos da resistência política não deixam de permanecer assim obscuros em sua teoria. Para Jameson, embora seja problematizável uma noção como “consciência de classe”, que transporia para a vida coletiva categorias próprias da consciência individual, a resolução althusseriana oferece uma saída estritamente negativa, sem apresentar “categorias conceituais novas” (JAMESON, [1981] 1992).

³ Como foi equivocadamente acusado por Abercrombie e colegas.

Partindo do processo sem sujeito nem fins, o pensador recusa uma finalidade da história, mas incorre em novo problema: como justificar o pólo “revolucionário” da teoria marxista, que ele mesmo admite em sua autocrítica? A possibilidade da transformação social seria fruto de um processo inerente à história? Mas assim Althusser recairia na teleologia que ele próprio quer combater, não no sentido hegeliano, mas na acepção de uma arbitrariedade de estruturas que apresentariam de uma forma ou de outra, em algum momento da história, a necessidade revolucionária. Nas decorrências do mote estruturalista, do qual Althusser acaba aproximando-se, não há justificativa epistemológica para a “transformação social”. Por outro lado, porém, ele não pode abrir mão da crítica, algo imanente à referência marxista que ele evoca em sua teoria.

Em resumo, portanto, é inequívoca a compreensão de que o autor do discurso é corolário de uma formação ideológica, inserindo Althusser simultaneamente a ideologia nas lutas de classes, pelo que deixa aberta a possibilidade da alteridade. Mas assim ele ainda se cala sobre a constituição das lutas de classes. O sistema antevê as próprias condições para a revolta. Na visão de Eagleton, apesar da “sujeição freudiana do ego ao superego”, modelo por trás da concepção althusseriana sobre a ideologia, Althusser é lacônico quanto à possibilidade, admitida por Freud, de o ego rebelar-se “contra seu senhor autoritário se as exigências tornarem-se insuportáveis” (EAGLETON, 1997, p. 132).

III

Compreendo assim na *Ontologia do Ser Social*, de Lukács, apesar dos limites e dilemas envolvidos na obra⁴, tentativas de resolução do problema da ética em uma teoria materialista da sociedade, recuperando a ideologia não somente como condição objetiva estrutural, mas também como recurso de embates sociais. Em adição a um sentido geral e fundamental da ideologia, como condição ideológica formadora necessariamente presente em qualquer sociedade, Lukács quis pensar uma compreensão da ideologia ainda em outro sentido, como um traço próprio às sociedades de classes, das ideologias como recursos pelos quais os grupos sociais travam seus embates. A ideologia se vincula então à necessidade de lidar com formas

⁴ Para importantes críticas, cf. Mészáros ([1995] 2011) e Dillenburg (2007).

próprias e generalizadas dos conflitos; se liga às tentativas, por mais fragmentadas e dispersas, da decisão ética sobre um “o que fazer?” social.

Com isso, porém, não se trata para ele de uma decisão subjetiva a ser aplicada ao real. Lukács distancia assim a ideologia de representações mentais arbitrárias de pessoas singulares: “enquanto alguma ideia permanecer o produto do pensamento ou a alienação do pensamento de um indivíduo, por mais que seja dotada de valor ou de desvalor, ela não pode ser considerada como ideologia” (LUKÁCS, 2013, p. 464). O componente ético apresenta-se assim como estrutura da objetividade, não possuindo relações a um componente prescritivo voluntarista. De maneira análoga a como Hegel não pretendia uma preconização de como deveria ser a sociedade, o Estado, o direito, mas a apreensão em sua efetividade histórica, não se trata, para Lukács, de afirmar os valores como um conteúdo moral prévio ou a ética como construção mental a ser posta em prática, ao estilo da ênfase utópica em uma disposição subjetiva abstrata, como um tipo de esperança. Não existe essa projeção utópica e volitiva simples: “o movimento da essência independe do querer humano [...] toda ideia de utopia é irreal” (LUKÁCS, 2013, p. 494).

De fato, a preocupação de Lukács em afirmar a ontologia – a rede de relações objetivas – como prelúdio inevitável para uma ética, a inexistência de algo como uma “ética em si”, aparece de modo constante não somente nos escritos finais relativos à *Ontologia*, mas também de modo explícito em entrevista concedida: “eu planejei a *Ontologia* como fundamento filosófico da *Ética*, e nesse sentido a *Ética* foi suplantada pela *Ontologia*, já que se trata da estrutura da efetividade e não de uma forma separada” (LUKÁCS, [1980] 1999, p. 139). Uma passagem assim evidencia a transferência da vontade de reflexão sobre uma ética marxista para a necessidade de compreensão da “estrutura da efetividade”.

Sem perder de vista este traço essencial, interessa aqui ressaltar o modo como Lukács procurou dar conta da ideologia como um fenômeno simultaneamente inconsciente/ estrutural e ético-normativo. Isto é, a força de uma estrutura social formativa e a objetividade do estranhamento não eliminam necessariamente a dimensão do reconhecimento conceitual da situação. Lukács compara, por exemplo, entre Briseide na *Ilíada*, escrava de Aquiles, tida então como “um mero objeto que ‘fala’, que igual a um objeto mudo passa da posse de um para a posse de outro” sem que im-

perem questionamentos, e a peça *As troianas*, de Eurípides, onde “a violação da dignidade humana por essa práxis já é o tema central. Não há como mudar o fato de que elas têm que se tornar escravas, mas ele aparece associado simultaneamente à indignação humana contra ele” (LUKÁCS, 2013, p. 598). Em *As troianas*, mesmo que sem uma possibilidade objetiva de saída, essa condição (ela própria ideológica) já é ideologicamente problematizada.

Para Lukács, a superação do estranhamento, ou a possibilidade da crítica, normalmente não pode ser obtida no marco das instituições existentes. Elucida-se assim no autor uma distinção entre aquelas objetivações em sua maior parte relacionadas a uma reprodução do gênero em si, instituições jurídicas formais, aparato político estatal, institucionalização religiosa etc., e aquelas destinadas a uma busca do gênero para si, ainda que frequentemente em um nível apenas ideal, apreendendo a arte e a filosofia como ideologias puras⁵. Apresentar-se-ia então uma afinidade entre certos tipos de práticas ideológicas à reprodução do *status quo* social, especialmente daquelas práticas que tendem a um aprofundamento da mera particularidade; ou, pelo contrário, à intenção de sua superação – como a arte e a filosofia (LUKÁCS, 2013; TERTULIAN, 1996). Embora a intenção por parte de certas ideologias em se voltar com a reprodução do *status quo* lhes confira um caráter peculiar, não se transpõe com isso um fosso destas ao estranhamento como sua própria forma ideológica e econômica, isto é, à economia capitalista que tem o estranhamento como sua base.

Ao apreender a dependência da arte e da filosofia a uma objetividade contraditória, a exemplo da recusa do “gênio” atemporal na arte, as concepções de Lukács apresentam implicações contraditórias que requerem maiores elucidações: a heteronomia dessas formações ideológicas simultaneamente a uma posição específica que assumem quanto ao problema da liberdade e à intenção de superação do estranhamento, sem com isso incorrer na arte como fonte de valores independentes.

⁵ A arte e a filosofia seriam ideologias “puras” não na perspectiva de que estejam purificadas da rede de relações objetivas, mas no sentido de que nelas não se manifesta de modo explícito, direto, uma relação à práxis imediata, quando comparadas a outras formas de ideologia como o direito ou a política.

IV

Apresentou-se a recusa por parte de Lukács de uma acepção de ideologia como simples cooptação subjetiva ou mistificação para fins de reprodução ampliada das relações sociais de produção (o que também se distingue de Althusser). Sem descuidar do caráter social formativo onipresente na constituição das subjetividades – condição ineliminável da existência social que, nas sociedades de classes, associa-se a uma reprodução estranhada –, Lukács reconhece um componente de problematização ética na ideologia, pelo que pode iluminar o componente normativo das críticas sociais. Se Althusser leva o aspecto interpelador das subjetividades presente nas ideologias às últimas consequências, oferecendo caminhos importantes para a análise cultural marxista posterior, ao eliminar, porém, quaisquer rastros de uma “consciência” perde a possibilidade de reflexão sobre a eticidade. Da necessária recusa de uma compreensão teleológica da história desvela uma apreensão das lutas de classes como processos vazios de significação. Quanto a Lukács, ainda que afirmasse o caráter ideológico estruturante das práticas sociais como o sentido mais geral e concreto da ideologia, por seus objetivos pretendidos, de abrir espaço à existência cotidiana, preocupou-se mais com um sentido da ideologia como recurso para conflitos. É nesse sentido que adquiriu centralidade para ele o problema da eticidade, enquanto estrutura da objetividade, mas de algo do qual emerge a própria condição para a crítica desfeticizante.

Nenhuma retórica humanista pode desprezar as raízes inconscientes da ideologia, pelo que a herança althusseriana de que o autor do discurso é corolário de uma formação ideológica da qual ele próprio se “esquece” (EAGLETON, 1997) é oportuna e produtiva. Como ressaltamos, porém, com a tendência de eliminação do significado a tese althusseriana não pode encontrar os fundamentos para uma “consciência de classe” e, assim, não deixa de delinear sob certa perspectiva uma espécie de carência sobre a constituição da luta de classes. Certamente o que permanece como fundamento da reprodução são os ciclos do capital. O que é problematizável, porém, é que isso indique prontamente a dispensa *in toto* de uma necessidade de reflexão sobre componentes normativos e significacionais das ideologias, do ponto em que uma configuração social objetiva passa a ser socialmente problematizada.

Dito isso, quanto ao problema que nos interessa, o desdobramento que se processa na *Ontologia*, pelo qual se mantém a ideologia vinculada a uma dimensão ética, resulta que não se poderia eliminar seu aspecto inconsciente ou tampouco associá-la a um momento ativista simples. A liberdade visada não se confunde com uma superação subjetiva dessa estrutura ideológica inconsciente. Todavia, para Lukács, sentimentos e reflexões éticos a respeito de uma condição ultrapassam efeitos esquemáticos. O fato evidente para Lukács, como antes mencionado, de que o problema da superação do estranhamento jamais se resolva no nível particular, que os conflitos ideológicos se dão sumamente em uma forma socioeconômica, não elimina a premissa do reconhecimento ético de uma situação como não desejável, indigna etc. Ainda que este momento tampouco se fundamente sobre si próprio, o desenvolvimento econômico e estrutural das práticas sociais não possui para Lukács uma conexão necessária e unívoca com o fator “subjetivo” e com a formação da consciência de classe.

Tendo em vista que a ética, que permanece assim vinculada a um momento “utópico”, não é, no entanto, uma projeção mental, mas está entremeada a um processo estrutural, compreende-se que não há para Lukács uma cisão entre objetividade e subjetividade, onde a finalidade ideal de superação do estranhamento passaria pela tentativa de liberação do eu das amarras exteriores⁶. O componente ético funda-se antes em um desdobramento objetivo que lhe é imanente, como ultrapassagem da rede simples de intenções subjetivas. Isto é, ele só adquire efetividade e possibilidade de sua conversão em elemento da ideologia quando vinculado à sua capacidade de generalização social, a uma expressão genérica tanto mais significativa quanto maior a sua pretensão de evocar valores universais, tais como a manifestação dos valores na política, na arte, na filosofia. Para tanto, é indiferente se surgiu de uma intenção verdadeira ou falsa, sincera ou hipócrita, bem ou mal intencionada (LUKÁCS, 2013): “Só se podem cristalizar em autênticas posições de valor as alternativas socialmente típicas e significativas” (LUKÁCS, 2012, p. 412).

Assim, ainda que a superação do estranhamento dependa sempre de uma estrutura social muito mais ampla e indiferente a valores, que nunca se

⁶ Uma alternativa assim, pelo contrário, só resultaria em um aprofundamento da particularidade isolada, estranhada.

dê no nível meramente particular; nessa rede objetiva de mediações, o conteúdo ético adquire centralidade na medida em que a existência humana de “pessoas comuns”, suas vontades, seu sofrimento, carrega a marca da ação humana genérica, em um sentido hegeliano, daquilo que está associado ao mesmo tempo com a totalidade e com a particularidade do indivíduo⁷. De fato, para Lukács, embora quanto mais particular um homem permaneça tanto mais suscetível ele fique às influências do estranhamento, o “estranhamento no singular representa apenas um conceito teórico puramente abstrato [...]. O estranhamento como fenômeno real do ser social real só pode aparecer na forma da pluralidade” (LUKÁCS, 2013, p. 607).

Tendo em vista esses aspectos, a retomada de uma discussão sobre o sentido tem clara a impossibilidade de determinar um lugar fixo para o componente ético. Por um lado, seu caráter *post festum*, da ética como estrutura do ser, não equivale a uma proibição completa das imagens. Por mais diversos que sejam seus conteúdos, a discussão sobre as ideologias, no sentido de disputas por significados, do que é considerado legítimo ou imoral, cruel ou benevolente, desejável ou indesejável, das intenções sociais de um dado tempo histórico etc. não se configura como derivação automática. Por outro lado, porém, menos ainda esse conteúdo ético se confunde à racionalidade antecipatória de um dever-ser que antecederia a própria objetividade, como se o desdobramento social se referisse à implementação do estado ideal de uma consciência coletiva.

Mencionamos logo ao início uma apresentação do cenário contemporâneo como um contexto de mundialização do capital no qual, frente à homogeneização tendencial de práticas sociais estranhadas, se apresentaria um esmaecimento das formas imaginárias da alteridade. Relacionado a esse contexto, apresenta-se de forma aproximada em parte da tradição

⁷ Esta forma de apresentação do problema também deve à exposição de R. Williams (2002). O autor admite a experiência moderna como trágica, pela ligação intransponível entre indivíduo e gênero. Não se trata de equipará-la às condições da tragédia grega, mas a posição que refuta tal experiência como trágica, mediante uma correta defesa da centralidade que adquire na modernidade a categoria da subjetividade, oculta, entretanto, uma intenção ideológica, a de relegar o âmbito da existência cotidiana das pessoas “comuns” ao nível do acidente, como se não houvesse uma conexão significativa com a ordem social. Embora Williams não apresente nessa obra ligação à *Ontologia*, não deixa de mencionar sua dívida a Lukács.

marxista recente⁸ o problema sobre a possibilidade do sentido normativo em uma teoria materialista da sociedade, isto é, sobre como podem sobreviver perspectivas normativas para além da racionalidade abarcada pela forma-mercadoria⁹. Não foi o objetivo aqui apresentar Lukács como um analista do cenário atual, mas, apesar de limites que se possa apontar, pensar a forma como ele volta-se desde cedo para a peculiaridade da ética no horizonte marxista, antecipando questões que seguem abertas. Como elucidou Tertulian ([1986] 2014), Lukács voltou-se para o dualismo de uma determinação sociológica, científica, dos valores e simultaneamente uma consciência transcendente ao espaço e tempo: “como podemos cumprir as exigências do ‘espírito absoluto’ (as da moralidade pura, por exemplo, da ‘alma’ – *der Seele* – ou da ‘segunda ética’, na terminologia do jovem Lukács) sem deixar o solo firme da história real?” (TERTULIAN, [1986] 2014)¹⁰. Por um caminho teórico próprio, portanto, Lukács aproximou-se da reflexão sobre um problema central ao horizonte teórico ainda hoje, como é possível uma disposição que puxe o imaginário social para além de sua própria condição objetiva?

Em relação, portanto, à forma como o problema da ética comparece na *Ontologia*, relacionada às intenções ideológicas de superação do estranhamento, para permanecer apenas em suas consequências mais imediatas, a elucidação categorial da obra da relação entre necessidade e liberdade e o peso expressivo que confere a formações ideais desfetichizantes apresentam fundamentos teóricos gerais para se pensar a possibilidade de “escape” diante da reprodução ampliada, frente à imagem de um mundo administrado sem saída. A peculiaridade da ética (e sua intenção ideal desfetichizante) convive, no entanto, com a necessidade de ampará-la em uma base histórica. Denuncia assim esse princípio ideológico que simultaneamente emerge e aponta além de uma situação, reproduzindo na *Ontologia* a contradição lukacsiana (e marxista afinal) do problema da ética em uma teoria objetiva da socialidade.

⁸ Por exemplo, em autores como Eagleton.

⁹ O que não deixa de repetir problemas apresentados já em obras como *História e Consciência de Classe* e na *Dialética do Esclarecimento*.

¹⁰ Como expressara Lukács, em carta de 24 de novembro de 1961 a Frank Benseler, editor alemão da *Ontologia*, “durante toda minha juventude, existia em mim um conflito profundo e jamais resolvido entre a aspiração para a generalização filosófica no sentido da grande filosofia antiga e as tendências para a pura cientificidade” (LUKÁCS apud TERTULIAN, 2014, p. 21).

Com isso, porém, não se resolvem ambiguidades. Na visão de Mészáros (2011), tendo uma vez reconhecido os limites estruturais do funcionamento do capital, Lukács o teria deixado essencialmente em segundo plano, voltando-se para a abstração de uma ética como suporte para superação do estranhamento. Diante de um fechamento estrutural do horizonte capitalista naquele momento, o filósofo húngaro teria apoiado seus impulsos pessoais na esperança de uma saída pela ética (MÉSZÁROS, 2011). Com isso Mészáros atenua o esforço contínuo de Lukács em oferecer um sentido objetivo à compreensão da ética, como na passagem antes mencionada: “eu planejei a *Ontologia* como fundamento filosófico da *Ética*, e nesse sentido a *Ética* foi suplantada pela *Ontologia*, já que se trata da estrutura da efetividade e não de uma forma separada” (LUKÁCS, [1980] 1999, p. 139). Apesar disso, porém, e em que pese o fato de que, para Lukács, é a duração de uma disposição ideológica que vai definir o critério para sua relevância histórica e para a capacidade de sua influência (e não algo como uma esperança subjetiva), a crítica de Mészáros continua a manter validade. Apesar dos esforços de Lukács, ele mantém uma ambivalência que, na tentativa de apreender de modo dialético o problema da ideologia em sua relação com a ética, apresenta os riscos de menosprezar o componente estrutural, o que ele próprio não poderia aquiescer.

BIBLIOGRAFIA

ABERCROMBIE, Nicholas; HILL, Stephen; TURNER, Bryan S. Determinismo e indeterminismo na teoria da ideologia. In: ŽIŽEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, pp. 153-66.

ABERCROMBIE, Nicholas; TURNER, Bryan S. The dominant ideology thesis. *The British Journal of Sociology*, Londres, vol. 29, n.2, pp. 149-70, jun. 1978.

ALTHUSSER, Louis. Elementos de autocrítica. In: _____. *Posições I*. Trad. Antônio Blundi. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1978, pp. 73-128.

_____. *Pour Marx*. Paris: Éditions La Découverte, 2005.

_____. Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado. In: ŽIŽEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, pp. 105-42.

DILLENBURG, Fernando F. Os limites do capítulo IV da *Ontologia* de Lukács. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL MARX ENGELS, 5., 2007, Campinas. *Anais eletrônicos*. Campinas: Unicamp, 2007. Disponível em: < http://www.unicamp.br/cemarx/anais_v_coloquio_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt1/sessao6/Fernando_Dillenburg.pdf >. Acesso em: 20/11/2016.

EAGLETON, Terry. *Ideologia*. Trad. Silvana Vieira; Luís Carlos Borges. São Paulo: Ed. UNESP; Boitempo, 1997.

JAMESON, Fredric. *A virada cultural: reflexões sobre o pós-moderno*. Trad. Carolina Araújo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. *O inconsciente político: a narrativa como ato socialmente simbólico*. Trad. Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Ática, 1992.

LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social I*. Trad. Carlos N. Coutinho; Mario Duayer; Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. *Para uma ontologia do ser social II*. Trad. Nélio Schneider; Ivo Tonet; Ronaldo Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *Pensamento vivido: autobiografia em diálogo: entrevista a István Eörsi e Erzsébet Vezér*. Trad. Cristina Alberta Franco. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem; Viçosa/MG: Ed. da UFV, 1999.

MÉSZÁROS, István. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. Trad. Paulo Castanheira; Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2011.

PÊCHEUX, Michel. O mecanismo do (des)conhecimento ideológico. In: ŽIŽEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, pp. 143-52.

TERTULIAN, Nicolas. György Lukács e a reconstrução da ontologia na filosofia contemporânea. Trad. Maly Zilueti. In: VAISMAN, Ester; VEDDA, Miguel (Orgs.). *Lukács: Estética e Ontologia*. São Paulo: Alameda, 2014, pp. 15-76.

_____. Uma apresentação à *Ontologia do Ser Social*, de Lukács. Trad. Ivo Tonet. *Crítica Marxista*, Campinas, n. 3, pp. 54-69, 1996.

THERBORN, Göran. As novas questões da subjetividade. In: ŽIŽEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, pp. 167-78.

WILLIAMS, Raymond. *Tragédia Moderna*. Trad. Betina Bischof. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

Lukács: teleologia e causalidade no processo do trabalho

Fátima Maria Nobre Lopes
(UFC)

INTRODUÇÃO

Neste ensaio, pretendemos mostrar a contribuição que Lukács prestou à teoria marxiana do trabalho que se configura principalmente na sua tematização acerca das relações entre teleologia e causalidade no processo do trabalho e entre as teleologias primárias e secundárias. A partir dessas relações Lukács defende o trabalho como categoria central na vida social dos homens e explicita os complexos sociais que dele derivam.

Tal contribuição está exposta em sua obra *Ontologia do Ser Social*,¹ na qual ele apresenta os componentes fundamentais e a estrutura da vida social. Aqui Lukács, após Marx, não só libera as principais categorias da dialética dos esquemas idealistas – de tipo hegeliano, por exemplo, - como reforça e explicita a teoria marxiana acerca da irredutibilidade da ontologia à lógica.

Nesse sentido, Lukács tenta desvelar os alicerces filosóficos do pensamento de Marx, reexaminando, assim, as principais categorias constitutivas do ser social. O seu objetivo, portanto, na *Ontologia*, assim como o de Marx em seus vários escritos, é examinar a complexificação da vida social, demonstrando a possibilidade da emancipação humana, ou seja, da superação do individualismo tão presente na sociedade atual.

É aqui que podemos destacar a necessidade de compreendermos por que o trabalho, atividade criadora do homem, assume no capitalismo

¹ A referida obra é composta, na edição italiana, por três volumes, com o título de *Ontologia Dell'Essere Sociale*, com as seguintes datas de publicação: vol. I em 1976; e os vols. II* e II** em 1981. A questão do *trabalho* está principalmente no volume II* e do *estranhamento* no volume II**, da editora Riuniti, editadas nessas datas citadas. São estas edições que tomamos como referencial neste trabalho.

uma dimensão negativa, influenciando inclusive nos complexos sociais dele decorrentes, gerando estranhamentos² na vida dos homens.

Para clarear essas questões, destacamos a posição de Lukács acerca da centralidade ontológica do trabalho, dando ênfase à instauração teleológica como sua categoria central e que, por isso, tem um papel fundamental na determinação da práxis social. Para Lukács, o pôr teleológico inaugura o ser social não apenas no âmbito da transformação da Natureza pelo homem, mas também no âmbito da superestrutura, onde se geram, mediante o encadeamento de séries causais que daí decorrem, relações interpessoais, escala de valores, concepções de mundo (ideologias), etc. Esse fato, segundo Lukács, leva ao estabelecimento de dois tipos de teleologias: as *primárias*, que são voltadas para a transformação da natureza em objetos sociais; e as *secundárias*, que são voltadas para os homens entre si, persuadindo-os a agir de determinada maneira.³ Aqui se obtém um vasto campo de resultados, muitas vezes inesperado (incluindo o acaso) pelos sujeitos das posições teleológicas. Tais resultados, bem como o próprio processo de objetivação (realização) das teleologias, quer sejam primárias ou secundárias, podem levar a progressos sociais, mas podem também levar a estranhamentos.

É nesse último caso que se manifesta a negatividade do trabalho. Tal negatividade, portanto, embora resulte muitas vezes alheia à vontade imediata dos indivíduos, tem origem em suas próprias ações. Daí por que Lukács afirma, como já fizera Marx, que o estranhamento não é um fenômeno natural e sim social. Trata-se de uma negação socialmente construída pelo próprio ser humano que, embora possa parecer totalmente autônoma dele, tem origem no modo como ele produz e reproduz a sua vida. É importante ainda frisar que a luta constante para a superação do estranhamento a cada etapa histórica pode levar a outros estranhamen-

² A palavra estranhamento aqui empregada tem o sentido de alienação na sua significação negativa, isto é, diz respeito aos obstáculos presentes na realização das posições teleológicas dos homens, quer seja nas primárias, como nas secundárias. Tais obstáculos que estranham o homem de si mesmo, do seu próprio gênero, são, segundo Lukács, socialmente construídos pelos próprios homens. Por isso ele afirma que o estranhamento é um fenômeno histórico e social (ver Lukács, *Ontologia Dell'Essere Sociale*, principalmente o capítulo sobre o *Estranhamento*, vol. II**).

³ Esse âmbito é o da superestrutura, onde se podem destacar complexos sociais como o direito, a política, a educação formal, etc. (ver Lukács, *Ontologia Dell'Essere Sociale*, principalmente o capítulo sobre a *Ideologia* no vol. II**).

tos, mas também pode contribuir fortemente para a construção do para-si. Tudo dependerá do modo como o homem estabelece e realiza as suas teleologias, quer sejam primárias e/ou secundárias, posto que são elas a base da vida social.

1. O PONTO DE PARTIDA DA ONTOLOGIA LUKACSIANA

“Os homens fazem a própria história, mas não a fazem conforme a sua vontade, não a fazem em circunstâncias eleitas por eles mesmos...” (MARX, 1982, p. 107). Essa passagem de Marx, além de tantas outras em suas diversas obras, foi alvo de várias deturpações e incompreensões. Dentre elas, figura a acusação de que existe um determinismo ou mesmo um objetivismo presente em sua teoria. Realmente, tomada de forma isolada, tal postulado pode levar à crença de que Marx não valoriza a subjetividade humana. Porém, há que se verificar o contexto da sua enunciação a fim de se resgatar o que ficou implícito nos seus vários escritos acerca desse assunto, pois Marx está tratando aí da produção e reprodução da vida material e social do homem, ou seja, está evidenciando os pólos subjetivo e objetivo que compõem o complexo do ser social.

Lukács resgatou muito bem essa teoria marxiana em sua *Ontologia do Ser Social*, cuja centralidade reside na categoria do trabalho e nas posições teleológicas dele decorrentes. Explicitando melhor, podemos afirmar que Lukács, após Marx, situa na base da vida social a instauração teleológica, a atividade finalista do sujeito que se manifesta mediante o trabalho. Tertulian afirma que Lukács vê na atividade finalista, surgida com a aparição do trabalho, “o núcleo arborescente da vida social, em todos os seus escalões, desde a ação material sobre a natureza (o trabalho propriamente dito) até às formas mais evoluídas da intersubjetividade, onde se trata de agir sobre a consciência dos outros” (TERTULIAN, 1996, p. 05).

A instauração teleológica, portanto, para os dois autores – Marx e Lukács – afasta a passividade do homem, bem como o puro automatismo e/ou determinismo, apesar de a prévia-ideação (posição teleológica inicial para a realização de determinado fim), no processo de trabalho, estar amplamente ligada às determinações sociais. Eis porque Marx diz que os homens fazem a própria história em circunstâncias que fogem à sua vontade, ou seja, “em circunstâncias que encontram diante de si, determina-

das pelos fatos e pela tradição” (MARX, 1982, p. 107). Em idêntico sentido ele vai dizer na *Ideologia Alemã* que “o modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da natureza dos meios de vida já encontrados (...) as circunstâncias fazem os homens assim como os homens fazem as circunstâncias” (MARX, 1984, pp. 27 e 56.)

Tanto para Marx como para Lukács há uma estreita conexão entre a atividade finalista do sujeito e as determinações causais objetivas, ou seja, no ato do trabalho o homem estabelece o pôr teleológico (prévia-ideação) para a produção do novo, para a realização do seu objetivo. Nesse processo, ele se depara não somente com a causalidade natural – a própria natureza – mas também com uma gama de relações sociais já estabelecidas que vão interferir fortemente na escolha das alternativas, dos meios, que vão proporcionar a execução da sua finalidade que, muitas vezes, resulta diferente do prévio idealizado. É nesse sentido que Marx diz que o homem faz a história muitas vezes alheio à sua vontade. Na subordinação da vontade a uma causalidade externa, quer seja natural ou social, ocorre a alienação necessária (no sentido de exteriorização) para que o processo do trabalho se realize. Porém, quando tal processo se manifesta como bloqueio à plena realização do gênero humano, tornando o homem estranho à sua própria atividade vital, a alienação pode tornar-se um estranhamento.

Para Marx, o estranhamento no capitalismo ocorre sob a forma do fetichismo da mercadoria, o que vai desencadear a reificação das relações humanas. Podemos então indagar: Lukács também comunga com essa posição de Marx?

A resposta é afirmativa, pois a ontologia lukácsiana tem como objetivo principal compreender e mostrar a complexificação da vida social, definindo o homem como um ser que responde às suas necessidades e aos seus problemas, ainda que, como diz Lukács, sob “*pena la rovina*”.⁴ Nesse sentido, Tertulian vai dizer que Lukács tinha a convicção de que a alienação (no sentido de estranhamento) era concebido por Marx sob o nome de “reificação ou fetichismo da mercadoria” (TERTULIAN, 1995, p. 82) e que também os fenômenos da reificação e do estranhamento encontram-se no coração da investigação de Lukács ao longo de toda a sua obra. É claro que o destaque vai recair na *Ontologia do Ser Social* cuja direção é tornar inteligível

⁴ Sob pena de se arruinar, ou seja, sob pena de fracasso (nota nossa).

o processo do trabalho como categoria ontológica do homem, bem como a sua forma estranhada no capitalismo. Nesse âmbito Lukács demonstra as bases socio-históricas do fenômeno do estranhamento para que se possa alcançar a superação da sua manifestação no atual modo de produção.

O ponto de partida da análise de Lukács, assim como o de Marx, sobre o referido assunto, é a categoria do trabalho. Comungando com as ideias de Marx, ele afirma que o trabalho é a atividade fundadora e estruturadora do homem e, conseqüentemente, da sociedade, ou seja, para Lukács, o trabalho é “considerado o fenômeno originário, o modelo do ser social (...) daí porque para que se possa compreender as determinações do ser social é metodologicamente vantajoso começar pela análise do trabalho” (LUKÁCS, 1981, p. 14).

É importante frisar que em tal análise Lukács resgatou de Marx não apenas a sua tese acerca da positividade e necessidade do trabalho humano, mas também acerca do seu aspecto negativo e contingente que se exprime como estranhamento. A este assunto, Lukács dedicou a última e vasta parte de sua *Ontologia*, porém somente após ter demonstrado a articulação lógica das categorias centrais do ser social, quais sejam: *Trabalho*, *Reprodução*, *Ideologia*, *Estranhamento*. Não nos cabe aqui detalhar todos estes conceitos, tentaremos apenas fazer alusões aos mesmos, algumas vezes, para facilitar a compreensão acerca do assunto que estamos tratando.

Apesar de Lukács ter sido acusado por alguns estudiosos de determinista (assim como acusam Marx), uma leitura atenta de suas obras, principalmente da *Ontologia do Ser Social*, deixará claro que as suas ideias tornam explícitas as teses de Marx, principalmente no que se refere às categorias do trabalho e do estranhamento.

A contribuição maior de Lukács diz respeito ao esclarecimento acerca do trabalho como posição teleológica, demonstrando a articulação da intrínseca relação entre teleologia e causalidade. Com isso, explicita os complexos sociais daí decorrentes, evidenciando ainda o que ele denominou de teleologias primárias e secundárias. Todas essas questões são a pedra angular para se compreender o fenômeno do estranhamento que tem sua base originária no processo do trabalho, mas que se manifesta amplamente no complexo social global.

2. TELEOLOGIA E CAUSALIDADE

Lukács diz que Marx “nega a existência de qualquer teleologia fora do trabalho (da práxis humana)”⁵ (LUKÁCS, 1981, p. 23). Ratificando a posição de Marx, ele comenta que uma teleologia⁶ só pode adquirir realidade quando é posta pelo trabalho, enquanto determinante da origem do ser social. Nas suas palavras:

só podemos falar razoavelmente do ser social quando tivermos compreendido que a sua gênese, o seu distinguir-se da sua própria base, o seu tornar-se autônomo, baseiam-se no trabalho, isto é, no realizar-se contínuo de posições teleológicas (LUKÁCS, 1981, p. 24).

Nesse âmbito brota, inevitavelmente, a coexistência concreta e necessária entre teleologia e causalidade, ou seja, o homem para satisfazer as suas necessidades vitais transforma a natureza (o que Lukács denomina de causalidade espontânea, natural) em causalidade posta (o produto, o resultado do processo) pelo trabalho. Para tanto, ele estabelece uma prévia-ideação (teleologia), cuja intenção é a sua realização. Daí faz-se necessário o exame das condições propícias (o uso dos meios adequados) para que se obtenha o resultado o mais adequado possível à intenção inicial. Todo esse processo resulta na produção do *novo*, tanto em relação ao seu criador – que se modifica ao transformar a natureza, tornando-se ser social cada vez mais complexo à medida em que se afasta das barreiras naturais – como em relação ao produto, gerando a malha das relações sociais, um tipo de sociabilidade (de acordo com o modo de

⁵ Aqui Lukács, ao falar do caráter teleológico do trabalho na óptica de Marx, diz que tal caráter também foi compreendido por Aristóteles e Hegel, “no entanto quando tentaram interpretar teleologicamente também o mundo orgânico e o curso da história, viram-se obrigados a imaginar neles a presença de um sujeito necessariamente suposto (em Hegel, o espírito do mundo), por isso a realidade inevitavelmente terminava por se transformar num mito” (LUKÁCS, Idem, p. 23).

⁶ *Observe*: Lukács usa os termos *posição teleológica*, *pôr teleológico* e *prévia-ideação* no mesmo sentido, isto é, ambos significam o *momento ideal*, o estabelecimento de finalidades no âmbito da práxis humana, o que requer a mediação da consciência do homem. Portanto, não existe nenhum ato humano sem a mediação da consciência, ou seja, sem o pôr teleológico (prévia-ideação) e a busca dos meios (conhecimento) para realizá-lo. Nesse sentido Lukács afirma: “não há dúvida de que a práxis humana é um pôr teleológico” (idem, p. 60). Em outra passagem, ele comenta que “a teleologia é uma categoria posta: todo *processo teleológico* implica numa *finalidade* e, portanto, numa *consciência* que estabelece um fim” (idem, p. 20, os grifos são nossos).

produção) que passa a influenciar fortemente as ações e decisões dos indivíduos em nível singular e coletivo e que parece dominar-lhes a vontade como se fosse uma *segunda natureza*.⁷ Porém não se deve esquecer que os nexos causais daí decorrentes partem de decisões e ações do próprio homem; por conseguinte, não se deve reduzir esses fatos a um desenvolvimento global teleológico.⁸

Nesse sentido, Lukács vai dizer que não há uma contraposição entre teleologia e causalidade e sim uma conexão recíproca, operante e efetiva. No entanto, menciona o nosso pensador, grandes filósofos com imenso interesse pelo ser social, como é o caso de Aristóteles e de Hegel, apesar de terem apreendido o caráter teleológico do trabalho, não o limitaram a este, ao contrário, a posição teleológica para estes pensadores é elevada à categoria cosmológica universal. “A consequência disto é que toda a história da filosofia é percorrida por uma relação concorrencial, por uma antinomia irresolúvel entre causalidade e teleologia” (LUKÁCS, 1981, p. 19). Hegel, principalmente, fez da teleologia o motor da história, o que implica que a sua existência e o seu movimento tenham um autor transcendente. Isso contribuiu fortemente para gerar posições místicas e/ou fantasiosas. Mesmo com o desenvolvimento das ciências, a necessidade de se buscar o sentido da vida, através de uma explicação fantasiosa, “continuou a existir no pensamento e nos sentimentos da vida cotidiana (...) esta atividade é um dos mais fundamentais motores psicológicos da vida cotidiana em geral” (LUKÁCS, 1981, p. 20).

Lukács menciona que Hartmann fez uma colocação bastante adequada desse fenômeno ao analisar como as pessoas estão sempre em busca de saber o “porquê” das coisas. Daí ocorrem as frequentes perguntas: “Por que tenho que sofrer tanto? Por que faleceu tão prematuramente? Por que tinha que acontecer assim?” (HARTMANN, 1951, p. 13, apud LUKÁCS, 1981, p. 21). A não explicação evidente e/ou imediata para essas questões leva sempre as pessoas a buscarem uma razão finalística; a recorrer a um ser transcendente para justificá-las. E esta necessidade

⁷ A expressão “segunda natureza” utilizada por Lukács (ver *Ontologia*, Vol. II*, *Il Lavoro*, p. 125), pode sugerir uma conotação positivista, porém aqui significa que o objeto criado pelo homem torna-se distinto dele e passa a ter uma autonomia relativa, e uma influência, uma ação de retorno sobre suas ações e sobre a sociedade como um todo (nota nossa).

⁸ Ver o artigo de Fátima Nobre “O Estranhamento como Fenômeno Histórico-Social em Lukács”, 1995, p. 18.

religiosa, comenta Lukács, marca fortemente os setores mais amplos do complexo social recaindo assim, novamente, na vida pessoal dos indivíduos singulares. É esse complexo social, resultante em última instância das ações dos homens, que Lukács denomina de *segunda natureza*. Esta, portanto, é composta por produtos das decisões alternativas dos homens, que colocam em movimento séries causais que se movem mais ou menos independentes da sua vontade. Trata-se aqui, no caso do viver social, de causalidades postas, mas que se complexificam de tal forma que ganham certa autonomia frente ao homem. Também aqui se faz necessário uma subordinação da vontade do homem à causalidade, agora social, porém não de forma passiva, mas buscando meios eficazes para a consecução dos seus objetivos, das suas teleologias.

Embora a base natural do trabalho nunca desapareça quanto mais sociais se tornam os seus produtos, mais o complexo social global vai adquirindo um caráter causal, subordinando cada vez mais a vontade dos homens singulares. O homem que age em sociedade, diz Lukács,

encontra, diante de si, uma segunda natureza, em relação à qual, se quiser manejá-la com sucesso, deve se comportar da mesma forma que se comporta em relação à primeira, isto é, deve procurar transformar, em fatos postos por ele, o curso das coisas, que é independente da sua consciência. Deve, portanto, após conhecido a sua essência, imprimir-lhe a marca da sua vontade. É isso, no mínimo, o que toda práxis social razoável deve tirar da estrutura originária do trabalho (LUKÁCS, 1981, p. 125).

Essa citação demonstra o caráter não teleológico, mas apenas causal, da sociedade sobre os homens. Pode-se, com isso, afastar qualquer traço de determinismo nos escritos de Marx ou de Lukács. Tal citação comprova e enriquece ainda mais as nossas observações acerca da subordinação da vontade do homem, no processo do trabalho, a uma causalidade externa, natural. Também aqui no âmbito social, isto é, no âmbito da causalidade posta, ocorre a necessidade de subordinação da vontade a um complexo social global, ainda que este seja, repetimos, a síntese das múltiplas ações humanas. Porém, tanto no primeiro caso (no ato da produção direta no trabalho, quer dizer, da transformação da natureza em objetos sociais), como no segundo (nas ações dos homens entre si diante dos complexos daí decorrentes), trata-se de uma subordinação não passi-

va, mas ativa, que requer um exame consciente dos meios para a execução das posições teleológicas; a escolha das alternativas mais adequadas para isso; e, *post festum*, um exame reflexivo sobre os bloqueios e os problemas que venham surgir durante ou após tal execução.

Trata-se aqui do papel ativo da consciência. Nesse sentido podemos afirmar, com Marx e Lukács, que ela tem um papel decisivo no devir do ser social. Portanto, com o trabalho e suas decorrências “a consciência humana deixa de ser, no sentido ontológico, um epifenômeno” (LUKÁCS, 1981, p. 34) e passa a integrar o seu devir histórico, pois ela define o fim, escolhe os meios e realiza a ação e, nesses atos, ela se apresenta como órgão de decisão, sendo esta função ontológica que a torna algo além de um epifenômeno. Daí porque o homem não apenas se adapta (ativamente) ao meio, mas o transforma, modificando-se também a si próprio como ser social.

Porém, é importante frisar que não há uma identidade entre sujeito e objeto, ou seja, a posição teleológica e sua realização geram nexos causais que se coagulam numa *realidade própria*. Forma-se aqui uma nova objetividade, mas que tem como mediação os atos singulares dos indivíduos concretos. Encontramo-nos aqui no campo das relações intersubjetivas atingindo o que Lukács denomina de teleologias secundárias que, embora decorram do ato direto do trabalho, o qual gera as teleologias primárias, não são redutíveis ao mesmo.

3. TELEOLOGIAS PRIMÁRIAS E SECUNDÁRIAS

Vimos que a relação entre teleologia e causalidade produz necessariamente o *novo*, tanto no plano *subjetivo* como *objetivo*. Portanto, nenhum ato do trabalho encerra-se em si próprio. Daí porque do ato direto de produção (transformação da natureza em objetos sociais, isto é, da causalidade natural em causalidade posta), que necessita do estabelecimento dos fins, ocorrem o que Lukács denomina de *teleologias primárias*. Essas teleologias, apesar de partirem dos atos singulares dos indivíduos, são portadoras de determinações genéricas universais, pois o trabalho nunca realiza só o fim, mas também uma cadeia causal que vai além daquilo que propõe. Dessa forma, o objeto criado pelo homem, através do trabalho, deixa de ser teleologia e entra na esfera da causalidade gerando

uma objetividade *sui generis*, “porquanto ela não é produto da causalidade espontânea como acontece na natureza, mas de um sistema de numerosos atos individuais cuja soma se constitui em realidade autônoma, tendo um caráter de necessidade (...)” (TERTULIAN, 1996, p. 11). Estamos aqui no âmbito da superestrutura que requer agora o que Lukács denomina de *teleologias secundárias*; estas não dizem mais respeito à transformação direta da natureza e sim às ações humanas entre si. Lukács afirma que

o objeto dessa finalidade secundária, portanto, não é mais um elemento da natureza, mas a consciência de um grupo humano; a posição do fim já não visa mais diretamente a transformação de um objeto natural, mas ao contrário, visa ao surgimento de uma nova posição teleológica (...) da mesma forma os meios já não são mais intervenções imediatas sobre os objetos naturais, mas pretende-se incitar estas intervenções em outras pessoas (LUKÁCS, 1981, p. 56).

Embora essas posições teleológicas secundárias estejam bem mais próximas da práxis social dos estágios mais evoluídos, Lukács diz que elas já existem em estágios iniciais. Portanto, elas aparecem “logo que o trabalho se torna social (...) e independente do fato de já estar presente o problema do valor de troca” (LUKÁCS, 1981, p. 56). Isso mostra a intrínseca relação que existe entre as teleologias primárias e as secundárias. Portanto, com o desenvolvimento do trabalho geram-se complexos que são ao mesmo tempo fundados nele e distintos dele, exigindo novas posições teleológicas, porém estas jamais existiriam sem as posições teleológicas primárias e vice-versa, como diz o próprio Lukács:

(...) o processo de reprodução econômica, a partir de um determinado estágio, não poderia funcionar, nem sequer no plano econômico, se não se formassem campos de atividades não econômicas que tornam possível no plano do ser o desenvolvimento deste processo (LUKÁCS, 1981, pp. 376-7).

Em outra passagem, ele afirma que somente com as teleologias secundárias é que “se completa a humanização do homem” (LUKÁCS, 1981, p. 446). Daí porque a totalidade do ser social, nos seus traços ontológicos fundamentais, é constituída sobre as posições teleológicas da práxis humana, quer sejam primárias ou secundárias.

Pode haver uma correspondência ou não entre a intenção dos sujeitos que estabelecem a posição teleológica e o resultado das suas posições e ações que, muitas vezes, caminham no sentido oposto ao prévio-idealizado. Isso porque a própria dinâmica do trabalho nunca é totalmente conhecida e dominada pelo sujeito da posição, e este fato ocorre ainda mais no plano das teleologias secundárias, uma vez que o homem nunca conhece todas as circunstâncias do seu agir nem, tampouco, os nexos causais que daí derivam. Portanto, os indivíduos agem pondo em movimento séries causais da realidade, porém nunca podem prever antecipadamente todas as consequências das suas ações, principalmente quando são voltadas sobre eles próprios.

Por conseguinte, a realização de uma teleologia terá maior êxito quanto mais o homem conhece a legalidade do processo, os aspectos e as características nele desenvolvidos. Lukács fala aqui, comungando com Marx, da necessidade do conhecimento na busca dos meios para a realização teleológica.⁹ E isto se aplica quer seja no plano das teleologias primárias quer seja no plano das secundárias. Ele afirma que tanto é preciso um conhecimento correto, por parte do homem, do movimento da natureza para o seu domínio prático, como um conhecimento e um controle sobre si mesmo. Porém, como já frisamos, o homem nunca conhece a totalidade da causalidade natural nem tampouco dos nexos causais decorrentes das suas ações, daí porque permanece sempre o desconhecido dando margem inclusive para o *acaso*, pois a consciência individual é limitada e finita em contraposição à infinitude do real.¹⁰

É claro que o processo social em sua totalidade não tem caráter teleológico, mas simplesmente causal. Lukács afirma várias vezes que a causalidade pode existir e operar sem teleologia (uma inundação, por exemplo), porém, a teleologia só pode ser real se decorrer da consciência,

⁹ Segundo Marx e Lukács, é no conhecimento efetivo dos meios para a realização teleológica que se gera a ciência (sobre esse assunto ver Marx, *O Capital*, vol. I., capítulo V, “O Processo do Trabalho”; e Lukács, *O.E.S.*, volume II*, capítulo I, “O Trabalho”, principalmente as páginas 28 e 125 a 131).

¹⁰ O indivíduo ao se deparar com o acaso ou com uma situação que não pode ser alterada por um ato *direto* da sua vontade, imagina que a realidade social assume a aparência de uma autonomia absoluta. No entanto, ele tem a liberdade de escolha das alternativas de ação diante de tal problema. Tal escolha poderá levar a progressos pessoais ou sociais ou pode levar a estranhamentos (sobre esse assunto ver Lukács, *O.E.S.*, volume II**, principalmente a parte sobre o *Estranhamento*).

se estiver presente no ser social. Mais uma vez queremos destacar aqui a refutação tanto de Lukács como de Marx de qualquer finalismo na natureza e no processo social global.

No entanto, a autonomia que esse processo social ganha diante dos homens gera um grau de incerteza e insegurança em suas ações e, mais ainda, na realização daquelas teleologias das atividades não econômicas, ou seja, das atividades organizadoras da sociedade que constituem a superestrutura social. É aqui, no campo das teleologias secundárias, principalmente, que se pode chegar a um desenvolvimento positivo da humanidade ou a um bloqueio dos indivíduos singulares. Diz Lukács:

quanto mais desenvolvida, quanto mais social é uma formação econômica, tanto mais complexos são os sistemas de mediações que ela deve construir em si e em torno de si; mas estes interagem todos de alguma forma com a auto-reprodução do homem, com o intercâmbio orgânico com a natureza, permanecendo em relação com ele e são ao mesmo tempo capazes de retroagir sobre ele, no sentido de favorecê-lo ou de obstaculizá-lo (LUKÁCS, 1981, p. 363).

É nesse campo que pode emergir o estranhamento que constitui os obstáculos à plena realização do gênero humano. No entanto, o estranhamento não brota unilateralmente do processo social e sim da relação e atuação do indivíduo com esse processo. Nesse sentido, Lukács afirma que as contradições presentes no processo social não são providas “da própria coisa, mas, ao invés, das errôneas e fetichizadas orientações do pensamento” (LUKÁCS, 1981, p. 489), quer seja coletivo ou individual.

CONCLUSÃO

O homem, enquanto ser que responde às suas necessidades, não é jamais independente dos condicionamentos que o complexo social lhe impõe, porém ele é o autor das suas posições teleológicas que, uma vez postas, suscitam outras posições necessárias para adaptar a faculdade humana às novas exigências. Decorre daqui o desenvolvimento das forças produtivas e das capacidades humanas, mas pode haver uma depreciação da personalidade que é decorrente dos estranhamentos presentes no complexo social. No caso da sociedade capitalista, tal depreciação é

decorrente, na concepção de Marx, implicitamente aceita por Lukács, do fetichismo da mercadoria e da conseqüente reificação das relações humanas que têm sua gênese na manifestação do trabalho como criador predominantemente de valores de troca.

Então, contraditoriamente, temos um processo que desenvolve as capacidades humanas, mas também instaura um massacre entre os homens a partir do momento em que predomina nessa sociedade o interesse pelo lucro, pelo dinheiro e pelo poder, cujo aspecto mais visível é representado pelo individualismo que contamina todos os setores da sociedade, proporcionando, assim, um estranhamento generalizado entre os homens.

Porém, não se deve esquecer que essa negatividade do homem tem sua base no trabalho e nos complexos que dele derivam, portanto é uma negação socialmente construída pelo próprio homem, através de suas posições teleológicas, quer sejam primárias e/ou secundárias. Por isso, para Lukács, “o estranhamento é um fenômeno exclusivamente histórico-social, que se apresenta em determinada altura do desenvolvimento existente e, a partir daí, assume, na história, formas sempre diferentes, cada vez mais evidentes” (LUKÁCS, 1981, p. 559). No entanto, a luta para a superação das diversas formas de estranhamento nos vários períodos históricos pode levar a progressos sociais, à plena explicitação do para-si. É aqui que se manifesta o caráter contraditório da dialeticidade da práxis humana, cuja pedra angular consiste na atividade produtiva realizada através das posições teleológicas e das causalidades delas resultantes, compreendendo a vida social dos homens.

REFERÊNCIAS

LUKÁCS, György. *Ontologia Dell'Essere Sociale*. 3 vols. A cura di Alberto Scarponi. 1ª ed. Roma: Riuniti. Vol. I: 1976; vols. II* e II**: 1981.

MARX, Karl. *Il Capitale*. 5 vols. Tradução de Delio Cantimori e outros. 8ª ed. Roma: Riuniti, 1980.

_____. “Il Diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte”, IN: *Marx e Engels, Opere Complete*. Vol. XI. Tradução de Gian Mario Bravo e outros. 1ª ed., Roma: Riuniti, 1982, pp. 105 a 32.

_____. *A Ideologia Alemã*. Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. 4ªed. São Paulo: HUCITEC, 1984. 132 p.

NOBRE LOPES, Fátima Maria. “O Estranhamento como Fenômeno Histórico-Social em Lukács”, IN: *Educação em Debate*. Ano 17/18, no. 29 a 32. Fortaleza: Edições UFC, 1995, pp. 15 a 20.

TERTULIAN, Nicolas. “Conceito de Alienação em Heidegger e Lukács”, IN: *Práxis*. No. 06. 1ªed. Belo Horizonte: O Lutador, 1995, pp. 82 a 98.

_____. *Georg Lukács e a Reconstrução da Ontologia na Filosofia Contemporânea*. Tradução de Manuel J. P. Fernandes. Conferência proferida no Programa de Mestrado e Doutorado em Educação da Universidade Federal do Ceará, 1996, 18p.

O referencial teórico da teoria crítica de Marcuse no século XXI: o princípio de realidade

Adauto Lopes da Silva Filho
(UFC)

1. INTRODUÇÃO

O pensamento contemporâneo é marcado por uma multiplicidade de novos acontecimentos em virtude do desenvolvimento das ciências e das capacidades humanas exigindo novas teorias, concepções de mundo, etc., para a sua compreensão. Por esse viés a tradição marxiana sofre uma forte rejeição nos dias atuais, incluindo aqui, os teóricos da Teoria Crítica que embora não comunguem literalmente com todas as teses de Marx, muitos deles se amparam teoricamente no seu pensamento.

A partir dessas considerações o nosso artigo objetiva dissertar sobre o pensamento de Marcuse, um dos principais teóricos da Teoria Crítica, tentando evidenciar que grande parte dos problemas no Século XXI ainda faz vigorar as suas análises sobre a alienação do trabalho humano, a coisificação do homem e o predomínio da razão tecnológica, científica e instrumental na vida social dos homens.

Para esse fim, tomamos como ponto angular a questão sobre o princípio de realidade a partir da sua obra *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*; e ainda a questão da transmutação da razão filosófica em razão científica e instrumental a partir da sua obra *A Ideologia da Sociedade Industrial: o homem unidimensional*, porém sem excluir colocações de outros escritos seus que versam sobre tal assunto.

Marcuse nos oferece fortes contribuições com a sua crítica à racionalidade dominadora da sociedade industrial para pensarmos grande parte dos problemas que assolam o mundo neste século XXI. Para ele, os ideais do iluminismo, de liberdade e racionalidade fracassaram diante da sociedade industrial, cuja razão predominante é a razão instrumental que domina e bloqueia o próprio homem.

Admitindo que na sociedade industrial impera um irracionalismo, Marcuse tenta repensar o significado da dominação e da barbárie, pois, o homem na tentativa de domínio absoluto sobre a natureza termina por desenvolver um domínio sobre os outros homens e, portanto, sobre si mesmo. A razão, como resultado desse processo, perde a sua potencialidade crítica passando a ser, paradoxalmente, irracional.

Desse modo, a razão crítica transforma-se em razão tecnológica ou instrumental e torna-se totalitária na vida social dos homens, invadindo todas as esferas da sua existência e, assim, a dominação do capitalismo avançado se estende por toda parte. Tudo isso tem o seu amparo no princípio de realidade dessa sociedade que toma como base o princípio do desempenho no trabalho cujo interesse não é a realização do ser humano e sim a lógica mercadológica da produção a partir da qual o aparato tecnológico explora o homem e o instiga ao consumo supérfluo, provocando a ausência de uma consciência crítica, própria da razão filosófica, que é substituída por uma consciência fetichizadas e acrítica, própria da razão científica e tecnológica.

2. O PRINCÍPIO DE REALIDADE DA MODERNIDADE: O DESEMPENHO NO TRABALHO

Em *Eros e Civilização* (edição de 1981a), falando do pensamento de Freud, Marcuse diz que o princípio do prazer (no aspecto natural do homem) transforma-se em princípio de realidade (aspecto sócio- histórico do homem) e, sob o princípio da realidade, o ser humano desenvolve a função da *razão*: aprende a examinar a realidade, a distinguir entre o bem e o mau, verdadeiro e falso, útil e prejudicial. Mas o princípio de realidade materializa-se num sistema de instituições, “e o indivíduo, evoluindo dentro de tal sistema, aprende que os requisitos do princípio de realidade são os da lei e da ordem, e transmite-os a geração seguinte” (idem, p. 36) que vai incorporando e adaptando-se ao princípio da realidade aí determinado.

É assim que a sociedade capitalista e estratificada vai adotar o *princípio de desempenho no trabalho* como princípio de realidade, que é o “princípio de uma sociedade aquisitiva e antagônica no processo de constante expansão” (MARCUSE, idem, p. 58) exercendo o controle so-

bre o trabalho e sobre a vida social dos homens. Para a esmagadora maioria da população, o trabalho é uma engrenagem que ela não controla uma vez que os homens não vivem a sua própria vida, e sim desempenham somente as funções preestabelecidas pelo sistema, quer dizer, o processo e o produto do seu trabalho não se direcionam para a satisfação das suas próprias necessidades, pois, realizam a atividade de acordo com os ditames da sociedade industrial e mercadológica. Falando do domínio imposto aos homens, afirma Marcuse (1981a, p. 58):

Enquanto trabalham, não satisfazem suas próprias necessidades e faculdades, mas trabalham em *alienação*. O trabalho tornou-se agora *geral*, assim como as restrições imposta à libido: o tempo de trabalho, que ocupa a maior parte de vida de um indivíduo, é um tempo penoso, visto que o trabalho alienado significa a ausência de gratificação, negação do princípio de prazer. A libido é desviada para desempenhos socialmente úteis, em que o indivíduo trabalha para si mesmo somente na medida em que trabalha para o sistema, empenhado em atividades que, na maioria dos casos, não coincidem com suas próprias faculdades e desejos (os grifos são do autor).

É sob esse *domínio do desempenho* e também do *consumo e do mercado* que o corpo e a mente dos homens passam a ser instrumentos da sociedade moderna, industrial e capitalista, levando as pessoas a um estado de anestesia e de uma aparente felicidade. As restrições impostas ao livre desenvolvimento dos indivíduos atuam sobre eles como se fossem leis objetivas e naturais de tal modo que “a autoridade social é absorvida na consciência e no inconsciente do indivíduo, operando como seu próprio desejo, sua moralidade e satisfação” (MARCUSE, 1981a, p. 59). Desse modo, ele deseja e consome o que supõe ser realmente o que deve desejar e consumir. No entanto, a felicidade desse suposto desejo é apenas fracionária, pois, somente ela ocorre de fato em poucas horas de lazer para habilitá-lo a prosseguir no desempenho do trabalho.

Todo esse aparato vai sendo tomado pelo consumo supérfluo para que o mercado possa prosseguir: a produção, a venda e a compra das mercadorias em grandes quantidades e com grandes lucros. Essa é a lógica do princípio de desempenho e do consumo desnecessário que extirpa dos homens a sua dimensão humana e coletiva (o espírito de um povo), para se transformar em interesses individuais e conflitantes, pois, como

diz Marcuse, o “espírito” de um povo que termina por permanecer nos interesses particulares, está “longe de convergir para a felicidade geral da humanidade” (MARCUSE, 1979, p. 163). Isso porque na sociedade industrial, capitalista e tecnológica, apesar dos mecanismos que levam os homens ao encantamento com o seu aparato produtivista e consumista,

a felicidade, no entanto, a satisfação das necessidades e desejos materiais, é um princípio individualista [...] na verdade, o interesse pessoal dos indivíduos é o motivo impulsionador por trás de todas as ações e instituições [...] Como a multiplicidade de interesses individuais pode vir a proporcionar o bem comum? (MARCUSE, 1979, pp. 162 e 163).

Essa pseudo-felicidade deixa transparecer a extensão da irracionalidade da sociedade industrial e tecnológica cuja pedra angular é o princípio de realidade caracterizado como princípio de desempenho uma vez que essa sociedade, que domina e leva os indivíduos a um comportamento heterônomo, é estratificada conforme a concorrência, o poder de compra e de consumo, etc. e que tem a sua base na exploração da força de trabalho do trabalhador e no progresso paradoxal da sociedade “civilizada”. Desse modo, o princípio de desempenho como princípio de realidade vem atravessando uma trajetória, pressupondo, como diz Marcuse (1981a, p. 58):

um longo desenvolvimento durante o qual a dominação foi crescentemente racionalizada: o controle sobre o trabalho social reproduz agora a sociedade numa escala ampliada e sob condições progressivas. Durante uma considerável parte dessa evolução, os interesses de dominação e os interesses do todo coincidem: a utilização lucrativa do sistema produtivo satisfaz às necessidades e faculdades dos indivíduos.

No seu ensaio *Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna* (edição de 1999), Marcuse destaca que para a sociedade, sob esse princípio de realidade, não importa o trabalho do trabalhador como ser humano e sim as funções que ele desempenha, uma vez que “a confiabilidade estereotipada dão ao objeto humano a sensação de que ele se amplia ao desempenhar funções que dissolvem seu eu em série de ações e respostas exigidas” (p. 90). Ironizando, Marcuse comenta que a individualidade, nesse caso, é promovida e compensada em prol da padronização. Por isso

os trabalhadores, os indivíduos, são facilmente manipulados, pois, os seus sentimentos, interesses, gostos, etc., são assimilados de acordo com o padrão do aparato.

Portanto, embora dirija as suas considerações para a sociedade industrial e tecnológica, diferentemente de Freud que volta a sua análise exclusivamente para o indivíduo, Marcuse não deixa de considerar como os padrões, estabelecidos por essa sociedade, influenciam o comportamento e a individualidade da pessoa. E não podemos deixar de perceber que as suas análises e críticas permanecem ainda, e com todo vigor, na atualidade. Por conseguinte, o princípio de realidade que tem a sua base no princípio de desempenho, que tem a sua gênese na exploração do trabalho, se estende por todos os setores sociais, atingindo principalmente o ser humano ao estabelecer um controle e uma padronização da sua individualidade, como diz Marcuse (1999, p. 74): “no decorrer do processo tecnológico, uma nova racionalidade e novos padrões de individualidade se disseminaram na sociedade”. Aqui se completa o domínio e a alienação, essa teoria demonstra “o fato de que o homem não se realiza em seu trabalho, que a sua vida tornou-se instrumento de trabalho, que o seu trabalho e os respectivos produtos assumiram uma forma e um poder independentemente dele como indivíduo” (MARCUSE, 1981a, p. 103).

3. DA RAZÃO FILOSÓFICA À RAZÃO CIENTÍFICA

Toda a tematização do princípio de desempenho como princípio de realidade decorre da sociedade tecnológica que, apesar de se afirmar como liberal e democrática, condiciona o princípio de realidade a um autoritarismo e a uma padronização, levando os indivíduos a uma pseudo-felicidade porque se sentem livres e iguais para ter e consumir. No entanto, isso não passa de uma euforia na infelicidade. Desse modo, o desenvolvimento do potencial humano é direcionado ao consumismo, ao mercado, à competição, etc.

Na sua obra *A Ideologia da Sociedade Industrial* (edição de 1979) Marcuse afirma que o ideal de liberdade e a autonomia da razão, tão preconizados pela ideologia burguesa como superação do mito e do medo predominantes na Idade Média, não se realizaram. Ao contrário, o desenvolvimento da ciência e da tecnologia deu lugar a um novo mito e a um

novo domínio: trata-se agora do domínio do homem sobre o homem em virtude do próprio desenvolvimento científico, levando os indivíduos a perder a sua potencialidade crítica, quer dizer, a razão filosófica cede lugar para a razão científica, acrítica e instrumental.

Não resta dúvida de que atualmente há um grande desenvolvimento das ciências e, com ela, o desenvolvimento das capacidades humanas, da indústria e da tecnologia. No entanto as ciências e as tecnologias se autonomizaram em grandes proporções dominando os homens como se não decorressem das suas posições teleológicas e ações. Nesse sentido o desenvolvimento das ciências e da tecnologia termina por transformar a sociedade humana numa sociedade cientificizada, fazendo predominar uma consciência tecnológica, uma razão instrumental.

Temos aqui um grande paradoxo: uma humanidade que chega a um supremo desenvolvimento científico, mas, ao mesmo tempo, o homem avilta o seu ser ao fazer desse desenvolvimento um instrumento de poder e de manipulação, não somente em relação à natureza, mas também e principalmente, à dominação do homem sobre o homem. A esse respeito Marcuse afirma que (1979, p. 154):

O método científico que levou à dominação cada vez mais eficaz da natureza forneceu, assim, tanto os conceitos puros como os instrumentos para a dominação cada vez maior do homem pelo homem *por meio* da dominação da natureza [...] Hoje a dominação se perpetua e se estende não apenas através da tecnologia, mas *como* tecnologia, e esta garante a grande legitimação do crescente poder político que absorve todas as esferas da cultura (os grifos são do autor).

Foi esse domínio da sociedade tecnológica que transformou a razão filosófica, que se expressa na mentalidade crítica, em razão científica, que se expressa na mentalidade resignada uma vez que não leva em conta os valores humanos. A passagem dessa mentalidade crítica para a mentalidade resignada significa, portanto, a passagem do pensamento negativo, dialético e crítico, para a passagem do pensamento positivista, acrítico e tecnológico. Portanto, o desenvolvimento da civilização industrial conduziu à vitória da razão científica sobre a razão filosófica. Predomina agora a quantificação das coisas. Essa quantificação, própria do triunfo da razão científica, “separou o verdadeiro do bem, a ciência da ética” (MARCUSE,

1979, p. 144). Desse modo, os valores do bem, do belo, da paz e da justiça, não podem ter mais valor universal, pois agora a universalidade refere-se somente àquilo que é observável, experimentável, pois tudo o que ultrapassa a sensibilidade não tem sentido para a razão científica.

Marcuse denomina esse domínio da técnica como o *a priori tecnológico* uma vez que é a visão tecnológica que domina a natureza e o mundo. Portanto, “a ciência da natureza se desenvolve sob o *a priori tecnológico* que projeta a natureza como um potencial, material de controle e organização” (MARCUSE, 1979, p. 150). Ao dominar a natureza e os outros homens o *a priori tecnológico* torna-se também um “*a priori político* considerando-se que a transformação da natureza compreende a do homem, e que as criações de autoria do homem partem de um conjunto social e reingressam nele” (idem, p. 150). O domínio do homem sobre o homem é a grande tragédia da razão científica marcada pela sociedade tecnológica. Na sua obra *Contra-Revolução e Revolta* (1981b) Marcuse expressa bem essa idéia, diz ele:

A natureza é uma entidade histórica; o homem encontra a natureza tal como é transformada pela sociedade, sujeita a uma racionalidade específica que se converteu, num grau cada vez maior em racionalidade tecnológica e instrumentalista, subjugada às exigências do capitalismo. E essa racionalidade acabou influenciando também a própria natureza do homem, agindo contra os seus impulsos primordiais (pp. 63-64).

É assim que a razão científica, embalada pelo aparato tecnológico, conduz à escravidão do homem pelo próprio homem cuja lógica de dominação é o bloqueio da razão filosófica e autônoma, e o advento da razão positivista e heterônoma. Tudo isso dificulta o resgate do pensamento crítico e da libertação do homem de si mesmo, quer dizer, a libertação “do abuso destrutivo da ciência e da tecnologia ao serviço da exploração” (MARCUSE, 1981.b, p. 64).

Daí a necessidade de se resgatar o poder negativo e crítico da razão filosófica. No sentido dialético, remetemos à tensão ontológica entre essência e aparência; entre o que é e o que deve ser como obra do homem enquanto sujeito realmente histórico. Nesse aspecto, a razão filosófica se torna triunfante ao revelar o caráter irracional do aparato tecnológico,

ao mesmo tempo em que resgata o real papel da tecnologia na vida das pessoas e o potencial transformador do homem enquanto sujeito do seu progresso e processualidade histórica.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Toda a tematização de Marcuse acerca da sua crítica à sociedade tecnológica e à razão científica é para demonstrar que os ideais de liberdade defendidos pela ideologia burguesa não conseguiram realizar a sua suposta missão de emancipação humana. Pelo contrário, o homem, na sua tentativa de domínio absoluto sobre a natureza termina por desenvolver um domínio sobre os outros homens e sobre si próprio. A razão, como resultado desse processo, perde a sua potencialidade crítica e passa a ser instrumental, tecnológica, quer dizer, a razão filosófica cede lugar à razão científica. Essa transmutação da razão tem como amparo central o princípio de realidade voltado para o princípio de desempenho a partir do qual se gera toda a exploração e toda alienação do homem, o que vai redundar no predomínio mercadológico do trabalho e dos produtos, levando a um consumo supérfluo, a uma pseudo-igualdade e pseudo-felicidade e a uma atitude não crítica.

Para Marcuse, a atitude não crítica deve-se à ameaça de um conflito atômico que poria em risco a extinção do homem na face da terra. Muitos são os esforços para evitar esse conflito, mais do que propriamente procurar as causas que nos levaram a este tipo de sociedade. Faz-se necessário, então o estabelecimento de uma teoria crítica como anúncio da razão filosófica e emancipatória, que deve substituir a razão científica e instrumental. A nova razão liberta o homem do jugo da repressão, da ignorância e da inconsciência.

Essas considerações, escritas por Marcuse há mais de cinquenta anos, ainda vigoram os seus fundamentos e estão mais fortes ainda neste Século XXI. Tudo isso permanece, porém de uma maneira mais intensa e mais velada, pois, com a aceleração atual da tecnologia, apesar dos seus benefícios, os males da globalização tem a aparência de um bem inevitável cuja constituição é a totalidade das máquinas. Tal totalidade é a síntese de máquinas políticas, econômicas, educacionais, jurídicas e, acima de tudo, de máquinas humanas.

Para finalizar, vale ressaltar que a crítica de Marcuse à sociedade industrial não se reduz a uma crítica puramente negativa, como se a técnica não trouxesse benefícios ao homem, porém trata-se de mostrar as consequências de uma sociedade que é baseada única e exclusivamente na razão científica, aviltando a dimensão humana do homem. Mas, segundo Marcuse, da mesma forma que o homem gerou sua situação social alienada, também pode gerar uma situação social emancipada, uma vez que ele é o sujeito da sua própria história e, portanto, das suas relações sociais. Apesar da manipulação, da barbárie e da alienação reinantes entre os homens no sistema tecnológico e mercadológico, é possível um resgate da razão filosófica e a consequente transformação desse sistema. Os homens desenvolveram as suas potencialidades capazes de atender as suas reais necessidades, portanto, também “as invenções técnicas [...] poderiam libertar o mundo da miséria e do sofrimento” (MARCUSE, 1981.a, p. 100).

REFERÊNCIAS

MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial – o homem unidimensional*. Tradução de Giasone Rebuá. 5ª ed., Rio de Janeiro: Zahar, 1979, 238p.

_____. *Eros e Civilização: uma interpretação Filosófica do Pensamento de Freud*. Tradução de Álvaro Cabral. 8ª ed., Rio de Janeiro: Zahar, 1981a.

_____. *Contra-Revolução e Revolta*. Tradução de Álvaro Cabral. 2ª ed., Rio de Janeiro: Zahar, 1981b.

_____. Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna. IN: *Tecnologia, Guerra e Fascismo*. Douglas Kellner editor. Tradução de Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

O duplo aspecto da tecnologia no pensamento de Herbert Marcuse

Camila Duarte Ferreira

(UFC)

Adauto Lopes da Silva Filho

(UFC)

INTRODUÇÃO

O progresso tecnológico, desde a invenção da roda para transporte de carga até a criação do automóvel que utilizamos para a locomoção, pode ser considerado como um processo de adaptação do homem frente ao mundo ao qual pertence. Sua inserção em um mundo, quase sempre hostil e com poucos recursos, o guiou na busca constante por conhecimento, levando-o a desenvolver sua racionalidade e modificando, ao longo dos anos, sua maneira de viver em sociedade.

Esse desenvolvimento tecnológico traz, em si, os seus aspectos negativos e positivos. Não é sem razão que concepções sobre a tecnologia como instrumento de dominação e/ou de libertação parecem atravessar a nossa história.

A partir dessas considerações, objetivamos tecer algumas considerações acerca desse duplo aspecto da tecnologia. Para isso, tomamos o pensamento do filósofo Herbert Marcuse (1898-1979), teórico da Escola de Frankfurt, principalmente a partir da sua obra *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada* (edição de 2015) e do seu ensaio *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna* (edição de 1999).

Marcuse é conhecido por seu pensamento crítico e revolucionário, pois acreditava que, para que houvesse grandes mudanças na sociedade, as pessoas deveriam contribuir com pensamentos críticos e ideias novas que quebrassem paradigmas de uma sociedade fadada ao processo de alienação. Para o filósofo, o homem está avançando sobre a natureza para usá-la a seu favor, mas ainda não deixou o seu sentimento de dominação e

competição para trás, fazendo com que não haja apenas uma dominação do homem sobre a natureza, mas também do homem sobre o homem, causando, assim, catástrofes, guerras e meios de alienação que se perpetuam na sociedade industrial e capitalista.

Em *Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna*, um dos seus primeiros ensaios sobre a sua crítica à tecnologia, publicado ainda em 1941, Marcuse, que vivia nesse período em exílio nos Estados Unidos, analisa como o desenvolvimento das forças produtivas e a introdução da maquinaria modificou o processo de trabalho, criando um novo indivíduo e uma nova sociedade. Nesse sentido, o filósofo une o conceito de tecnologia ao de razão, pois a racionalidade individual foi se transformando em racionalidade instrumental na sociedade tecnológica, onde a busca pelo lucro e pela produção em larga escala e o modo de distribuição do aparato tecnológico faz com que o aparato tecnológico crie um novo padrão de vida, no qual a máquina se tornou o principal agente do sistema e não o próprio indivíduo, que foi responsável por sua criação.

Já em sua obra *O Homem Unidimensional...*, Marcuse faz um debate acerca da liberdade do homem sob a face da sociedade tecnologia. Para ele, nessa sociedade o conceito de liberdade está atrelado às questões de escolha entre mercadorias e serviços, ou seja, a liberdade está entre escolher entre um produto e outro, em possuir ou não esse aparato. Nesse sentido a liberdade converteu-se em um instrumento de dominação por meio da qual as necessidades individuais estão sendo preenchidas com objetos de consumo, e os indivíduos acreditam nessa falsa liberdade, anulando qualquer outro tipo de liberdade autêntica.

Não obstante, pesar do predomínio da sua crítica à Sociedade Tecnológica, Marcuse também admite o lado positivo do desenvolvimento tecnológico, pois, para ele, o progresso técnico “cria formas de vida (e de poder) que parecem reconciliar as forças que se opõem ao sistema [...] A sociedade contemporânea parece ser capaz de conter a mudança social” (MARCUSE, 2015, p. 33).

2. RACIONALIDADE TECNOLÓGICA

Com a Revolução Industrial, novas máquinas foram criadas, o que possibilitou a substituição do homem pela máquina, com mais eficiência,

gerando novas formas de ação e de trabalho. Porém ao invés das máquinas proporcionarem mais tempo livre para o trabalhador o distanciam do processo ativo de trabalho tornando-o dependente do sistema e alienado no seu processo de trabalho, como bem afirmava Marx (1988, p. 46):

O crescente emprego de máquinas e a divisão do trabalho despojaram a atividade do operário de seu caráter autônomo, tirando-lhe todo o atrativo. O operário torna-se um simples apêndice da máquina e dele só requer o manejo mais simples, mais monótono, mais fácil de aprender.

Sendo assim, o sistema industrial estabeleceu padrões e demandas sociais através dos seus representantes que levou a uma dimensão universal em detrimento do gênero humano. Desse modo, os valores humanos foram, aos poucos, deixados de lado para ser absorvido predominantemente o que é imposto pelo sistema. O próprio desenvolvimento transformou a racionalidade humana em padrões de individualidade que foram difundidos na sociedade.

Segundo Marcuse, o mundo científico está ligado ao mundo do poder, pois, o progresso científico, além de se referir à avanços tecnológicos e à conquista da natureza, também se sujeita às imposições dos poderes dominantes da sociedade. Sendo assim, temos um sistema social que não sabe administrar, de maneira correta, o uso dessas tecnologias, o que leva a uma anulação do pensamento crítico. Para afirmar essas considerações em seu ensaio *Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna* (1999), o filósofo cita a Alemanha Nacional-Socialista que fez uso da tecnologia para a manipulação do poder através dos meios de comunicação, como se pode observar em sua propaganda partidária que legitimava o uso armamentista. Logo, todo o uso tecnológico estava voltado para a manutenção da guerra e do terror conservando os Estados Totalitários, não só na Alemanha, mas como no resto do mundo. Não obstante, Marcuse analisa não o aparato ou a tecnologia em si, mas como ela é aplicada no sistema social vigente, em suas palavras:

O poder tecnológico tende à concentração do poder econômico. Grandes conglomerados de empresas e impérios industriais são formados produzindo enormes quantidades de mercadorias, controlando todas as fases da produção da mercadoria, da matéria-

-prima à distribuição. Nesse contexto, a “técnica” coloca seu poder à disposição das grandes empresas, criando novas ferramentas, novos processos e “produtos” – ocorre uma “coordenação radical” para a eliminação de todo desperdício e aumento da eficiência. (MARCUSE, 1999, p. 76)

Marcuse (1999) estabelece uma clara distinção entre a técnica entendida “enquanto conjunto de instrumentos criados pelos homens para a manutenção de sua existência” e a tecnologia entendida “enquanto modo de produção específico que utiliza a técnica como instrumento de dominação” (p. 78). Nessa lógica, a tecnologia relaciona-se tanto com o modo de produção para atender as reais necessidades humanas, como também com a sua face de domínio sobre os homens tornando-se um aparato que rege a suas vidas. Os indivíduos continuam sendo um ser produtivo, a sua individualidade não desaparece, mas se modifica em relação à nova forma de economia, que está ligada ao seu desempenho no trabalho e às formas de manipular o aparato. O aparato se apresenta como algo seguro aos indivíduos de tal modo que eles se tornam submissos, acreditando que, se seguirem as instruções que foram pré-estabelecidas, eles terão sucesso.

Para exemplificar esse processo, tomemos, por exemplo, o uso do GPS (sistema de posicionamento global). Nesse caso, o indivíduo utiliza o equipamento (aparato) para chegar a um local, seguindo as direções que o GPS fornece, e o resultado desejado é chegar ao destino programado. Obviamente, que tal equipamento não realiza “críticas” que levem ao sujeito a ter opções que sejam mais seguras em relação a assaltos, danos nas estradas, etc., ou que possuam paisagens mais agradáveis aos olhos. O caminho descrito pelo GPS indica o de menor percurso e não o melhor segundo a subjetividade de cada indivíduo. Por esse ângulo, a racionalidade do homem se transforma em submissão para se obter meios e fins, uma racionalidade tecnológica e instrumental que extrai do homem a sua capacidade de pensar e de ser autônomo, sendo pois, guiado pelo aparato tecnológico.

Não obstante, a tecnologia não significa necessariamente maquinismo, ou o surgimento de máquinas cada vez mais sofisticadas e eficientes. O que acontece é uma consequência do desenvolvimento da razão que é modificado com o uso do aparato tecnológico e os padrões de valores vão sendo modificados. A máquina e a tecnologia passam a ser algo de valor tão

inestimável que a sua função de melhora a vida do homem, atendendo às suas reais necessidades, é deixada em segundo plano e o aparato adquire tamanha importância que passa a ser desejado por todos, levando os homens cada vez mais à competitividade e à dominação entre eles próprios.

Fica claro, então, que para que o indivíduo seja bem sucedido ele deve adaptar-se a máquina e aos seus padrões, quer dizer, à sua dimensão heterônoma. Dessa maneira a “racionalidade individualista viu-se transformada em eficiente submissão à sequência predeterminada de meios e fins” (MARCUSE, 1999, p. 80).

O padrão de vida determinado pela sociedade industrial segue a lógica do aparato que padroniza a eficácia, a conveniência e a eficiência como sendo uma necessidade natural. O poder e o lucro passam a fazer parte dessa necessidade padronizada. Desse modo, a razão do homem se molda às exigências do aparato que ele próprio criou. A sociedade tecnológica se descreve como um sistema de dominação e o progresso técnico fomenta esse sistema: ao invés de levar o indivíduo a usar a técnica de forma mais racional torna-o incapaz de pensar criticamente. Por essa perspectiva, a tecnologia serve para reforçar as novas formas de controle social, porém, aparentemente de maneira agradável e eficaz.

Para o Marcuse de *O Homem Unidimensional...* (2015), a posição social do indivíduo é medida por aquilo que ele é capaz de produzir e obter. Assim, não são os valores morais que contam e sim os bens materiais. Somos uma sociedade unidimensional, ou seja, uma sociedade que capta apenas a dimensão científica e tecnológica e, conseqüentemente, o homem torna-se unidimensional, padronizado, pois, só visa ao ter e ao consumo, e isso sem diferenciações entre uns e outros; somos todos iguais, nos parâmetros do consumo no capitalismo, como se fossemos as próprias mercadorias que produzimos. Essa é a mais alta eficiência da industrialização. A produção em massa e a imposição realizada pela sociedade fazem com que essa pseudo-igualdade manipule cada vez mais necessidades reais do homem, pois, “a mais alta produtividade do trabalho pode ser usada para a perpetuação do trabalho, e a mais eficiente industrialização, pode servir à restrição e manipulação das necessidades” (MARCUSE, 1979, p. 37).

Nessa acepção, segundo Marcuse, a liberdade tem seu alicerce na manipulação de um sistema que produz falsas necessidades e os indiví-

duos aceitam sem perceber e sem questionar. Ao invés de alimentarem as suas necessidades reais, como, por exemplo, o direito de poder discordar e ser dono do seu próprio destino, elas são substituídas pelas necessidades de consumir de acordo com o que é imposto. Assim, a liberdade passa a ter o seu significado atrelado ao objeto de consumo cuja escolha não é algo subjetivo, mas sim imposto; a escolha está entre qual produto se deve consumir, sugerido pelo aparato tecnológico, e não se o produto é realmente necessário às necessidades humanas. Desse modo, a satisfação não se encontra mais nas necessidades reais dos indivíduos, e sim em falsas necessidades que, por sua vez, são criadas pelo próprio sistema.

Gera-se, assim, nos próprios indivíduos, uma dinâmica que nega internamente a sua liberdade e satisfação possível. Esses indivíduos são auto-reprimidos e apoiam, de modo consciente ou não, o sistema tecnológico e mercadológico, reproduzindo a dominação do homem pelo homem de tal modo que o aparato tecnológico e capitalista parece natural como se fosse a sua segunda natureza. Não obstante, todo esse aparato gera condições para a sua própria superação. Tal superação proporciona uma emancipação do homem de si mesmo, quer dizer, do aparato dominador que ele próprio criou.

3. EMANCIPAÇÃO UTÓPICA

Apesar de toda a sua crítica à sociedade tecnológica em suas obras, Marcuse aponta, também, alguns meios de fuga do controle exercido no indivíduo pela sociedade moderna capitalista. Tais meios se expressam, por exemplo, na cultura e na busca por necessidades reais. É nesse sentido que Marcuse aponta a sociedade tecnológica e capitalista como sendo o lugar também de emancipação, pois nela, apesar do seu aparato dominador, estão dadas as condições para isso. Afirma Marcuse (2015, p. 32): a vida humana,

pode e deve ser feita digna de ser vivida [...] em uma dada sociedade, existem possibilidades específicas de melhorar a vida humana e formas e meios específicos de realizar essas possibilidades [...] A sociedade estabelecida tem disponível uma quantidade e qualidade determináveis de recursos materiais e intelectuais.

Retomando o caráter dominador da sociedade tecnológica, Marcuse (199) expõe que a padronização cultural também afeta os espaços em que a individualidade poderia se afirmar. Tomamos como exemplo a criação e produção da música que, na maioria das vezes, é elaborada de maneira que satisfaça o cliente sob a lógica do consumo, e não como uma forma de afirmação artística de quem a produz. Dessa forma a cultura se dissolve em modelos padronizados, onde tudo que é produzido serve apenas para manter o ciclo do consumo e não como modo de crítica ou liberdade subjetiva.

A produção em massa e de forma mecanizada, tornou a criatividade e a originalidade do indivíduo desnecessária, pois o que conta para o sistema é a padronização. O interesse racional do indivíduo transformou-se em interesse de mercado, por conseguinte fica difícil modificar essa realidade. O coletivo – que deveria ajudar o homem a se encaixar na sociedade e perceber que a técnica pode ser um elemento de libertação e não de dominação – na verdade promove a abolição da busca por interesses pessoais e o surgimento de uma competitividade entre os interesses comuns. A ausência do pensamento crítico e a afirmação da padronização do pensamento tornam a mudança da sociedade, com vistas ao pensamento crítico e emancipador, bem mais difícil.

Por outro lado, todo essa estrutura do aparato pode também ser um espaço de geração de uma consciência crítica e de autonomia pois o desenvolvimento da tecnologia não somente o seu aspecto negativo, mas também positivo uma vez que ele é decorrente do desenvolvimento das capacidades humanas proporcionando, desse modo, o atendimento das necessidades de sobrevivência social e humana dos homens. É nesse sentido que Marcuse afirma (2015, p. 33): “As possibilidades devem estar ao alcance da respectiva sociedade; elas devem ser metas definíveis na prática”.

Portanto, a saída que o filósofo vê para esse sistema de consumo e para afirmação de uma racionalidade individual, seria principalmente o homem reconhecer a sua prática histórica abolindo o caráter mercadológico da tecnologia, ajudando, assim, para a obtenção do seu auto-reconhecimento de ser sujeito da sua história, buscando as realizações dignas do ser humano.

Nesse sentido é necessária uma conscientização do homem em relação à produção da sua própria existência. Marcuse expõe que se a so-

cidade e o modo de produção forem corretamente organizados onde os indivíduos possam desenvolver todas as suas potencialidades, a técnica e a ciência podem contribuir para o progresso da humanidade, principalmente se aplicadas e utilizadas com o propósito de aprimorar a vida em sociedade e a relação do homem com a natureza.

A utopia está em usar a tecnologia para diminuir o tempo gasto no trabalho manual e diminuir a escassez e assim o homem teria mais tempo para si, aproveitando esse tempo com o seu desenvolvimento intelectual e suas necessidades reais.

4. CONCLUSÃO

Vimos que Marcuse procura demonstrar que a utilização da técnica pode ser tanto benéfica quanto maléfica; pode trazer tanto a emancipação de uma sociedade ou oprimi-la.

A sua preocupação principal é demonstrar que a produção dos bens voltados para o lucro, quer dizer, para o seu caráter mercadológico, seguido do consumo supérfluo, alimenta a racionalidade tecnológica. Nesse sentido ele não critica a tecnologia e/ou o desenvolvimento científico tecnológico em si, mas sim a sua administração na sociedade e o seu uso como instrumento de exploração e de poder.

Quanto mais racional e produtiva é a administração da técnica na sociedade, mais difícil é a libertação do indivíduo. A padronização causada pela sociedade capitalista inibe a criatividade e a racionalidade individual. O indivíduo precisa saber quais são as suas reais necessidades, pois na sociedade de consumo o que ocorre é a reificação do mesmo, onde ele deixa de lado seu pensamento crítico e se torna parte do sistema. O primeiro passo para se alcançar a emancipação é a tomada de consciência dessa situação, pois, como afirma Marcuse (2015, p. 33) “os conceitos teóricos culminam com a transformação social.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido A.Almeida, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

MARCUSE, Herbert. "Algumas implicações sociais da tecnologia moderna", In: *Tecnologia, guerra, fascismo*. Tradução de Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: Editora UNESP, 1999, pp. 71-104.

_____. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Tradução de Robespierre de Oliveira, Deborah Christina Antunes e Rafael Cordeiro Silva. São Paulo: Edipro, 2015.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução Jesus Raniere. São Paulo Ed. Boitempo, 2004.

OLIVEIRA, Robespierre de. *O papel da filosofia na teoria crítica de Herbert Marcuse*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

O índice histórico das inervações: Walter Benjamin e a estética materialista

Rafael Zacca Fernandes *
(PUC-Rio)

Tanto o termo “estética”, na história da filosofia, como “materialismo”, na tradição marxista, guardam, no mínimo, dois sentidos bastante fortes. No caso da estética, trata-se de uma disciplina que reflete tanto a crítica de arte como as questões referentes à percepção humana. Por um lado, ela se tornou um estudo do belo e do sublime (artísticos ou em geral), de acordo com uma tradição kantiana. Essa vertente se aprimorou no estudo dos efeitos das obras e dos fenômenos no sujeito. Por outro lado, em uma tradição mais hegeliana, a Estética se tornou um estudo das formas artísticas (e, frequentemente, um estudo da *evolução* das formas artísticas ao longo da história). Nessa outra vertente, o estudo das obras de arte com fins de reflexão filosófica se tornou o seu objetivo final. Ainda hoje, mesmo para aqueles que seguem tradições “marginais” com relação a essas duas grandes linhas, os textos mais fundamentais da disciplina talvez sejam a *Crítica da faculdade de julgar* de Kant e os *Cursos de estética* de Hegel.

No caso do materialismo, o que está em jogo é uma abolição da separação entre um mundo espiritual e outro material (isto é, o materialismo histórico não quer afirmar a não existência do mundo simbólico, mas integrar as suas explicações ao mundo tido como físico e confuso) ao mesmo tempo que se refere a um conhecimento orientado por uma práxis que possa interromper a história da dominação humana.

O que proponho aqui é um breve mapeamento do conceito de estética em Walter Benjamin no seu sentido mais etimológico, de “ciência da percepção”, em conjunção com o conceito de materialismo, tanto no sentido de uma não distinção entre mundo espiritual e mundo material, como pela necessidade da elaboração de um pensamento que possa superar a rigidez das estruturas conceituais que sustentam as sociedades de

* Bolsista do CNPq.

dominação e, principalmente, o capitalismo. O resultado será o conceito de uma “estética materialista” no pensamento de Benjamin.

Sugiro que esse conceito é uma chave de leitura do ensaio “A obra de arte na época da sua reprodutibilidade técnica”, que atravessa e complementa as chaves de leitura habituais desse texto tão famoso e polêmico. As reflexões sobre o cinema, sobre o fascismo, a arquitetura, o valor de uso e o valor de troca, o declínio da aura, a estética de guerra do fascismo, a reprodutibilidade mesma: tudo isso pode ser lido sob o pano de fundo de que a percepção humana se configura historicamente, concentrando-se em seu núcleo um índice radicalmente histórico, que, uma vez “tocado”, “desdobrado” e dotado de novas camadas críticas, isto é, uma vez inervado pela práxis materialista, passa a exigir a transformação das relações de produção da vida humana, ou, em outras palavras, passa a exigir relações mais justas de organização da vida.

Desde fins da década de 1920 até o fim de sua vida, Benjamin esteve ocupado com o desenvolvimento de um trabalho que não chegaria a termo. Uma extensa pesquisa histórica acerca do século XIX pretendia, nas palavras do filósofo, representar “tanto uma aplicação filosófica do surrealismo – inclusive sua superação – bem como a tentativa de fixar a imagem da história nos aspectos mais insignificantes da existência, isto é, nos seus dejetos.”¹

Benjamin acreditava que, no auge do capitalismo, em pleno século XIX, a humanidade tinha entrado em um terrível sonho coletivo, do qual não teria ainda despertado. Nas palavras de um *exposé*, redigido em 1939 com a intenção de conseguir um patrocínio para o seu trabalho, no século XIX “as formas de vida nova e as novas criações de base econômica e técnica (...) entram no universo de uma fantasmagoria.”² A fantasmagoria não seria perceptível apenas teoricamente, mas também “na imediatez da presença sensível.”³

¹ Carta a Gershom Scholem, a 9 de agosto de 1935. Em outra carta, datada de 20 de maio do mesmo ano, Benjamin dizia: “Assim como o Livro da Tragédia partiu da Alemanha para desafiar o século XVII, este partiria da França para abordar o XIX.” IN: BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom. *Correspondência*. Trad. Neusa Soliz. São Paulo: Perspectiva, 1993, pp. 218-227.

² BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Organizador da tradução brasileira Willi Bolle. São Paulo: UFMG, 2009, p. 53.

³ Idem.

O projeto inacabado ficou conhecido como o “trabalho das Passagens” (*Das Passagen-Werk*). Nele, ao “aplicar” filosoficamente o surrealismo à história, o filósofo intencionava expor para a humanidade o universo onírico no qual ela ingressara de maneira inconsciente. E para “superar” o surrealismo, Benjamin quis construir o que chamou de “constelação do despertar”.⁴

Para compreender essa fantasmagoria, Benjamin estudou não apenas as concepções e representações que o século XIX tinha de si mesmo e da história, como também dedicou um olhar minucioso às “presenças sensíveis”. Estudou os esboços de Fourier, as teorias do Progresso, os escritos de Blanqui, e a literatura do século; mas também analisou a luz dos lampiões a gás, o *interiour* da morada burguesa, as passagens parisienses, a construção em ferro e os mais variados aparatos técnicos da época. Toda a dedicação tinha origem em um desejo político de emancipação, nas bases do materialismo histórico.

No bojo de tal projeto, trabalhos paralelos surgiam; por vezes ecos do trabalho das *Passagens*, por vezes frutos de fundamentações teóricas que acabaram por ganhar autonomia. Os ensaios que notadamente fundamentaram suas reflexões nesse sentido foram: as teses “Sobre o conceito de história”; a primeira parte das reflexões sobre “Eduard Fuchs: historiador e colecionador”; o ensaio sobre “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”; e o livro incompleto sobre Baudelaire.

Em 21 de outubro de 1935, Benjamin escrevia a Alfred Cohn que havia criado “a primeira teoria materialista sobre a arte merecedora desse nome.”⁵ No mesmo mês escreveu a Horkheimer dizendo que chegara a considerações que se orientavam “no sentido de uma teoria materialista da arte”. Dizia ainda que a relação dessas considerações com o livro das *Passagens* se dava da seguinte forma:

se o pretexto do livro é o do destino da arte no século XIX, este destino tem alguma coisa a dizer-nos porque está contido no tique-taque de um mecanismo de relógio cujo bater das horas só se fez

⁴ No caderno N das *Passagens*, Benjamin delimitou a sua distância com relação a Aragon, um dos surrealistas mais potentes para o filósofo: “enquanto Aragon persiste no domínio do sonho, deve ser encontrada aqui [no trabalho das *Passagens*] a constelação do despertar. Enquanto em Aragon permanece um elemento impressionista – a ‘mitologia’ – e a esse impressionismo se devem muitos filosofemas vagos do livro [*Le Paysan de Paris*] – trata-se aqui da dissolução da ‘mitologia’ no espaço da história. Isso, de fato, só pode acontecer através do despertar de um saber ainda não consciente do ocorrido.” Ibidem, p. 500.

⁵ BENJAMIN, Walter. *Benjamin e a obra de arte*. Trad. Marijane Lisboa. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012, p. 52.

ouvir por nós. (...) Estas reflexões procuram dar às questões da teoria da arte uma forma verdadeiramente actual, e a partir de dentro, evitando todas as relações não mediatizadas com a política.⁶

Todas essas considerações diziam respeito ao conjunto de reflexões feitas durante a redação de seu ensaio sobre “A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica”, entre outubro e dezembro de 1935.

O ensaio foi redigido cerca de dez anos depois da primeira aproximação de Walter Benjamin com o materialismo histórico, e foi objeto das mais inflamadas objeções por parte de seus pares. Apenas a partir da década de 1950, com uma versão publicada postumamente, é que o ensaio ganharia algum prestígio. Era a quarta e última versão, finalizada em 1939, após uma série de correções ocasionadas por discussões do filósofo com os membros do Instituto de Pesquisa Social.⁷

O que chamamos primeira versão do ensaio se baseia em um manuscrito de Benjamin, e tudo indica que tenha sido terminado ainda em 1935⁸. O nazismo tinha chegado ao poder através da figura de Adolf Hitler, e a luta contra o fascismo foi o principal motivo do ensaio, embora seus assuntos fundamentais fossem o cinema, as massas metropolitanas e as técnicas de reprodução. No mesmo ano do manuscrito, as tropas italianas ocupavam a Etiópia, sob aplauso dos futuristas, que seriam duramente criticados no ensaio de Benjamin. Portanto, é em meio à ascensão de forças extremamente destrutoras e das técnicas de guerra – louvadas por muitos artistas, mesmo alguns de vanguarda – que surge tal ensaio.

Esse primeiro manuscrito serviu de base ainda para uma segunda versão, que Benjamin tentou publicar algumas vezes na revista russa *Internationale Literatur / Deutsche Blätter*, mas sempre sem sucesso. A segunda versão foi finalizada, provavelmente, em janeiro de 1936.⁹ As

⁶ BENJAMIN, Walter. *A modernidade*. Trad. João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim, 2006, p. 462.

⁷ A história detalhada das três versões alemãs e da versão francesa pode ser acompanhada, em português, no volume *Benjamin e a obra de arte*, nos “Comentários” de Schöttker, ou na tradução de João Barrento no volume *A modernidade*, nos comentários à seção “Estética e sociologia da arte” (adaptados dos comentários de Rolf Tiedemann e de Hermann Schwesppenhäuser na versão alemã das obras completas). O sintético histórico aqui apresentado se baseia nesses volumes.

⁸ Essa versão está publicada no volume I das *Obras Escolhidas*, editadas pela Braziliense. Foi traduzida por Sérgio Paulo Rouanet.

⁹ Essa versão foi traduzida recentemente por Francisco Machado, e foi publicada pela editora Zouk.

modificações mais marcantes foram algumas notas acrescentadas ao corpo do texto, e algumas passagens reconsideradas.¹⁰ (Essa versão estava perdida até a década de 1980, quando foi encontrada nos arquivos de Max Horkheimer, em Frankfurt, publicada pela primeira vez nas *Gesammelt schriften*, as obras reunidas, em 1989.)

A partir de então, uma série de objeções seriam feitas às considerações de “A obra de arte na era da sua reproduzibilidade técnica”.¹¹ Os assuntos de que tratava o ensaio estavam longe de representar consenso em quaisquer dos grupos com os quais Benjamin tentava se articular: os comunistas, os artistas, os filósofos e os críticos se dividiam em muitas posições, que iam do romantismo nostálgico (no limite, iconoclasta da técnica), ao entusiasmo moderno (que, quando extremo, foi cego com relação às energias destrutivas contemporâneas).

Em meio às polêmicas suscitadas, Benjamin trabalhava em uma versão francesa do ensaio para o Instituto de Pesquisa Social. O revisor da tradução, Hans Klaus Brill, colaborador do Instituto, encaminhou uma versão brutalmente modificada, com cortes de trechos que Benjamin considerava importantes (ele escreve a Horkheimer, em 29 de fevereiro de 1936, muito irritado acerca do incidente), que resultou em uma nova versão, francesa, do texto. Mas os cortes tinham sido feitos sob ordem de Horkheimer, e, a contragosto de Benjamin, o ensaio foi publicado com estas alterações.¹² (Apesar de desejar ver o ensaio original publicado, Benjamin tinha de contar com a solidariedade de amigos e editores, uma vez que sua situação de exílio e de pobreza material lhe deixava sem opções autônomas de editoração)¹³.

¹⁰ Segundo Schöttker, em virtude das modificações feitas no corpo do texto, “a questão artística passou ao primeiro plano, enquanto os aspectos sociais, filosóficos e históricos migraram principalmente para notas de pé de página.” SCHÖTTKER, Detlev. “Comentários sobre Benjamin e *A obra de arte*”. IN: BENJAMIN, Walter. *Benjamin e a obra de arte*, p. 58.

¹¹ Essas objeções vieram tanto dos escritores de esquerda da União dos Escritores Alemães (a *Schutzverband deutscher Schriftsteller*), a quem Benjamin apresentou o texto em junho de 1936, como de seus colaboradores mais próximos, como Adorno e Horkheimer.

¹² Detlev Schöttker sintetiza as modificações feitas nesta versão – segundo uma lista elaborada por Benjamin – da seguinte maneira: “Além do corte do primeiro capítulo, constavam da lista a substituição das palavras ‘fascismo’ e ‘comunismo’ por ‘Estado totalitário’ e ‘forças construtivas da humanidade’, respectivamente. (...) Além disso, na versão francesa foram cortadas seis notas presentes na redação para a impressão alemã (...). Duas delas tratam de aspectos políticos.” *Ibidem*, p. 59.

¹³ Sobre a situação de Benjamin, cf. a reflexão introdutória do livro de Luciano Gatti acerca da relação entre Walter Benjamin e Theodor Adorno, “Um diálogo assimétrico”, publicado em: *Constituições. Crítica e verdade em Benjamin e Adorno*. São Paulo: Loyola, 2009, pp. 13-28.

Contudo, essas decepções não esmoreceram o seu desejo de publicar a versão original. Em 1936 tentou algumas vezes conseguir uma tradução para o inglês de seu texto, mas não obteve sucesso. A tradução lhe serviria para publicar o texto na Inglaterra ou nos Estados Unidos. Em 1938, continuou a revisar o texto alemão, redigindo inclusive notas adicionais. Nessa última versão¹⁴, Benjamin retoma diversos trechos que haviam sido cortados pela versão francesa; mas também mantém algumas passagens que apenas nessa versão se haviam inscrito.¹⁵

Sem uma compreensão das principais teses contidas no ensaio sobre “A obra de arte...” seria impossível compreender a atividade crítica de Walter Benjamin ao longo da década de 1930, e o valor de suas considerações para uma crítica materialista. Presume-se que é a última versão que deve servir de norte para as reflexões que se seguem, embora o núcleo duro das teses aqui apresentadas possa ser referido ao conteúdo das três versões alemãs.

“A obra de arte na era da sua reproduzibilidade técnica” é um texto de estética. Em primeiro lugar, porque parte da aceção de que as modificações estruturais da sociedade se configurariam sensivelmente, isto é, perceptivelmente. Ainda que não coincidam com aquilo que “aparece”, ainda que a sua “verdade” não se dê de maneira imediata (sem a reconfiguração da teoria crítica) tais modificações não podem ser deduzidas sem

¹⁴ Essa versão foi traduzida diversas vezes para a língua portuguesa, com traduções de Carlos Nelson Coutinho, na *Revista Civilização Brasileira*, de José Grünewald, em *Ideia de cinema*, e de Dora Rocha, no volume IV, organizado por Gilberto Velho, de *Sociologia da arte*. As duas melhores traduções disponíveis, entretanto, são as de João Barrento, no volume *A modernidade*, e a de Marijane Lisboa, em *Benjamin e a obra de arte*. É a tradução de Marijane Lisboa que citaremos a partir daqui.

¹⁵ As modificações feitas para essa última versão são resumidas por Schöttker: “Nessa última redação foi suprimida a maioria dos cortes feitos na versão francesa e na respectiva redação alemã. Mas algumas passagens da versão francesa foram introduzidas (...). O número de notas na última versão é quase o dobro da anterior, explorando novos ângulos ou reforçando a argumentação existente com novos exemplos e citações. Além disso, o texto sofreu fortes modificações: acrescentou-se a epígrafe de Valéry; a enumeração dos capítulos foi alterada, pois o primeiro e o último capítulos foram transformados em Preâmbulo e Epílogo. Os capítulos VI e VII da versão francesa foram suprimidos integralmente, com exceção de algumas linhas transferidas para outro local; no lugar do antigo capítulo XIII entrou o capítulo X com muitas modificações e no lugar deste último, um capítulo VIII inteiramente reformulado, tratando do mesmo assunto. Nos capítulos XIII e XVI foram cortadas a introdução e a segunda metade do texto, ao qual se acrescentou um novo parágrafo que relaciona o ‘inconsciente óptico’ com a *Psicopatologia da vida cotidiana* de Freud.” SCHÖTTKER, Detlev. *Op. cit.* p. 62.

esse “modo de aparição” mesmo. Os seres não apenas produzem a vida, como a produzem de algum determinado modo. Assim como o sonho, para a psicanálise, não possui em sua aparição imediata a chave de compreensão de seus sentidos pulsionais, e, no entanto, a análise parte justamente das imagens para compreender os sistemas psíquicos, também o materialismo histórico não compreenderia organizações e mesmo modos de produção da vida sem compreender as suas manifestações sensíveis. Assim, Benjamin conferiu à estética um valor para a luta política equiparável ao da pesquisa econômica, da pesquisa histórica, ou qualquer outro campo do saber antes privilegiado pelo marxismo vulgar. Isso orientará Benjamin a produzir seu pensamento não a partir de teorias pré-concebidas (por exemplo, para compreender uma determinada sociedade capitalista não bastaria saber o modo como ela conjuga os diferentes modos de produção em função da reprodução do capital), mas a partir de pequenas manifestações (por exemplo, a iluminação a gás do século XIX que construiu uma imagem fantasmagórica não apenas das mercadorias como da própria noite urbana).

Mas o texto sobre “A obra de arte” tecnicamente reproduzível também pode ser considerado um “texto de estética” pela concepção de que não apenas as configurações sociais se manifestam sensivelmente, como também são percebidas por diferentes aparelhos, construídos a partir de matéria histórica. Isto é claro quando Benjamin avalia o modo de recepção das massas urbanas, progressistas diante de um filme de Chaplin, por exemplo, e retrógradas diante de um quadro de Picasso. Em outras palavras, a estética materialista é concebida pelo filósofo como aquela ciência que apresenta a verdade a partir de um núcleo temporal que se estabelece tanto naquilo que aparece quanto naquele que o percebe – tal núcleo é indistinto do próprio sujeito e do objeto do conhecimento.

No ensaio sobre “A obra de arte...”, Benjamin postula que não há nada de essencial na percepção sensorial humana. Não haveria nela uma determinação natural, biológica. Aquilo a que chamamos visão, olfato, paladar, tato e audição, e o modo como estes sentidos percebem o mundo, não seriam fruto de uma configuração meramente fisiológica. A percepção e o aparelho sensorial seriam resultantes de processos históricos. Nas palavras de Benjamin:

No decorrer de longos períodos históricos, modifica-se não só o modo de existência das coletividades humanas, mas também a sua forma de percepção [*Sinneswahrnehmung*]. O modo como se organiza a percepção humana, o meio pela qual ela se realiza, não depende só da sua natureza, mas também da história.¹⁶

Para Benjamin, não apenas arte e sociedade conheceriam transformações ao longo da história: também o modo de percepção estaria sujeito a elas. Benjamin não foi pioneiro nessa interpretação, e suas conclusões devem muito aos estudos de Alois Riegl e Franz Wickhoff, da Escola de Viena, que constataram que a arte do Império Romano tardio não era apenas diferente daquela do período clássico, mas expunha para o estudioso formas diferentes de percepção.

A singularidade do tratamento benjaminiano da mesma questão, no entanto, está em perseguir não apenas as diferentes formas de percepção, mas em extrair delas as suas causas, os seus fundamentos. Para Benjamin, a tarefa da estética materialista é “mostrar as convulsões sociais [*gesellschaftlichen Umwälzungen*] que se exprimiram nessas mudanças da percepção.”¹⁷ Dessa maneira, a constatação de modificações estilísticas conduziria o materialista, necessariamente, ao exame da história humana e das “convulsões sociais” que ali se expressariam, de maneira direta ou indireta.

Um exemplo desse procedimento é a análise que Benjamin faz do surgimento do romance policial. Tal fenômeno não diria respeito apenas a um novo gênero literário: intrínseco a ele, para o filósofo, é o surgimento das grandes massas, que, ao ocultarem os vestígios de todo indivíduo que nela se coloca, podem abrigar tipos perigosos em um anonimato coletivo que só foi possível com as metrópoles modernas. O romance policial seria um dos frutos dessa mudança na percepção de suspeição generalizada diante da massa amorfa e irrepetível das grandes cidades.¹⁸

¹⁶ BENJAMIN, W. *Benjamin e a obra de arte*, pp. 13-14.

¹⁷ *Ibidem*, p. 14.

¹⁸ “O conteúdo social primitivo do romance policial é a supressão dos vestígios do indivíduo na multidão da grande cidade”, dizia Benjamin no ensaio “Paris do Segundo Império”. BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas. Vol III*. Trad. José Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 41.

O que leva Benjamin a conclusões tão radicais – pois é de um radicalismo revolucionário assumir a posição de que os órgãos são mais históricos que biológicos – é o estudo que empreendeu das técnicas de reprodução dos séculos XIX e XX. Alguns anos antes Benjamin já havia notado que uma das principais práticas humanas era justamente a cópia, a reprodução. No ensaio sobre “A doutrina das semelhanças” escreveu que “o homem tem a capacidade suprema de produzir semelhanças”, e que todas as suas capacidades eram codeterminadas “pela faculdade mimética.”¹⁹ Nesse ensaio, relacionava essa faculdade às brincadeiras infantis, que não se limitam à imitação de pessoas, mas também se dirigem a objetos, naturais ou fabricados. Já no ensaio sobre “A obra de arte...”, realçou que também a obra de arte sempre foi reproduzível. Mas o ponto central desse texto era um processo diferente da simples cópia das obras. Tratava-se de um fenômeno reprodutor de obras de arte que advém não da mão humana pura e simplesmente, mas da sua reprodução *técnica*.

O surgimento dessas técnicas de reprodução eram indícios não apenas de formas de percepção humana específicas da modernidade, mas também de convulsões sociais que a elas deram origem. Benjamin compreendia que a reprodução manual das obras possuía um estatuto diferente da reprodução técnica. Essa diferença não se daria apenas no método de cada forma de reprodução, mas também em todo o contexto sociocultural em que uma forma ou outra conhece estágios mais avançados de desenvolvimento. No seu entendimento, técnica e percepção estariam dispostas em uma dialética com a história da humanidade, que acabaria por determinar o estatuto mesmo das obras.

Nesse sentido, o livro sobre Baudelaire é paradigmático. Esse pequeno documento, que era entendido por Benjamin como um livro-miniatura do trabalho das *Passagens*, analisa o modo como diferentes formas artísticas ascendem ou entram em decadência a partir de determinados processos relativos à maneira como a vida social se organiza e como as classes lutam entre si. No romance policial de Edgar Allan Poe, Benjamin percebe o surgimento das massas. Na poesia lírica maldita de Baudelaire, a crise da experiência e a vivência do choque. Na fotografia e na crise da pintura, a atrofiação da aura e uma vontade coletiva de “aproximação” que rompe com a atitude de distanciamento da autoridade dos objetos auráticos.

¹⁹ BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas. Vol. I*. Trad. Sérgio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 108.

Mas o estudo estético de Benjamin não se limitava às formas artísticas, e seu livro sobre Baudelaire analisava também a relação entre o surgimento do hábito conspirativo da boemia e a prática conspirativa do imperador Napoleão III; entre os novos cafés nos bulevares e o surgimento dos romances de folhetim; entre a ascensão e a crise da *flânerie* e as reformas urbanas em diferentes tipos de metrópoles; e entre o peso privilegiado conferido à visão e o surgimento das grandes cidades.

A concepção benjaminiana da relação entre a base e a superestrutura no marxismo seguia de perto a concepção monista exposta em *História e consciência de classe* de Georg Lukács, que compreendia que o mérito do materialismo sobre o idealismo foi o de abalar o dualismo com que se diferenciam as esferas da vida. Se confrontarmos essa compreensão com aquela de Alexander Baumgarten, veremos que Benjamin concordaria que a esfera estética da realidade participa também do reino da verdade. Mas, à diferença daquele que é considerado por muitos como o pai da Estética, não existiria uma lógica interna própria à realidade sensível, apartada daquela em que outro tipo de conhecimento se daria. O crítico deveria ser capaz de tecer as mais finas relações entre as esferas da vida que, no contexto moderno, se creem separadas. Na compreensão de Giorgio Agamben, em um ensaio intitulado “O príncipe e o sapo”, a relação entre estrutura e superestrutura na obra de Walter Benjamin é a de uma identidade imediata que abole a distinção metafísica entre animalidade e racionalidade.²⁰

Ao contrário do entendimento vulgar da metáfora de Marx sobre a “infraestrutura” e a “superestrutura”, que afirma que esta é puro reflexo daquela, Benjamin apontou para a dupla relação entre as duas estruturas: no caso dos modos de percepção, neles se veriam *reflexos* das convulsões sociais por que passariam as eras; mas também, nela estariam *futuros* em germe, demandas sociais que só poderiam ser atendidas em outra configuração histórica. Uma vez que na percepção humana estariam congeladas, cristalizadas, as convulsões sociais, nelas estariam também conservadas as pulsões coletivas que exigiriam outras sociedades, mais ou menos justas que aquelas que vingaram na realidade empírica.

²⁰ AGAMBEN, Giorgio. “O príncipe e o sapo. O problema do método em Adorno e Benjamin.” IN: *Infância e História*. Destrução da experiência e origem da história. Minas Gerais: Ed UFMG, 2008, pp. 144-145.

Nesse sentido, Benjamin concebe que a superestrutura, e também as obras de arte, possuem elementos antecipadores. Esses elementos têm duplo sentido: as obras trazem consigo “futuros” possíveis da humanidade, assim como instauram demandas por esses futuros. Benjamin segue de perto a teoria de Carl Jung de um elemento antecipador das obras. Para Jung, a arte captaria intuitivamente as orientações futuras da consciência geral. Assim, teria dito que o Expressionismo antecipara o niilismo dos médicos, o que teria dado origem posteriormente ao interesse gradativo pelo psíquico, em detrimento do corpo puramente biológico (a poesia do alemão Gottfried Benn seria pioneira neste caso). Essa intuição mediúnica nada teria de sobrenatural: ela diria respeito a processos que se elaboram antes, na inconsciência, e que só tardiamente se manifestam de maneira mais explícita. Nas palavras de Jung copiadas nos arquivos do trabalho das *Passagens* por Benjamin: “A arte expressionista antecipou profeticamente esta orientação [de interesse crescente pelo psíquico], assim como a arte sempre capta intuitivamente, por antecipação, as orientações futuras da consciência geral.”²¹

A estética materialista, ao perscrutar as demandas de sua época nas obras de arte e na percepção que lhes são contemporâneas, se revela como aquela que possui por tarefa descortinar o abismo que deverá ser transposto com um salto, entre o solo da dominação e o solo da felicidade. A esse salto, Benjamin concebe a possibilidade de que a crítica possa “inervar” o coletivo – despertar em sua percepção aquela centelha sufocada pela história dominante.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. “O príncipe e o sapo. O problema do método em Adorno e Benjamin.” IN: *Infância e História*. Destruição da experiência e origem da história. Minas Gerais: Ed UFMG, 2008.

BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom. *Correspondência*. Trad. Neusa Soliz. São Paulo: Perspectiva, 1993.

²¹ JUNG, Carl apud BENJAMIN, Walter. *Passagens*, p. 514.

BENJAMIN, Walter. *A modernidade*. Trad. João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim, 2006.

_____. *Benjamin e a obra de arte*. Trad. Marijane Lisboa. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

_____. *Obras escolhidas. Vol I*. Trad. Sérgio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. *Obras escolhidas. Vol III*. Trad. José Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. *Passagens*. Organizador da tradução brasileira Willi Bolle. São Paulo: UFMG, 2009.

GATTI, Luciano. *Constelações*. Crítica e verdade em Benjamin e Adorno. São Paulo: Loyola, 2009.

Narração, educação e arte: o teatro de Brecht pelo olhar de Walter Benjamin*

Rosângela Sousa de Almeida
(UFS)

Neste trabalho pretendemos mostrar em linhas gerais como, na perspectiva de Benjamin, a noção de “narração” é inseparável de uma postura pedagógica emancipatória ou a contrapelo – hipótese que norteará nosso trabalho. Sabe-se que Benjamin apresenta um diagnóstico da *crise* da modernidade e indica o declínio da “arte de narrar” nos moldes das sociedades tradicionais e, com isso, aponta igualmente para perda da capacidade de “transmitir *sabedoria*” pois, como diz o filósofo, “a arte de narrar está definhando porque a sabedoria – o lado épico da verdade – está em extinção” (BENJAMIN, 1985, p. 201). Diante desse diagnóstico, buscamos uma resposta para a seguinte pergunta: será possível, com o fim das narrativas tradicionais, construir uma alternativa pedagógica vinculada a formas inovadoras de narração que reconheçam e tentem responder à pobreza da condição humana na modernidade? Se Baudelaire, através da “experiência do choque” presente em sua obra, é visto por Benjamin como um exemplo para se pensar a poesia lírica no auge do capitalismo, no campo da prosa, a obra de Proust ou Kafka, parecem ser alguns exemplos de novas formas de narrativa que, cada qual a seu modo, suscitam reflexão nos leitores. Ora, aqui procuraremos mostrar em que sentido, para Benjamin, a obra teatral de Brecht, através de técnicas de “estranhamento” produz efeito análogo nos espectadores. Além disso, nosso intuito é compreender como se apresenta os mecanismos estéticos revolucionários presentes no teatro “épico” ou “narrativo” desenvolvido por Brecht e que Benjamin analisa no texto *O que é o teatro*

* Este trabalho é uma versão reelaborada e resumida de alguns tópicos discutidos em nossa dissertação de mestrado, intitulada *Narração e Educação em Walter Benjamin* (2016) e que teve orientação do Prof. Dr. Antonio José Pereira Filho (DFL-UFS). Agradeço também aos professores Everaldo Vanderlei de Oliveira (DFL-UFS) e Josalba Santos (Letras-UFS) pelas considerações e sugestões

épico? Além disso, indicaremos também o teatro “didático” com os seus aparatos de fazer pensar através do jogo teatral, como vemos no texto o *Programa de um Teatro Infantil Proletário*, como um mecanismo de aprendizagem fundamental.

*

Na perspectiva benjaminiana, a modernidade é marcada pela pobreza da experiência (*Erfahrung*), que historicamente pode ser constatada no trauma provocado no enfrentamento da degradante guerra de trincheira no início do século XX e nos seus desdobramentos posteriores, sendo substituída por uma vivência (*Erlebnis*) proveniente do modelo de vida burguês, focada na interioridade do sujeito. Para Benjamin, “essa pobreza de experiência não é uma pobreza particular, mas uma pobreza de toda a humanidade” (BENJAMIN, 1985, p. 196). O desenvolvimento do capitalismo irá contribuir decisivamente para essa atmosfera de segregação e isolamento, afetando não somente a perda das nossas experiências coletivas, mas também a perda da sabedoria, enquanto um elemento pertencente à tradição. Perdemos a capacidade de nos identificarmos coletivamente como povos e também perdemos a capacidade de transmissão de uma cultura que abarcasse valores e ideais coletivos.

Isso faria supor que Benjamin é um pensador melancólico que deseja conservar ou reviver os tempos de outrora? A nosso ver essa suposição é incorreta, por isso sua famosa *melancolia de esquerda* ou o seu “pessimismo” é de outra ordem, pois, como afirma Löwy, “Benjamin não é um mero nostálgico do passado, ele também sonha com o futuro” (LÖWY, 2005). Daí a importância que ele atribui às vanguardas do início do século XX em meio à crise da capacidade de narrar ao modo tradicional. É o caso da sua valorização da poesia surrealista, da prosa de Proust ou Kafka, o que o afasta de um filósofo marxista e severo crítico da arte e da literatura de vanguarda, como Georg Lukács, mas que também, como veremos, o aproxima de outro “marxista”, Bertold Brecht, seu amigo, cujo teatro de vanguarda valoriza a função estética e pedagógica da narração, seja em seu grande teatro épico, seja ainda no seu pequeno tea-

tro lúdico-didático destinado à educação de trabalhadores e crianças¹. Benjamin enfatizará as duas alternativas distintas e complementares propostas por Brecht como resposta à crise moderna e destacará tanto o distanciamento brechtiano na sua função de despertar o espanto e quanto a experimentação ou exercício através da prática coletiva, muito presente no teatro didático.

¹ Para melhor compreender como entender a relação entre narração e teatro, é importante repassar, para não gerar mal entendidos, o significado dos termos “narração” e “narrativa” aqui empregados, os quais apresentam-se de modo controverso na teoria literária. A “narração” é compreendida, às vezes, como um conceito mais específico, como em Aristóteles, que a designa como um modo de discurso que se interpõe entre o lírico e o dramático; outras vezes, de maneira mais alargada, como em Gérard Genett em *Discurso da Narrativa* (1972), caracteriza-se a narração como a instância que produz a enunciação. De modo geral, a “narração” que, tem sua derivação no latim “*narratio*”, significa o ato de contar acontecimentos reais ou fictícios. O termo “narrativa”, vem de Sânscrito “*gnārus*” (saber, ter conhecimento de algo) e “*narro*” (contar, relatar) e chegou até nós via o latim. Para Platão, o termo designa todos os textos produzidos pelos prosadores e poetas, pois considera como narrativas todas as narrações dos acontecimentos passados, presentes ou futuros. Genett, na mesma obra, define narrativa sob três aspectos: como o próprio enunciado, quer seja oral ou escrito; como o conteúdo desse enunciado (a sucessão dos acontecimentos reais ou fictícios que compõe o objeto do discurso) e, por fim, como o ato de narrar propriamente dito, o que inclui a história; todos esses aspectos compõem o que o autor designa por “narrativa”. Assim, apesar de alguns críticos e teóricos limitarem o conceito de narrativa aos gêneros narrativos, autores como Gérard Genett tentam alargá-lo, daí a observação de incontáveis narrativas presentes nos mitos, nas lendas, nas fábulas, na história, nas tragédias, nos desenhos, nas peças de teatro, na música etc. Nessa mesma linha, autores como H. Porter Abbott, em *The Cambridge Introduction to Narrative*, (2002), defendem um conceito mais amplo de narrativa, estendendo os limites da narrativa ao gênero lírico, como também ao texto dramático, uma vez que a narrativa está presente todas as vezes que um locutor relatar um acontecimento. O que fica evidenciado no teatro épico ou teatro dramático/narrativo de Brecht, pois esse teatro se coloca como um novo ponto de equilíbrio entre o épico e o dramático. Embora seja um assunto complexo, sobretudo quando pensamos a relação entre Brecht-Benjamin no que diz respeito às considerações deste último sobre a narrativa tradicional (vide o ensaio *O narrador*) e o modo de narrar vanguardista (Kafka, por exemplo), o que importa a nesse trabalho é apontar para os efeitos da reintrodução da narrativa no teatro brechtiano como um todo (seja através das grandes parábolas do teatro épico, seja nas suas peças didáticas), esta reintrodução faz com que o espectador adquira uma imaginação ativa, participando da cena e refletindo a seu respeito. Quanto à limitação de gêneros, não temos dúvidas que semelhante à narrativa, o teatro também “conta uma história”, apesar da banalizada e tradicional divisão em gêneros (lírico, épico, dramático), basta ver que na história do teatro não temos uma divisão tão rígida, como podemos observar no teatro de Shakespeare, no drama romântico e, sobretudo, no teatro épico de Brecht. (Cf. “Narração”; “Narrativa”. E-Dicionário de Termos Literários (EDTL) coord. Jorge Alves ISBN: 989-20-0088-9, <<http://www.edtl.com.pt>>, consultado em 05/03/2016.)

No que diz respeito à perspectiva benjaminiana da modernidade, ressalta Gagnebin, acerca das mudanças que a sociedade moderna provocou nas artes, que o grande diferencial em Benjamin foi seu caráter positivo da questão:

Em vez de lamentar essa mudança, Benjamin se esforça por detectar aí os elementos positivos que prenunciam uma nova função da arte numa futura sociedade socialista, onde sua existência e a da cultura não seriam mais fundadas na exclusão do povo, mas em sua contribuição. (GAGNEBIN, 1993, p. 47)

Ao citar o texto *O autor como produtor*, no qual Benjamin vai tratar do poder revolucionário das artes, por sua vez, Seligmann-Silva destacará a distinção do modo totalizante das narrativas tradicionais e a nova narrativa fragmentada, presente no teatro brechtiano, principalmente com o uso de recursos como as legendas, os títulos, a música etc. Há aqui a distinção de uma “verdadeira teoria da arte da metonímia, da estética, do índice, dos traços, rastros e marcas, em oposição à arte da narrativa totalizante, metafórica e tradicional” (SELIGMANN-SILVA, 2009, p. 41). Benjamin sempre teve interesse no caráter construtivista e de experimentação próprios do processo teatral desenvolvido por Brecht, apontando de modo recorrente esse trabalho como exemplo da refuncionalização da própria arte, que, segundo Gatti (2012), se vale do progresso da técnica para atingir esse fim. *O autor* visto como um *produtor*, ao contrário do escritor burguês alheio a suas condições sociais e de trabalho, possui assim, como diz Brecht citado por Benjamin, “a arte de pensar na cabeça das outras pessoas”, dessa forma, sua missão é a de “não alimentar o aparelho de produção sem, ao mesmo tempo, à medida do possível, alterá-lo no sentido do socialismo” (BENJAMIN, 1991, p. 194), e isto pressupõe a produção coletiva que transforma ou modifica o que está posto pela ordem da produção capitalista no campo da cultura.

É interessante observar que Benjamin enxerga esse processo de modificação presente nas vanguardas, no dadaísmo e no trabalho de alguns fotógrafos, que, ao arrancar suas imagens ou suas legendas do consumo da moda, passaram a atribuir a elas um uso revolucionário. “Modificá-lo significaria: derrubar de novo um daqueles obstáculos, superar de novo uma daquelas contradições que mantém manietada a pro-

dução da intelectualidade” (BENJAMIN, 1991, p. 195)². Segundo ele, essa modificação só acontece quando o produtor compreende que a base de sua produção deve avançar junto com a técnica, inovando toda a produção artística, e não quando reproduzir os mesmos mecanismo de uma aparelhagem falida. Para Benjamin, os melhores escritores de sua época foram os que souberam começar do zero, os que reconheceram sua pobreza: “reconhecer como ele é pobre e reconhecer quão pobre ele tem de ser para poder recomeçar desde o começo” (BENJAMIN, 1991, p. 197). Benjamin enfatiza de modo muito claro que a *tendência*, que corresponde à atuação materialista do *autor engajado*, sozinha não basta; assim como Brecht, Benjamin destaca a utilidade do trabalho empenhado pelo produtor, que vai além da mera opinião tendenciosa ou planfetária. Sua produção (e sua arte) deve ter caráter de modelo para os que vêm depois, ensinando os outros a produzirem, como também colocando em cena um produto qualificado. Isso é o mínimo que se exige de um bom escritor: um escritor que não ensina nada aos seus iguais, não ensina nada a mais ninguém, espera-se que ele “seja capaz de fazer de leitores ou espectadores também colaboradores” (BENJAMIN, 1991, p. 198).

Ora, o melhor modelo para recrutar esses colaboradores, que podem igualmente se tornar autores nesse processo, é o teatro épico de Brecht – o grande teatro contemporâneo por excelência para Benjamin. Segundo o filósofo, o teatro de Brecht, ao invés de competir com os novos meios de comunicação de massa (radio, cinema, imprensa etc.), foi o único que soube e procurou dialogar e aprender com eles, aplicando e adaptando suas técnicas. Por exemplo, o princípio da interrupção, proveniente do cinema, é usado no teatro brechtiano para desfazer a ilusão do público, mostrando as situações de modo distanciado. Benjamin ilustra do seguinte modo essa relação:

² Fica claro assim que uma das mensagens que Benjamin quis passar no ensaio *Autor como produtor* foi a da necessidade dos escritores repensarem suas técnicas e sua posição tanto no sistema de produção, como também na luta de classes. Ele cita René Maublanc e Aragon, reforçando a constatação de que o escritor deve saber que junto com o privilégio da educação, da formação burguesa, veio um meio de produção que o faz solidário a burguesia. É por isso, como afirma Aragon que o intelectual de esquerda, é sempre “um traidor da sua classe de origem”. Neste caso, os escritores possuem uma tarefa a de adequar sua produção às metas da revolução proletária, assim será correta sua tendência, como também a qualidade da sua técnica de feita, uma vez que não mais se apresentará como espírito, e sim, como produtor (BENJAMIN, 1991).

Mostrarei, com um exemplo, como em sua seleção e tratamento dos gestos Brecht limita-se a transpor os métodos da montagem, decisivos para o rádio e para o cinema, transformando um artifício frequentemente condicionado pela moda em um processo puramente humano. Imaginemos uma cena de família: a mulher está segurando um objeto de bronze, para jogá-lo em sua filha; o pai está abrindo a janela, para pedir socorro. Nesse momento, entra um estranho. A sequência é interrompida; o que aparece em seu lugar é a situação com que se depara o olhar do estranho: fisionomias transtornadas, janela aberta, mobiliário destruído. Mas existe um olhar diante do qual mesmo as cenas mais habituais da vida contemporânea têm esse aspecto. É o olhar do dramaturgo épico.

Ele opõe ao drama baseado no conceito da obra de arte total o laboratório dramático. (BENJAMIN, 1985, pp. 133-134)

Reforcemos essa ideia de um “laboratório dramático”, ou seja, da dramaturgia como um grande experimento, no qual no centro está o homem a ser conhecido e transformado. Em um dos textos fundamentais dedicados a Brecht – *O que é o teatro épico?* – Benjamin esclarece, por exemplo, a função inovadora que o texto desempenha nesse teatro; de um lado, temos a ideia de “laboratório experimental”, de outro, a ideia de que nesse teatro o palco torna-se “tribuna”, mas uma tribuna que é constantemente transformada, não sendo pois meramente lugar de defesa de teses através de “propaganda política”. Esses dois aspectos inovadores se fundem e são retrabalhados por Brecht que se afasta, nesse aspecto, de um teatro político de “teses”³. Pergunta-se Benjamin:

Existe um drama para a tribuna, já que o palco se converteu em tribuna, ou, como diz Brecht, para “institutos da propaganda”? e, se existe quais suas características? Um “teatro contemporâneo” (Zeittheater) sob a forma de peças de tese, com caráter político, parecia a única forma de fazer justiça a essa tribuna. Mas, qualquer que tenha sido o funcionamento desse teatro político, do ponto de vista social ele se limitou a franquear ao público proletário posições que o aparelho teatral havia criado para o público burguês.

³ É nesse sentido que Benjamin irá mostrar que o teatro de Brecht não é um mero teatro de teses (políticas), o que o tornaria meramente panfletário. Ao contrário, é um teatro radical na sua forma ou estrutura estética e, nesse aspecto, a reintrodução de elementos narrativos são aspectos fundamentais desse teatro, sobretudo no que diz respeito ao seu aspecto ou função “pedagógica” (Cf. WIZISLA, 2013).

As relações funcionais entre palco e público, texto e representação, diretor e atores quase não se modificaram. O teatro épico parte da tentativa de alterar fundamentalmente essas relações. (BENJAMIN, 1985, p. 79)

Benjamin desenvolve aqui uma defesa e um estudo laborioso sobre o teatro de Brecht, não para respaldar simplesmente o seu conteúdo político, mas principalmente por mostrar que esse conteúdo vem acompanhado de qualidades estéticas inovadoras, como é o caso do uso do texto como um componente fundamental desse grande laboratório, que, ao contrário de uma acepção em que a mensagem é transmitida ou ensinada dogmaticamente, na verdade usa o texto de forma aberta e construtiva. Segundo Benjamin, no teatro épico há uma transformação radical na relação entre texto e representação: “Para o seu texto, a representação não significa mais uma interpretação virtuosística, e sim um controle rigoroso. Para sua representação, o texto não é mais fundamento, e sim roteiro de trabalho, no qual se registram as reformulações necessárias” (BENJAMIN, 1985, p. 79).

Para Benjamin, o diferencial desse novo trabalho é que ele não aceita os mecanismos tradicionais, nem entende que colocar o “proletário” no lugar ocupado pelos “burgueses” teria alguma consequência política, estética e pedagógica. Para ele, o teatro épico deseja alterar profundamente tudo, começando por alterar a relação entre texto e representação, como foi dito, mas também entre palco e público: o palco torna-se pódio, o texto não é mais a base inalterada, mas uma indicação possivelmente de novas perspectivas a serem mediadas entre diretor e ator, pois, nesse espaço de interação o diretor certamente dita “teses”, mas estas devem provocar *posicionamentos*, pois, no teatro de Brecht, o ator não é um imitador que reproduz o texto de forma mecânica, mas alguém que experimenta e que cria junto através do gesto, incorporado à cena.

Para esclarecer esse caráter inovador, Benjamin toma como exemplo a peça *Mann ist Mann* (*Um homem é um homem*), apresentada pela primeira vez em Berlim, em 1926, e que marca o início da forma épica de fazer teatro. Segundo Benjamin, *Mann ist Mann* “não constituiu apenas uma das produções mais cuidadosas apresentadas em Berlim nos últimos anos, mas também um modelo do teatro épico, até agora o único.” (BENJAMIN, 1985, pp. 79-80). Nessa peça, ao trazer a cena “o herói não

trágico”, na figura de Galy Gay, Brecht expõe o processo de transformação da identidade de um homem, que por não saber dizer não, transforma-se de estivador em um temido guerreiro sanguinário. Ao sair para fazer compras a mando de sua mulher encontra um pelotão do exército, que havia perdido um homem, e que o mais rápido possível queria substituí-lo. O personagem é montado e desmontado, a transformação do estivador em soldado é tamanha que Galy Gay ao reencontrar sua mulher não mais a reconhece. Brecht mostra na peça as contradições de nossa sociedade. No que diz respeito especificamente ao texto da peça, Benjamin destacará o recurso narrativo da auto-citação, que é uma das marcas registradas do teatro brechtiano, ou seja, um dos recursos da quebra de ilusão dramática, no qual os personagens citam-se, narram, desmontam seus discursos. Vejamos um trecho, destacado por Benjamin, que aponta para esse recurso que põe *o teatro dentro do teatro*:

“O Sr. Bertolt Brecht afirma: um homem é um homem.
E isso qualquer um pode afirmar
Mas o Sr. Bertolt Brecht também prova
Que qualquer coisa se pode fazer com um homem.
Esta noite, um homem é remontado como um automóvel.
Sem perder coisa alguma.
O homem é abordado com humanidade,
Solicitam-lhe com ênfase, mas sem desavença,
Adaptar-se ao curso do mundo
E deixar nadar seu peixe privado.
O Sr. Bertolt Brecht espera que os senhores vejam
Que o solo que pisam se derrete como neve
E que percebam com o empacotador Galy Gay
Que viver neste mundo é muito perigoso.

(BRECHT. *O homem é um homem*. Apud: BENJAMIN, 1986, p. 124)

Na perspectiva de Benjamin, aí reside um exemplo da novidade da dramaturgia brechtiana, que nunca é vista como algo pronta e acabada, mas segue um processo de montagem e desmontagem: “A remontagem de que se fala aqui é proclamada por Brecht como forma literária. Para ele, a literatura não é obra, mas aparelho, instrumento. E, quanto mais elevada for, mais suscetível de reformulação, desmontagem e transformação” (BENJAMIN, 1986, p. 124). Para Benjamin, outros procedimentos devem

ser destacados quando se pensa no aspecto literário da obra brechtiana – que é para o filósofo alemão uma questão aberta – sendo inseparável de outros aspectos como o gesto, a interrupção da ação para a introdução da narração e do comentário. “O efeito de retardamento da interrupção, e o caráter episódico do emolduramento transformam o teatro gestual num teatro épico” (BENJAMIN, 1985, pp. 80-1).

Segundo Benjamin, foi por ser único, que houve tanto mal-entendidos da crítica profissional sobre Brecht. Tais críticas não souberam lidar com a proximidade da vida e com a liberdade frente à criação literária desse novo teatro, uma vez que “o teatro épico questiona o caráter de diversão atribuídos ao teatro. Abala sua validade social ao privá-lo de sua função na ordem capitalista. E ameaça a crítica de arte em seus privilégios” (BENJAMIN, 1985, p. 86), pois sua maior pretensão é levar o seu público a ser também crítico, não de forma academista, mas simplesmente por fazê-los tomar partido, levando-os a ter consciência diante do que é posto em cena, pois, o objetivo final é levar ao trabalho da criação ou produção coletiva.

Portanto, ao invés do teatro naturalista ilusório que tenta imitar a vida, sem levar a consciência de que é falso, o novo teatro faz questão da transparência, da consciência viva e produtiva de que é teatro. Com isso, destrói a quarta parede invisível entre público e palco. O uso do estranhamento com o objetivo de levar o espectador a se afastar das situações cotidianas, familiares, para depois fazê-los tomar consciência com espanto, é um condicionante. “Com este assombro, o teatro épico presta homenagem, de forma duro e puro, a uma prática socrática. É no indivíduo que se assombra que o interesse desperta; só nele se encontra o interesse em sua forma originária” (BENJAMIN, 1985, p. 81). O assombro ou espanto, é usado como ferramenta, pois o interesse é *fazer pensar*. A diferença do teatro épico em relação ao “teatro dramático burguês”, ou seja, sua ênfase na *narração*, tem o intuito de evitar a catarse, quer dizer, a empatia do público (BENJAMIN, 1991, p. 215). O familiar é assim afastado e no seu lugar surge o assombro⁴. O efeito de distanciamento é, assim, a

⁴ Segundo Martha D'Angelo, o distanciamento que assemelha o teatro épico e a filosofia: “A aproximação entre teatro e filosofia acontece quando o distanciamento, provocando a desnaturalização do acontecimento que está sendo narrado, leva o público a um tipo de atitude que corresponde ao espanto filosófico” (D'ANGELO, 2006, p. 105).

interrupção da cena no momento exato que provoque o choque frente ao encantamento até mesmo de acontecimentos corriqueiros ou familiares da vida. Conforme Benjamin, “aqui se pode ir mais longe e conscientizar-se de que a interrupção é um dos procedimentos fundamentais de toda a criação de formas. Vai muito além do âmbito da arte. Para refletir apenas um aspecto: interromper o seu contexto” (BENJAMIN, 1991, p. 215). Sua intenção é fazer desse acontecimento algo citável, aliado à descoberta dos gestos que devem estar no horizonte da atuação que é captada pelo “olhar do dramaturgo épico” na elaboração do texto enquanto experimento.

O gesto é seu material, e a aplicação adequada desse material é a tarefa. Em face das assertivas e declarações fraudulentas dos indivíduos, por um lado, e da ambiguidade e falta de transparência de suas ações, por outro o gesto tem duas vantagens: Em primeiro lugar, ele é relativamente pouco falsificável, e o é tanto menos quanto mais inconspícuo e habitual for esse gesto. Em segundo lugar, em contraste com as ações e iniciativas dos indivíduos, o gesto tem um começo determinável e um fim determinável. (BENJAMIN, 1985, p. 80)

Por sua vez o ator, aqui, ao contrário do que ocorre no teatro clássico, não pode transforma-se completamente em seu personagem, antes deve ser seu narrador, se restringindo a mostrar seu personagem ao público, que ganha a liberdade de escolha, sem se sentir coagido emocionalmente ou identificar-se com a cena e, ao narrar a história, o ator deve mostrar o que sabe, afinal já ensaiou várias vezes. O principal, portanto, é eliminar a ilusão de que o ator é o próprio personagem, bem como de que a representação é o acontecimento, mostrando que o que está sendo representado poderia ter ocorrido de outro modo. Na verdade, o ator brechtiano não representa ações, mas ao contrário apresenta situações de ruptura e embate. É por meio de situações em conflito de base histórica que a ruptura é vista como uma brecha para a inclusão social. Por isso, é recorrente nesse teatro também o uso de fatos históricos, com destaque para o incomensurável, ou seja, aquilo que não é dito pela história oficial dos vencedores. Assim, no teatro épico, a história é contada a partir das suas várias perspectivas e possibilidades e não uma história inflexível e acabada. Por isso, tal como o professor de balé, o autor do teatro épico, antes de tudo procura flexionar ao máximo as articulações e tensões e isto deve-se refletir no trabalho do ator.

Para Benjamin, é na encenação que a ação dialética entre a teoria e a prática atinge sua força vivificadora, isso vale para a ação improvisada pelos atores profissionais, para os trabalhadores que encenam uma peça didática numa fábrica, mas principalmente por crianças, que são aqui o modelo deste improvisado ao revelar gestos sinalizadores. Benjamin chamará a encenação – enquanto resultado de um processo – de “síntese improvisada” desses gestos. Gestos que funcionam como preparação e requisito para reunir as mais variadas formas de expressão, como a pintura, o teatro, a música, a dança etc. Conforme lemos em *O programa de um teatro infantil proletário* em todas essas expressões “a improvisação permanece como centro; pois, em última instância, a encenação é apenas a síntese improvisada de todas” (BENJAMIN, 2002, p. 116).

É interessante notar que os gestos improvisados adquirem nesse teatro pedagógico a função de trabalhar os acontecimentos do real no sentido de uma experimentação lúdica e prazerosa. Para quem observa de fora seu conteúdo pode ou não ser atingido, pode ou não fazer sentido, mas para quem atua, como no caso das crianças, a ação livre e improvisada ganha conotações inatingíveis, a sua infância realiza-se nesse instante, no jogo. “Todo desempenho infantil orienta-se não pela ‘eternidade’ dos produtos, mas sim pelo ‘instante’ do gesto. Enquanto arte efêmera, o teatro é arte infantil” (BENJAMIN, 2002, p. 117). Através do ato de encenar, se funde principalmente nas crianças o jogo (o brincar) e a realidade, isso por que elas, muito mais que os adultos, se realizam ao viver de forma lúdica e presente. Não há dúvidas do poder e da força proveniente do teatro, como sabe a classe burguesa, a qual entende que “nada parece mais perigoso para a criança do que o teatro.” Nesse teatro infantil, ainda conforme Benjamin, existe uma força que aniquilará o posicionamento pseudo revolucionário do mais recente teatro da burguesia. Pois não é a propaganda de ideias que atua de maneira verdadeiramente revolucionária, propaganda que instiga aqui e ali a ações irrealizáveis e perante a primeira consideração sóbria à saída do teatro se dá por vencida. De maneira verdadeiramente revolucionária atua o sinal secreto do vindouro, o qual fala pelo gesto infantil (BENJAMIN, 2002, p. 119).

Brecht, do mesmo modo que Benjamin, reconhecia a força das tensões provocadas no instante de improvisação em cena, e é essa proposta

pedagógica que se dá mais concretamente no próprio jogo, que gera o reavivamento da experiência e recupera a narratividade perdida, pois o efeito de distanciamento, que se vale do choque, têm consequências imediatas. Tal como no grande teatro, também aqui o efeito de estranhamento tem sua função estratégica no jogo simbólico. O propósito de Brecht com as peças didáticas era ao mesmo tempo levar os participantes a serem ativos, além de reflexivos, pois eram convidados a tomar posição. O teatro como prática coletiva exerceria assim uma função formativa, principalmente em se tratando de conteúdo políticos e morais. Para Brecht, ao se reunir teatro, política e aprendizagem, não temos mais espaço para a passividade.

Entre a verdadeira filosofia e a verdadeira política não existe diferença. A partir desse reconhecimento, aparece a proposta do pensador para educar os jovens através do jogo teatral (grifo nosso), isto é, fazer com que sejam ao mesmo tempo atuantes e espectadores, como é sugerido nas prescrições da pedagogia. O prazer de observar apenas é nocivo ao Estado, assim como o é o prazer da atuação apenas. Ao realizar, no jogo, ações que são submetidas à sua própria observação, os jovens são educados para o Estado. (BRECHT, 17, 1022. Apud. KOUDELA, 1991, p. 15)

Nesse sentido, podemos afirmar que as peças didáticas pretendem ser ainda mais livres ou abertas do que o grande teatro épico. Esse último, aliás, é avaliado por Brecht como uma restauração nos moldes do teatro “tradicional”, ou melhor, nele ainda podemos falar nos componentes clássicos (texto-atores-espectadores), já a peça didática “é apresentada como uma inovação, um novo instituto sem espectadores, onde os jogadores são ao mesmo tempo ouvintes (receptores) e falantes (emissores)” (KOUDELA, 1991, p. 22). O que vai importar nesse tipo de encenação é a própria encenação, que possui um caráter de jogo que leva a experimentação das várias possibilidades presentes em cena, uma vez que essa se encontra aberta às mais variadas formas de expressões artísticas e *gestuais* e, ao experimentar ou compor o gesto social (por exemplo: o conjunto do comportamento negativo de um determinado personagem), quem atua passa por um processo de aprendizagem radical. Segundo Koudela, “ao experimentar, no jogo, o comportamento negativo, ‘os impulsos sociais’, o atuante conquista o conhecimento no sentido de comunidade e coletivo” (KOUDELA, 1991, p. 37) como também o adquire, individualmente, como forma de autoconhecimento.

Em suma, indicamos aqui que para Benjamin e Brecht, uma arte engajada de verdade não pode ficar somente no plano das ideais. Estas devem ligar-se a uma função político-pedagógica que não pode ser negligenciada, o que não implica em confundir arte com opinião tendenciosa, uma vez que a estética do teatro brechtiano repousa em procedimentos formais.

Nesse sentido, os trabalhos de Benjamin ocupam um lugar singular no âmbito da recepção contemporânea de Brecht. Constituem os primeiros testemunhos de uma análise teórica de sua produção que não lança mão do conteúdo político como pretexto para rejeitar a orientação completa, que não se esgota no descritivo, nem em juízos baseados no gosto, mas que trabalha procurando reconhecer suas leis internas. (WIZISLA, 2013, p. 215)

Para Wizisla, além do que enxerga a crítica voltada ao conteúdo político (seja para exaltar ou desprezar a obra), Benjamin não vê a questão do teatro desenvolvido por Brecht apenas de um ponto de vista político, pois isto levaria a uma descaracterização ou limitação acerca das qualidades estéticas deste teatro. Daí que Benjamin igualmente ressalte as inovações estéticas, pedagógicas e políticas como sendo indissociáveis no teatro de Brecht. Benjamin, nesse sentido, estava a observar longe, juntando caráter didático e encenação transformadora, como também o caráter artístico inovador, para além da intervenção política da obra brechtiana que muitos, tratando esses aspecto isolado da obra, consideram datada⁵.

Benjamin enxergou o teatro de Brecht como uma ação dialética revolucionária, capaz não apenas de despertar consciências, mas de mudar comportamentos, através de importantes mecanismos estéticos, cons-

⁵ Nesse sentido, são muito esclarecedoras as análises contidas em alguns estudos recentes sobre as peças didáticas de Brecht visto numa perspectiva benjaminiana, dos quais destacamos os seguintes: 1) GAGNEBIN, J. M. Brecht e Benjamin: Peça de aprendizagem e ordenamento experimental. *Viso – Caderno de Estética Aplicada*, nº 11, Jan-Jun/2012; GATTI, L: Benjamin e Brecht: a pedagogia do gesto. *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº 12, pp. 51-78 – jul. -dez. 2008. GATTI, L. A medida de Brecht: um exercício de postura. *Literatura e sociedade*. Nº 15, 2011. GATTI. Questões sobre A medida, de Brecht. *Viso – Caderno de Estética Aplicada*, nº 11, Jan-Jun/2012. GATTI, L. Teatro, história e verdade: Heiner Müller e a crítica à peça didática de Bertolt Brecht. *Especiaria - Cadernos de Ciências Humanas*. v. 11, n.19, jan./jun. 2008, pp. 201-224. TEIXEIRA, Francimara Nogueira. Peça didática, experiência e choque: o fragmento fatzer como nova forma de narrar. *Anais do Simpósio da International Brecht Society*, vol. 1, 2013. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/>> Acesso em 11de jan. 2016.

truindo assim um “teatro de narradores”, no qual a participação coletiva é imprescindível. Seu método inovador, desenvolvido principalmente nas *peças de aprendizagem*, parte de um novo modo de escrita teatral e de encenação, no qual o texto é visto não como algo a ser imitado, mas encontra-se aberto, ou seja, para a ser transformado ou experimentado. Ele torna-se modelo, guia para a ação, que se desenvolve enquanto jogo, o que resulta em uma intervenção crítica pela descoberta ou criação de gestos. Com isso, o “aprender a pensar” se faz na prática, de modo ativo, com o olhar de quem atua voltado para o outro, mas também para si mesmo, mas nunca para espectadores passivos. Os mecanismos estéticos revolucionários adotados por Brecht seriam uma boa estratégia não só para a formação crítica dos espectadores e dos atores, como também um método novo a ser implementado na formação das crianças, por levá-las ao exercício e a experimentação das mais diversas situações de forma lúdica, através da encenação e da criação dos gestos. De modo geral, podemos concluir reafirmando a hipótese desse trabalho sobre o papel elementar da narração, que se apresenta como um estímulo e um convite para a construção coletiva do saber, ou seja, ela se apresenta como um mecanismo fundamental para uma postura pedagógica emancipatória.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. *A modernidade e os modernos*. Trad. de Heindrun Krieger Mendes da Silva. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário-41. 1975.

_____. *Diário de Moscou*. Trad. H. Herbol. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Documentos de cultura, documentos de barbárie, Escritos escolhidos*. Seleção e apresentação WilleBolle. Tradução Celeste H.M. Ribeiro de Sousa - São Paulo: Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

_____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985. (Obras Escolhidas.V.1).

_____. *Rua de Mão Única*. Trad. R.R. Torres F. e J.C.M. Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1987 (Obras Escolhidas. v.2).

_____. *Walter Benjamin*. Tradução de Erwin Theodor Rosental. (Coleção Os pensadores). V. XLVIII. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *Reflexões: A criança, O brinquedo, a educação*. Tradução, apresentação e notas de Marcus Vinicius Mazzari; posfácio de Flávio Di Giorgi. São Paulo: Duas Cidades; Ed.34, 2002.

BRECHT, Bertolt. *Estudos sobre teatro*. Trad. Fiamá Pais Brandão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978.

_____. *Teatro completo em 12 volumes/ V.3*; tradução Fernando Peixoto, Renato Borghi e Wolfgang Bader. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

_____. *Teatro de Bertold Brecht*, v. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

_____. *Teatro dialético*. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 1967.

COSTA, Iná Camargo. *Brecht e o teatro épico*. Palestra proferida no Teatro Fábrica em 3 de maio de 2005. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ls/article/view/64092>> Acesso em 22 de jan. 2016.

DAMIÃO, C. M. Sobre o significado de épico na interpretação benjaminiana de Brecht. In: SELIGMANN-SILVA, M. (Org.). *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: FAPESP/Annablume, 2007, p. 198.

DESGRANGES, Flávio. *A pedagogia do espectador*. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 2010.

FURTADO, Marli Terezinha. Bertolt Brecht e o teatro épico. *Fragments*, vol. 5 nº 1, pp. 9-19.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Brecht e Benjamin: Peça de aprendizagem e ordenamento experimental. *Viso - Caderno de Estética Aplicada*, nº 11, Jan-Jun/2012. Disponível em: <<http://www.revistavisos.com.br/>>. Acesso em: 06 Dez.2015.

GATTI, Luciano. Benjamin e Brecht: a pedagogia do gesto. *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº 12, pp. 51-78 – jul.-dez. 2008.

_____. A medida de Brecht: um exercício de postura. *Literatura e sociedade*. Nº 15, 2011. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ls/article/view/64547/67192>> acesso em 25 Jan. 2015.

_____. Questões sobre A medida, de Brecht. *Viso - Caderno de Estética Aplicada*, nº 11, Jan-Jun/2012. Disponível em: <<http://www.revistaviso.com.br/>>. Acesso em: 06 Dez.2015.

_____. Teatro, história e verdade: Heiner Müller e a crítica à peça didática de Bertolt Brecht. *Especiaria - Cadernos de Ciências Humanas*. v. 11, n.19, jan./jun. 2008, pp. 201-224. Disponível em: <http://www.uesc.br/revistas/especiarias/ed19/13_lucianogatti.pdf> Acesso em: 20 Jan.2016.

KONDER, Leandro. *Walter Benjamin: O Marxismo da Melancolia*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1989.

KRAMER, Sônia. Educação a contrapelo. Benjamin Pensa a Educação. *Revista Educação*. São Paulo. pp. 16-25. Mar/2008, pp. 16-25.

KOUDELA, Ingrid Dormien. *Brecht: um jogo de aprendizagem*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1991.

MACHADO, Francisco de Ambrosio Pinheiro. *Imanência e História: a crítica do conhecimento em Walter Benjamin*. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2004. (Coleção HumanitasPcket)

MÜLLER, Heiner. *Medeamaterial e outros textos*. Trad. Fernando Peixoto Et al. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

MURICY, Kátia. *Alegorias da Dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *A atualidade de Walter Benjamin e Theodor Adorno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Coleção Contemporânea, 2009.

TEIXEIRA, Francimara Nogueira. Peça didática, experiência e choque: o fragmento fatzer como nova forma de narrar. *Anais do Simpósio da International Brecht Society*, vol.1, 2013. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/>> Acesso em 11 de jan. 2016.

VOLNOVICH, Yamila. *Teatro y Política: Benjamin lector de Brecht*. Disponível em: <<http://territorioteatral.org.ar/>>. Acesso em 11 de jun. 2015.

WIZISLA, E. *Benjamin e Brecht – História de uma amizade*. São Paulo: Edusp, 2013.

A ideia benjaminiana na configuração dos extremos: da *Physis* dos Antigos ao declínio do corpo

Tereza Callado
(UECE)

É inevitável recorrer ao conceito de *physis* dos antigos para observar as sinuosidades em que a concepção de matéria se manifesta na estética seiscentista. Longe de expressar a noção de um eterno brotar, renascer, fonte inesgotável ou manancial, característica da expressão clássica grega, o barroco oferece a contraface desse conceito para expressar a deliquescência moral da sua época, como projeção da degeneração física natural a que o corpo do homem está sujeito. Para o mundo grego a harmonia do macrocosmo iluminava a formação racional de um agir ético na pólis grega em consequente interação com o ideal político da cidade. Com a matiz que o conceito de *physis* assume no barroco, a dramaturgia alemã do século XVII irá explicar, naquela estética, a ideia de uma *naturalização da história* que passou a predominar, entre os intelectuais, no esforço de descrever o caos gerado pelo impasse político, no sistema absolutista.

Um agravante para esse sentimento de desamparo será a difusão das teses de Lutero sobre a indulgência plenária, que haviam questionado as teorias cristãs sobre a salvação, pondo em dúvida, consequentemente, a ideia de transcendência, tão vital na expressão religiosa do barroco. Será a contradição que Benjamin observou entre os elementos que agrupam a *physis* bela e sensual do Pantheon iluminada pelo Renascimento, e a degeneração registrada pela arte barroca o ponto de intercessão em se afiguram os conceitos de *physis* em sua polarização. Se a primeira é motivada pela ideia de um equilíbrio originário, cara ao racionalismo do pensar filosófico, a segunda é representada pelo fragmento (*Bruchstück*) como símbolo do homem. Enquanto essa alegoria é uma peça ornamental do barroco, imbuída de exemplaridade, no desejo de *estabilizar a história*, no segundo caso, ao contrário, na percepção dos antigos está a evocadora

e tão sonhada interação com a natureza. Qual o intento de Benjamin ao aprofundar os sulcos desse contraste?

O abismo ideológico aberto ao longo da história, entre o ser e a existência, estará na base da reflexão crítica de Benjamin sobre a barbárie cultural refletida na precariedade a qual o corpo é submetido nas relações de poder, ou como ele diz no *Trauerspielbuch*, na marcha de catástrofes da história, quando ela exige a verdade de sua *facies hipocrática* - seu aspecto degenerado pelo poder equivocado de um homem sobre outro. Entremeadado com esse pensar é relevante avaliar a distorção sofrida pela matéria, na concepção medieval do corpo cristão martirizado e precarizado pela queda e que responde, na teologia medieval, pela dialética da salvação, remanescente cristão, que a estética barroca tenta alcançar, no sentido de preencher o vazio de uma existência que perde o sentido, na realidade carente da transcendência e a qual nenhuma lógica pode explicar. A vida se transforma num grande enigma. Cabe as almas pequenas assegurarem-se da transcendência com um desvio e esse será encontrado na tenacidade da fé em um desígnio divino, na interioridade do cristão. Em contraponto ao rigor da moral luterana que submergiu a época, essa força interior que faz do barroco uma época de *hegemonia cristã incontestada*, se integrará, como espólio, à ação em direção à pátria, à liberdade, à religião como *pretextos meramente intercambiáveis* que, no final das contas, só desejam atuar no mundo *fazendo o bem*. É o que recomenda a obra de arte *La vida es sueño* de Calderón de la Barca, que é considerada por Benjamin o teatro barroco por excelência do cristianismo. Sabe-se que a estética do barroco se cria no impasse entre o plano religioso da época e o profano originário da expropriação dos bens eclesiásticos que confluem para a *secularização*.

É na esfera política que se sobressai com mais nitidez a aporia criada com relação ao corpo. Trata-se do corpo do soberano nas vicissitudes históricas impostas pelo absolutismo monárquico, quando se notabiliza e se nutre ainda o halo de uma estrutura mística para a autoridade. Montaigne nos lega esse conceito, quando anuncia: “a realeza forma em torno do rei uma atmosfera luminosa que o envolve (*Ensaíos III*, 1988, 141). Esse conceito serve de mote para Derrida, quando estuda a força de lei, na crítica ao sistema jurídico vigente, sob o apoio do ensaio *Zur Kritik der Gewalt* de 1921 de Benjamin. Voltando ao *Trauerspiel*, para seu autor, a reflexão da

estética barroca em torno da dor física surge como resultado da *imanência história-natureza*, em que a degeneração do corpo é reproduzida no universo político do absolutismo. A queda dos reis é considerada natural no processo histórico e causada pela corrida desenfreada ao poder.

O conceito de *naturalização da história* é derivado, portanto, do processo político, quando se exige a todo custo uma tomada de posição por parte do rei, em situação de conflito civil-religioso, como recomenda o Direito Constitucional da época, apoiado pela Cúria. O foco é a incapacidade de decidir (*Entschlussfähigkeit*) que pode ser fatal ao reino e provocar a queda do monarca. O mais das vezes essa incapacidade libera a identificação da vulnerabilidade da criatura quando o rei se reconhece, pela condição humana, não ser capaz de determinar o destino do outro na sua condenação. Por outro lado, essa experiência deve liberar a mobilização de afetos em direção a verdadeira decisão soberana, quando o monarca abre um estado de exceção na alma. "Saber lidar com os fatos" é o que prescreve a teoria da soberania benjaminiana. Tal conhecimento só será adquirido a partir de uma experiência sedimentada em sabedoria, e portanto, em forma de competência e autoridade na gestão dos fatos, o que não dispensa a inflexão de um saber antropológico por excelência, tal como Maquiavel o possuía. É Jean Bodin nos "Seis Livros da República" que recomenda ao Estadista o conhecimento do povo que governa. No *Trauerspielbuch* essa atitude parte da dinâmica dos próprios afetos, especialmente no momento barroco, quando o corpo humano declina da ideia de *imago dei* das teorias de John de Salisbury na teocracia medieval, para a posição de mártir, na configuração daquele que detém maior poder sobre os outros homens – o monarca. Não é por acaso que ele está sob o signo da melancolia. *O príncipe é o paradigma do melancólico*. Ele é o Deus cartesiano dentro do mundo político. Quando nenhum personagem do drama exhibe nenhum sopro de ideal revolucionário, o rei resplandece com sua dignidade ética (*Glanz der ethischen Würde*), demonstrando ser um estoico radical.

A indecisão de um rei pode ser explicada pelo reconhecimento da própria miséria – a da criatura – momento em que ele se identifica com o súdito menor. Não é à toa, diz Pascal, que os reis precisam ser constantemente alienados da sua melancolia pelo personagem mais insignificante da corte – o bobo, capaz de aliviar, com suas peripécias, um momento de tristeza. Nessa dialética Benjamin retoma o clássico escrito do livro 9 da

República de Platão sobre a condição do tirano. No caso de uma indecisão do rei, quando ele é acometido pela acídia, se revela sua fragilidade para governar, ocasião em que se torna vítima da história e de seu próprio poder, entregue nas mãos ávidas do conspirador que lhe usurpa facilmente o trono. E o que intriga na oscilação entre os dois polos desse conceito real – tirano por um lado e mártir por outro – são os dogmas do Direito Constitucional vigente que não permitiam ver por trás da palidez de um rei empertigadamente cômico de sua missão, a fragilidade da criatura.

É essa fragilidade – a condição humana – que no lusco-fusco do barroco resplandece à primeira vista. Ela irá motivar, na representação da corte, as condições para uma exemplaridade com a exibição do supremo adereço cênico – o cadáver. A despeito do olhar enviesado da época – o *trompe l'oeil* – da mentalidade do barroco, o corpo morto (*Requisit*) inspira, na assistência, a crença nos remanescentes teológicos que o mundo cristão lhe deixou como legado, portanto, um sentimento, de inspiração cristã concernente à incompletude e à falta da criatura que não poupa nem um rei, e a que está ligada a ideia de salvação. Nunca é demais lembrar que a despeito da interpretação desse despedaçamento (*Bruchstück*) simbólico e que já se escondia na obra escultural de Vênus, considerada símbolo da arte abjeta e por isso rejeitada pelos medievais, o valor significativo do torso, que o barroco lhe dava e por isso apropriado à alegorização da criatura, considerada como único espelho, em cuja moldura o mundo moral se revelava.

Entre as tendências sempre nascentes das contradições do barroco, por exemplo, o dualismo corpo e alma em Descartes, a impossibilidade de uma expressão legítima da fragilidade da criatura que existe na configuração do príncipe como paradigma do melancólico, a incapacidade da época em conceber o Estadista na vulnerabilidade da sua humana indisposição para governar sobre os outros, quando a Razão de Estado ainda apenas se insinua, ainda carente do conceito de cidadania, em suma, em toda a reflexão benjaminiana sobre esses fenômenos extremos, já se pode supor o que a história iria esboçar e delinear de catastrófico e que alcançaria a tematização de uma exigência política a toda prova para a Modernidade. O visionarismo benjaminiano de um apelo ao tónus político estaria orbitando em torno do corpo, como se Benjamin estivesse, já nessa atitude, pronto ao equacionamento de uma biopolítica, como necessidade e cui-

dados extremos de nosso tempo. Vivenciamos a surdez a esse apelo nos atos irrefletidos da contemporaneidade com relação ao corpo e na negligência política que desembocou na legitimação do campo de extermínio (*Lager*) nazista, que vitimou a raça a qual pertencia Benjamin – a judia.

Uma das interfaces da biopolítica moderna que analise a sujeição do corpo ao poder, verá sempre o antagonismo e a disparidade de forças desiguais – as mesmas que no *Trauerspielbuch* formavam a cena no palco barroco. Ela foram visualizadas na análise sobre o corpo do soberano, na sua condição lassa e exangue para governar, sob o pano de fundo de uma abordagem lúcida e direta das consequências da estagnação política do absolutismo quando esse achava em jogo o corpo físico submetido, naquele regime, às vicissitudes históricas – as mesmas que o legitimaram como incólume com o conceito de *função sacrossanta dada por Deus* ao soberano, mas que não deixavam de guardar o halo fantasmagórico do mito, embora cristão. Vejamos o porquê. Esse conceito ampla e oportunamente alardeado nas teses de John de Salisbury (KANTOROWICZ, p. 73) por seu efeito direto sobre a constituição medieval feudal, e prolongada até as entranhas do século XVII com a teoria do *Patriarca* de Robert Filmer, é incompatível com a natureza vulnerável do corpo humano. Da mesma forma que o é, o corpo sob a massa de bombardeios desferida por projéteis aéreos e mísseis lançados pelas forças hostis de diferentes blocos ideológicos, em uma situação de guerra. Nas teses sobre a teocracia medieval, magistralmente definidas por Ernst Kantorowicz em “Os dois corpos do rei” o corpo do soberano já se encontra, submetido, por razões da Cúria, ao sacrifício explícito, justamente como o foi o corpo de Cristo.

O processo de naturalização da história, que via no desenrolar da civilização com suas lutas desenfreadas pelo poder, o aspecto degenerado da natureza e na corrida pelos bens, um conflito irremediável – resultado da contradição da natureza do homem que nascia, crescia e se desenvolvia para depois sucumbir - era espontânea e amplamente assimilado pelo barroco. A queda dos príncipes era equacionada como parte do processo histórico e evento inevitável e natural que se prolongava da vida animal do homem, na natureza, para a vida pública: nessas condições a qualquer momento o animal podia eclodir na pessoa do rei, tomado de um acesso provocado pela arrogância ou outro afeto, diz o *Trauerspielbuch*. Portanto a queda dos reis era vista naturalmente como uma decorrência do gosto

pelo poder. A lei não pode evitar essa catástrofe. E já não se tem mais a segurança oferecida pela teologia.

Sob os auspícios da falta de transcendência que assolou o século XVII justamente aceita como originária, nas ideias de Lutero com respeito a salvação, o aspecto secular se explica no distanciamento do sagrado e no declínio ao profano. Perde-se a concepção divinatória do universo com as descobertas recentes da astrofísica. Doravante, a exemplo do próprio corpo do homem, seccionado para estudo e autopsiado, todo o universo entra em um grande colapso que iria abalar seu encantamento – o da ciência experimental. Perde-se a magia. O mago é substituído pelo pesquisador que vasculha igualmente as bibliotecas a procura de conhecimento. O mundo se transforma em um grande livro. Mas ao mesmo tempo o mundo perde o seu lado sacralizado, na mentalidade abalada pelo *Deus absconso*, da estética barroca, mesmo que esta seja ancorada, em seu nascedouro, na busca em assegurar, por desvios, a transcendência.

A falta de sentido para o mundo tem que ser suprida de todas as formas, no olhar as coisas pequenas, no olhar sobre a natureza. O livro que dá início a esses questionamentos e em que se afigura a supremacia dos objetos em relação à insignificância do corpo do homem é ainda “Ursprung...”, que trata dos elementos que circulam em torno de um governo e onde a corte principesca será o palco que funcionará como um microcosmo para o entendimento da história da civilização. Em torno dela apenas flutuam, como signos dispersos, os objetos, como a desafiar a inteligência do homem e principalmente para intimá-los a uma decisão.

Assim a obra principal de Benjamin abre espaço ao redor corte barroca para o equacionamento dos limites do corpo do homem e das pressões que ele suporta, questões essas derivadas do poder, e do qual se pode deduzir o controle dos cérebros e das almas. Nesse escrito Benjamin traz à tona a exigência máxima do corpo do soberano, enquanto Deus cartesiano (*Dieu Cartesien*) isolado na sua decisão de salvar os súditos das guerras de religião, e interiormente imolado, como um cristo crucificado pelas leis da razão que o intimam a manter seus domínios na ordem estabelecida e na paz duradoura de uma comunidade prospera, segundo o Direito Constitucional do século XVII, mesmo quando a Cúria prescrevia a inviolabilidade da vontade régia. Essa fidedignidade, que o transforma em mártir, sela o conceito de soberania do sistema jurídico do principado

barroco da Reforma, que transgride o *status quo* do sistema absolutista em vigor. Nessa infração positiva, o corpo do soberano considerado *Requisit* era exibido, no palco da história, de forma exemplar, para ensinar ao homem comum a que se é levado pelos jogos de ambição, nas relações de poder, mesmo em estágio civilizatório.

Na esteira do mesmo pensamento veremos *Zur Kritik der Gewalt*, escrito em 1921, como um escrito premonitório, advertindo sobre as arestas do poder estabelecido. Benjamin nota aqui mais uma vez o lado mítico do sistema jurídico, que arroga a si o direito de julgar e condenar. Em ambos os livros estão traçadas as coordenadas para se construir a crítica à prática da biopolítica nos nossos dias, ou seja, o plano de dominação do corpo humano pelas forças estatais aliada à hegemonia econômico-ideológica. A incidência desse poder sobre o corpo do trabalhador tem seu paroxismo no nacional socialismo, e paradoxal e ironicamente, e a pretexto de uma eugenia, quando foi erigido o verdadeiro paradigma biopolítico da modernidade, ou seja, “a politização da vida e da morte” – frase de Agamben.

A referência à usurpação do espaço do corpo do homem nos campos de concentração mostra como se encontra mutilada, no *Estado de Exceção (Ausnahmestand)* de Weimar, a soberania do *nomos* da terra diante da concepção positivista da lei que atua meramente enquanto convenção (*Gesetz*), isto é, quando a lei é pura forma de lei (convenção) e não meio para a prática da justiça. Benjamin, nos faz ver, no cenário de guerra, a que ponto chegamos, quando, sob a saraivada de projéteis destruidores jaz o *frágil e minúsculo corpo humano* refém de um cenário diferente em tudo, exceto nas nuvens. Esse cenário novo é tributário do avanço tecnológico que faz as pessoas trocarem tudo pela *moeda miúda do atual*.

Mais uma vez aqui, Benjamin está lançando mão das vicissitudes históricas para explicar o condicionamento a que se submete o corpo do homem – nesse caso, ao orbitar as instâncias da técnica – enquanto elemento ordeiro – ao habitar as condições globais do domínio da natureza, em que todos os fenômenos se acham reduzidos a experimentos laboratoriais característicos da condição do corpo mecânico e tecnologizado, enquanto suporte de abstrações lógicas. Contra essa avalanche de acontecimentos a determinação de um pensamento salvador que se inscreve no conhecimento, no conceito de agora do cognoscível (*Jetzt der Erkennbarkeit*) se instala nas diversas reflexões de Benjamin sobre o corpo e suas propriedades essenciais como a memória.

Na página 127 de *Fragmente – autobiographische Schriften*, publicado pela Suhrkamp em 1991, o desenho na caverna feita pelo homem da pré-história prova que a faculdade mimética já se manifestava no corpo do homem. Diz o fragmento de *Zur Ästhetik*: “o conhecimento de que a primeira matéria, na qual a faculdade mimética se inscreveu, foi o corpo humano, causaria uma impressão mais eficaz, do que até aqui aconteceu, para a história da arte. Pensando assim, dever-se-ia indagar se a mimese mais remota dos objetos, nas representações da dança e na estatuária, não repousariam mais amplamente na mimese dos afazeres, nos quais o homem primitivo travava uma relação com esses objetos. Talvez o homem da idade da pedra desenhasse de forma incomparável o bisão no interior da caverna, porque a mão que sustentava o pincel, se recordava do arco e da flecha com que ela abatia o animal.” Diante da preocupação bem manifesta em Benjamin nos diálogos em que manifestava o zelo pelo destino do corpo do homem, não é de admirar a reação de Adorno em escrever, em uma carta de 6 de setembro de 1936: “todos os pontos nos quais o meu pensamento se diferencia do seu, em princípio, estão reunidos sob o título de um materialismo antropológico, com o qual eu não posso concordar. É como se [esse pensamento] fosse para você a medida da concretude do corpo do homem”. É dessa concretude que fala o conhecimento antropológico no *Ursprung des deutschen Trauerspiels* e precisamente na alegoria do rei que ele relaciona à construção de uma democracia, e que igualmente se encontra no Surrealismo como espaço do corpo (*Leibraum*) em contraposição à mera vida (*blosses Leben*), vida esvaziada e sem nenhum direito à politização.

Em “Experiência e Pobreza” (*Erfahrung und Armut*), Benjamin já mencionara a situação precária do *frágil e minúsculo corpo humano*, e que se faz presente também na denúncia ao conceito de *heroísmo de guerra* de Teorias do Fascismo alemão” no perigo do lançamento de gás, de enxofre e levistit. O desvelo pelo corpo se encontra também em *Der destruktive Charakter* que já não reivindica para si nada além de espaço e ar puro. “Sua necessidade de ar fresco e espaço livre é maior que todo ódio” diz na página 236 de *Rua de Mão Única*, aliás, local bem justificável para se hospedar um ensaio de tamanho significado na alusão à necessidade de despojamento, não só necessário, mas agora essencial para a sobrevivência.

Além de toda essa metodologia para a vida prática com o objetivo de preservar o corpo, Benjamin registra, em “O Narrador” (*Der Erzähler*), a extinção da arte de narrar - uma arqueologia das condições imprescindíveis vivenciadas pela comunidade de outrora que garantiam, naquele caso, o aspecto salutar da existência. Ele menciona o trabalho artesanal realizado de forma lúdica, meio ao prazer da audição de narrativas, mostrando que no desempenho daquele trabalho encontravam-se em interação o olho, a alma e a mão. Eles estão inscritos no mesmo campo, e na mesma prática, que nos deixou infelizmente de ser familiar. Encontravam-se outrora, em uma harmonia que desgastava o conceito da tradição de um dualismo corpo e alma. Além desse sinal de alerta em direção à preservação do corpo, o conteúdo da narrativa - o conselho dado pela autoridade do conhecedor - deve igualmente sugeri-la. Diz Benjamin que o conselho é tecido na substância viva da existência “e a isso se dá o nome de sabedoria”.

O papel da mão no trabalho produtivo tornou-se mais modesto e o lugar que ela ocupava durante a narração está agora vazio. Pois a narração, em seu aspecto sensível não é de modo algum o produto exclusivo da voz: “Na verdadeira narração, a mão intervém decisivamente, com seus gestos, aprendidos na experiência do trabalho que sustentam de cem maneiras o fluxo do que é dito”. Ainda outro momento em que Benjamin adverte sobre a sensação de bem estar se encontra na página 20 de “O ensino de moral”, na maneira de um pai incutir ao filho o amor as pessoas, quando durante o café da manhã, comenta sobre aqueles que acordaram mais cedo a fim de preparar o alimento que está sendo ingerido. O livro se chama “Reflexões: a criação o brinqueado a educação”.

O corpo, como escrita autobiográfica, se encontra em *Infância Berlimense por volta de 1900* (*Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*). E a valorização do pensamento de Bergson nos deixa a vontade para registrar sua influência sobre Benjamin especialmente em “Matéria e Memória”. Aí concluímos com Benjamin sobre o aspecto material da memória, que “o que pensa é corporal”. E em seguida ele rompe com a estigmatização da tradição filosófica com relação à separação corpo e espírito, mais uma vez, quando afirma na página 20 de “Ursprung...”: “o espírito é a faculdade de exercer a ditadura” se referindo à conspiração do cortesão intrigante. A despeito de toda catástrofe política ilustrada na cena do palco barroca “a paixão do barroco” se conserva pelo orgânico diz a página 119. E

justamente por isso, Benjamin nos alerta para o fato de que no drama barroco “o movimento apaixonado da vida da criatura, no homem, numa palavra – a própria paixão – introduz na ação o fatídico adereço cênico como a alertar, em um tom visionário, sobre o perigo dos excessos do poder-violência sobre o corpo do homem que se realizará no campo de concentração nazista.

O *Requisit de Ursprung...* não será outra coisa senão a agulha sismográfica que anunciará, como uma pré-história da Modernidade, as vibrações passionais” diz a página 155 do mesmo livro. No drama do destino, sob a lei comum da fatalidade (*Verhängnis*), manifestam-se, na natureza do homem, suas paixões cegas e nas coisas “sua contingência”. Assim o punhal, numa tragédia de ciúme, se identifica com os afetos que levam à sua utilização, porque em Calderón “o ciúme é tão afiado e manejável como um punhal.” A esposa de Herodes perde a vida através do ciúme. A fragilidade da vontade se revela ao sucumbir ao poder do objeto. “Herodes se serve da paixão, símbolo da natureza inflamada do homem, da mesma forma que do punhal, que provoca o desastre”(156) concluindo, o adereço cênico é o critério do verdadeiro drama romântico de destino, em contraste com a tragédia antiga, que renuncia profundamente a qualquer ordem de destino. O objeto precede a pessoa. Tem poder sobre ela. Não é por acaso que El Greco pintava os personagens com cabeças pequenas.

A oscilação dos reis e sua hesitação em um momento de decisão irrevogável que acabava vitimando-o serve de exemplo para a demonstração das lutas pelo poder. Essa oscilação é emblemática para o drama barroco do século XVII. E dessa forma anuncia o risco pelo qual passa o corpo do homem nas condições da biopolítica na Modernidade. No barroco o emblemático ortodoxo não podia pensar de outra forma: “o corpo humano não podia constituir uma exceção à regra segundo a qual o organismo deveria ser despedaçado para que em seus fragmentos a significação autêntica, fixa e escritural, se tornasse legível,” diz a página 240. Sem a entrada em cena do cadáver, as apoteoses seriam praticamente inconcebíveis. Um “memento mori” vela na *physis*, anuncia a página 241. A obsessão medieval e barroca com a morte seria impensável se se tratasse de uma reflexão sobre o fim da vida humana. Era antes um sobressalto, um sinal de alerta, um convite à vigília, quando a cabeça de um ator aparecia através de um buraco na mesa, cuja toalha se estendia até o chão. As

vezes esse espetáculo dos corpos sem vida surgia no início do drama para enfatizar o tom didático da cena vindoura.

Assim o sinal vermelho para um alerta geral sobre o cuidado com o corpo se inscreve não somente nos ensaios *Der Surrealismus*, com a eclosão do espaço do corpo ou em *Zur Kritik der Gewalt* com o conceito de mera vida (*blosses Leben*). Sua problematização e aparição mais intrigante encontra-se em *Ursprung...* e justamente na configuração do soberano da cena barroca. Portanto a necessidade de se pensar um trabalho conjunto que libere o corpo do homem dos condicionamentos nocivos à sua integridade se encontram pontilhados em muitos escritos de Benjamin. Exemplar é seu zelo quanto ao elaborar e desenvolver do trabalho humano em “O Narrador”. Alentadora é a evocação do que já aconteceu um dia nas comunidades artesanais, onde a espontaneidade gestual entrava em cena para harmonizar-se com o corpo inteiro, ao qual hoje a atividade fabril é indiferente. Seria possível recuperar a prática de tal harmonia em que se rompendo o grilhão das convenções e do jargão mecanicista, a humanidade pudesse despedir desde já o seu próprio autômato, evitando a realização das abstrações tão convenientes ao Establishment? E novamente reagrupados, a alma, o olho e a mão inscritos no mesmo campo, demonstrariam a harmonia de uma totalidade corporal no homem. É essa a nossa expectativa.

Considerações sobre a noção de corpo vivo no pensamento político do jovem Benjamin

Márcio Jarek
(UTFPR)

O aprofundamento na busca pelo entendimento da natureza da linguagem e da relação destas com as diferentes expressões artísticas entre os anos de 1915 e 1922 parece ter produzido em Benjamin necessidade igual de se compreender a natureza antropológica do fenômeno humano. Antes ainda, o aprofundamento acerca da compreensão das relações sociais de moralidade e de religiosidade, relações estas ligadas à história e ao “espírito” da cultura (cujos temas dominaram seus primeiros trabalhos ligados à questão da juventude), também demandaram a pergunta kantiana sobre o que estaria na base da definição da natureza humana (a pergunta sobre o que é o homem ou o que é a vida humana). Esses estudos levaram o jovem e, então, metafísico Benjamin a se deparar com a busca por um melhor entendimento acerca da natureza orgânica e fisiológica da vida. Muitos fragmentos da época, reunidos apropriadamente sob o título de “Sobre antropologia”¹, trazem esboços de construções originais sobre a relação da vida natural com a vida histórica e sobre a relação do corpo orgânico-material (*Körper*) com a noção de uma totalidade viva compreendida pela noção de corpo vivo (*Leib*).

Num dos fragmentos de seus estudos sobre antropologia, intitulado como “Psicologia” (fragmento 45), Benjamin trata do “dogma fundamental” das “ciências especializadas” ao tentar estabelecer a verdade sobre o homem. Um dogma que se situa na hipótese de reconhecer o ser humano pela abstração de toda sua determinação moral. Abstração que seria concretizada tomando como referências “imparciais” para esta tarefa a suposta atitude objetiva do cientista que a pretende realizar. Para

¹ Trata-se de fragmentos que constam no volume VI dos escritos reunidos de Benjamin (Gesamte Schriften) e disponibilizados em sua versão para o português no site “Canteiro de obras: arquivos de antropologia” (BENJAMIN, 2012b).

Benjamin, na psicologia um dos principais exemplos desse dogma se situa na tentativa de separação entre atitudes corporais e atitudes da alma.

[...] ela [a psicologia] enfatiza a seguinte questão: como surgem nos seres humanos as atitudes anímicas? Esta questão é duplamente falsa. Em primeiro lugar não há atitude anímica que signifique algo essencial diferente do fundamento corporal ou essencialmente diferente apenas em sua aparência. A alegada diferença de que a vida anímica alheia, em contraste com a nossa própria, nos é dada apenas indiretamente, através da interpretação da corporalidade (*Leiblichkeit*) alheia, não se sustenta. [...] A vida anímica alheia, a princípio, não é percebida diferentemente da vida anímica própria, ela não é deduzida, mas vista no corporal (BENJAMIN, 2012b, n.p.).

Benjamin não desenvolve adequadamente os argumentos para sustentar essa sua avaliação, mas este pequeno fragmento, produzido aproximadamente entre 1917 e 1918, traz em germen a discussão de cunho epistêmico-moral acerca da condição da vida humana enquanto um corpo vivo (*Leib*). Uma corporalidade viva que congrega a unidade, ou mesmo a indissociabilidade, entre a esfera anímica da vida e a esfera física e corporal da vida. No fragmento seguinte (de número 46) denominado “Problema de percepção”, Benjamin trata do confronto que esse corpo vivo realiza com sua natureza física (com o nosso corpo material) que fica evidente na condição da percepção que possuímos em relação a nós mesmos e em relação à vida em geral. A percepção física ou sensorial, segundo Benjamin, nos insere no mais alto grau da linguagem, no entanto permanecemos, contudo “cegos, geralmente incapazes, aqui como corpo vivo natural, de distinguir com precisão a aparência do ser da forma messiânica” (Idem). Logo, declara Benjamin, a história de toda a percepção humana não passa de uma história do mito. A condição do corpo material natural, e de sua derivada capacidade de percepção, é de dissolução e morte. Já o resultante do corpo vivo, como união entre aquilo que se experienciou sensorialmente com os elementos do mundo anímico e cultural, pode “permanecer vivo” tal qual uma “forma messiânica” do ser.

No fragmento de número 56, elaborado entre os anos de 1922 e 1923 e intitulado “Esquemas do problema psicofísico”, podemos encontrar as melhores formulações, ou para ser mais preciso os melhores esboços, sobre a superação da visão da vida como restrita ao campo material

e orgânico. Esses esquemas trazem uma estrutura de tópicos desenhada de modos didático e lógico e comuns em Benjamin nos momentos de preparo de algum ensaio ou livro. No entanto, não há registro da existência de nenhum escrito completo dedicado exclusivamente ao tema. Nesses esquemas Benjamin rascunha de modo mais detido as afinidades e as distinções entre as noções de espírito (*Geist*), de corpo vivo (*Leib*) e de corpo material (*Körper*).

O fragmento inicia-se com a distinção entre espírito e corpo vivo. Para Benjamin (2012b) corpo vivo e espírito identificam-se e a zona dessa identificação encontra-se precisamente na noção de forma (*Gestalt*). A identidade corpo vivo-espírito é uma forma histórica da vida. Um instante da existência como manifestação (e não como conteúdo) de um acontecimento no mundo. O corpo vivo não é *implicado pela* história, ele está *na* história. O corpo vivo é uma relação abstrata da vida com a história, ele é um fenômeno de exposição (*Darstellung*) da vida em um instante histórico. O corpo vivo distingue-se do corpo material (*Körper*) por se apresentar tão somente como forma e não como substrato ou substância viva. O corpo vivo é a “encarnação” do espírito na atribuição da vida humana como um engenho (*ingenium*)².

Por sua vez, como substância, o corpo material está fundado na vida e, juntamente com o espírito, pertence ao corpo vivo apenas como uma de suas particularidades. “O corpo material é uma entre as realidades que estão no próprio processo histórico” defende Benjamin (Idem). Assim, a realidade física (ou fisiológica) do corpo material é apenas um dos âmbitos da realidade da vida. Um âmbito (ou até mesmo um limite) da realidade que é dado pela percepção sensual/sensorial do corpo e orientado por uma “dupla polaridade peculiar” de prazer e de dor. A realidade do corpo material “vive” em função do corpo vivo, está preso a ele, mas nunca o re-

² É sutil, mas importante a situação de emprego desse termo no pensamento benjaminiano. Partindo das notas de tradução dos “Fragmentos sobre antropologia” de Benjamin e, tomando como auxílio as observações de G. Agamben (2007) no livro *Profanações*, podemos inferir que Benjamin utiliza o termo *Ingenium* em oposição ao termo *Genius*. O primeiro denota a relação dos indivíduos com suas habilidades e pré-disposições naturais (no caso, ligadas ao corpo material) e que podem tornar o homem livre para construir sua vida (como um engenheiro e seu engenho). O segundo termo, por sua vez, que remonta a mitologia romana do Gênio, liga-se ao domínio dos aspectos naturais que marcam a vida humana de modo a determiná-la como destino (como exemplo disso, a palavra *Geniushafte* no sentido de “estar preso ao Gênio” é usada também com o significado de destino).

vela por completo. Os dados sensíveis produzidos pela percepção não são suficientes para a compreensão da forma do corpo vivo. Nosso corpo vivo se estende sem limite formal determinado. A nossa percepção somente “capta”, por assim dizer, a forma “provisória” do corpo material em um dado instante. O que não é suficiente para ser entendido como “substrato último” ou “essência” de nosso ser. O corpo material indica enfaticamente a limitação e o pormenor dos seres vivos (*des lebenden Weses*) como natureza. Benjamin (*idem*) denuncia, no entanto, o caráter incomensurável da vida ao afirmar a dificuldade paradoxal de se compreender os indivíduos humanos (*person*), dentre os seres vivos, como os únicos em que ocorre a “fundação da natureza espiritual” ilimitada da vida em um corpo material que se apresenta como âmbito limitado da realidade.

Para Benjamin a noção de pessoa (*Mensch*), como instância de individualidade ou de personalidade (*person*), deve ser entendida como uma singularidade de conexões de pertencimento com o corpo material e com o corpo vivo e se faz imersa numa pluralidade de outras singularidades que constituem o que ele denomina de povo (*Volk*). No que as concernem, as conexões das pessoas, como singularidades individuais da vida humana, com a totalidade do corpo vivo histórico formam o que Benjamin chama de humanidade (*Menschheit*). E, conseqüentemente, a relação do corpo vivo com a humanidade determina o declínio e a limitação do corpo material e da vida como aspecto unicamente fisiológico e orgânico. Destaca Benjamin (2012b, n.p.) que:

O corpo vivo, a função do presente histórico nos seres humanos, cresce para o corpo vivo da humanidade. [...] A humanidade como individualidade é a conclusão e simultaneamente o declínio da vida corporal. Declínio: porque com ele se alcança aquela vida histórica, cuja formação do corpo vivo é o seu fim.

Benjamin (2012b, n.p.), no fragmento sobre o problema psicofísico, compreende o corpo material, parte da natureza, como “um instrumento de diferenciação das reações vitais”. Compreende essas reações vitais, a vida orgânica, como um âmbito de diferenciação dos indivíduos e como o local onde deságuam as correntes de forças da natureza, sejam elas espirituais (que nos ligam a humanidade e a cultura) sejam elas sexuais ou eróticas (que nos colocam no plano do reprodutivo e biológico). É desse modo que

o conteúdo, ou o teor, de uma vida pode ser “avaliado” a partir das traduções que nosso corpo material realiza ao buscar sua diferenciação enquanto singularidade ou individualidade. Logo, uma vida cuja marca é a técnica (entendida como atividade criativa e mesmo artística), uma “vida mais elevada”, pode ser identificada quando este indivíduo se “diferencia” dentre as forças da natureza que impelem seu corpo material exclusivamente à reprodução e à morte (ou o aniquilamento) e ascende a uma vida histórica como corpo vivo. A entrega total às forças da natureza marca a vida como território do mito e compreendem a dinâmica vital como destino.

A própria natureza é totalidade e o movimento descendente não insondável da vitalidade total é destino. O movimento ascendente a partir deste insondável é arte. Mas porque a vitalidade total na arte tem seu efeito redentor singular, qualquer outra forma de expressão conduz ao aniquilamento. A representação da vitalidade total na vida deixa o destino desembocar na loucura. Porque toda reatividade vital está ligada a diferenciação, seu instrumento mais nobre é o corpo material (BENJAMIN, 2012b, n.p.).

Os melhores aspectos para a avaliação dos processos de diferenciação dos indivíduos através de seus corpos materiais, bem como, para a avaliação das afinidades do corpo material com o corpo vivo como um todo, para Benjamin se situam nas análises das relações do espírito e do corpo com o prazer e a dor e destas com as situações de proximidade e de distância. A preocupação com estas relações fecham os dois últimos tópicos de seus “Esquemas sobre o problema psicofísico”. Para Benjamin “na diferença física entre prazer e dor” está contida uma forma de “leitura metafísica” sobre a vida dos indivíduos. Após a avaliação da semelhança linguística dos termos ligados ao prazer com aspectos mais sensuais e mesmo eróticos e dos termos ligados à dor que, na ausência de metáforas, estão relacionados à alma, ao anímico, Benjamin liga estes, de modo controverso e igualmente metafísico, à permanência e a possibilidade de realização da humanidade (ou ainda, do corpo vivo desta). A esse respeito, escreve Benjamin (2012b, n.p.) que:

O prazer [...] é apenas um presságio de um outro mundo, não como a dor, uma ligação entre os mundos. Portanto o prazer orgânico é intermitente, enquanto que a dor pode se tornar permanente. [...]

toda a dor, mesmo a dor vã, se deixa levar até o extremo religioso, mas o prazer não é capaz de nenhum refinamento e tem sua nobreza inteira isolada da graça de seu nascimento [...].

Para Benjamin, há uma correlação entre proximidade, sexualidade e estupidez. Segundo ele (Idem), a “vida de Eros se inflama pela distância” e, pelo contrário, “a estupidez provém da contemplação próxima das ideias”. Consequentemente, como essa contemplação é a fonte da bela aparência, a beleza passa por fim a estar igualmente relacionada com a estupidez. Isso representa dizer que, para Benjamin, a vida humana, quando orientada unicamente pela bela aparência que lhe vem da proximidade sensível, da sexualidade ou da percepção que seu corpo material pode realizar, passa a ser “constrangida pelos laços do destino”. Nesse caso a natureza passa a determinar as ações dos viventes (*Lebenden*) e o demoníaco (Eros ou o Gênio) passa a conduzir a vida dos indivíduos como “um barco é conduzido pelo vento e pelas estrelas” nas correntezas do mar da natureza humana. Em sentido oposto, o distanciamento revela as sutilezas de Eros e devolve a “proximidade própria” dos indivíduos como “pessoas livres”. Segundo Benjamin, essas pessoas livres têm em sua própria natureza o poder de superar “o destino fatídico” limitado aos seus corpos materiais. Esse “poder dispensa o vivente da determinação através do devir singular e permite a ele ser guiado pela existência da natureza que lhe é própria” (Idem).

A partir de Benjamin, podemos afirmar que fica impedida toda interpretação “objetiva” da vida a partir dos sonhos, da consciência ou da relação desta com o mundo real tal como se propõem, em certa medida, a psicologia tradicional, a psicanálise e a fenomenologia.

A discussão sobre o “teor de significação” necessário a compreensão da vida humana, no contexto de entendimento da natureza como força demoníaca e determinadora do destino e na especulação acerca da possibilidade da diferenciação livre dos indivíduos para a constituição da pessoa humana singular, parece ter sido pressagiada por Benjamin nas especulações presentes no ensaio “Destino e caráter” de 1919. Esse pequeno escrito traz logo em seu início a reflexão sobre o problema da “relação causal” entre destino (*Schicksal*) e caráter (*Charakter*) e da perspectiva de leitura ou previsão do destino através de sinais presentes no corpo vivo e na vida exterior (*äußern Leben*) dos indivíduos. Para ele (BENJAMIN, 2012,

p. 50) a definição do caráter é tão problemática quanto tornar racionalmente possível a predição do futuro através dos elementos do destino.

A doutrina fisionômica [...] é fenômeno da nova época do gênio [*Genius*] na história humana. Os modernos estudos fisionômicos mostram ainda a sua ligação à arte antiga dos áugures [predição, adivinhação] na ênfase de valoração moral estéril dos seus conceitos, e na sua tendência para a complicação analítica (BENJAMIN, 2012, p. 56).

Semelhante à condição das práticas divinatórias que se valem do Gênio [o demoníaco] como elemento de ligação entre os homens e os deuses (conforme menciona Sócrates no *Banquete* de Platão) na predição do destino da vida humana, as práticas científicas modernas, como a psicologia, a caracteriologia ou a fisionomia, tentam se valer dos traços da natureza humana (o corpo material e o espírito humano) para a determinação de uma verdade sobre o caráter (e o destino) dos indivíduos.

O revelar das formas de vida da linguagem em relação ao conceito de destino recuperam este para a dimensão, também “liberta do jugo linguístico”, de uma atualidade do mito acerca da vida natural humana. O destino mítico liga-se ao entendimento da vida natural como condenação a uma vida culpada. Vida esta, culpada pela própria condição trágica de limitação, fragilidade e transitoriedade de pertença a um corpo material (*Körper*). A esse respeito, escreve Benjamin (Idem) que:

O destino revela-se, portanto, na observação de uma vida como algo de condenado, no fundo como algo que começou por ser condenado para depois ser culpado. [...] O destino é o contexto de culpa em que se inserem os vivos, e que corresponde à sua condição natural [...]

Benjamin retira essa esfera da vida natural culpada e do destino mítico do homem do campo da religião para inseri-lo no campo do direito. Segundo ele, o direito “eleva as leis do destino”, as leis da natureza que agem sobre o corpo material orgânico, à categoria de “medidas da pessoa humana”. Ressalta Benjamin ainda que, não encontramos na esfera do direito apenas a culpa, mas a desgraça mítica na forma da culpabilização jurídica. Essa culpabilização jurídica, realizada ao melhor modo racionalizado, levou à confusão entre as esferas do direito e a com-

preensão da justiça. A ordem do direito caracteriza-se como “resíduo da fase demoníaca da existência da humanidade” (Idem). Nessa fase, a vida natural não encontra nenhum meio para romper com o destino mítico e sucumbe então aos ditames do demoníaco (o Gênio) que habita o interior da natureza humana. Para Benjamin (Idem), nesse sentido, “o direito não condena à punição, mas a culpa”. O direito permanece, então, na esfera do mito. Ele o alimenta ao não compreender que se situa impedido de levar suas sentenças para além da vida natural presente no corpo material dos indivíduos e, assim, não alcançar a vida histórica ligada ao corpo vivo da humanidade.

Não é, portanto, afinal o ser humano (*Mensch*) que tem um destino: o sujeito é indeterminável. O juiz pode descortinar destino onde quiser, e ditará às cegas um destino com cada condenação. O ser humano (*Mensch*) nunca será atingido por esse destino, mas apenas a *vida nua* [ou mera vida, *das bloÙe Leben*] nele, que participa da culpa natural e da desgraça devido àquela aparência [de ser vivo] (BENJAMIN, 2012, p. 53, grifos e inserções nossas).

Essa vida nua, ou para sermos mais precisos, essa mera vida³ (*das bloÙe Leben*), comporta-se, então, como equivalente de uma vida *meramente* natural situada apenas na vida orgânica do corpo material (*Körper*), conforme apresentado nos “Esquemas do problema psicofísico”. Como em qualquer ser vivo, a vida corporal orgânica está fadada à sua dissolução e morte, esse é o seu “destino”. Desse modo, configura-se como vida condenada, ou mesmo culpada, pois não pode, nesse plano, se completar ou se realizar. Não há possibilidade alguma de fugir a este “destino

³ A tradução do termo *bloÙe Leben* para o português, realizada por Ernani Chaves (BENJAMIN, 2011), aparece como mera vida. Na tradução realizada por João Barrento (BENJAMIN, 2012) para a edição portuguesa figura a expressão vida nua que segue a opção polêmica utilizada por G. Agamben ao relacionar a temática da crítica da violência de Benjamin com o contexto de reflexões em torno das temáticas atuais da biopolítica. Seguindo as opções de tradução para a língua inglesa (*bare life*), para a língua francesa (*simple vie*) e as observações de Jeanne Marie Gagnebin (In BENJAMIN, 2011, p. 151), optamos pelo uso da expressão mera vida como o equivalente de *bloÙe Leben*. Segundo Gagnebin, o adjetivo *bloss* significa “mero”, “simples” ou “sem nenhum complemento” como equivalente de “nu” no sentido de “despido” e não “nu” no sentido de nudez vital, como a nudez do bebê quando nasce, nesse caso, destaca o tradutor, o termo mais apropriado seria *nackt*.

natural” apenas pela via que considera “sagrada” somente o “teor material” da vida humana. Esse tipo de destino, avalia Benjamin, é o que pode ser “inserido no contexto de culpa” e tornar-se objeto de interpretação pelas cartomantes e videntes através de sinais naturais que se comportam como os elementos “mais previsíveis e mais certos” (Idem). Além disso, essa visão acerca do destino, de definição de uma vida natural culpada, provoca um fluxo de tempo determinado e, igualmente compreendido como natural, que se limita ao tempo de existência do corpo físico (*Körper*) no mundo. Essa concepção do tempo ignora a condição de uma vida “mais abrangente” da história que compreende a sobrevivência das obras humanas em um corpo vivo (*Leib*) de toda a humanidade. Esse outro tempo, escreve Benjamin, é um “tempo da redenção” da vida humana em uma vida “superior” ou “mais elevada”:

A cartomante e a quiromante ensinam-nos, de qualquer modo, que esse tempo [o de uma vida natural, a do destino] pode a qualquer momento tornar-se contemporâneo de outro [o tempo de um corpo vivo da humanidade] (não presente). É um tempo [natural] não autônomo, parasita de um outro tempo [histórico], o de uma vida superior e menos natural (BENJAMIN, 2012, p. 54, com inserções nossas).

Por fim, Benjamin acentua a noção de caráter como a marca da liberdade individual humana. O exercício do caráter como uma forma libertadora, no sentido de se opor aos desígnios relativos ao domínio da natureza sobre a vida humana, e visar uma vida historicamente superior. Um domínio mítico que é realizado como o dogma de uma vida natural culpada, de um pecado original relativo ao corpo material, ou a partir da inferência de uma inocência natural que é posteriormente influenciada pelo demoníaco ou pelo Gênio.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, G. *Profanações*. Tradução e apresentação de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

BENJAMIN, W. Arquivos Walter Benjamin de antropologia. Tradução de André-Kees de Moraes Schouten. In: SCHOUTEN, A. *Canteiro de obras: arquivos de an-*

tropologia. Pesquisa de doutorado em antropologia social da Universidade de São Paulo, 2012b. Disponível em: <<http://arquivoswbdeantropologia.net.br>>. Acesso em: 20 set. 2015.

_____. *Critique de la violence et autres essais*. Traduction par Nicole Casanova et préface d'Antonia Birnbaum. Paris: Payot, 2012c.

_____. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin e Tradução de Susana Kampf Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2011.

_____. *Early Writings (1910-1917)*. Translated by Howard Eiland and Others. Cambridge: Harvard University Press, 2011b.

_____. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Rolf Tiedemann und H. Schweppenhaüser. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991. 14 v.

_____. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

_____. *Oeuvres*. Traduction par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch. Paris: Gallimard, 2000. 3 v.

_____. *Selected Writings (1913-1926)*. Edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

SCHOUTEN, A. *Canteiro de obras*: arquivos de antropologia. Pesquisa de doutorado em antropologia social da Universidade de São Paulo (2012). Disponível em: <<http://arquivoswbdeantropologia.net.br>>. Acesso em: 20 set. 2015.

Pensando a (outra) escrita filosófica: o fragmento e o ensaio

Jessica Di Chiara
(UFF)

Quando Horkheimer assume a direção do Instituto de Pesquisa Social em 1931, há uma mudança na apresentação de suas publicações: a criação do *Zeitschrift für Sozialforschung* (a revista do Instituto e principal veículo de publicação de seus membros) deslocou a produção dos grandes volumes característicos da intelectualidade alemã para os ensaios, forma que, para ele, melhor tratava a ligação entre a fragmentação vigente do saber e as condições sociais que ajudavam a produzi-la. No fim do século XVIII, o grupo dos primeiros românticos alemães publicava uma revista que seria referência crucial para os ensaístas do século XX, a *Athenäum*. Theodor Adorno, em 1958, quando pensa o ensaio como forma como modelo crítico de escrita filosófica, parece continuar essa “conversa infinita”¹ da teoria crítica com o primeiro-romantismo e a *Athenäum*. Talvez não se trate de mera coincidência. O que é análogo nesse gesto? Uma hipótese a ser seguida aqui é que o que liga essa passagem da teoria à prática nos dois momentos (da teoria crítica e do romantismo) é a exigência fragmentária. E esta exigência fragmentária está diretamente relacionada a enxergar o índice histórico, produtivo e material (perecível, podemos dizer) da verdade. A proposta desse trabalho é, de algum modo, desdobrar a relação de “hereditariedade” entre o fragmento moderno primeiro-romântico e o ensaio contemporâneo, pensando assim a relação inerente e problemática entre linguagem e filosofia.

*

¹ Título do livro de Maurice Blanchot, *A conversa infinita* foi publicado em três volumes no Brasil, entre os anos de 2001 a 2010 sob a responsabilidade de Aurélio Guerra Neto (v.I) e João Moura Jr (v. II e III). O terceiro volume do livro, subtulado *A ausência de livro (o neutro fragmentário)* tem um capítulo dedicado à revista primeiro-romântica, intitulado “O Athenaeum”.

“Queria mostrar que as palavras se compreendem muitas vezes melhor a si próprias do que aqueles que delas fazem uso”² – é assim que Friedrich Schlegel, a partir das críticas à incompreensibilidade dos escritos publicados na revista *Athenäum*, apresenta o problema da linguagem que se coloca como matéria de pensamento no primeiro-romantismo. Fazendo deslocar a questão sobre a possibilidade de comunicar ideias do uso da linguagem para a própria linguagem, o gesto de Schlegel converte tal problema em projeto. Uma linguagem objetiva, dirá Walter Benjamin mais tarde sobre a proposta de escrita primeiro-romântica; isto é, uma linguagem material, o texto mesmo pensado como materialidade.

O primeiro-romantismo alemão, como apontam Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy, teria sua existência e morada nesse “momento de escrita breve, intenso e fulgurante (cerca de dois anos – 1798 a 1800 – e algumas centenas de páginas), que por si só abre toda uma era” e ao mesmo tempo “exaure-se na sua inabilidade de alcançar sua própria essência e objetivo, e que, em última instância, não encontra nenhuma outra definição senão um lugar (Iena) e uma revista (a *Athenäum*)”³ E poderíamos acrescentar: uma forma (a do fragmento).

Enquanto gênero corrente entre os primeiros românticos, marca mais distintiva de sua originalidade e signo de sua radical modernidade – na medida em que os próprios românticos contrapõem o caráter fragmentário moderno do caráter unitário clássico –, o fragmento é o ponto convergente entre uma concepção de obra, uma postura crítico-filosófica e uma teoria estética, como fica explícito no fragmento 206: “um fragmento tem de ser como uma pequena obra de arte, totalmente separado do mundo circundante e perfeito e acabado em si mesmo como um porco-espinho”.⁴ A fragmentação é, portanto, compreendida aqui como separação, isolamento, mas ao mesmo tempo também como tarefa, qual seja: a de que o inacabado pode ou mesmo deve ser publicado (ou ainda que o publicado não é nunca acabado). O fragmento primeiro-romântico herda ao mesmo tempo em que realiza a tarefa de uma outra modernidade – colocada não por Descartes, mas por Montaigne e seus *Ensaio*s –, de que

² SCHLEGEL, Friedrich. Sobre a incompreensibilidade, 2011, p. 329.

³ LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. e NANCY, Jean-Luc. *apud* DUARTE, Pedro. *Estio do tempo: Romantismo e estética moderna*, 2001, p. 17.

⁴ SCHLEGEL, Friedrich. *O dialeto dos fragmentos*, 1997, p. 82.

o relativo inacabamento ou a ausência de desenvolvimento discursivo podem ser atreladas a uma exigência de outro modo de produzir conhecimento e reflexão que a um só tempo está atento ao suporte material do pensamento (a linguagem) e ao conteúdo do pensamento (os objetos do mundo, a cultura e a sociedade, a própria experiência individual daquele que escreve) que não existe de forma organizada e total, mas sim fragmentada, dispersa e cindida.

Mas o que interessa nessa herança é menos a continuidade da forma do que da tarefa. E essa tarefa apontaria para desdobrar uma exigência fragmentária. Adorno, ao falar do ensaio no século XX, à objeção ainda contemporânea ao ensaio pelo seu caráter fragmentário, diz que:

A objeção corrente contra ele, de que seria fragmentário e contingente, postula por si mesma a totalidade como algo dado, e com isso a identidade entre sujeito e objeto, agindo como se o todo estivesse a seu dispor. O ensaio, porém, não quer procurar o eterno no transitório, nem destilá-lo a partir deste, mas sim eternizar o transitório. A sua fraqueza testemunha a própria não-identidade, que ele deve expressar; testemunha o excesso de intenção sobre a coisa e, com isso, aquela utopia bloqueada pela divisão do mundo entre o eterno e o transitório. No ensaio enfático, o pensamento se desembaraça da ideia tradicional de verdade.⁵

*

Amplamente influenciado pelos primeiros românticos, Walter Benjamin⁶ ainda no começo do século XX desenvolve no prefácio ao livro *Origem do drama trágico alemão* a relação entre linguagem e filosofia. Neste texto de 1924, Benjamin parece querer programaticamente reorientar a filosofia em direção ao ensaio. Theodor W. Adorno retomará a discussão sobre o ensaio como forma partindo amplamente do desenvolvimento benjaminiano exposto no prefácio. Cito Benjamin:

É próprio da literatura filosófica o ter de confrontar-se a cada passo com a questão da apresentação. Na sua forma acabada, essa literatura apresentar-se-á como doutrina, mas o simples pensamento não

⁵ ADORNO, Theodor. "O ensaio como forma". In: *Notas de literatura I*, 2003, p. 27.

⁶ Seus estudos sobre o Romantismo Alemão na década de 1910 renderam-lhe a tese de doutorado "O conceito de crítica de arte no Romantismo Alemão", defendida no ano de 1919.

*tem o poder de lhe conferir esse caráter acabado. A doutrina filosófica assenta na codificação histórica.*⁷

Estas frases, que iniciam o “Prólogo epistemológico-crítico” de *Origem do drama trágico alemão*, reabilitam, de uma só vez, a dimensão estética e histórica do pensamento filosófico. Ao explicitar a tarefa da escrita filosófica, qual seja, a de apresentar a verdade, Benjamin evidencia a relação intrínseca que há entre história, linguagem e verdade ou, em outras palavras, entre verdade e exposição da verdade. Isso significa pensar a filosofia sob uma outra chave, que visa justamente desembaraçar o pensamento da ideia tradicional de verdade deslocando a concepção (moderna) de uma filosofia da subjetividade para uma filosofia da linguagem (uma outra modernidade), e assim desembaraçar o pensamento da ideia de que a verdade se dá na mente para a de que a verdade se dá no texto. O ensaio só possibilita um acesso ou uma convivência com a verdade e com o saber porque ele não se manifesta como captura de objetos. Todo sistema se pretende definitivo; o ensaio jamais quer isso. A filosofia da representação busca eliminar a interferência da linguagem na verdade. Apagar a historicidade da linguagem, despojar a história no teor do pensamento seria uma tentativa de apagamento da incontornabilidade da apresentação da verdade na linguagem que é, por si mesma, histórica. Usá-la como metáfora para uma lente transparente de acesso à verdade pressupõe conceber a verdade como exterior à linguagem e, por isso mesmo, como representada e não *construída* no texto, na língua, no gesto de escrever.

Reabilitando a dimensão textual da filosofia, Benjamin leva adiante a tarefa primeiro-romântica de deslocar a questão da possibilidade de comunicar ideias do *uso* da linguagem para a *própria* linguagem que impulsiona a reflexão. Pois, como aprendera com Schlegel e Novalis e a *Athenäum*, a linguagem não é um meio (*Mitte*) para uma finalidade exterior, mas o meio ambiente (*Medium*) em que o pensamento se movimenta. E é nesse sentido que Jeanne Marie Gagnebin, em seu último livro publicado, *Limiar, aura e rememoração – Ensaio sobre Walter Benjamin*, diz que:

A expressão ‘exposição da verdade’ indica, por um lado, que a filosofia tem por tarefa expor, mostrar, apresentar a verdade; mas significa também, por outro lado, que a verdade só pode existir

⁷ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*, p. 15. Tradução modificada.

quando exposta, quando se apresenta e se mostra a si mesma. No primeiro momento, a filosofia é a força expositiva e apresentadora; no segundo, é a própria verdade que guarda um movimento essencial de exposição de si mesma. Esses dois momentos são complementares e indissociáveis. A filosofia só é capaz de mostrar, expor, apresentar a verdade, se respeitar a indissociabilidade desta última com a linguagem (...). E também a verdade deve, essencialmente, expor-se a si mesma; ou, no limite, a verdade não pode existir em si mesma como autoridade soberana e inefável, mas se realiza apenas por meio de sua autoexposição nas artes e na linguagem.⁸

*

O que vimos até aqui nos leva a concluir que a forma do ensaio, ao reabilitar as dimensões estética e histórica do pensamento na filosofia, sugere uma nova relação com o “filosofar”; relação esta de transformação (*Umbildung*) advinda de uma nova reorganização do conhecimento com a linguagem. Para Gagnebin, “talvez o conceito-chave dessa outra forma de filosofar seja o de *Übung*, de exercício; conceito comum, segundo a autora, “tanto aos exercícios espirituais da mística e dos tratados medievais como às práticas estéticas e às *performances* das vanguardas”.⁹ Tradução possível do termo grego *askêsis*, pensar o ensaio também como uma tradução possível de mundos, como um exercício do pensamento herético que infringe a ortodoxia e tenta ressoar alguma felicidade (mesmo que sob o signo daquilo que é nomeado como o negativo) significa reabilitar uma dimensão viva e implicada, como ressaltada por Michel Foucault no início de sua *História da sexualidade II*:

O “ensaio” – que é necessário entender como experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificador de outrem para fins de comunicação – é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma “ascese”, um exercício de si no pensamento.¹⁰

⁸ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Limiar, aura e rememoração*, 2014, pp. 68-69. A autora usa aqui o termo “exposição”, ao invés do termo “apresentação”. Em geral, porém, como ela mesma argumenta no ensaio (cf. Do conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin (*ou Verdade e beleza*)), os dois termos são traduções igualmente apropriadas para o alemão *Darstellung*.

⁹ GAGNEBIN, *Op. cit.*, p. 67.

¹⁰ FOUCAULT *apud* GAGNEBIN. *Op. cit.*, p. 68.

Para encerrar este texto, essa mambembe e insatisfatória árvore genealógica das influências no pensamento crítico alemão a partir da questão da forma, essa brincadeira de “passar o bastão” da tarefa “linguística” e “formal” da filosofia, gostaria de retornar à relação entre o fragmento e o ensaio pelo que denominei, influenciada pela leitura de Jean-Luc Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe sobre os primeiro-românticos, de exigência fragmentária. Sendo ela um projeto de expor no sentido de incorporar à forma da obra (do texto, da música, da dança, da poesia, da revista...) a organicidade da totalidade fragmentária – talvez isso a exigência fragmentária: o comportamento da linguagem como modelo de pensamento crítico.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. O ensaio como forma. In: *Notas de literatura I*. São Paulo: Editora 34, 2003.

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2011.

DUARTE, Pedro. *Estio do tempo: Romantismo e estética moderna*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2001.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014.

SCHLEGEL, Friedrich. *O dialeto dos fragmentos*. São Paulo: Ed. Iluminuras, 1997.

_____. Sobre a incompreensibilidade. *Alea*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, edição julho-dezembro, p. 321-340, 2011.

Arte na contemporaneidade e o fenômeno do *Entkusntung*

Emanuelle Beserra de Oliveira
(UECE)

1. *ENTKUNSTUNG* (DESARTIFICAÇÃO) DA ARTE

“Tornou-se manifesto que tudo o que diz respeito à arte deixou de ser evidente, tanto em si mesma como na sua relação ao todo, e até mesmo o seu direito à existência [...] O lugar da arte tornou-se nele incerto. A autonomia que ela adquiriu, após se ter desembaraçado da função cultural e dos seus duplicados, vivia da ideia de humanidade. Foi abalada à medida que a sociedade se tornava menos humana”.

(ADORNO, 2003, p. 11)

Pensar o aniquilamento da arte, sua liquidação, seu estado aporético na contemporaneidade, nos direciona para o século XX, onde Theodor Adorno (1970) lançou sua teoria crítica acerca da possibilidade de sobrevivência da arte no mundo danificado pela indústria cultural. Adorno, em seus inúmeros textos que vão desde o seu período no exílio até a década de 60, se questiona sobre a possibilidade de se fazer arte diante das pseudo-artes que hoje se apresentam como verdades artísticas.

A arte perdeu seu sentido, na medida em que a sociedade foi se tornando cada vez menos humana. O tão sonhado ideal do *Aufklärung* que visava devolver a autonomia para o indivíduo lhe condicionou a um outro domínio, o da racionalidade técnica. “O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 17), mas uma vez livre do medo do mito, o homem passou a se submeter ao poder da razão instrumental¹. A arte, por sua vez, não fica isenta dessa submissão, pois passa a ser explorada por fins ideológicos e comerciais, entrando num processo que Adorno denominou de *Entkunstung*² da arte, fenô-

¹ Termo utilizado por Marx Horkheimer no contexto de sua teoria crítica para designar o estado em que os processos racionais são totalmente operacionalizados, à esta razão pode se opor a razão crítica.

² Adorno empregou esse termo pela primeira vez em seu livro *Prismas* (1955), denunciando o fenômeno do *jazz*.

meno que se caracteriza pela perda do caráter artístico de uma obra de arte. Apesar de ser um conceito desenvolvido na *Teoria Estética* (1970), Adorno sinalizou uma primeira consideração sobre o termo, ainda sob o conceito de uma arte desartizada (*Entkunstet*), em seu texto *Moda intemporal – sobre o jazz* que foi publicado em sua obra *Prismas* (1969), onde ele mostra que

Os jovens ainda não são dominados pela vida econômica e por seu correlato mental, “o princípio de realidade”. Seus impulsos estéticos não são facilmente apagados pela submissão, mas apenas desviados. O jazz é o meio preferido desse desvio. Ele fornece às massas de jovens que a cada ano aderem a essa moda intemporal – muito provavelmente para esquecê-la após alguns anos – um compromisso intermediário entre a sublimação estética e a adaptação social. O elemento “irrealista”, imaginativo e não-pragmático é admitido na medida em que se assemelha cada vez mais, no seu próprio caráter, ao movimento real, reproduzindo e obedecendo a seus mandamentos. A arte é desartizada [entkunstet]: ela mesma se transforma em peça daquela adaptação que é contrária a seu próprio princípio. (ADORNO, 1998, p. 129)

Indícios desse conceito não se fazem presentes de forma clara em seu texto sobre a indústria cultural, na *Dialética do Esclarecimento* (1944), mas não podemos deixar de salientar que mesmo de forma implícita aparece no referido texto, na medida em que trata de alguns elementos, tais como: *conteúdo de verdade, não-identidade, caráter enigmático* que evidenciam a “desartificação”. Tais indícios se revelam na discussão da *paixão pelo palpável* e do adestramento feito pela cultura de massa. Na *Teoria Estética* (1970), obra na qual se desenvolve o conceito de *Entkunstung*³, especificamente na seção que trabalha a situação da arte, há um subcapítulo que recebe o nome de “*Entkunstung da Arte; Crítica da indústria cultural*”. Lá, os dois principais conceitos que se referem à cultura de massa, *indústria cultural* e *Entkunstung*, são indissociáveis.

³ O desencantamento da arte é uma das interfaces de um processo mais amplo a que Max Weber designou como: desencantamento do mundo (*Entzauberung der Welt*) e que Adorno como leitor de Weber conhecia profundamente.

Os ingênuos da indústria cultural, ávidos das suas mercadorias, situam-se aquém da arte; eis porque percebem a sua inadequação ao processo da vida social actual – mas não a falsidade deste – muito mais claramente do que aqueles que ainda se recordam do que era outrora uma obra de arte. Impellem para a *Entkunstung* da arte. A paixão pelo palpável, de não deixar nenhuma obra ser o que é, de acomodar, de diminuir a sua distância em relação ao espectador, é um sintoma indubitável de tal tendência. (ADORNO, 2003, p. 28)

A arte precisa de um certo distanciamento entre o objeto e o sujeito que a contempla para haver um real entendimento acerca da obra, obtendo dessa forma a verdade e o conhecimento que o objeto estético possui e deve transmitir. Entretanto, o que acontece na atualidade é uma total aproximação do objeto estético ao alcance do contemplador, o que deturpa o objetivo real da obra de arte, condicionando os indivíduos a uma *paixão pelo palpável*. Este conceito constitui o fenômeno, no qual o espectador não se contenta somente em ver o objeto, ele o deseja – e aqui se abre uma categoria muito importante para entender o processo de domínio pela indústria cultural – o possuir. O desejo passa a ser um sentimento que invade a classe dominada. O consumidor projeta na obra a esperança de que, ao possuí-la, esta lhe proporcione algo além de sua verdade ou conhecimento, que seria o verdadeiro objetivo da arte. O espectador força uma aproximação, fazendo a obra ser semelhante a ele ao invés de buscar uma compreensão crítica daquilo que está contemplando. Decerto o espectador acredita na semelhança do objeto consigo e, dessa maneira, esse objeto artístico passa a ser um talismã da identidade. É isso que a indústria cultural faz: manipula de forma falseada essa relação entre a arte e a realidade.

Oferecendo instantes de felicidade e satisfação, a indústria promete um prazer que nunca é alcançado, porque a máquina que move o consumo gira muito rapidamente, pois “ao mesmo tempo em que já determina o consumo, ela descarta o que ainda não foi experimentado porque é um risco” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 111) Da mesma forma que promete o prazer com a posse de algo, ela o nega ao indivíduo, criando um ciclo vicioso que auxilia na destruição da produção artística, enquanto evidencia a necessidade da substituição do objeto de arte. É visto que:

A indústria cultural não cessa de lograr seus consumidores quanto àquilo que está continuamente a lhes prometer. A promissória sobre o prazer, emitida pelo enredo e pela encenação, é prorrogada indefinidamente: maldosamente, a promessa a que afinal se reduz o espetáculo significa que jamais chegaremos à coisa mesma, que o convidado deve se contentar com a leitura do cardápio [...] Eis aí o segredo da sublimação estética: apresentar a satisfação como uma promessa rompida. A indústria cultural não sublima, mas reprime. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 115)

E a partir do momento em que é reprimido o desejo, o indivíduo se sente desamparado dentro da sociedade, a obra traz a esperança que ao possuí-la, esta lhe proporcionará importância e prestígio no mundo em que vive. Existe hoje uma “necessidade imanente ao sistema de não soltar o consumidor, de não lhe dar em nenhum momento o pressentimento da possibilidade de resistência” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 117). E sem resistência a sociedade não é capaz de gerar indivíduos conscientes, capazes de produzir arte autêntica. Somente espectadores que forcem uma aproximação, fazendo a obra ser semelhante e deixando de lado o conhecimento real daquilo que está contemplando. De certo modo, o consumidor-contemplador acredita nessa semelhança consigo mesmo. E será essa semelhança que o fará entrar num estado de alienação inconsciente.

2. A ARTE NA ERA INDUSTRIAL

A arte, com a perda de seu caráter artístico, promete instantes de felicidade para a sociedade dominada. Adorno alerta em sua *Teoria Estética* (1970) que não devemos confundir essa “promessa” de felicidade com o sentimento de saciado, prazer causado pelas obras de arte na busca incessante do indivíduo por satisfação. Tal satisfação não vem a ser a reconciliação do corpo com a natureza, ideal almejado pela arte, mas, sim, um prazer dentro da prisão burguesa.

O momento de prazer na arte, protesto contra o caráter universal e mediatizado de mercadoria, é à sua maneira mediatizável: quem desaparece na obra de arte é por isso dispensado da miséria de uma vida, que é sempre demasiado escassa. Semelhante prazer pode intensificar-se até ao inebriamento; mas, mais uma vez, o con-

ceito mesquinho de deleite não lhe basta, o qual seria antes apto para desabituar do prazer. De resto, é curioso que uma estética, que sempre insistiu na sensibilidade subjetiva como fundamento do Belo, jamais tenha analisado seriamente esta sensação [...] Se a arte é já inútil para o sistema da autoconservação – o que a sociedade burguesa nunca lhe perdoou -, deve pelo menos preservar-se através de um tipo de valor de uso, decalcado sobre o prazer sensual. (ADORNO, 2003, p. 25)

O fato que Adorno apresenta é que a partir do momento em que houve a dessacralização da arte, e esta foi posta como objeto de contemplação, a era industrial reduziu a arte a nada mais que mercadoria, mais um produto de consumo lançado no mercado. No mundo atual, quase tudo pode ser considerado arte, não se leva mais em consideração o porquê de se fazer arte; esta é produzida com intenções, quase que exclusivas, em atender à indústria da cultura. Incapaz de desenvolver um potencial crítico no espectador, ela chega como objeto de desejo e não de conhecimento, ajustada e preparada para atender aos interesses da camada dominante. Adorno atenta para esse fato da arte “desartizada” em todas as suas expressões, seja ela na música, no cinema ou na literatura, mostrando que

Nada deve ser o que é em si, tudo deve ser ajustado, deve ter os vestígios de uma preparação que, pela aproximação a algo já conhecido, torna tudo mais compreensível, confirmando que tudo está à disposição do ouvinte, sem idealizá-lo. Esses arranjos, por fim, recebem a aprovação do complexo empresarial, não pretendendo nenhum tipo de distância, mas sim que se entre no jogo, sem reservas: uma música que não finge ser melhor do que é. (ADORNO, 1998, p. 129)

A arte, hoje livre do distanciamento contemplativo que a separava da realidade, tornou-se objeto suscetível a intervenções. Não cabe somente ao artista que a produz despejar seu conteúdo subjetivo, sua sensibilidade. O próprio mercado tenta interferir no processo de produção, tornando a obra mais acessível para todos, sem se preocupar com a exploração e a violência que é feita para com o indivíduo. Marc Jimenez, em seu livro *Para Ler Adorno* (1973) chama atenção para o uso do termo *Entkunstung*, mostrando que Adorno possa ter utilizado como maneira de defender o que se poderia ainda salvar na arte, através de uma referência

mais ou menos implícita a uma arte “ideal”. Talvez o uso desse termo, tão forte e radical, tenha sido usado como forma de alertar a sociedade, numa tentativa de despertá-la, de seu estado de passividade frente à decadência à qual a arte foi direcionada.

Para Adorno a arte é conhecimento, mas não de objetos; só compreende uma obra de arte quem a compreende como complexão da verdade. Compreender obras de arte significa perceber o momento de sua “logicidade e do seu contrário, também das suas falhas e do que significam” (ADORNO, 2003, p. 293). A arte visa à verdade, ela é conhecimento mediante a sua relação com a verdade.

Compreender é também perceber o seu conteúdo como um elemento espiritual, através da plena experiência da obra de arte. Isso diz respeito tanto à sua relação com o tema, com a aparição e a intenção, como à sua própria verdade ou falsidade, segundo a lógica específica das obras de arte que ensina a distinguir nelas o verdadeiro e o falso. As obras de arte só são compreendidas quando a sua experiência estética, alcança a alternativa do verdadeiro e do inverdadeiro ou como seu estado anterior a alternativa do justo e do errado. A crítica não se apresenta de fora mas é-lhe imanente. Conceber uma obra de arte como complexão de verdade, põe-na em relação com a sua inverdade, pois não existe obra alguma que não participe no inverdadeiro fora dela, no da idade do mundo. (ADORNO, 2003, pp. 381-382)

Mas como obter essa complexão da verdade ou um saber de uma obra que se encontra presa nas amarras da indústria cultural? A indústria cultural acaba tornando a arte uma mercadoria, incluindo-a entre os bens de consumo e essa inclusão se dá como uma forma de reduzir a distância entre a arte e a vida do indivíduo, levando ao aniquilamento da arte. Muitos comentadores afirmam ser Adorno um elitista por ele defender certo distanciamento entre a arte e o indivíduo, porém, o que Adorno tenta fazer é possibilitar a cada um o acesso à boa arte, capaz de induzir a questionamentos e potencializar a ação crítica.

Propiciaria essa arte autônoma a própria práxis libertadora que contemplaria a humanidade? Deparamo-nos aqui com mais um questionamento que gera críticas feitas ao autor, pois muitos consideram sua teoria longe de uma práxis verdadeiramente eficaz. Por ora, ficamos

com a ideia de que Adorno, assim como muitos de seus companheiros de Frankfurt, não se preocupou em apontar efetivamente saídas da barbárie cultural, mas, sim, denunciar esse fenômeno e alertar para onde estaria sendo direcionada a arte dentro da indústria da cultura.

A arte burguesa tradicional, no final do século XIX e início do século XX, sofreu por ser submetida aos moldes industriais. Não importava mais dominar uma arte, mas, sim, dominar uma técnica. Para Adorno, a técnica conquista seu poder sobre a sociedade, ou seja, os detentores da técnica industrial exercem poder sobre a sociedade. A racionalidade técnica se traduz na racionalidade da própria dominação. Para dominar, a *indústria cultural* usa o artifício de criar falsas necessidades e passa a disseminar bens padronizados para atender ao maior número de pessoas possíveis.

A arte passa a ser objeto de manipulação do indivíduo e a indústria cultural é quem a movimenta. Por mais que a técnica tivesse o objetivo de proporcionar uma maior racionalização, a sociedade permaneceu mais irracional, criando um mundo no qual a

violência da sociedade industrial instalou-se nos homens de uma vez por todas. Os produtos da indústria cultural podem ter a certeza de que até mesmo os distraídos vão consumi-los alertamente. Cada qual é um modelo da gigantesca maquinaria econômica que desde o início, não dá folga a ninguém, tanto no trabalho quanto no descanso, que tanto se assemelha ao trabalho. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 105)

A arte, sob os moldes da indústria, é transformada em mercadoria cultural. A *indústria cultural* quer promover a diversão, o entretenimento e dessa forma faz com que os seus produtos invadam até o tempo livre das pessoas; em nenhum momento ela dá folga ou se “retira de campo”. Dessa maneira, essa arte da diversão acaba se transformando em trabalho, acaba se tornando estafante, onde

a mecanização atingiu um tal poderio sobre a pessoa em seu lazer e sobre a sua felicidade, ela determina tão profundamente a fabricação das mercadorias destinadas à diversão, que esta pessoa não pode mais perceber outra coisa senão as cópias que reproduzem o próprio processo de trabalho [...] Ao processo de trabalho na fábrica e no escritório só se pode escapar adaptando-se a ele durante o

ócio. Eis aí a doença incurável de toda diversão. O prazer acaba por se congelar no aborrecimento, porquanto, para continuar a ser um prazer, não deve mais exigir esforço e por isso, tem de se mover rigorosamente nos trilhos gastos das associações habituais. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 113)

A arte industrializada tão presente na vida do indivíduo, seja em seu trabalho ou no tempo livre, o impede de ter pensamento próprio, pois ela prescreve toda reação. O indivíduo não precisa mais gastar tempo tentando compreender o objeto contemplado, ele já faz parte de um esquematismo que impede um esforço intelectual. Isso é muito fácil de ser constatado na música e no cinema, onde o enredo do filme ou a harmonia da música devem ser feitas da forma mais apreensível possível. Para o consumidor, dominado pela *indústria cultural*, só interessa o óbvio. Fazendo recusa à arte séria, a qual exige um dom de atenção maior para se obter compreensão, o indivíduo, já alienado, se entrega a *arte leve*, a “arte de entretenimento”. A indústria cultural hoje é a indústria da diversão: o “controle sobre os consumidores é mediado pela diversão.” Portanto, “não é por um mero decreto que esta acaba por se destruir, mas pela hostilidade inerente ao princípio da diversão por tudo aquilo que seja mais do que ela própria” (ADORNO; HORKHEIMER, p. 112).

Adorno atenta para o fato de que a *indústria cultural* persegue uma reconciliação entre a arte autêntica e a “arte de entretenimento”, porém o que tem conseguido até o momento é uma banalização ou exposição de forma excêntrica de conteúdos da arte autêntica dentro da arte leve, e ela faz isso na medida em que busca uma totalidade. Para isso, atinge e corrompe cada tipo de arte que pretenda se constituir livre da interferência do mercado capitalista.

2.1 Obras artísticas inseridas na era industrial e o caráter enigmático de seu conteúdo de verdade

Adorno avalia as diferentes nuances da manipulação da vontade, impedindo o poder geral de escolha e decisão. A esse fenômeno ele dá o nome de *Verblendungszusammenhang*. Nesse contexto geral do *ofuscamento*, o processo de hipnose do indivíduo sem vontade, diante do deslumbramento motivado pela técnica, fica bem patente. Entre outras cir-

cunståncias, esse processo leva às últimas consequências do consumo, represando no objeto de arte a sua *paixão pelo palpável* (*Leidenschaft zum Antasten*) como para compensar o vazio afetivo das relações partidas pelo mesmo capital. É quando a crítica de Adorno condena a utilização da reprodução técnica para a pura comercialização, visto que a “obra de arte plenamente elaborada na sua racionalidade e pureza liquidava, em virtude justamente da sua autonomia absoluta, a diferença em relação à existência empírica; e assemelhava-se, sem a imitar, ao seu contrário, à mercadoria” (ADORNO, 2003, p. 244). A transfiguração da obra de arte em mercadoria torna quase impossível uma distinção entre uma obra voltada para o seu sentido convencional, de transferência do saber, e de uma obra plenamente racional e instrumentalizada.

Neste mundo regido pela técnica industrial, vale ressaltar que, com toda essa inserção de novos valores pelo capital, as obras ditas tradicionais, ou anteriores a esse processo de monopolização, cedem espaço para novos modelos que se distanciaram dos moldes convencionais e se aproximaram dos esquematismos produzidos pela barbárie cultural. Para Adorno, em sua obra *Filosofia da Nova Música* (1949), a arte tradicional se privou do pensamento, da relação vinculadora sem a qual ela não é, dando espaço para a obra fechada. Adorno mostra a existência e distinção de três tipos de obras de arte, das quais a primeira vem a ser a obra fechada que é, especialmente, da arte burguesa; a segunda é a obra mecânica que já é a obra corrompida pela ditadura do capital e pode ser identificada como as próprias mercadorias culturais; e um terceiro tipo de obra chamado fragmentário, no qual é creditada a possibilidade ativa de conhecimento da realidade.

Como autoconsciente, em compensação, a obra de arte torna-se crítica e fragmentária. Schoenberg e Picasso, Joyce e Kafka e até Proust, estão de acordo em que hoje as obras de arte têm uma possibilidade de sobreviver. E isto permite talvez de novo a especulação histórico-filosófica. A obra de arte fechada é a obra de arte burguesa, essa obra mecânica, pertencente ao fascismo; a obra de arte fragmentária indica, no estado da negatividade total, a utopia. (ADORNO, 2011, pp. 103-104)

Talvez esse conceito de arte fragmentária nos remeta à ideia de uma arte com características emancipatórias, destacadas pelo autor em

textos posteriores, sobretudo em seu ensaio *Notas sobre o filme* (1966). Sem dúvida, a palavra “utopia” remete sobre essa possibilidade de se fazer arte no mundo contemporâneo. Mas, por mais pessimista que o autor nos pareça, em alguns momentos são lançadas ideias de um possível fazer artístico que devolva ao indivíduo a capacidade de refletir, já que obra de arte dita “fechada”, mesmo sem saber, “fazia desaparecer em si todo conhecimento. Convertia-se em objeto de mera ‘contemplação’ e encontrava todas as brechas através das quais o pensamento poderia fugir do caráter imediatamente dado do objeto estético” (ADORNO, 2011, p. 100). Seria, portanto, na obra fragmentária e em sua renúncia em si mesma que seria liberado o conteúdo crítico, visto que

isto com certeza ocorre somente na dissolução da obra fechada e não na estratificação inseparável da teoria e da imagem, tal como aquela está contida nas obras de arte arcaicas. Com efeito, somente no reino da necessidade, representado monadologicamente pelas obras fechadas, a arte pode tornar sua essa força da objetividade que é o que a torna capaz de conhecimento. A razão desta objetividade está em que a disciplina imposta ao sujeito da obra de arte fechada atua como mediadora em relação à exigência objetiva de toda a sociedade, de que esta sabe tão pouco quanto o sujeito. No próprio instante em que o sujeito transgride a disciplina, essa exigência se eleva criticamente à categoria de evidência. Este ato é um ato de verdade somente se encerra em si a exigência social que nega... A liquidação da arte – da obra de arte fechada – converte-se num problema estético e a dessensibilização do próprio material conduz à renúncia daquela identidade entre conteúdo e aparência a que se atinha a idéia tradicional de arte. (ADORNO, 2011, p. 102)

Esse problema da liquidação da arte se refere também ao fato de que as obras de arte têm se afastado de seu objetivo principal, fornecer conhecimento, enquanto buscam uma significação no mundo em que são concebidas. Para Adorno, as obras de arte demonstram que um conceito universal de arte é insuficiente para explicá-las porque só algumas delas realizam o seu conceito estrito. O que não se pode deixar de levar em consideração é o momento histórico das obras de arte, pois será ele que atestará a autenticidade de sua existência e quanto mais uma obra se entrega ao conteúdo material histórico de sua época mais autêntica se tornará. Será isso que dará a obra o seu *conteúdo de verdade*.

A questão hoje é que a dificuldade que uma obra tem para se entregar plenamente ao conteúdo histórico de sua época se deve ao fato da fugacidade desse conteúdo no mundo contemporâneo. Esse fenômeno da fugacidade das coisas não deixa fixar, pelo menos por algum período, um contexto histórico que possa ser representado por uma obra. Por outro lado, o que o autor sugere é que a tensão entre a técnica e a essência mimética das obras de arte seja resolvida na tentativa de salvar essa duração, mesmo que seja mínima, pois o impulso da arte para objetivar o efêmero, e não o permanente pode estimular a sua história. E estaria nesse pequeno instante a possibilidade de captar o fugitivo ou o efêmero. Assim surge o *conteúdo de verdade* de uma obra.

As obras de arte pretendem ser enigmáticas no intuito de fazer com que o espectador dê a atenção necessária para sua compreensão. Esse *caráter enigmático* está diretamente ligado ao seu *conteúdo de verdade*. Os dois assuntos são tratados num mesmo ponto da *Teoria Estética* (1970), mais precisamente nas páginas⁴ 130 a 157. A importância de explicar tais conceitos se deve ao fato de que se em todo momento buscamos uma real ligação entre objeto e sujeito, que só se realizará com a apreensão do *conteúdo de verdade* da obra. A função do espectador ou do crítico de uma arte é entender esse seu conteúdo dentro do atual estado em que ela se encontra: manipulada e ideologizada. Devido a essa manipulação é que a reconciliação entre o mundo e o homem é praticamente impossível, pois as obras são aparências de uma verdade falseada, dentro de um mundo regido pela violência instrumental.

É importante perceber que a filosofia tem um papel importante na elaboração de uma crítica da obra de arte, onde filosofia e arte convergem para o seu *conteúdo de verdade* de modo que:

O espírito das obras artísticas não é conceito, mas é por seu intermédio que se tornam comensuráveis ao conceito. A crítica, ao isolar o espírito a partir das configurações das obras, ao confrontar entre si os momentos e com o espírito que nelas aparece, transforma-se em sua verdade para além da configuração estética. Eis porque a crítica é necessária às obras. No espírito das obras, ela reconhece o seu conteúdo de verdade ou dele o distingue. Só neste acto, e não através de uma filosofia da arte que a ditaria o que o seu espírito devia ser, é que a arte e a filosofia convergem. (ADORNO, 2003, p. 107)

⁴ Da versão utilizada nessa pesquisa. *Teoria Estética*, 2003, da edições 70.

A crítica se faz necessária para obter o conteúdo de verdade, pois cada obra possui um espírito objetivo que não é transparente e precisa ser desvelado, já que nunca é “auto-transparente no instante da sua aparição” (ADORNO, 2003, p. 149). Esse espírito objetivo não é desvinculado da imagem enigmática da arte, dessa imagem que é recepcionada quando de sua aparição, sendo a própria aparência. Essa “imagem enigmática da arte é a configuração da *mimesis* e da racionalidade” (ADORNO, 2003, p. 148). Para Adorno, todas as obras de arte, e a arte em geral, são enigmas. No mesmo instante em que a obra de arte quer dizer uma coisa, também oculta. O caráter enigmático é colocado sob o aspecto da linguagem. Por isso há em Adorno a preocupação na formação (*Bildung*) do indivíduo.

Essa busca pelo *conteúdo de verdade* nos aponta para a busca da arte autêntica, pois para Adorno toda arte séria ou autêntica pretende ter seu caráter enigmático revelado, porque exige uma interpretação. E só quem busca o conteúdo de verdade que reside na obra é capaz de tentar desvendar tais enigmas. E essa busca deve ser feita no sentido de não chegar a um absoluto, porque recairia numa positividade e para Adorno o *conteúdo de verdade* está na sua negatividade. Ao não buscar um veredito único, deve-se atentar para as soluções dos enigmas que a obra desperta, pois o *conteúdo de verdade* se dá a partir do momento em que o crítico/espectador se propõe a solucionar tais enigmas.

O seu caráter enigmático incentiva-a a articular-se imanentemente de tal modo que, através da configuração da sua absurdidade enfática, adquire um sentido. Sob este aspecto, o caráter enigmático das obras não é o seu ponto último, mas toda a obra autêntica propõe igualmente a solução do seu enigma insolúvel. (ADORNO, 2003, p. 148)

Se para Adorno esse *conteúdo de verdade* da obra aparece quando da resolução objetiva de seus enigmas, como pensar em um *conteúdo de verdade* das obras mecânicas, ou seja, as que já são caracterizadas como produtos? As obras artísticas da era industrial são padronizadas, cópias, meras repetições, recaindo num todo igual, sem contradições, pois a indústria condiciona um esquematismo que torna a produção artística prática e rápida, cheias de intenções, quando deveria estar carregada de verdade e conhecimento. Sem dúvida,

A diferença entre a verdade e a intenção nas obras de arte torna-se comensurável à consciência crítica, quando a intenção, por seu lado, se aplica à falsidade, quase sempre às verdades eternas, nas quais simplesmente se repete o mito. A sua inevitabilidade usurpa a verdade. Inumeráveis obras de arte sofrem por se apresentarem como algo em devir, em mudança incessante, em progresso e por permanecerem como a série intemporal do sempre idêntico [...] O conteúdo de verdade das obras de arte não é algo de imediatamente identificável. (ADORNO, 2003, p. 150)

Adorno desenvolverá seu conceito de *não-identidade* em busca do respeito ao diferente e às contradições. As obras de artes não são iguais, cada uma possui seu *conteúdo de verdade* e carrega seu contexto histórico. O que a indústria capitalista tenta é construir um idêntico, como resultado de uma ideologia, e na arte não será diferente. Ela tenta acabar com as particularidades para construir identidades, a fim de manter o *status quo*, sem respeitar a negação e as contradições. Assim mantém-se a massificação.

3. ARTE LIVRE DE INTENÇÕES A CAMINHO DE UMA ARTE EMANCIPADA

Adorno apresenta a tese de uma arte que, devido ao seu caráter expressivo, não esteja comprometida com a racionalidade instrumental, pois a “relevância da tecnologia nas obras de arte não deve instigar a submetê-las àquele tipo de razão, que suscitou a tecnologia e nela se prolonga” (ADORNO, 2003, p. 295). Para Adorno, a arte é o refúgio da racionalidade, mesmo demonstrando que sua existência está ameaçada na sociedade atual não se pode ignorar o potencial que ela possui.

Como foi dito anteriormente, nem toda arte pode ser vista como autêntica. Existe uma arte que serve aos interesses do capital, neutralizando qualquer perspectiva de cognição. A arte do entretenimento não pode desempenhar o papel de emancipação do sujeito, uma vez que “existe um ramo industrial que explora econômica e ideologicamente a necessidade humana de cultura e que possui, portanto, objetivos antagônicos aos da arte no sentido convencional” (DUARTE, 2007, p. 111), seu objetivo é ser comercializável e gerar lucro.

Assiste-se, portanto, a uma progressiva inserção da arte na esfera da indústria capitalista. Rebaixando as obras do nível de mercadorias que obedecem à lei da oferta e da procura, fazendo a arte entrar no ciclo da produção(...). A arte precisa se tornar ‘palpável’, acessível ao amador que deixa de percebê-la como expressão de uma vida melhor que a que suporta. Se bem que reconhecida como não consumível, no sentido próprio do termo, a arte é para o amador, como o produto de luxo para o consumidor. (JIMENEZ, 1977, p. 85)

Na história da filosofia, o discurso estético não possui uma uniformidade característica como em outros temas. Entre os filósofos, a concepção de arte sempre oscilou em diferentes perspectivas. Mas sempre convergia a um mesmo ponto, em dar a arte um status privilegiado em suas teorias. Todo o discurso sobre a arte objetivava conferir-lhe certa importância como autêntica expressão do conhecimento. Adorno confere essa importância à arte, e por isso adota em sua filosofia o “ensaio” como forma de vínculo entre arte e pesquisa. Valorizar a arte, contudo, significa em seu pensamento algo mais do que a reflexão estética. Ela se torna relevante quando está inserida em uma crítica da cultura, da sociedade capitalista, da razão científica, da cultura do entretenimento e alienação das consciências. Não se pode, pois, desvincular o discurso estético de Adorno do projeto da Teoria Crítica.

A arte no mundo contemporâneo só resiste enquanto pode ser crítica e filosófica para garantir seu direito à existência. Pois, “a arte parece estar condenada à situação aporética, e toda tentativa atual, para dela escapar, está para Adorno, destinada ao fracasso” (JIMENEZ, 1977, p. 157). Ela se encontra num verdadeiro estado de paralisia, pois mesmo tendo se livrado das funções que outrora exercia – funções culturais, religiosas ou morais – o mundo capitalista soube atribuir-lhe um lugar específico no seio da realidade social. A arte acaba se integrando na rotina das mercadorias. Sua autonomia, conquistada depois de muito esforço, se volta contra ela, sendo levada também a ser veículo ideológico do poder social:

A aporia é uma das consequências do duplo caráter da obra, ‘polêmico’ e ‘ideológico’. Ela é polêmica porque sua simples presença na realidade social já traz em si uma condenação do mundo existente. Ela é igualmente ideológica, já que, produto do trabalho social, ela

ilustra os efeitos da dominação, de que constitui um testemunho.
(JIMENEZ, 1977, p. 147)

Na obra *Dialética do Esclarecimento* (1944) e na sua *Teoria Estética* (1970) Adorno aproxima a arte à crítica filosófica e nos mostra o poder que a arte hoje possui de manipular e atuar na reificação do indivíduo, constatando o fato que a razão instrumental invadiu a área da cultura e da criação artística, deturpando o seu papel social. É a busca por uma arte emancipada que faz com que Adorno desenvolva sua teoria crítica como forma de recuperar uma verdadeira dimensão social da arte.

Adorno contrapõe os produtos da indústria cultural ao sentido de obra de arte autêntica e séria. A arte autêntica possui um valor de verdade, pois se mostrava muito distante da precária condição material humana e, ao mesmo tempo, se manifestava como protesto à ordem vigente. Quando a arte protesta negando o âmbito das relações sócio-econômicas, ela atrai para si uma “promessa de felicidade”, que significa afirmar no contexto da obra uma possibilidade para o futuro. A indústria cultural transforma a arte em diversão, pois na medida em que corresponde a uma necessidade social, se torna uma empresa movida pelo lucro. Ao passo que permite manter o *status quo*, também satisfaz as necessidades “recriadas e condicionadas no consumidor, que nem mais toma consciência de que no interior da falsa totalidade não pode existir satisfação autêntica” (JIMENEZ, 1977, p. 86).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A arte emancipada deve recuperar seu caráter libertador, ao passo que a sociedade também haveria de recuperar sua autorreflexão, o que parece permanecer apenas uma promessa. Adorno nos convida para uma nova leitura da obra de arte, tomando consciência dessa realidade sem saída, na qual a arte se encontra. Adorno busca uma arte livre dos ditames do mercado. Valorizar a arte que surge entre as camadas mais populares e as ditas marginalizadas, as quais não estejam corrompidas pelo interesse econômico da indústria cultural é o primeiro passo em busca de uma arte emancipada. Geralmente essas artes tidas como marginalizadas são deixadas de lado por serem de difícil compreensão, visto que a *Kulturindustrie* impõe esquematismos para que o indivíduo só se aproxime do que

é mais fácil de assimilar, sem muita reflexão. Todos inseridos na *indústria cultural* são

livres para dançar e para se divertir, do mesmo modo que, desde a neutralização histórica da religião, são livres para entrar em qualquer uma das inúmeras seitas. Mas a liberdade de escolha da ideologia, que reflete sempre a coerção econômica, revela-se em todos os setores como a liberdade de escolher o que é sempre a mesma coisa. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 138)

A indústria acaba sempre impondo o igual e marginalizando o diferente. Para Adorno, será nesse diferente que a arte desenvolverá características emancipatórias. Um diferente capaz de devolver para o indivíduo a capacidade de questionar o papel que desempenha dentro da sociedade totalmente administrada. Para Adorno, a arte emancipada teria de se retirar desse caráter coletivo de dominação e ser colocada a serviço de um propósito iluminista, capazes de libertar o indivíduo dessa dominação que o cega.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. *A indústria cultural*. [1967]. In: Cohn, Gabriel (org.). Theodor W. Adorno. São Paulo: Ática, 1986 (coleção Grandes Cientistas Sociais), pp. 92-99.

_____. *Filosofia da Nova Música*. Tradução: Magda França. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. Indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas. In: *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

_____. Notas sobre o filme [1966]. In: Cohn, Gabriel (org.). *Theodor W. Adorno*. São Paulo: Ática, 1986 (coleção Grandes Cientistas Sociais), pp. 100-107.

_____. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Ática, 1998.

_____. *Teoria Estética*. Tradução de Artur Morão. Lisboa – Portugal: Edições 70, 2003.

BENJAMIN, W. *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*. Porto Alegre: Zouk, 2012.

DUARTE, Rodrigo. *Teoria crítica da indústria cultural*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

JIMENEZ, Marc. *Para ler Adorno*. Tradução Roberto Ventura. Rio de Janeiro: F. Alves, 1977.

Da subjetividade dos algozes: Adorno, Kogon e a individuação do horror

Flávio Valentim de Oliveira
(UFPA)

INTRODUÇÃO

Nos anos cinquenta do século passado, a filosofia e a sociologia alemã ainda se indagavam *após Auschwitz* sobre o fato de até que ponto os indivíduos que começavam a vivenciar uma atmosfera de “sociedade pluralista”, alimentando até mesmo um desejo de emancipação, conseguiriam diminuir o desejo natural de proteção e segurança e, por conseguinte, transformar esse desejo em “subordinação à autoridade e a disciplina” (MÖBUS, 1959, pp. 27-28). De fato, como menciona Gehrard Möbus (1959), no fim dos anos 50, em seu artigo intitulado *Autoridade e disciplina na democracia*, era difícil se desvencilhar da ideologia que ainda acreditava que uma sociedade quando se encontra diante de certos perigos, ela mesma só consegue se afastar dessas adversidades ao preço da submissão e de segurança no Estado totalitário.

O ensaio *Educação após Auschwitz* não foge a esse contexto. Contudo, Adorno menciona que é “preciso buscar as raízes nos perseguidores e não nas vítimas, assassinadas sob os pretextos mais mesquinhos” (ADORNO, 2000, p. 121). Esta questão suscitada pelo filósofo procura analisar a subjetividade do algoz inserida nos próprios mecanismos sociais de dominação e de suas tendências sádicas contra os chamados mais fracos. Essa questão, ao mesmo tempo, se transfigura num problema de ordem pedagógica que, segundo Adorno, se traduz na indagação: De onde vem essa “fúria agressiva”? (Idem, p. 22). A resposta a esta questão gira em torno dos esforços de educação da “primeira infância” (Idem), fase crucial de formação do caráter dos sujeitos e que poderia lançar luz sobre a realidade de indivíduos que perderam a capacidade de refletir sobre si próprias. Com relação a isso, podemos destacar a própria experiência do filólogo alemão Victor Klemperer, que no sexto capítulo de sua obra *LTI: A*

linguagem do Terceiro Reich (2009) relata um caso insólito e assustador. Trata-se do episódio em que o autor (então professor da Universidade Técnica de Dresden na época do Terceiro Reich) se afeiçãoou a um jovem aprendiz, um tipo de “criança prodígio” que depois o incentivou aos estudos universitários e, posteriormente, o adotou como filho, juntamente com a sua esposa. Klemperer relata como o jovem filho, dotado de um extraordinário “empenho em aprender” vai revelando “os primeiros sintomas de uma mudança de mentalidade”, da lenta e paulatina adesão ao nacional-socialismo, cuja pergunta de Klemperer ao filho ressoa no próprio leitor: como aderir a um partido que “me impede de ser alemão e nega até mesmo minha condição humana?” (KLEMPERER, 2009, pp. 89-94).

Muitas das constatações de Adorno se referem às contribuições das teses freudianas como teorias sociais, em especial as análises dos processos em que se “aumenta a raiva contra a civilização” e, conseqüentemente, de “uma rebelião violenta e irracional” contra a civilização (ADORNO, 2000, p. 120). Todavia, nesta linha de argumentação sobre a subjetividade do algoz como uma permanente fonte de estudo das tendências autoritárias dentro dos indivíduos, mesmo em tempos de democracia e paz social, surge, por parte de Adorno, a citação do nome do sociólogo alemão Eugen Kogon e sua monumental obra *O Estado de SS*, como podemos observar:

Em relação ao problema de autoridade e barbárie considero importante um aspecto que geralmente passa quase despercebido. Ele é mencionado numa observação do livro *O Estado da SS*, de Eugen Kogon, que contém abordagens importantes deste todo complexo e que não recebeu a atenção merecida por parte da ciência e da pedagogia. Kogon afirma que os algozes do campo de concentração em que ele mesmo passou anos eram em sua maioria jovens filhos de camponeses. A diferença cultural ainda persistente entre a cidade e o campo constitui uma das condições do horror, embora certamente não seja nem a única nem a mais importante. Repudio qualquer sentimento de superioridade em relação à população rural. Sei que ninguém tem culpa por nascer na cidade ou se formar no campo. Mas registro apenas que provavelmente no campo o insucesso da desbarbarização foi ainda maior (ADORNO, 2000, pp. 125-126).

Logo no prefácio de sua obra *O Estado da SS. O Sistema dos campos de concentração alemão* (1977), Eugen Kogon suscita a seguinte obser-

vação: de que sua obra já há “vários anos” não estava mais disponível no “mercado editorial”, de que isso, em parte, se devia ao próprio fato de que este tema deveria ser arquivado. Assim como Adorno, Eugen Kogon reconheceu em sua obra *Der SS-Staat* que a “crença otimista no progresso ilimitado através da Razão” redundou num total fracasso na Europa. Além disso, o terror enquanto “sistema de dominação” (*Herrschaftssystem*), foi rebaixando o homem moderno em divisões estáveis da própria vida, tais como: trabalhador, consumidor, membro do partido, eleitor e proprietário. Para Kogon, estas categorias apenas reforçam uma humanidade como “objeto fatídico” da “ditadura da razão” [*Diktatur der Vernunft*] (KOGON, 1977, p. 5).

Esta obra de Kogon é, sem dúvida, uma fonte inesgotável para qualquer estudo sobre o horror nazista e é em decorrência dessa magnitude que me proponho tão simplesmente a empreender uma breve análise do vigésimo terceiro e vigésimo quarto capítulos, respectivamente intitulados *Psychologie der SS* [“Psicologia da SS”] e *Psychologie der KL-Gefangenen* [“Psicologia dos prisioneiros do campo de concentração”], capítulos centrais que tratam da relação entre o algoz e a vítima.

Ora, classificar e rebaixar prisioneiros à condição de inumanos era uma política de primeira ordem no Nazismo. Isso parece ficar bem claro na indagação feita por Kogon: “Quem, na visão da Gestapo, pertencia a um campo de concentração?” (KOGON, 1977, p. 67). Segundo Kogon, essa rígida classificação e condenação se dirigia a quatro grupos distintos: os “opositores políticos”, os membros de raças biologicamente inferiores”, os “criminosos” e os “antissociais” (Idem). Certamente, o segundo agrupamento seria tratado como animais na acepção mais pejorativa, que são os judeus e os ciganos. Na verdade, os ciganos, era o grupo que o nacional-socialismo desejava logo liquidar. Cito Kogon: “As comunidades rurais e as delegacias de polícia locais não sabiam o que fazer com a ralé; eles não podiam mais, como antes, simplesmente deportá-los de lugar para lugar, porque Himmler havia proibido a sua liberdade de movimento” (Idem).

Neste sentido, o campo de concentração, de acordo com Kogon, era um espaço marcado por estranhos fenômenos psicológicos. Kogon não está se referindo apenas à oposição entre os prisioneiros que viviam em situações extremas e inumanas e os membros voluntários do hitlerismo: geralmente tipos de sujeitos dogmáticos, que simplificavam demais os

conteúdos da consciência ou até mesmo que se desviavam de qualquer emoção mais complexa.

Kogon ressalta que a expressão “pobres diabos” (*arme Teufel*) era algo muito utilizado no campo de Buchenwald, principalmente, em situações extremas e humilhantes. Kogon relata que no rigoroso inverno de 1839-40, este campo de concentração era afetado pelas doenças da desintéria e diarreia crônica. Cuidar de si, neste momento, significava às vezes ter algumas peças de jornais para realizar uma precária higiene. O próprio Kogon, certa vez, advertiu um prisioneiro que “apesar da doença galopante”, nunca “tinha um papel higiênico” (Idem, p. 381). Esse prisioneiro atirou o papel na lama e o pisoteou. O campo não era um bloco homogêneo. Kogon fala dos tipos antissociais que no próprio campo de concentração desenvolviam de modo peculiar sua reclusão do mundo exterior, mesmo que em situações extremas, os indivíduos possam compartilhar vivências em comum e até mesmo de igualdade.

Kogon menciona ainda que existiam os membros da SS que se autoproclamavam “idealistas” e, posteriormente, foram capitulando a uma total alienação (Idem, p. 382). Mas suas capacidades políticas de pensar à frente foram devidamente aproveitadas. Eles já pertenciam a um grau considerável de loucura, capazes de serem altruístas na cega submissão ao senhor Himmler. Eram os SS mais alegres e convencidos que cometeram, posteriormente, suicídios. Para Kogon, os campos não são apenas uma experiência de heteronomia, eles expressaram desejos e aspirações, todos os seus objetivos e condutas, longe da “autenticidade de seu próprio patriotismo, foi conduzida à sua própria vaidade” (Idem, p. 383).

EDUCAÇÃO APÓS AUSCHWITZ OU A CRÍTICA AO SADISMO

Com efeito, Adorno vai insistentemente destacar que a busca pelo tipo ideal de homem foi também a busca por um tipo ideal de educação. Esse ideal esteve presente durante e depois de *Auschwitz* e se traduziu de modo muito peculiar no modelo de severidade, de disciplina e de virilidade. Erigiu-se, portanto, um pretensão tipo superior de humanidade com uma força que o distingue dos animais, que o leva à experiências enganosas de autosupressão, de um sujeito marcado pela “indiferença contra a dor em geral” (ADORNO, 2000, p. 128). Esses traços de sadismo e masoquismo nas

personalidades dos sujeitos indicam ao mesmo tempo que estes são uma “tendência social geral” (Idem, p. 126). Várias vezes Adorno enfatiza esse fenômeno como uma relação “patogênica com o corpo” (Idem).

Talvez, seja importante ressaltar, como faz Joel Birman, que a figura do bárbaro e a figura do civilizado se constituem, reciprocamente, no âmbito dos “jogos de linguagem e jogos de verdade”. No caso particular do imaginário do civilizado, ele se vê como um “conquistador”, que pode ser entendido aqui tanto do ponto de vista da conquista da fronteira, de territórios, como também da fronteira psíquica. O civilizado precisa manter uma ordem de vigilância, precisa estar “sempre à espreita” porque o bárbaro é constantemente “perigoso” e sempre “flutuante” (BIRMAN, 2002, pp. 128-130). Todavia, esses “jogos de linguagem” e “jogos de verdade” se manifestam em “formas de subjetivação” que se desdobram em oposições tais como: bem e mal, belo e feio, limpo e sujo e, claro, forte e fraco.

Por isso, o sadismo se transfigura, muitas vezes, em gestos: como se nos discursos o corpo se transformasse num testemunho de violência, onde “os gestos da fala fossem de uma violência corporal quase incontrolada” (ADORNO, 2000, p. 127). E, ao mesmo tempo, esse mesmo sujeito é ensinado a desenvolver a “capacidade de suportar a dor” (Idem, p. 128). Mas seja no tipo sádico, seja no tipo masoquista (que não são tão opostos assim) ambos aprendem a ser “severo consigo” e a ser “severo também com os outros” (Idem). Em ambos existe o elemento da vingança da dor.

Essas afirmativas de Adorno não são abstratas. Viktor E. Frankl (1998), um psicólogo sobrevivente do campo de concentração, destacou que não era difícil para um prisioneiro ler o “prazer sádico” no “rosto” dos algozes, especificamente dos chamados “guardas do campo” (*Lagerwache*). Essa expressão é decorrente de um relato de Frankl que descreve como os prisioneiros trabalhavam sem nenhuma proteção sob a rigoroso frio e eram autorizados, de forma regular, a fazer uma cesta de aquecimento por alguns minutos, usando galhos e resíduos de madeira. Contudo, o guarda observando o encantamento dos prisioneiros dizia a todos que estava preparando um deleite para levar toda a alegria. Esses tipos eram selecionados, segundo Frankl, através do que ele mesmo chamou de “psicologia dos guardas do campo”. Esses sujeitos eram selecionados por serem “egoístas”, por suas “características brutais e sádicas” e por serem “embotados e endurecidos em sua vida emocional” (FRANKL, 1998, p. 93).

Mas, se ainda voltarmos a Kogon (1977), perceberemos, segundo esse autor, que a um exame da origem dos membros da SS, quase em todos os casos, revela um descontentamento profundo com a sua existência social, uma consciência de inferioridade compensada, ao mesmo tempo, por um “profundo orgulho e uma ambição sem limites” (KOGON, 1977, p. 382). Desse modo, nos deparamos ainda com a expressão “que Auschwitz não se repita” (ADORNO, 2000, p. 119). É claro que por detrás dessa frase de efeito, que tem o seu conteúdo sempre catastrófico, reside o problema da “repetição”, problema que remonta a tradição hegeliana e marxista da história como farsa, como burlesco, como falsificação da consciência, do ressentimento, da compulsão, do sadismo, mas em todo caso, sempre está aberto no mundo social a relação entre história e violência. A citação que Adorno faz de Kogon acerca dos jovens camponeses que aderiram a SS e eram sádicos, principalmente, com intelectuais e professores, mostra um pequeno episódio que também vamos encontrar num pequeno conto de Kafka chamado “O médico rural”. Talvez os camponeses apenas digam: não esperem nada de nós com suas ideias de salvação (nesse caso a Aufklärung) não queremos a cura, desejamos observar prazerosamente a dor. É isso que Adorno nunca deixou e refletir: “A incapacidade para a identificação foi sem dúvida a condição psicológica mais importante para tornar possível algo como Auschwitz em meio a pessoas mais ou menos civilizadas e inofensivas” (ADORNO, 2000, p. 134).

APROXIMAÇÕES KOGON, KAFKA E A MORAL NEGATIVA

Podemos agora tecer algumas considerações provisórias da leitura de Adorno em relação a Kogon, Kafka e a moral negativa. Para Kogon deve-se expor o mal “implacavelmente”, mas sem banalizá-lo, sem enfeitá-lo, para que não se possa tremer “diante da visão da Górgona”. Tendo em vista que havia, sem dúvida, um programa de consciência psicológica nos campos. Ele seguia, doutrinariamente, uma certa tradição prussiana de “eliminar porcos e cães” (KOGON, 1978, p. 363).

Com efeito, Adorno cita a escrita de Kafka como modelo crítico de narração que surge artisticamente a partir “do que é recusado pela realidade” social e moral, ela decifra os “estigmas com que a sociedade marca o indivíduo”. Assim, o que parece interessar profundamente ao pensa-

mento de Adorno como leitor de Kafka é a investigação de como as possibilidades de resistência do sujeito passou a se transformar num tipo de moral envergonhada.

Quem resiste aos mecanismos de adaptação já não é considerado como o mais capaz. Já que não procura sua própria conservação através da adaptação, é visto com menosprezo: como deformado, atrofiado, fracote (ADORNO, 2002, p. 66).

As parábolas de Kafka, neste sentido, são parábolas envergonhadas porque manifestam um “repúdio a expressão”, principalmente diante de qualquer obra que pretenda oferecer ao seu leitor o “equilíbrio espiritual”. Assim, o contemplador cai nas malhas do desespero enquanto o artista escreve “às voltas com meias-doutrinas de salvação” (ANDERS, 2007, p. 101).

A psicologia crítica salienta, por sua vez, que a vergonha, tradicionalmente vista como um sentimento pobre no reino da moralidade, pode nos conduzir a uma reflexão dos estados de heteronomia do sujeito, dos estados de tristeza provocados pelas sanções externas que se transformam em culpa interiorizada (DE LA TAILLE, 2002, p. 5). De certo modo, essa linha de reflexão já havia sido exposta por Santo Anselmo que diz que precisamos acolher na oração os íntimos laços entre vergonha e verdade, pois a vergonha oferece um movimento autorreflexivo do pensamento, que nos lembra a busca pela “prova” ontológica de Deus, mas que também se enreda no caráter de nossa animalidade (SCHILDKNECHT, 1990, p. 16).

É por esse motivo que nos deparamos com a expressão “a triste ciência” (*Die traurige Wissenschaft*) mencionada por Adorno (1951) na dedicatória de *Minima Moralia*, obra escrita nos períodos de 1944-1947 e oferecida ao amigo Max Horkheimer. Já nas primeiras linhas do texto o autor opõe a noção de filosofia como “método” (*Methode*)¹ e filosofia como “doutrina da vida certa” (ADORNO, 1951, p. 8). Ao realizar essa distinção Adorno não esconde seu espanto de como a ciência foi transformada em “apêndice” do “processo de produção material” e a postura

¹ ADORNO, T.W. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Gesammelte Schriften, Band 4, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1951, p. 8. A expressão original no texto em alemão é “Verwandlung in Methode” (transformação em método). O uso irônico do substantivo *Verwandlung* por Adorno traz o significado pejorativo de como a ciência foi rebaixada e não na acepção de evolução e progresso epistemológico.

de “menosprezo intelectual” com esse fenômeno, como se a vida tivesse mesmo que ser cada vez mais aprisionada pelo círculo da privatização, da produção e do consumo. O espanto se justifica porque a filosofia foi por determinados períodos históricos não apenas uma reflexão sobre a vida, mas sobretudo, um modo de vida: dos estóicos à Nietzsche, de Kant à Marx, as noções de *ataraxia*, *espírito livre*, *autonomia* e *práxis* sempre foram conceitos de como o sujeito lida com as intempéries da vida (Idem).

Contudo, ao mencionar a crise da “doutrina da vida certa” em nossas sociedades, Adorno lança um olhar crítico ao método das ciências positivistas, especialmente da sociologia do conhecimento. Esse modelo científico é para Adorno o exemplo de como o método autocrático se instalou na própria vida, quando a vida se torna um *laissez-faire* autorregulada. Daí o espanto cada vez maior com uma ciência que fala muito da “personalidade” e ignora os processos sociais da própria vida. Com efeito, Adorno cita a imagem das “marionetes” como crítica ao método positivista que aprisiona o pensamento enquanto forma de inquietação da vida; de como a ciência caiu alienada diante das forças objetivas e de como o método científico apenas reforça a função humana de “engrenagens de maquinaria” e lançando sobre os indivíduos a ilusão de que se é ainda um sujeito (Idem). Mas em larga escala surge também cada vez mais o falso sujeito e a vida aparente. A questão para Adorno é que os “campos de concentração” (*Konzentrationslager*) assumiram em nossa atualidade a própria forma de subjetividade (Idem).

A questão é que toda vez que o pensamento racional se esforça em construir no plano civilizatório um sistema moral surge, de maneira quase concomitante, a necessidade de se investigar a história dos instintos normatizados. A moral normativa não nos livra da condição animal, ela é em si mesma um “produto precário” diante de toda corporeidade humana. Essa corporeidade instaura uma vida permeada de ambivalências nos edifícios morais. Quando Adorno fala em “impulso moral normativo” (*moralischer-normative Impuls*) ele mostra, ao mesmo tempo, que existe a possibilidade do impulso ser acolhido reflexivamente na filosofia materialista como um componente do “domínio mimético” e da “solidariedade humana”, isto é, de que o próprio animal não deveria ser recusado na natureza humana já que ela necessita da “experiência corporal” (SCHWEPPEHÄUSER, 1995, p. 183). É essa corporeidade ambivalente que nos faz lembrar que o “impulso”

é um salto sobre a moral e que evita que o indivíduo seja dominado pelo lado repressivo da moral (Idem, 2003, p. 2).

É por esse motivo que o fenômeno que Adorno procura reter são os efeitos do processo de “socialização da sociedade” (Idem) que nos conduz cada vez mais para a “decadência” da “experiência do indivíduo” e, justamente por isso, tentar entender o porquê do filósofo recorrer constantemente em seus aforismos à figuras de animais para empreender sua análise social da própria experiência dos indivíduos? Na figura do animal reside um particular do homem e não se pode duvidar que o tema da animalidade se inscreve numa confrontação crítica com o modelo de homem universal e a unidade socialmente totalitária. Nisso Adorno parece seguir de perto Nietzsche. Se a distinção entre o homem e o animal reside numa categoria histórica isso parece cada vez mais “uma suspeita de fraude” (Idem). A questão que Adorno suscita é que todo conhecimento (*Erkenntnis*) se configura como algo de supérfluo senão entender o próprio mecanismo de violência (*Gewalt*) que se instaura entre os sujeitos. Em relação a isso Adorno parece dar o seu próprio testemunho: “A violência que me expulsara ao mesmo tempo me impedia o seu pleno conhecimento” (ADORNO, 2002, p. 19).

REFERÊNCIAS

ADORNO, T.W. *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Gesammelte Schriften, Band 4, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1951.

_____. *Educação e emancipação*. São Paulo: Paz e Terra. 2000.

ANDERS, G. Kafka. *Pró e Contra*. São Paulo: CosacNaify, 2007.

BIRMAN, J. Nas fronteiras da barbárie. Uma leitura genealógica do discurso freudiano. In: *O terror*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

DE LA TAILLE, Y. O sentimento de vergonha e suas relações com a moralidade. In: *Psicologia: Reflexão e Crítica*, v.15, n.1. Porto Alegre, 2002.

FRANKL, Viktor E. *...trotzdem Ja zum Leben sagen*. Ein psychologe erlebt das Konzentrationslager. DTV. 1998.

GABRIEL, G.e SCHILDKNECHT. *Literatische Formen der Philosophie*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1990.

KOGON, E. *Der SS-Staat*. Das System der deutschen Konzentrationslager. München: Heyne Verlag. 1977.

MÖBUS, G. *Autorität und Disziplin in der Demokratie*. Köln: Springer Fachmedien Wiesbaden. 1959.

SCHWEPPENHÄUSER, G. *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*. Hamburg: Argument, 1995.

_____. A filosofia moral negativa de Theodor W. Adorno. In: *Educação e sociedade*, v. 24, n. 83. Campinas, ago. 2003.

Primado do objeto e crítica do idealismo filosófico em Theodor W. Adorno

Gabriel Petrechen Kugharski
(USP)

INTRODUÇÃO

Em textos da década de 1960, sobretudo na *Dialética Negativa*, de 1966, Adorno toma para si o intento de realizar uma crítica imanente do idealismo. Não se trata, contudo, de uma crítica concentrada no idealismo transcendental kantiano ou nas figuras do idealismo alemão pós-kantiano. Adorno adverte que a ideologia não está presente apenas nas filosofias expressamente idealistas, mas ela “se apresenta sub-repticiamente todas as vezes que se coloca à base algo de primeiro, qualquer que seja o conteúdo, uma identidade implícita entre o conceito e a coisa...” (ADORNO, 2009, p. 42). O elemento a ser duramente criticado nessas filosofias é a *identidade*. A crítica da ideologia será inseparável da crítica da identidade, em outras palavras, da própria consciência constitutiva (cf. ADORNO, 2009, p. 129). Não se trata, contudo, como buscaremos mostrar nesse texto, de uma crítica inteiramente destrutiva das pretensões de identidade, pois Adorno reconhece que a identidade é intrínseca a qualquer ato de pensamento, e que *pensar é necessariamente identificar* (ADORNO, 2009, p. 12).

Apesar desse sentido amplo de idealismo tomado por Adorno, é evidente que seu principal interlocutor nesse momento é Hegel, e a crítica do idealismo tomará a forma de um acerto de contas com a dialética hegeliana, a um tal ponto que provavelmente nenhum outro teórico crítico tenha se ocupado tão duramente de uma crítica da dialética (e que não engloba apenas Hegel, mas também Marx) quando Adorno (cf. REPA, 2011, p. 273).

CRÍTICA DA DIALÉTICA IDEALISTA

A dialética hegeliana tinha por fundamento e por resultado, nas palavras de Adorno, o “primado do sujeito”, ou, segundo a célebre formu-

lação presente na *Ciência da Lógica*, a “identidade da identidade e da não-identidade”, considerada por Hegel como “a mais pura e a mais abstrata definição do absoluto” (HEGEL, 2011, p. 57). Com isso, a forma verdadeira da realidade deveria ser concebida como sujeito. Para Adorno, contudo, a tese da identidade acabaria, no fim das contas, por trair aquele que teria sido o impulso inicial da dialética: o próprio reconhecimento do não-idêntico como constitutivo da identidade. Segundo Adorno,

A dialética significa objetivamente quebrar a compulsão à identidade por meio da energia acumulada nessa compulsão. (...) Isso se impôs parcialmente em Hegel contra ele mesmo, que com certeza não podia admitir o não-verdadeiro da compulsão à identidade. (ADORNO, 2009, p. 136).

Como Hegel havia se comprometido com o primado do sujeito e com a tese da identidade, o não-idêntico seria na dialética idealista apenas uma via para a identidade. Com isso, se a força da dialética viria do reconhecimento do não-idêntico, a ênfase hegeliana na tese da identidade acabou por anular essa força, e ao estender a dialética à totalidade, Hegel acabou por eliminar a própria dialética. Isso, porém não deve selar o destino da própria dialética, justamente porque ela possui seu “conteúdo de experiência” muito mais na “resistência do outro à identidade”, do que no próprio princípio de identidade (ADORNO, 2009, p. 139).

Adorno interpreta o idealismo e sua defesa do primado do sujeito fundamentalmente em termos de dominação. Em uma seção da *Dialética Negativa* denominada “idealismo como fúria”, Adorno encontra os fundamentos do idealismo filosófico na vida animal da espécie, na violência do predador sobre sua presa. No progresso que leva até a humanidade, esse impulso de autoconservação é espiritualizado e colocado no cerne da própria concepção dominante de racionalidade. A partir do momento em que essa violência se torna desnecessária numa sociedade em que o desenvolvimento técnico garante a produção de mercadorias a um nível que seria suficiente para erradicar toda miséria, a fúria da razão para com seu outro se torna ideologia. Adorno enfatiza esse motivo com as seguintes palavras: “o sistema é a barriga que se tornou espírito, a fúria é a marca registrada de todo e qualquer idealismo” (ADORNO, 2009, p. 28).

Hegel, em consonância com a *prima philosophia*, estaria comprometido com o primado do conceito. A *síntese* era o instrumento de sua teoria do conhecimento. Adorno afirma que, enquanto um ato de pensamento que recolhe os momentos cindidos, ela é perfeitamente plausível e inclusive necessária. O que o filósofo critica é o fato de que a síntese seria, para a dialética hegeliana, a “ideia diretriz e suprema” (ADORNO, 2009, p. 135). Em outras palavras, não é a síntese *per se* que é criticada por Adorno, mas sim sua hipóstase. Toda ênfase de Hegel no momento da síntese, da absorção de todo não-idêntico pelo sujeito absoluto, acaba justamente por trair o impulso inicial de negatividade, que é justamente o elemento crítico que Adorno pretende conservar. Se a dialética supõe um momento de imersão no objeto, ela também exige um momento de emersão. Esse segundo momento, contudo, é interdito pela requisição de identidade.

Se em Hegel a dialética entre identidade e não-identidade se transforma na vitória do idêntico sobre o não-idêntico, Adorno exigirá da dialética uma insistência crítica na dualidade de sujeito e objeto, de identidade e não-identidade, de particular e universal, e assim por diante, “contra a pretensão de totalidade inerente ao pensamento” (ADORNO, 2009, p. 151). Se o idealismo absoluto de Hegel, conforme as palavras de Adorno, “não deixa absolutamente nada permanecer fora do sujeito, estendido para o infinito, mas arrasta tudo para dentro do circuito da imanência” (ADORNO, 2013, p. 75), a dialética negativa tomará como fundamental a concepção de *não-idêntico* no sentido de desmentir uma identidade total.

PRIMADO DO OBJETO COMO TRANSFORMAÇÃO DO SUJEITO

Adorno insiste, contudo, que toda crítica ao chamado *primado do sujeito* na dialética hegeliana não tem por objetivo anular a dialética entre sujeito e objeto. Como já afirmamos, é preciso insistir criticamente na dualidade de sujeito e objeto, isto é, assim como não se deve compreendê-los como idênticos, também não se deve hipostasiar sua cisão. Isso porque não apenas a concepção de que o sujeito engendra a partir de si toda a realidade acaba por reverter em dominação, como também o caso oposto, pois ao absolutizar a cisão e não perceber a mediação recíproca entre ambos, o sujeito transforma o objeto em algo estranho a ser dominado.

Na verdade, sujeito e objeto encontram-se separados, mas permanecem mediados reciprocamente. O sujeito não é meramente passivo diante do objeto, mas também não o constitui totalmente. O objeto, por sua vez, não é algo totalmente outro em relação ao sujeito, mas também não pode ser totalmente apreendido por ele. Assim como o objeto não pode ser conhecido sem uma mediação do sujeito, também o sujeito possui em si um “núcleo do objeto”, e em certo sentido o próprio sujeito é também um objeto dentre outros. A concepção adorniana de experiência depende dessa relação recíproca entre sujeito e objeto, o que ajuda a explicar a insistência de Adorno em utilizar essas categorias, contra as tendências da filosofia contemporânea de dispensá-las.

Entretanto, por mais que a dialética deva insistir em uma relação recíproca entre sujeito e objeto, Adorno afirma que há de fato uma assimetria entre eles, e que “aquilo que media os fatos não é tanto o mecanismo subjetivo que os forma previamente e os concebe, mas a objetividade heterônoma em relação ao sujeito” (ADORNO, 2009, p. 147). Com isso, Adorno aponta que o primado do objeto é determinável na própria sociedade, ou seja, o fato de que os dados sejam percebidos pelo sujeito de uma determinada forma e não de outra é assegurado por uma ordem pré-subjetiva que constitui a própria subjetividade. Nesse sentido, o sujeito é constituído pelo objeto. E é esse o ponto crucial que o idealismo esqueceu ao hipostasiar a atividade produtora do sujeito, ou seja, o fato de que “a determinação do sujeito inclui dentro de si aquilo a que ele se contrapõe” (ADORNO, 1995, p. 196). Com isso, a dialética supera, através da concepção de primado do objeto, o “culto ao espírito”. Cito Adorno: “o que Hegel buscava no interior do parêntese subjetivo rompe os parênteses com consequência crítica” (ADORNO, 1995, p. 191). A dialética deve romper insistentemente a pretensão de totalidade do sujeito, lembrando o não-idêntico que não pode ser subsumido à identidade.

É importante enfatizar que a tese do *primado do objeto* não supõe uma dissolução da participação subjetiva no conhecimento, muito pelo contrário. Ela diz respeito a uma *correção da redução subjetiva*. Essa correção só pode ser levada a cabo pelo próprio sujeito. Adorno afirma enfaticamente que apenas o sujeito contém o potencial de superação da dominação que ele inflige ao objeto. A dialética negativa, que não quer recair nem no empirismo, nem no idealismo, nem em um realismo ingênuo e nem em um

materialismo vulgar, deve insistir em uma transformação qualitativa do próprio sujeito e em sua superação em uma forma mais elevada. No fundo, é essa transformação que Adorno entende por *primado do objeto*.

Essa subjetividade transformada se aproximará mais do que Kant entendia por sujeito empírico do que propriamente do sujeito transcendental, já que, como Adorno afirma (contra Kant): “A posição-chave do sujeito no conhecimento é experiência, não forma” (ADORNO, 1995, p. 194). Enquanto na doutrina kantiana do sujeito transcendental expressava-se “fielmente a primazia das relações abstratamente racionais, desligadas dos indivíduos particulares e seus laços concretos, relações que têm seu modelo na troca”, a concepção adorniana de sujeito se afasta da ideologia do sujeito “como imaginação produtora, como apercepção pura, como ação livre” (ADORNO, 1995, p. 197) e se aproxima de um sujeito qualitativo: “é preciso trazer de volta o próprio sujeito à sua subjetividade; seus impulsos não devem ser banidos do conhecimento” (ADORNO, 1995, p. 191). O ato do sujeito de entregar-se ao objeto deve assim fazer justiça a seus momentos qualitativos. Contra a tendência da ciência e mesmo da filosofia desde *Descartes* de transformar as qualidades em determinações mensuráveis, é preciso insistir numa racionalidade filosófica que esteja aberta aos momentos qualitativos. Para Adorno, a consequência da quantificação progressiva e da redução do sujeito do conhecimento a um universal puramente lógico é o empobrecimento do objeto, e consequentemente a eliminação do próprio sujeito.

É importante lembrar nesse ponto que a tese do *primado do objeto* não possui apenas implicações epistemológicas e sociais, mas também éticas. Relembrar a todo instante que o objeto não pode ser reduzido às categorias do sujeito é um modo de dizer que a única forma de fazer justiça ao objeto é reconhecendo uma impossibilidade de identificá-lo por completo, tanto porque há sempre um resto que não pode ser subsumido pelo sujeito, ou porque o objeto é sempre mais do que aquilo que lhe é atribuído pelo sujeito, quanto porque o sujeito é ele mesmo objeto. Ao pretender que o objeto seja totalmente subsumido em suas categorias, o sujeito não apenas deforma o objeto, mas deforma a própria subjetividade, que depende desse objeto. Aqui reside uma pista importante para compreendermos a diferença entre a concepção de reconciliação de Adorno e de Hegel.

Em uma passagem da *Dialética Negativa*, Adorno afirma que “junto a Hegel, coincidiam identidade e positividade; a inclusão de todo não-idêntico e objetivo na subjetividade elevada e ampliada até espírito absoluto deveria empreender a reconciliação” (ADORNO, 2009. p. 124). Mais adiante nesse mesmo parágrafo, o filósofo dirá que o “princípio de identidade insaciável” é justamente aquilo que sabotava a reconciliação. A concepção hegeliana de totalidade, ou ainda de espírito, traduz para Adorno muito mais um estado de coerção do que propriamente de reconciliação, pois esta, para Adorno, não pode ser pensada em termos de uma identidade entre sujeito e objeto, muito embora também não deva ser pensada sob a forma de uma antítese entre eles. Nos poucos momentos em que trata de uma concepção de reconciliação, Adorno utiliza expressões como “comunicação do diferenciado” e “proximidade na distância” para designar um estado em que o não-idêntico não seria extirpado nem transformado em identidade, mas reconhecido como tal, ao mesmo tempo como o diferente e como o próximo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, reconhecer o *primado do objeto* é nada mais que reconhecer, de um lado, o peso do objeto na formação da própria subjetividade, e de outro a insuficiência inevitável do sujeito na apreensão do objeto. Na concepção de Adorno, a filosofia não deve contornar essa situação e nem paralisar diante dela, mas sim colocá-la como o fermento de uma concepção rigorosa de dialética, através da qual o sujeito possa realmente se abrir ao objeto, transformando assim os dois polos dessa relação.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. *Minima Moralia*: reflexões a partir da vida lesada. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

_____. *Palavras e sinais*: modelos críticos 2. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

BUCK-MORSS, Susan. *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*. New York: The Free Press, 1977.

DUARTE, Rodrigo. *Mímesis e Racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

HEGEL, George W. F. *Ciência da Lógica*. São Paulo: Barcarolla, 2011.

MAAR, Wolfgang. "Materialismo e Primado do Objeto em Adorno". In: *Trans/Form/Ação*, v. 29-1, pp. 133-154, 2006.

NOBRE, Marcos. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras/FAPESP, 1998.

REPA, Luiz. "Totalidade e Negatividade: a crítica de Adorno à dialética hegeliana". In: *Caderno CRH*, Salvador, v. 24, n. 62, pp. 273-284, maio/ago. 2011.

SAFATLE, Vladimir. Theodor Adorno: a unidade de uma experiência filosófica plural. In: ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang Bader. (Org.) *Pensamento alemão no século XX*. São Paulo: Cosac Naify; Goethe Institut, 2009.

WIGGERSHAUS, Rolf. *The Frankfurt School*. Cambridge: Polity Press, 1995.

***Parataxis* e relação forma-conteúdo na estética de Adorno**

João Paulo Andrade Dias
(UFU)

A dificuldade em isolar a forma é condicionada pelo entrelaçamento de toda forma estética com o conteúdo; [a forma] deve ser concebida não só contra ele [o conteúdo], mas através dele¹

A *Teoria estética* de Adorno apresenta uma reelaboração de dois conceitos centrais da filosofia e das estéticas filosóficas: os conceitos de forma (*Form*) e conteúdo (*Inhalt*). Uma reelaboração que não poderia ser caracterizada como mera redefinição de tais conceitos de modo isolado, mas, mais profundamente, deve ser vista como uma redefinição posta a partir da exigência de se explorar a relação entre forma e conteúdo na obra de arte. “O conceito de forma irrefletido, ecoando em todos os clamores acerca do formalismo, opõe a forma ao poetizado (*Gedichteten*), ao composto, ao pintado, enquanto organização daí separável”². Uma definição conceitual que, de modo enfático, fundamenta-se na suposição de um limite firme, levando não apenas à separação desses conceitos, mas mesmo a configurar uma experiência do fenômeno artístico que se assenta sobre essa separação. Ao reelaborar a relação entre forma e conteúdo, Adorno questionará precisamente esse limite firme, explicitando a implicação mútua que há entre eles: seu entrelaçamento (*Verflochtenheit*).

O isolamento da forma teria se constituído em razão de sua onipresença no fenômeno artístico. A forma é aquilo que profere o aparecimento da arte enquanto tal, aquilo segundo o que se reconhece a manifestação

¹ Die Schwierigkeit, ihrer sich zu versichern, ist mitbedingt von der Verflochtenheit aller ästhetischen Form mit Inhalt; nicht allein gegen ihn sondern durch ihn hindurch ist sie zu denken (GS 7, p. 211).

² Der unreflektierte, in allem Gezeiter über Formalismus nachhallende Formbegriff setzt Form dem Gedichteten, Komponierten, Gemalten als davon abhebbare Organisation entgegen (GS 7, p. 213).

da obra de arte. Por isso, “como é impossível definir a arte por qualquer outro momento, ela é simplesmente idêntica à forma”³. É através da forma que o fenômeno artístico irrompe. Mas, a onipresença da forma na arte, ao contrário do que se poderia esperar, teria engendrado uma grande obscuridade para as teorias estéticas. Segundo Adorno, é exatamente “porque a estética já pressupõe sempre o conceito de forma [...] no fato concreto da arte, [que ela] precisa de todo o seu esforço para pensá-lo”⁴. A onipresença dessa suposição desencadeara, segundo Adorno, uma “generalidade trivial” (*trivialen Allgemeinheit*) do conceito de forma, a partir da qual esse isolamento em relação ao conteúdo se estabelece. O esforço de Adorno será, mediante a imersão nas obras, desbravar o caráter obscuro desse conceito de forma, atravessando a generalidade trivial que o conceito carregaria consigo. Pois, “em todo caso [o conceito geral de forma] nada indica senão que, na obra de arte, qualquer ‘matéria’ (*Materie*) [...] é mediada, e não simplesmente existente”⁵.

Aquilo que o conceito geral de forma indica é, no entanto, de extrema importância. Apontar para a mediação que a forma exerce significa recusar a elaboração de seu conceito em oposição ao conteúdo; significa questionar se a forma não deve, na verdade, ser pensada junto ao conteúdo. Mas como definir um tipo de organização formal do conteúdo que não constrinja os elementos em sua disposição? Como o conceito de forma poderia ser elaborado sem que se recaísse no formalismo irrefletido que Adorno tanto critica? Por outro lado, como seria possível elaborar uma relação forma-conteúdo que pense esses conceitos de modo entrelaçado, atendendo às exigências postas pelo conteúdo e, ao mesmo tempo, manter a organização formal? Pois, se arte é forma, depor a organização formal do conteúdo implicaria o próprio desaparecimento da arte – impondo, assim, o que Adorno chama “regressão à conteudalidade pré-artística”⁶.

Nesse horizonte problemático, Adorno definirá “que a forma [...]

³ “So wenig allerdings wie Kunst durch irgendein anderes Moment zu definieren wäre, ist sie mit Form einfach identisch” (GS 7, p. 211).

⁴ “Weil Ästhetik den Formbegriff, ihr Zentrum, in der Gegebenheit von Kunst immer schon voraussetzt, bedarf es ihrer ganzen Anstrengung, ihn zu denken” (GS 7, p. 213).

⁵ “Unfruchtbar ist er jedenfalls in der trivialen Allgemeinheit, die nichts besagt, als dass im Kunstwerk jegliche >Materie< [...] vermittelt, nicht einfach vorhanden seien” (GS 7, p. 214).

⁶ “Die Regression auf vorkünstlerische Inhaltlichkeit” (GS 7, p. 217).

é, em si mesma, conteúdo sedimentado”⁷. A crítica dos conceitos de forma e conteúdo é posta segundo uma relação de identidade: a máxima supracitada estabelece, sob determinados aspectos, uma aproximação que arrebenta com o isolamento tradicional desses conceitos. Mas, ao mesmo tempo, a simples identidade entre forma e conteúdo não esgota essa relação. Pois, por um lado, a reformulação de Adorno ressalta o papel de mediação do elemento específico do conteúdo que a forma assume. Um conceito de forma assim delineado aponta para além de sua simples identidade com o conteúdo; aponta para um conceito de forma atrelado à disposição do conteúdo: conteúdo sedimentado é disposição de elementos composicionais determinados. Por outro lado, assumir que forma é conteúdo sedimentado significa ressaltar a orientação mimética de imersão no conteúdo: a forma “só é substancial quando não exerce nenhuma violência sobre o formado, e a partir dele emerge”⁸. Ao contrário de uma análise estética orientada pela separação da forma em relação ao conteúdo, Adorno insiste que, “a composição [...] contêm, também, um momento necessário na *mimesis*”⁹; contêm, também, um momento de imersão no conteúdo da obra. Momento este que afasta a intenção (*Intention*) dos impulsos subjetivos arbitrários. Cabe dizer, essa entrega do compositor ao conteúdo – a chama “primazia do objeto” no campo da estética – de modo a permitir que esse mesmo conteúdo se manifeste, é uma condição inerente à síntese não-coercitiva, noção esta que Adorno busca em seu pensamento estético. Cada disposição de conteúdo deve aparecer segundo a manifestação desses elementos em sua imanência – imanência esta que não deixa de ser mediada pela própria organização dos elementos. “O formado, o conteúdo, não são objetos exteriores à forma, mas impulsos miméticos arrastados para esse mundo das imagens que é a forma”¹⁰. Quanto mais o procedimento composicional se entrega à *mimesis* no conteúdo, mais a composição se afasta daquele tipo de elaboração formal que

⁷ “Die Kampagne gegen den Formalismus ignoriert, dass die Form, die dem Inhalt widerfährt, selber sedimentierter Inhalt ist” (GS 7, p. 217).

⁸ “Dadurch erscheint sie dem Gedanken als Auferlegtes, subjektiv Willkürliches, während sie substantiell ist einzig, wo sie dem Geformten keine Gewalt antut, aus ihm aufsteigt” (GS 7, p. 213).

⁹ “Because composition is a kind of decoding, it is not reducible to its constructive moment, but rather contains a necessary moment of mimesis as well” (JAY. *Adorno*, 1984, p. 138).

¹⁰ “Das Geformte aber, der Inhalt, sind keine der Form äusserlichen Gegenstände sondern die mimetischen Impulse, welche es zu jener Bilderwelt zieht, die Form ist” (GS 7, p. 213).

violenta esse conteúdo – quanto menos a composição faz uso de recursos formais como as analogias, as correspondências e referências, menos o conteúdo é capaz de conhecer seu aparecimento enquanto obra de arte. “Contra a divisão pedante da arte em forma e conteúdo, é preciso insistir na sua unidade e, contra a concepção sentimental da sua indiferença na obra de arte, insistir no fato de a sua diferença subsistir ao mesmo tempo na mediação”¹¹. A identidade entre forma e conteúdo concorre com sua própria não-identidade, e, se são inseparáveis, no entanto, disso não se pode inferir que um se sobrepõe ao outro.

*

Mas, há algumas considerações de Adorno acerca da relação forma-conteúdo anteriores à publicação póstuma da *Teoria estética*. Eu gostaria de passar agora a um texto em que essas considerações aparecem: ao comentário de Adorno sobre a poesia tardia de Hölderlin, texto em que grande importância à *parataxis* é dispensada. Esse recurso composicional, que permeia toda a lírica tardia de Hölderlin, parece atender ao modo renovado com que Adorno pensa a relação forma-conteúdo. De modo muito geral, *parataxis* é um tipo de construção linguística de orientação coordenativa. Na medida em que nega estabelecer uma unidade sintética, a *parataxis* tende a preservar seus elementos constituintes. Nela, não há um princípio organizador que rege os elementos internos desde o exterior: a construção paratática não forja uma unidade sintética. Os linguistas constantemente associam certas partículas à construção paratática, entre elas, as aditivas, adversativas e disjuntivas. Em oposição, a *hipotaxis* figuraria como uma construção de tipo subordinativo. Ainda que recorra e se vincule a seus elementos constitutivos, a *hipotaxis* organiza esses elementos tal como um princípio que atua a partir do exterior. Nesse sentido, a estrutura hipotática se opõe à paratática: ela rege os elementos segundo uma orientação externa, a qual é separável dos próprios elementos que constituem sua estrutura. É importante ressaltar que o debate *parataxis-hipotaxis* é vasto: embora as muitas acepções estejam em relação

¹¹ “Gegen die banausische Teilung der Kunst in Form und Inhalt ist auf deren Einheit zu bestehen, gegen die sentimentale Ansicht von ihrer Indifferenz im Kunstwerk darauf, dass ihre Differenz in der Vermittlung zugleich überdauert” (GS 7, p. 222).

de proximidade, há também uma série de sutilezas que não podem ser ignoradas, por conseguinte, não permitindo que esses recursos linguísticos sejam tratados sem algum grau de problematização¹². Adorno entra no debate – e, no presente trabalho, é isso o que importa mais. Embora, como tentarei mostrar adiante, o modo como Adorno elabora a *parataxis* aponta para além dos debates sobre linguística, impossibilitando uma pretensa dissociação entre o conceito de *parataxis* e seu próprio pensamento estético – e, em especial, entre esse conceito e o problema da relação forma-conteúdo.

Seguindo as citações de Adorno, trago um trecho de Pão e Vinho (*Brot und Wein*), um dos poemas de Hölderlin em que ocorre manifestação da *parataxis*. Cito:

Por que mesmo eles estão calados,
os sagrados teatros ancestrais?
Por que a alegria desapareceu
da dança sagrada?

Por que nunca mais um deus,
sobre o cenho de um homem
cravou sua marca a declarar:
eis o alvo que escolho.

Ou um deus, ele próprio, veio com forma e feições humanas
levando a termo o banquete celeste, confortavelmente.¹³

A derrocada do politeísmo da antiguidade seguido pela hegemonia do mundo cristão no Ocidente – tema recorrente na poesia tardia de Hölderlin – toma corpo na última estrofe do poema. Mas, o modo como essa

¹² Cf. MARTINS, Paulo. *Parataxe e imagens*, In: Revista de estudos filosóficos e históricos da antiguidade, nº 24, Campinas, 2010, pp. 140-175.

¹³ “Warum schweigen auch sie, die alten heiligen Theater / Warum freuet sich den nicht der geweihte Tanz? / Warum zeichnet, wie sonst, nicht dem Getroffenen auf? / Oder er kam auch selbst und nahm des Menschen Gestalt an / Und vollendet’ und schloss tröstend das himmlische Fest” HÖLDERLIN. *Werke 2*, 1953, p. 97; “Why are they silent, even the ancient holy theaters? / Why has the joy disappeared out of the sacred dance? / Why does a god no longer, as once, on the brow of a man / Stamp his mark to declare: this is the target I choose. / Or a god himself came with the form and features of manhood, / Bringing the heavenly feast comfortingly to an and” HÖLDERLIN; MÖRIKE. *Selected poems*, 1972, p. 43.

estrofe se inicia, justamente com uma partícula, digamos, paratática – a partícula disjuntiva – atua de modo decisivo. Essa disjunção, que abre a última estrofe, causa uma interrupção. Cito o comentário de Adorno:

Na catástrofe, isto é, no ponto em que é nomeado o mais específico (*Bestimmteste*), essa especificação é inserida tal como algo pré-artístico, mero conteúdo conceitual (*gedanklicher Inhalt*), não estando assentada em uma forma propositiva fixa, mas, ao contrário, sugerida como possibilidade.¹⁴

Isso nos lança de volta ao problema da relação forma-conteúdo. Ao afirmar que o ponto específico do poema carece de uma forma propositiva fixa, Adorno se remete também ao conceito de forma na estética. A disjuntiva que ali irrompe faz estremecer a pretensa resposta que deveria abrir a estrofe. Mas, ao contrário do que pode parecer, esse estremecimento não abala apenas o conteúdo: também a forma é por ele atingida. A partícula disjuntiva, elemento composicional inscrito na ordem do conteúdo, provoca uma cesura na forma do poema – cesura esta que, na medida em que desagrega a unidade formal, conduz a experiência estética à imersão no conteúdo. Tal imersão provoca profunda instabilidade à pretensa unidade formal. Mas, essa instabilidade só é percebida pois, no fechamento do poema, “na catástrofe”, como diz Adorno, o poeta não introduz um gesto definidor, do qual resplandeceria a unidade formal da obra. A dúvida suscitada e elaborada pelas estrofes anteriores remanesce, não permitindo que o ciclo pergunta-resposta, pronto para erigir a unidade formal, seja concluído. Contra toda generalidade trivial que o conceito de forma pode assumir, é possível notar que, nesse trecho, o conteúdo efetivamente atua na forma; ele encaminha a forma para outra direção, tal como se fornecesse coordenadas disruptivas a essa unidade. Justamente no momento em que a forma tenciona buscar pelo seu próprio fechamento, a *parataxis* age, impedindo que o conteúdo se perca na forma. Com efeito, o conteúdo sobressalta, até emergir efetivamente. Ao contrário de toda totalidade formal, na qual, de um modo ou de outro, o conteúdo acaba por cumprir a mera função de estofo, o momento paratático eleva o

¹⁴ “Dort, wo das Bestimmteste genannt ist die Katastrophe, wird diese Bestimmung als vorkünstlerisch, als bloss gedanklicher Inhalt, nicht in fester Urteilsform behauptet, sondern gleich einer Möglichkeit vorgeschlagen” (GS 11, p. 472).

conteúdo. É através da imersão que a *parataxis* faz manifestar o entrelaçamento entre forma e conteúdo.

Embora o recurso a essas partículas seja razoável para ilustrar a *parataxis*, Adorno ressalta: “não devemos pensar que, em um sentido estreito, *parataxis* seja apenas formas micrológicas de transição serial. Como é na música, a *parataxis* se apossa de estruturas mais amplas. Há, em Hölderlin, formas inteiras que poderiam ser chamadas paratáticas no sentido amplo do termo”¹⁵. A *parataxis*, enquanto estrutura formal, independe das “formas micrológicas” constantemente associadas a ela; independe daquelas partículas que citei acima ao apresentá-la em linhas gerais.

Trago o poema “Metade da Vida” (*Hälfte des Lebens*), citado também por Adorno – um exemplo desse tipo de construção paratática ampla:

Com peras douradas pende
E cheia de rosas bravas
A terra por sobre o lago,
Ó amados cisnes,
E ébrios de beijos
Mergulhais a cabeça
Na água santa e casta.

Ai de mim, onde irei buscar, quando
For Inverno, as flores, e onde
O brilho do sol
E sombras da terra?
Erguem-se os muros
Mudos e frios, ao vento
Rangem os cataventos.¹⁶

Sobre esse poema, Adorno comenta que “um elemento intermediária-

¹⁵ “Unter Parataxe sind aber nicht nur, eng, die mikrologischen Gestalten reihenden Übergangs zu denken. Wie in Musik ergreift die Tendenz grössere Strukturen. Hölderlin kennt Formen, die, in erweitertem Sinn, insgesamt paraktatisch heissen dürften” (GS 11, p. 473).

¹⁶ “Mit gelben Birnen hängt / Und voll mit wilden Rosen / Das Land in den See, / Ihr holden Schwäne, / Und trunken von Küssen / Tunkt ihr das Haupt / Ins heilignüchterne Wasser. / Weh mir, wo nehm’ ich, wenn / Es Winter ist, die Blumen, und wo / Den Sonnenschein / Und Schatten der Erde? / Die Mauern stehn / Sprachlos und kalt, im Winde / Klirren die Fahnen.” HÖLDERLIN. *Werke 2*, p. 121; “With yellow pears the land, / And full of wild roses, / Hangs down into the lake, / O graceful swans, / And drunk with kisses, You dip your head / Into the hallowed-sober water. / Alas, where shall I find when / Winter comes, flowers, and where / Sunshine, / And the shadows of earth? / The walls stand / Speechless and cold, in the wind / Weathercocks clatter.” HÖLDERLIN. *His poems*, 1953, p. 139; A tradução citada encontra-se na publicação da editora portuguesa Relógio d’água, intitulada “*Poemas*”, 1991, p. 296.

rio, que estivesse externo aos momentos que ele conectaria, é eliminado como se fosse exterior e não essencial. [...] é isso que, em larga medida, fornece à poesia tardia de Hölderlin seu traço anti-classicista, sua rebelião contra a harmonia”¹⁷. Robert Savage, em seu *A polêmica da poesia tardia: o Hölderlin de Adorno*, acrescenta:

Mais do que forçar as metades da vida na cama de Procrustes da identidade (A=B), Hölderlin as deixa justapostas sem comentário (A/B), de tal modo que sua “junção áspera” insinua a síntese na ausência dolorosa de síntese. O grito abrupto de “Weh mir” [“Ai de mim”], no início da segunda estrofe, estilizando a imagem de felicidade evocada pela estrofe precedente, adverte e agrava a ferida na vida, que uma transição hipotática, mesmo que fosse um *contudo* ou um *mas*, suporia suturar.¹⁸

Em *Metade da vida*, cada uma das estrofes depende inexoravelmente da outra¹⁹ – uma interdependência que se erige precisamente da cesura entre as estrofes, da ausência de uma possível transição dócil. A intensidade do prazer e deleite descritos na primeira estrofe encontra sua substancialidade no sofrimento da parte final do poema; a vivacidade com que as paixões são descritas ergue-se numa relação de interdependência e mútua remissão das estrofes e do antagonismo que elas delineiam. Mas, para além da antítese de conteúdo, a interdependência é ainda aguçada pela forma paratática, pela cesura – pelo grito (*Weh mir*), donde a segunda estrofe irrompe subitamente. A interdependência entre o conteúdo das es-

¹⁷ “Auf eine na Hegel mahrende Weise sind Vermittlungen des vulgären Typus, ein Mittleres ausserhalb der Momente, die es verbinden soll, als äusserlich und unwesentlich eliminiert, wie vielfach in Beethovens Spätstil; nicht zuletzt das verleiht Hölderlins später Dichtung ihr Antiklassizistisches, gegen Harmonie sich Sträubendes” (GS 11, p. 473).

¹⁸ “Rather than forcing the halves of life into Procrustean bed of identity (A=B), Hölderlin leaves than justapoxed without commentary (A/B), such that their “harsh jointure” insinuates synthesis in the painful absence of synthesis. The abrupt cry of “Weh mir” [“Alas”] at the beginning of the second strophe, which shatters the blissful image evoked by its predecessor, advertises and exacerbates the wound in life that a hypotactic transition, be it a *yet* or a *but*, would presume to suture.” (SAVAGE, *The polemic of late poetry: Adorno’s Hölderlin*. In: *Language without Soil*, 2010, p. 180).

¹⁹ Adorno ressalta que Beissner e Szondi também haviam percebido a relação de interdependência entre as estrofes de *Metade da vida* em seus comentários sobre a lírica tardia de Hölderlin. Cf GS 11, p. 473.

trofes é aguçada pela forma. E, no entanto, a forma aparece como tal apenas em razão das exigências postas pelo conteúdo – exigências estas que, ao serem atendidas, revelam um conteúdo sem a marca da violência que o formalismo irrefletido exerce. O “grito abrupto” instaura a cesura na forma através da própria manifestação do conteúdo em sua imanência. A *parataxis* aproxima forma e conteúdo até que o entrelaçamento entre ambos se torne evidente. Cito o comentário de Adorno sobre o poema:

Também com relação a isso, forma e conteúdo demonstram sua unidade; para se tornar expressão, a antítese do amor pleno de sentido e o ser quebrado em fragmentos, uma antítese de conteúdo, divide as estrofes, como se, contrariamente, apenas a forma paratática ela mesma produzisse a cesura entre as metades da vida²⁰

A antítese de conteúdo que aparece na forma é manifestação imediata da cesura. Mas essa manifestação, que inegavelmente exprime a unidade entre forma e conteúdo, constitui, também, o momento em que o conteúdo excede a si mesmo, em que as paixões suscitadas pelo conteúdo ultrapassam o conteúdo e se manifestam, uma segunda vez, na forma. No momento dessa ultrapassagem, o entrelaçamento entre forma e conteúdo se manifesta na negação da unidade entre forma e conteúdo: a afirmação “como se, contrariamente, apenas a forma paratática ela mesma produzisse a cesura entre as metades da vida” já encampa a dualidade inerente a esses conceitos. A definição bem conhecida, que se apresenta na *Teoria estética* – “forma é conteúdo sedimentado” – exprime, sub-repticiamente e para além da relação de identidade, a impossibilidade de uma definição estanque dos conceitos de forma e conteúdo; ao modo como forma e conteúdo mutuamente remetem um ao outro na obra de arte sem que seja possível esgotar um com o outro. Assim deve ser compreendida a relação de entrelaçamento que Adorno formula. O entrelaçamento dos conceitos exprime sua unidade

20 “Auch darin erweist Inhalt und Form bestimmbar sich als eines; die inhaltliche Antithese von sinnhafter Liebe und Geshlagensein bricht, um Ausdruck zu warden, ebenso die Strophen auseinander, wie umgekehrt die parataktische Form den Schnitt zwischen den Häkften des Lebens selbst erst vollzieht” (GS 11, p. 473).

e dualidade: a própria impossibilidade de estabelecê-los numa definição unívoca.

No momento em que a forma poderia transfigurar o conteúdo, o toque da *parataxis* a corrige, frustrando uma pretensa sobreposição; onde o conteúdo se exprime segundo a si mesmo, no entanto, a construção paratática se eleva a partir dele, proferindo sua marca na forma e desagregando a totalidade formal sintética. “A técnica linguística coincide com o anti-subjetivismo do conteúdo”²¹. Cabe dizer, a *parataxis* força a imersão no conteúdo que, sem depor a forma, interrompe a organização segundo um princípio exterior a ele mesmo. Assim é “o princípio formal da parataxis, um anti-princípio”²². Assim, “o conteúdo é transposto dentro da substância poética, de modo que a forma se acomoda a ele e diminui o peso do momento específico do pensamento, a unidade sintética”²³. O comentário de Adorno acerca da *parataxis* em Hölderlin parece, assim, já fornecer algumas daquelas elaborações que figuram na *Teoria estética*, apontando antecipadamente para a imersão no conteúdo capaz de destituir a generalidade trivial que a forma pode assumir; para o entrelaçamento entre forma e conteúdo; e para as condições de inteligibilidade da obra de arte que se manifestam através da organização formal.

REFERÊNCIAS

ADORNO. *Ästhetische Theorie*. In: *Gesammelte Schriften Band 7*. Frankfurt: Suhrkamp, 1970.

_____. *Theorie esthétique*. Trad. Marc Jimenez. Paris: Klincksieck, 1995.

_____. *Teoria estética*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

²¹ “Die Sprachliche Verfahrensweise findet sich mit Antisubjektivismus des Gehalts zusammen” (GS 11, p. 478).

²² “Das parataktische Formprinzip, ein Antiprinzip” (GS 11, p. 481).

²³ “Er wird ins Gedichtete transportiert, indem die Form ihm sich anbildet und das Gewicht des spezifischen Moments von Denken, der synthetischen Einheit, herabmindert” (GS 11, 472).

_____. Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins. In: *Noten zur Literatur, Gesammelte Schriften 11*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.

_____. Parataxis. On Hölderlin's Late Poetry. In: *Notes to literature*. New York: Columbia University Press, 1992.

HÖLDERLIN. *Sämtliche Werke 2*. Stuttgart: Cotta, 1953.

_____. *His poems*. Trad. Michael Hamburger. New York: Pantheon: 1953.

_____. *Poemas*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Relógios d'água, 1991.

HÖLDERLIN; MÖRIKE. *Selected Poems*. Trad. Christopher Middleton. Chicago: University of Chicago Press, 1972.

JAY, Martin. *Adorno*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

MARTINS, Paulo. Parataxe e imagines. In: *Revista de estudos filosóficos e históricos da antiguidade*, nº 24, Campinas, 2010, pp. 140-175.

SAVAGE, Robert. The polemic of the late poetry: Adorno's Hölderlin. In: *Language without soil. Adorno and late philosophical modernity*. New York: Fordham University Press, 2009.

Esforço de leitura: o não-idêntico como *Leitmotiv* Teoria Adorniana

Marcus Paulo Vianna Tondato
(UFMG)

Ao se deparar pela primeira vez com os textos adornianos, o leitor da tradição filosófica, prontamente sente um estranhamento no que toca a escrita adorniana: a falta de sistematicidade, a não fixação dos conceitos, o uso de figuras de linguagem, tais como, quiasmos, oximoros, dentre outras, podem levar o leitor precipitado a acusar, indevidamente, a filosofia adorniana de ser carente de fundamentos. Mas esse estranhamento ao caráter paradoxal da sua filosofia não escapa ao autor; é antes conscientemente produzido para se expressar como crítica da tradição. Esta, por sua vez, encontra sua forma mais bem acabada na Dialética Negativa. Já nas primeiras linhas do prefácio Adorno expõe seu empreendimento como a tentativa “de libertar a dialética de tal essência afirmativa, sem perder em nada em determinação”, o que denomina ser uma subversão da tradição. Dessa maneira, o presente estudo se caracteriza como o esforço de leitura de determinados motivos da filosofia adorniana que, constituiriam a justificação do procedimento adotado por Adorno e, por extensão, nos forneceria o modo mais adequado de abordar seus textos. Para tanto, nos atentamos a passagens, em que Adorno apresenta como sua tarefa, superar “a distinção oficial entre filosofia pura e o elemento coisal”, e ainda, “A utopia do conhecimento seria abrir o não-conceitual com conceitos, sem equipará-lo a esses conceitos”. Dessa maneira, a chave de leitura que usaremos para entender o modo como Adorno procurar realizar seu projeto se concentrará no conceito de não-identidade, buscando rastrear mediante esse conceito, aquilo impele Adorno a constituir uma dialética negativa, onde “a contradição é indício da não-verdade da identidade”, ou seja, “é o não-idêntico sobre a forma da identidade”, uma vez que no pensar “aparência e verdade se confundem”. Acreditamos, dessa maneira, poder ilustrar o porquê da estilística adorniana exigir de seu leitor uma

atenção, ao detalhe, as nuances da mútua correlação entre os conceitos nos ensaios adornianos.

A linearidade do discurso, salvo raras exceções, é uma marca que atravessa toda tradição filosófica. Desde à antiguidade a coerência de determinada teoria, e com isso o seu valor, é julgada de acordo com a capacidade do autor em concatenar os conceitos de modo claro e coeso. A fecundidade do pensamento se vincula, portanto, à sua unidade.

Nesse sentido, é ao menos inquietante para história da filosofia, encontrar elementos que permitam inserir Adorno dentro da perspectiva da tradição filosófica. Esse incômodo causado pela filosofia adorniana à tradição é índice da duplicidade com que Adorno se comporta em relação à própria tradição: por um lado, os ensaios adornianos reiteradamente se referem aos motivos pré-formados na história da filosofia, de outro, a modulação dos conceitos escapa a sistematicidade sedimentada pela tradição. É precisamente nesse limiar entre fragmentação e unidade que Adorno procura erigir seu “conceito transformado de filosofia”, mediante uma dialética que “subverte a tradição” justamente por colocar em questão o modo próprio de se fazer teoria, não mais visando a unidade conceitual, mas antes a *expressão* do não-conceitual.

Desse modo, concentraremos nossos esforços em esclarecer duas questões que perfazem a dialética adorniana: 1) em que medida a primazia do objeto é constitutiva do pensamento filosófico, em outras palavras, por qual razão a teoria filosófica carece de algo que lhe é heterogêneo para a determinação do próprio conceito; 2) como uma teoria que busca se afastar da identidade entre conceito e conceituado na unidade do pensar, pode almejar uma objetividade para o conhecimento filosófico, ou seja, em que consistiria a verdade numa filosofia que procura “dizer o que não pode ser dito”, o não conceitual.

Em seu ensaio intitulado *Anotações ao pensar filosófico*, Adorno começa insistindo na necessidade de “separar o pensar filosófico do pensado, do conteúdo”, de início já podemos observar que há, da parte de Adorno, uma cautela em não admitir a identificação imediata entre conceito e conceituado. O que não significa, por outro lado, perpetuar essa cisão, mas antes, toma-la tal qual aparece na linguagem polida pela filosofia, para avançar na análise crítica. Ora, uma vez que o pensar é sempre pensar algo, ao pensar é inalienável o momento da coisa, ou seja, a refe-

rência aquilo que não é o pensar propriamente dito. Dessa maneira, ao conceito se vincula uma anterioridade da coisa na qual o pensar deve ir ao encontro; seu comportamento é, antes de mais nada, passivo:

A passividade está fincada no cerne do ativo, um modelar-se do Eu no Não-Eu. [...] Para ser produtivo <<o pensar>>, tem de sempre estar determinado por sua coisa. Isso é sua passividade. Seu esforço coincide com sua aptidão para a passividade. [...] A objetividade, a verdade dos pensamentos, liga-se à sua relação com a coisa. Considerado subjetivamente, o pensar filosófico confronta incessantemente a exigência de se comportar em si de maneira lógico-consequencial, e, ainda assim, de receber em si o que ele próprio não é, e que não se submete a priori à sua legalidade própria. [...] O pensar depende da coisa mesmo onde o conceito de uma coisa lhe é problemático, onde se empenha em instituí-la primeiramente. Dificilmente se oferece um argumento mais forte em favor da frágil – e compreensível somente na mediação recíproca de sujeito e objeto – primazia do objeto do que o de que o pensar tem de se amoldar a um objeto, mesmo se ainda não o possui de modo algum, mesmo se visa engendrá-lo. (ADORNO, Anotações ao pensar filosófico, pp. 49, 50)

Dessa passagem podemos extrair algumas consequências que nos permitem entrever a centralidade do conceito de não-idêntico no pensamento adorniano. Primeiramente, cabe salientar a relação entre a passividade do pensar com o objeto. Uma vez que o pensar sempre se refere a algo externo, sua determinação não pode ser alheia a coisa que pretende determinar; ou seja, ao pensar é imprescindível se concentrar na especificidade do objeto sob pena de se tornar tautológico. Por conseguinte, a constituição do objeto tem seu primeiro momento, *não* numa atividade do sujeito que formaria conceito empregando-o de cima ao indeterminado e conferindo, assim, unidade à coisa. Ao contrário, a anterioridade da coisa é que possibilita a determinação do pensamento, na medida em que esse deve acolher o objeto segundo os critérios do próprio objeto. Há, pois, uma inversão na polaridade entre sujeito e objeto, uma vez que, é o pensamento que se determina na coisa, que por sua vez, garante a objetividade ao pensar que se mantém fiel ao objeto. Esse é o sentido preciso do “modelar-se do Eu no Não-Eu” empregado à objetividade do conhecimento. Ao não prescrever as condições sob as quais o objeto é constituído, o pensamento ultrapassa a mera reflexão sob si mesmo, seu ensimesma-

mento, justamente por não enformar aquilo que lhe é heterogêneo segundo suas próprias leis. Apenas se mantendo disposto à alteridade que o pensar pode escapar do impulso de redução de toda diversidade à sua identidade. Exemplo por excelência do materialismo adorniano, a não-identidade entre conceito e conceituado emerge como corretivo daquilo que o pensamento, pela sua própria característica, insiste em negar: a violência que subjaz toda e qualquer tentativa de fixação do heterogêneo no conceito, sua identificação. É nesse sentido, que Adorno dirá que o momento produtivo da reflexão filosófica só começa após ter-se quebrado o encanto da unidade aparente do conceito, dito de outra forma, a reflexão, em sentido forte, é o esforço de ultrapassar a imediatidade do conceito mediante a crítica da autarquia do pensar que iguala tudo a si mesmo.

Ainda na mesma passagem, podemos perceber que Adorno é consciente do conflito que sua posição instaura com a tradição, em particular com a filosofia transcendental. Contra Kant, Adorno indica ser necessidade da filosofia dar um novo giro copernicano, um segundo giro que expressaria a consciência consequente da crítica transcendental, sem contudo deter-se nela. Pois, na primeira *Crítica*, Kant, ao considerar o conhecimento do ponto de vista subjetivo, foi forçado a manter toda sua teoria do ponto de vista formal, por conseguinte, sua filosofia teve de se “confronta(r) incessantemente a exigência de se comportar em si de maneira lógico-consequencial, e, ainda assim, de receber em si o que ele <o pensar> próprio não é, e que não se submete a priori à sua legalidade própria.” Devido a essa formalidade, dirá Adorno, Kant precisa instaurar a categoria de coisa-em-si, para aludir, negativamente, àquilo que excede o fenômeno, aquilo que não respeita a legalidade do conceito, a saber, o não-conceitual. A tarefa deixada pela primeira *Crítica* seria, portanto, restituir ao objeto seu papel central no conhecimento que, em virtude da ênfase kantiana no sujeito, fora marginalizado pela tradição posterior a filosofia transcendental. Essa crítica materialista à filosofia kantiana é o fio-condutor da crítica à filosofia da identidade, projeto da dialética negativa que “diz inicialmente senão que os objetos não se dissolvem em seus conceitos, que esses conceitos entram por fim em contradição com a norma tradicional da *adaequatio*.”

O ápice da identidade entre sujeito e objeto é o espírito absoluto de Hegel, para quem a “cisão entre o que e como é pensado é, para

ele <Hegel>, precisamente o falso, aquela má abstração que seria tarefa da filosofia corrigir com seus próprios meios” (ibid). Ora, o *meio* da filosofia é o conceito, voltando a *Dialética do esclarecimento*, lembraremos que o movimento no esclarecimento é o movimento da crescente autonomização do pensamento diante da coisa. Com efeito, essa separação se encontra dentro do âmbito de um desenvolvimento maior na história do qual a filosofia faz parte, ou seja, é uma condição da história mesma e não uma característica particular da filosofia. Com efeito, ainda que haja um alto grau de mediação entre sujeito e objeto, um copertencimento, sendo a determinação do real algo que provém dessa mediação, na história da formação da consciência humana ecoa esse estado cindido entre cultura e natureza. Essa cisão prefigura a ingenuidade própria da filosofia, seu caráter utópico, a saber, “abrir o não-conceitual com conceitos, sem equipará-los a esses conceitos.” Portanto, contra Hegel, Adorno insiste na importância de considerar algum grau de distinção entre sujeito e objeto tal qual se apresenta pré-formado na história sedimentada. Não obstante, nessa separação, ao contrário de Hegel, a primazia do conhecimento se encontra no objeto e não no sujeito. A objetividade do conhecimento, que deve levar em conta a primazia do objeto sem o qual o pensamento seria vazio de conteúdo, emerge da consciência consequente da mediação recíproca entre sujeito e objeto, onde “aparência e verdade se confundem”. Em favor de Hegel, Adorno insistiu na mediação dialética:

A separação entre sujeito e objeto é real e aparente: verdadeira, porque no domínio do conhecimento da separação real consegue expressar o cindido da condição humana, algo que surgiu pela força; falsa, porque a separação que veio a ocorrer não pode ser hipostasiada nem transformada em invariante. Esta contradição na separação entre sujeito e objeto comunica-se à teoria do conhecimento. É verdade que não se pode prescindir de pensá-los como separados, mas os *psêvdos* da separação manifesta-se em que ambos encontram-se mediados reciprocamente: o objeto, mediante o sujeito, e, mais ainda e de outro modo, o sujeito, mediante o objeto. (ADORNO. Sobre sujeito e objeto, pp. 182, 183).

Reconstruindo o que foi dito até o momento: a filosofia adorniana se caracteriza pelo esforço de expressar o não-conceitual que excede *toda* tentativa de fixação no conceito. Para tanto, a aposta de Adorno consiste

em inverter a polaridade na qual se erigiu a tradição retirando o sujeito do centro do conhecimento através da exposição da primazia do objeto para o pensar filosófico. Todavia, esse giro operado por Adorno, não significa que a objetividade conhecimento resida apenas no objeto, e sim que este é um momento inalienável do pensamento. Logo, não se trata de uma “requeitada *intentio recta*”, mas de um “corretivo da redução subjetiva, não a denegação de uma participação subjetiva” no conhecimento. Portanto, trata-se da formulação de uma filosofia antissistêmica, em outras palavras, de uma filosofia calcada na negação mútua entre momento e sistema. Todavia, uma filosofia que, como vimos, se caracteriza por uma anterioridade passiva, é refratária ao domínio do conceito e visa o não-conceitual, pode, apressadamente, ser acusada de carência na fundamentação. É procurando explanar esse aspecto da filosofia adorniana a que dedicaremos as próximas linhas.

Esse problema – da carência de fundamentação - toca o cerne da crítica adorniana à tradição, a saber, a necessidade de fundamentar o conhecimento a partir de um princípio. Essa crítica ao fundamento é uma crítica à tentativa de universalização do conceito como algo atemporal, fixado, uno. Na medida que, desde de Platão, a filosofia buscou fundamentar seu conhecimento através da reflexão lógica, discursiva, paulatinamente, foi-se eliminando a participação daquilo que não se deixa fixar, o não-conceitual, em favor da reflexão acerca das formas do conhecimento. Com efeito, tudo aquilo que não se encaixava na ordem do pensar foi marcado como indigno de conhecimento. Nesse processo, dirá Adorno, a filosofia se distanciou cada vez mais de seu intuito inicial, qual seja, a reflexão sobre a realidade. Centrada na reflexão de si mesma, ao modo idealista, a filosofia confunde-se com o sistema, a reflexão reduz-se ao método. Esse reducionismo da reflexão filosófica calcado na busca pelo fundamento universal, original, conduz a filosofia à tautologia precisamente por identificar, forçosamente, conceito e conceituado numa unidade atemporal. Por conseguinte, aquilo que, por estar inserido na história, manifestava sua transitoriedade, sua não-identidade com os sistemas, foi eliminado do conhecimento filosófico. É contra isso que Adorno se levanta:

Com base em sua situação histórica, a filosofia tem o seu interesse verdadeiro voltado para o âmbito em relação ao qual Hegel, em sintonia com a tradição, expressou o seu desinteresse: o âmbito do

não-conceitual, do individual e particular; aquilo que desde Platão foi alijado como perecível e insignificante e sobre o que Hegel colou a etiqueta de existência pueril. O tema da filosofia apontaria para as qualidades por ela degradadas como contingentes e transformadas em quantidade negligenciável. Para o conceito, o que se torna urgente é o que ele não alcança, o que é eliminado pelo seu mecanismo de abstração, o que deixa de ser um mero exemplar do conceito. (ADORNO, *Dialética negativa*, p. 15).

Uma teoria que procura se afastar do ideal de sistema, e ainda assim, manter-se coerente em sua composição, ou seja, uma filosofia que busca preservar o momento qualitativo do objeto e simultaneamente, referi-lo ao todo, só pode realizar tal desafio se vincula o modo de exposição dos conceitos à própria forma da escrita filosófica. Desse modo, a exigência por um antissistema em filosofia é a exigência pela “não exterioridade entre o conteúdo do filosofema e sua forma de exposição.” (Duarte. Expressão como fundamentação *in* Dizer aquilo que não se pode dizer) Ora, essa formulação nos conduz diretamente para a importância do estilo em filosofia.

Sendo os conceitos o meio pelo qual a filosofia se realiza, observa Adorno, é mediante a reflexão da escrita que a filosofia pode ultrapassar a visão comunicacional da linguagem para aludir a expressividade do seu tema. Na escrita filosófica, portanto, o modo de articulação dos conceitos é aquilo que garante seu momento de verdade. Trata-se, portanto de tomá-los como foram sedimentados pela tradição para, a partir daí, ultrapassá-los, atualizando-os. É a essência linguística da filosofia que permite a mediação entre os momentos passivo e ativo do pensamento. A passividade do pensamento, “o amoldar-se do Eu no Não-Eu”, é a tentativa de preservação da causa daquilo que o conceito recalca, a *mimesis*, para o interior do conhecimento enquanto resistência a identificação plena entre conceito e conceituado. Só após ter resguardado em si o momento mimético o pensar pode, por meio da escrita, expor os conceitos através da mútua correlação que engendram entre si no ensaio; o momento ativo do pensamento, seria portanto, o modo de composição dos conceitos na constelação. Ou seja, a objetividade do conhecimento careceria da fecundidade do pensar em congregar, no campo de forças das relações entre os conceitos, a interdependência entre particular e o universal, expressando,

desse modo, a insuficiência do conceito em relação ao conceituado. Essa articulação, segundo Adorno, seria possível em outra figura que a tradição marcou como indigna, a retórica.

Por meio da vinculação, seja manifesta, seja latente aos textos, a filosofia reconhece aquilo que ela nega em vão em nome do ideal do método, sua essência linguística. Em sua história mais recente, em analogia com a tradição, essa essência linguística foi proscrita como retórica. [...] A dialética, segundo o sentido literal do termo a linguagem enquanto *organon* do pensamento, seria a tentativa de salvar criticamente o momento retórico: aproximar uma da outra a coisa e a expressão, até a indiferenciação. (DN, pp. 54, 55)

A filosofia adorniana, ao passo que denuncia a inverdade da identificação entre conceito e conceituado, quer também expressar algo de verdadeiro, ou seja, a verdade possível da identidade que reconciliaria realidade e pensamento. Essa objetividade é salva pelo momento retórico. Em virtude de, na retórica, se levar em conta a historicidade da formação do conceito, assim como, o tecido social no qual conceito é pensado. O que vincula esses dois momentos é, pois, a linguagem; é a linguagem que tem o poder de salvar o momento retórico de maneira crítica. Essa possibilidade se dá na medida em que na reflexão da própria linguagem se encontram conjugados a possibilidade de negar a identificação e determinar o sentido contextual do conceito, em outros termos, se nega a abrangência universalista da palavra, ao passo que também se fixa momentaneamente um sentido preciso para o conceito através do campo de forças estabelecido na constelação. A essência linguística da filosofia a vincula à tradição: por meio dos textos, os conceitos já se encontram pré-formados pelo tecido social, que media o seu alcance, ao passo que por meio das configurações formuladas na forma de exposição do problema, o encadeamento retórico aponta para além do significado pré-determinado. Com isso a mútua relação entre momento e sistema permite a denúncia da identificação entre a parte e o todo, expressando a não-identidade que subjaz a relação entre conceito e conceituado.

Finalmente, cabe tecer algumas considerações sobre qual seria o modo mais adequado de abordagem dos textos de Adorno para tradição interpretativa. De início, podemos dizer que apenas uma abordagem que não busque fixar aquilo que o próprio Adorno nunca fixou, os conceitos.

Com efeito, interpretações que buscam mostrar a coerência do pensamento adorniano vinculando isso a perenidade de seus motivos, perdem de vista a estreita relação de cada texto com seu diagnóstico de tempo, logo estariam desconsiderando algo que o próprio Adorno sempre apontou como central em suas análises: o núcleo temporal da verdade. Justamente, como tentamos mostrar aqui, enquanto antissistema, a filosofia adorniana não permite à tradição interpretativa que cristalize por meio de alguns conceitos próprios ao pensamento adorniano, algo como que o emblema de sua filosofia, tornando-os chavões aos desqualificarem a conexão que estabelecem entre si e com o tecido social da época. Nesse sentido, o próprio trabalho apresentado se encontra numa posição paradoxal: de um lado se concentra num conceito particular, o não idêntico; de outro, busca rastrear os diferentes momentos do conceito nas relações que estabelece com outros conceitos, em diferentes ensaios do autor. Acreditamos ser esse o modo mais adequado à interpretação da filosofia adorniana capaz de se equilibrar entre: as exigências de fidelidade ao pensamento de um autor como Adorno e a remissão à historiografia do pensamento filosófico.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. Anotações ao pensar filosófico. Trad. Nobre, Marcos; Janúario, Adriano in *Cadernos de Filosofia Alemã*. São Paulo: Usp, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Departamento de Filosofia, 1996. Semestral. V. 19 n. 2.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2006, c1985. 223p.

ADORNO, Theodor W.; SILVA, Eduardo Soares Neves. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2009. 351p.

ADORNO, Theodor W. *Notas de literatura I*. São Paulo (SP): Livraria Duas Cidades: Ed. 34, 2003. 173 p.

ADORNO, Theodor W. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Ática, 1998. 285 p.

DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. *Dizer o que não se deixa dizer: para uma filosofia da expressão*. Chapecó, SC: Argos, 2008.

DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997.

NOBRE, Marcos. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno. A ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras, 1998.

SILVA, Eduardo Soares Neves. Coerência em suspensão. *Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 7, pp. 55-72, out. 2009.

A guinada da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem

Zionel Santana

(FACECA)

Terezinha Richartz Santana

(UNINCOR/MG)

INTRODUÇÃO

Na obra *Conhecimento e Interesse* (1982), Jürgen Habermas concentrou-se, sobretudo, em explicar os meandros da Filosofia da Consciência contra a unicidade do método científico, evidenciando o conceito de razão centrada no sujeito. Seu empreendimento consistiu na reconstrução do conceito de Razão de modo a romper o paradigma monológico da Filosofia da Consciência e, ao mesmo tempo, demonstrar as aporias do positivismo, pois para Habermas, o positivismo cartesiano amputou a possibilidade dos questionamentos na elaboração do conhecimento em troca de um objetivismo acerca dos fatos, uma conexão descrita por meio de enunciados teóricos na elaboração do conhecimento (HABERMAS, 1982). Neste, o positivismo romperia a vinculação entre fatos e decisões; entre ciência e ética. Dado que as questões práticas extrapolam o âmbito científico, o positivismo, de acordo com Habermas, operaria com dificuldade em problemas cujas reflexões pudessem descartar justificativas metodológicas. O positivismo, por exemplo, reprimiu persistentemente as tradições mais antigas da teoria do conhecimento e monopolizou de maneira eficiente a autoconhecimento das ciências. Dessa maneira, a Filosofia da Consciência conceberia, inclusive, um “sujeito puro”, capaz de ter acesso direto à realidade.

Na interpretação da realidade, evidencia-se, portanto, a precedência da Razão Prática o conceito normativo de ciência kantiana como verdade de um conhecimento analítico causal. Com isso, Kant perde de antemão a dimensão do sentido do saber, pois o conhecer é orientado

por interesses, o que faz com que Habermas impute a Kant a impropriedade de modelar à realidade a partir do sujeito. “Pela recorrência ao conceito de Interesse da Razão em Kant e sobre tudo em Fichte, é possível clarear a conexão entre Conhecimento e Interesse, descoberta metodologicamente, e preservá-la frente às interpretações errôneas.” (HABERMAS, 1982, p. 211).

Diferentemente, Habermas dá prioridade à perspectiva da originalidade do mundo da vida em relação às reconstruções racionais. O mundo da vida, segundo o filósofo, já está em exercício racional e demonstra reabilitação da teoria pura que, aos poucos, distancia-se da aplicabilidade imediata. Contudo, ainda assim, preserva sua referência à práxis. Pois a realidade é incerta no sentido da imprevisibilidade das consequências de certas intervenções. Mas, para Habermas, a teoria ainda deve se submeter a exames que, podem falsificá-la. A atitude crítica possibilita, ao ser adotada, garantir a unidade do sujeito, performativamente, no mundo da vida.¹ Daí a crítica de Habermas à Filosofia do Sujeito: essa atitude não seria compatível com o novo paradigma. Segundo ele, a formação do “Eu” na Teoria do Conhecimento, de acordo com o velho paradigma sujeito-objeto da herança kantiana leva-nos a assumir posições monológicas abstratas, impossibilitando um procedimento crítico.

Ao substituir a Crítica pelo Método como princípio fundante do conhecimento, o positivismo deixa de ser capaz de dar conta de explicar a realidade. Isso acontece pela utilização do conceito monológico de razão introduzido por Descartes (HABERMAS, 2000) e que possibilitou a interpretação dos fenômenos de forma processual em lugar de reflexiva, pois

¹ O mundo da vida é por assim dizê-lo, o lugar transcendental em que falantes e ouvintes selam o encontro em que podem colocar-se reciprocamente a pretensão de que suas emissões concordam com o mundo, objetivo e subjetivo e social, e em que podem criticar e exhibir os fundamentos dessas pretensões de validade e resolver seus desentendimentos e chegarem a um acordo. Dessa forma a racionalidade comunicativa se dá em um contexto partilhado, rompendo comum subjetivismo e uma interpretação individualizada do mundo. Pois os indivíduos precisam orientar suas ações a partir de princípios cognitivos e universais. Se as orientações acontecem no mundo da vida, significa que a visão que os indivíduos têm do mundo é determinante na interpretação que os mesmos fazem de suas ações. A teoria do agir comunicativo de certa forma rompe com essa visão e propõe um mundo a partir de pressuposição formal de uma comunidade intersubjetivamente compartilhada com outros sujeitos. O mundo agora passa a ser objetivo a todos principalmente quando se referem ao mesmo horizonte e o mesmo contexto. Portanto, os indivíduos são obrigados no mundo da vida partirem de uma racionalidade cognitiva para orientarem as suas ações mutuamente (HABERMAS, 2001, p. 179).

visava somente à explicação do sentido inerente ao conhecimento das teorias científicas (HABERMAS, 1982). Dessa forma, o método assumiu o “*medium*” entre o mundo e o sujeito auto-reflexivo, configurando um conhecimento monológico voltado para o interesse.

Esses motivos do pensamento pós-metafísico, da guinada linguística, do modo de situar a razão e da superação do logocentrismo constituem, por trás de todos os limites de escolas, os impulsos mais importantes do filosofar no século XX. É certo que eles não produziram apenas ideias novas, mas também novas limitações (HABERMAS, 1990, p. 16).

Nesse contexto, desenvolveu-se um tipo de racionalidade do método que passou a decidir a respeito da possibilidade ou impossibilidade de uma dada proposição ser “verdadeira” ou “falsa”. Consequentemente, desenvolveu-se na ciência a crença no método como única possibilidade válida de construção de saberes. Isto é: houve a consolidação de um modo de conhecimento “acrítico” e até, muitas vezes, fechado ao diálogo. Essa fraqueza da filosofia da consciência, desvendada por Habermas, torna-se mais evidente quando tem por pressuposto a teoria crítica social toma por pensamento as ciências sociais, que lhe servem como folha de contraste nesse momento. Habermas concebe as ciências empíricas modernas em conexão com o trabalho social a partir da intersubjetividade desde sua obra *Teoria e Práxis* (1968), pelo menos.

O método passou, então, a ser um princípio fundamental e a Filosofia abriu mão do privilégio do acesso à verdade pela via da razão, como queria Kant, atribuindo tal tarefa à ciência (HABERMAS, 1989). Esse modelo da razão centrada no sujeito, contudo, centrado em relações objetivistas entre sujeito e objeto, já está esgotado ao acentuar-se a auto-reflexão subjacente ao modelo da racionalidade metódica. A substituição do conceito de racionalidade pelo de racionalidade metódica constitui o eixo em torno do qual se desenvolve o pensamento da filosofia da consciência e se estende a todos os meandros da sociedade e relações (HABERMAS, 2001b) passíveis de se configurarem nas ações objetivas dos sujeitos sobre objetos e fenômenos que produzem um conhecimento ideológico.

Com isso a ciência se apresenta como a dimensão do pensamento que indica os caminhos para o aperfeiçoamento e a organização do Sa-

ber. Sob sua égide, só são aceitas as proposições científicas, ou seja: as que podem ser submetidas à prova da falsificação no quadro do método hipotético-dedutivo. A ciência passa a reconhecer como válidas proposições generalizáveis a partir de fatos. Consequência direta do positivismo na ciência é que o saber reflexivo passa para segundo plano, desassociado da lógica da ciência. Surge, também, a Fé na Razão, que renuncia à possibilidade de justificação de seus princípios uma vez que, simplesmente, aplica a teoria aos “dados” empíricos, quer suas categorias sejam- ou não sejam- aplicáveis a todos os casos.

Nesse período a tônica do pensamento recai sobre os métodos científicos, levando à dominação cada vez mais eficaz da natureza e proporcionando, por meio deste controle, os instrumentos para a dominação cada vez mais eficiente do homem sobre o homem (HABERMAS, 2001b). Isso resulta da sobreposição de Método e Razão, configurando-se no paradigma da filosofia da consciência. Com a sobreposição da apreensão dos objetos na constituição do conhecimento e sua compreensão, o indivíduo passa a interpretar os fenômenos por meio do método que, por sua vez, se configura como um saber monológico (HABERMAS, 2001b). Outra consequência do paradigma monológico é a perda dos conteúdos emancipatórios da teoria do conhecimento levaria a uma falsa consciência da realidade. Portanto, essa sobreposição produziu a crença nos saberes cientificistas à qual subjaz a esperança de construir à história do espírito afirmativo, do espírito positivo. A fundamentação metodológica (capaz de assegurar a cientificidade do saber humano), o método e a técnica assumem, assim, historicamente, a mediação entre o mundo e o homem na interpretação do mundo da vida.

O positivismo assinala o fim da teoria do conhecimento. Em seu lugar instala-se uma teoria das ciências. A questão lógica-transcendental acerca das condições do conhecimento possível visava, simultaneamente, a explicação do sentido inerente ao conhecimento em quanto tal. O positivismo amputa este questionamento; para ele tal pergunta ficou sem sentido através do fato das ciências modernas. Conhecimento define-se, implicitamente, pelas realizações da ciência. A questão transcendental sobre as condições de um conhecimento possível só pode, em consequência, ser ainda colocadas na forma de uma inquirição metodológica acerca das regras da montagem e do controle, correspondentes às teorias científicas (HABERMAS, 1982, p. 89).

A dominação metodológica da natureza e do sujeito radicalizaria a objetivação do sujeito sobre o mundo por meio do método; cria-se o “objetivismo”, que permanece até nossos dias como marca de uma teoria da ciência imposta pelo positivismo de René Descartes e que identificamos na busca constante de “certezas sensíveis” em uma observação sistemática e metodológica dos fenômenos.

Em resumo, a Filosofia da Consciência surge do processo de substituição do método pelo conceito de razão como emancipação (*Aufklärung*). Como consequência, a substituição da teoria do conhecimento pela teoria da ciência provocou a perda dos conteúdos reflexivos e emancipatórios da Razão. O traço marcante desse período é a configuração do conceito de Razão Monológica, elaborado por Descartes e arrematado pela ciência.

A CONSTITUIÇÃO DO PARADIGMA MONOLÓGICO

A essa altura entende-se que a Filosofia da Consciência configurou-se no paradigma monológico, isto é: nosso autor trás à tona a problemática em torno da razão centrada no sujeito que se forma historicamente, atuando em seu interesse emancipatório. Pois a Razão como conceito apresenta-se como um tema ainda “controvertido e multifacetado”, pois, as questões de acessibilidade e autocertificação da razão ainda permanecem suspensas.

Na filosofia da linguagem – de Platão a Popper – esse logocentrismo restringiu-se à afirmação de que somente a função linguística de expor estados de coisas é um monopólio do homem. Enquanto os homens partilham com os animais a chamada função apelativa e expressiva (Bühler), só a função representativa seria para a razão (HABERMAS, 2000, p. 433).

Essa postura da Filosofia da Consciência produziu uma subjetividade que, desde Descartes, se revelou na unilateralidade do pensamento totalizador. O posicionamento reducionista científico do positivismo é uma atitude desesperada na tentativa de reunificar o bloco fragmentado da modernidade via paradigma da Razão monológica. Pois tem convicção, ainda, de que a razão monológica pode ser convocada enquanto poder reconciliador contra a positividade da época dilacerada. “Essa frase provém

de um escrito polêmico contra Reinhold, o chamado *Differenzschrift*, de 1801, em que Hegel concebe a harmonia dilacerada da vida como sendo o desafio prático do tempo da filosofia” (HABERMAS, 2000, p. 32).

O conceito de Razão Pós-Metafísica possibilitou a Habermas, abandonar o conceito de Razão Monológica, inserindo-se na construção deste conceito de modo contraposto de Kant, para quem a razão deveria ser o tribunal supremo; aquele que justifica tudo o que, em princípio, reivindica validade (HABERMAS, 2000). O advento do pensamento pós-metafísico colocou em descrédito o conceito de Razão de Kant, pois as fundamentações transcendentais atribuem à filosofia o papel de um juiz supremo, perdendo a dimensão crítica e a certificação das condições de um saber possível no mundo da vida. O pensamento pós-metafísico se apresentou como crítica ao conceito de Razão transcendental, à ciência normativa e ao “eu”. Tal crítica possibilitou atingir, de certa forma, o idealismo transcendental de Kant e também constituir um conceito de Razão Dialógica.

A RUPTURA COM A RAZÃO CENTRADA NO SUJEITO

O rompimento com o paradigma da Filosofia da Consciência se dá de forma evolutiva. Entende-se que a superação da Filosofia da Consciência, em Habermas, se dá pela passagem desta à filosofia da linguagem – na impostação pragmática e não apenas semântica –, pois as expressões linguísticas são analisadas no quadro da comunicação e não somente e quanto ao significado que possam ter para um sujeito. Isso equivale a dizer que nem todas as questões são resolvidas solipsistamente; como, por exemplo, a do princípio da individualidade para a relação sujeito-sociedade em sua teoria crítica.

Em Habermas, a crítica à Filosofia da Consciência é direcionada, especialmente, contra seu poder “absolutamente reificante” e que “[...] mantém a evasão na imediatidade do reconhecimento místico. Existem outros caminhos que conduzem para fora da filosofia do sujeito” (HABERMAS, 2000, p. 195), diz ele.

Essas possibilidades de ampliação permitem à filosofia exercer seu papel de “guardião da racionalidade” (HABERMAS, 1990, p. 25), abandonando, ao mesmo tempo, a afirmação de uma origem fundamental e do fundamento último. O abandono do fundamento último, na filosofia do su-

jeito, apresenta-se configurado em uma moldura mais consistente quando o conceito de Razão comunicativa é exposto, por Habermas, de modo mais bem delineado, em sua obra *Teoria da Ação Comunicativa* (1981). O que se pressupõe, ali, é uma possível resposta às reflexões iniciadas em 1967 em *Conhecimento e Interesse, Técnica e Ciência como Ideologia e A Lógica das Ciências Sociais*. Em *Verdade e Justificação* (2004) Habermas retoma, de modo um pouco mais ampliado, a discussão em torno do rompimento da Filosofia da Consciência a partir das críticas recebidas.

O presente volume (*Verdade e Justificação*) reúne trabalhos filosóficos escritos entre 1996 e 1998, que retomam o fio de uma reflexão interrompida desde *Conhecimento e Interesse*. [...] Desse modo explica-se certa unilateralidade devida à minha estratégia teórica, que os seguintes ensaios pretendem corrigir (HABERMAS, 2004, p. 8).

Em *Consciência Moral e Agir Comunicativo* (1983), com *O discurso Filosófico da Modernidade* (1995), *Pensamento pós-metafísico* (1988) e em *Verdade e Justificação* (2004) podemos diferenciar duas frentes de trabalho do autor, no período entre 1967 e 1973. Habermas critica o conceito de Razão centrada no sujeito a partir de uma teoria crítica social, introduzindo a teoria dos sistemas em dois níveis, nos quais o mundo da vida e os sistemas estão relacionados de maneira trivial. Seu desenvolvimento se apresenta sob o signo de um sujeito que se forma historicamente, atuando seu interesse emancipatório. Habermas escolhe outra frente de trabalho: a impostação linguística da evolução das conexões normativas, observando a atuação progressiva da emancipação como efetivação de uma comunicação livre de domínio, cujas estruturas básicas são, gradualmente, diferenciadas, instaladas na própria linguagem e podem ser reconstruídas num procedimento que recorda a crítica kantiana sobre essa base. Construindo a teoria da sociedade sobre uma base intersubjetivo-linguística, Habermas dá os passos para uma superação da reificação, que, a partir de certo momento de sua obra, para a ser atribuída ao paradigma da filosofia consciência.

No segundo momento, no período compreendido entre 1983 e 1999, amplia-se a reflexão em torno da Filosofia da Consciência. Neste período, Habermas apresenta sua teoria da modernidade para explicar as patologias sociais como resultados da subordinação indevida dos domí-

nios da vida comunicativa e sistemas de ação formais autônomas. O que há de fato é a subordinação de uma realidade objetiva à racionalidade monológica, Habermas se interessa, neste momento, por estabelecer uma crítica incisiva da modernidade em nome do “outro da razão”, denunciando a exclusão do outro. Isto é: o procedimento envolvendo as aporias da auto-referência.

A crítica estabelecida à modernidade tem como intenção, como já dito, atingir suas “patologias”. A guinda linguística se apresenta, neste segundo momento, como saída plausível do ciclo vicioso da filosofia do sujeito. A passagem para o paradigma pragmático-linguístico tem seu ponto nuclear nesta guinada. Porém, a guinada linguística se articula com outros motivos, a saber: racionalidade procedural, Razão situada, procedência da práxis, os quais compõem uma constelação que caracteriza o modo pós-metafísico de pensar. Pois a linguagem serve, assim, como um lugar teórico aglutinador para a compreensão da ação dos sujeitos, supondo, necessariamente, o mundo da vida (*Lebenswelt*) de uma comunidade linguística como conteúdo. Só com sua própria guinada linguística Habermas alcançaria o horizonte crítico definitivo de sua teoria, a partir do diálogo com as ciências e, sobretudo, da assimilação de um lugar bem determinado e fundamentado para as ciências do espírito.

A GUINADA DA FILOSOFIA DA CONSCIÊNCIA PARA A FILOSOFIA DA LINGUAGEM

Na primeira etapa de seu pensamento filosófico (1967 a 1973), as objeções de Habermas se voltam, sobretudo, contra a filosofia da identidade que bloqueou o pensamento de Hegel contra a correspondente filosofia das origens. Assim, Habermas se distancia da razão centrada no sujeito e começa a elaborar um conceito de razão que lhe permita tal empreendimento. No posfácio de *Conhecimento e interesse* (1973) encontramos a seguinte observação: “o objetivo de minha investigação é a crítica ao cientismo; com este termo entendo uma atitude fundamental que, até bem pouco tempo, dominou a filosofia” (HABERMAS, 1982, p. 322). Isto significa dizer que Habermas assume uma postura que o obriga a analisar [na medida em que ele se ocupado problema do conhecimento] e a se comprometer com uma metodologia das ciências voltada

para a análise da linguagem. Dessa maneira, ele já se posiciona em uma direção dialógica, em um caminho que nega a verdade do todo do ponto de vista no diálogo com as ciências, do seu interno. Ainda neste período, seu propósito é estabelecer a crítica ao cientismo que, por conseguinte, tem a tarefa de fazer chegar à consciência a reflexão recusada como tal. Isto é: trazer à baila a consciência da dimensão do problema do conhecimento (que, apesar da fenomenologia, se tornou irreconhecível) um dos caminhos para a solução desta tarefa: “[...] pareceu-me ser a reconstrução da pré-história do positivismo”. E chama atenção, ainda, para o fato de que, no Positivismo, o “cientismo” tem suas raízes, a força analítica da recordação (HABERMAS, 1982). A guinada da Filosofia do Sujeito para Filosofia da Linguagem possibilitou, assim, estabelecer, de forma mais contundente, a crítica ao cientismo. Foi esse giro que permitiu dar respostas substanciais à problemática da Razão centrada no sujeito, envolvendo as questões da base normativa de uma teoria crítica da sociedade, da objetividade da compreensão e da unidade no pluralismo das formas de vida e jogos de linguagem (HABERMAS, 2002).

Habermas considera que com a guinada linguística e a pragmática formal será possível retomar, sob as premissas dessa teoria da linguagem, os problemas que permaneciam suspensos por um pragmatismo de inspiração kantiana (HABERMAS, 2000). Por exemplo: na obra *Aclaração a Ética do Discurso* (1991), Habermas se refere às indagações empreendidas em *Consciência Moral e Agir Comunicativo* (1983), ao incorporar a teoria dos atos de fala de Austin (HABERMAS, 2004), distinguindo um conteúdo locucionário de uma força ilocucionária. O primeiro conteúdo traz a mensagem transmitida. A força ilocucionária, diferentemente, além de realizar uma ação no mundo faz referência ao fato de que alguém está recebendo a mensagem. O filósofo vê a auto-relação como resultante da comunicação e da assunção da posição de um “outro” sobre si mesmo, negando a relevância de qualquer familiaridade preliminar para consigo anterior à interação.

A pragmática linguística e a pragmática formal, por sua vez, permitem criar uma relação intersubjetiva que se estabelece quando a linguagem é utilizada pragmaticamente (quando falamos sobre o mundo ou sobre nós e, também, ao entrarmos em relação com alguém, efetivamente). As pretensões de validade normativa contidas nesses atos de fala, analogicamente às pretensões de verdade, justificam falar no uso comunicati-

vo da linguagem, que rompe com o uso estratégico, voltado para o êxito pessoal, mas para o entendimento. A partir desses argumentos podemos entender que a linguagem possibilitou um lugar para o entendimento entre os sujeitos no mundo da vida (*Lebenswelt*).

Na linguagem empregada para a comunicação é possível reconhecer as estruturas que esclarecem como o mundo da vida (*Lebenswelt*), ele próprio desprovido do sujeito, reproduz-se por meio dos sujeitos e de sua ação orientada ao entendimento (HABERMAS, 2000, p. 315).

A partir desse pressuposto, Habermas considera que a linguagem serve como lugar aglutinador para a compreensão da ação para o entendimento. Assim, podemos trabalhar com a dupla dimensão da linguagem: descritiva e performativa, que só ganha conteúdos através dos diferentes aspectos do mundo da vida (*Lebenswelt*). O entendimento se apresenta, neste contexto, na relação entre sujeitos e suas representações no mundo da vida, mediada pela linguagem nos atos de fala descritivos e performativos. Com a pragmática linguística e pragmática formal foi possível constituir o entendimento mútuo e o uso da Razão comunicativa para a constituição do paradigma da intersubjetividade.

Se o conceito de Razão comunicativa se apresenta como uma possibilidade de distanciamento da filosofia do sujeito, também implica, obrigatoriamente, desenvolver uma outra questão sobre a linguagem: se ela (linguagem) está fundada em um conceito que também se distancie de um conceito de Razão monológica. Pois a Razão comunicativa, num segundo momento, também exigirá uma compreensão da ação do sujeito envolvido no mundo da vida: o agir comunicativo. Daí a necessidade habermasiana de introduzir, a partir da pragmática linguística, as concepções de linguagem e entendimento. Portanto, a pragmática linguística e a pragmática formal oferecem, sob certo aspecto, uma chave para situar o sujeito no mundo da vida, na medida em que remetem suas realizações instrumentais e comunicativas à rede de certezas não problematizadas da qual emergem os problemas que levaram à ação. Esse contexto originário de fundo, o mundo da vida, exclui uma dúvida universal arbitrária e abre a possibilidade da reconstrução intersubjetiva da realidade.

A POSSIBILIDADE DE ABANDONO DO PARADIGMA DA FILOSOFIA DA CONSCIÊNCIA

Na filosofia pragmática e na hermenêutica aparecem a possibilidade de abandonar o paradigma da Filosofia da Consciência, cujo modelo é a percepção e a representação de objetos que se movem, isto é: de forma solitária. É a possibilidade de substituição do sujeito solitário que se volta para o objeto e que, em um reflexo, toma a si mesmo como objeto. Essa substituição se dá por um conhecimento mediado pela linguagem e o relacionamento com o agir no contexto da prática e da comunicação cotidiana, que estão repletas de operações cognitivas que têm, desde o princípio, caráter intersubjetivo e cooperativo (HABERMAS, 1989). A relação entre conhecimento e agir pode ser examinada de vários modos: em forma de vida, o mundo da vida e a prática, ou como interação mediada na linguagem, nos jogos de linguagem e no diálogo. Portanto, tais conceitos do senso comum passam ocupar, substituindo-os, a posição dos conceitos epistemológicos básicos.

Frente a isso, a postura de Habermas se apresenta crítica quanto à pragmática e a hermenêutica. Para ele, as intuições da pragmática e da hermenêutica constituem um ganho, pois abandonam-se as orientações por operações da consciência em prol da orientação por objetivos do agir e do falar. Isto é: as funções cognitivas da consciência e a função representativa da linguagem deixam de ser o paradigma e “tudo o que pode ser dito” passa para o centro; não apenas os conteúdos de um discurso que constata fatos. Por exemplo: dizer algo passa a ser, por parte do orientador, o afirmar que algo acontece; passa a ser a ação especial de dizer algo (HABERMAS, 1989).

Habermas se posiciona de duas formas frente à pragmática e à hermenêutica. Na primeira, sustenta que esse giro pragmático-hermenêutico tem de ser interpretado, necessariamente, como uma renúncia definitiva às pretensões da Razão a ser levada a cabo pela filosofia, o que a tornaria desnecessária. E, na segunda, que deveríamos considerar a possibilidade da intersubjetividade como um novo paradigma, capaz de substituir o jogo de linguagem mentalista da Filosofia da Consciência. Ao mesmo tempo, deveriam ser mantidos os modos de fundamentação da Filosofia da Consciência modelados pela auto-crítica, sem que isso implique obri-

ga-los. Dessa forma, abre-se a possibilidade de obrigar a filosofia a se desvincular da orientação por pretensão de validade universais e criticáveis, e da necessidade de fundamentação na filosofia terapêutica de Wittgenstein, na filosofia heroica de Bataille e Heidegger e nas filosofias salvíficas (HABERMAS, 1989). Com isso, desemboca-se numa filosofia que abre mão da intenção de resolver problemas, limitando-se a diálogos edificantes. Portanto, é impossível à filosofia deter-se em diálogo e ser absorvida pela maneira da argumentação; isso é: um discurso fundamentalista. Daí, mesmo após a guinada, ao assumir o papel de interprete e de apontador do lugar da Razão, a filosofia pode manter sua pretensão de Razão. Pois, para Habermas, os aspectos da Razão que se diferenciam procuram remeter a uma intuição. Ora, esta só pode ser conquistada num ponto situado nas culturas de especialistas no próprio dia a dia. Não além do cotidiano, em fundamentação ou abismos da filosofia da Razão.

Na prática comunicativa do cotidiano, as interpretações cognitivas, as expectativas morais, as expressões e valorações têm de qualquer modo que se interpenetrar. Os processos de entendimento mútuo do mundo da vida carecem por isso de uma tradição cultural em toda sua latitude e não apenas das bençãos da ciência e da técnica. Assim, a filosofia poderia atualizar sua relação com a totalidade em seu papel de interprete voltado para o mundo da vida (HABERMAS, 1989, p. 33).

Isso implica que a filosofia assume o papel de intérprete mediadora do mundo da vida. Tal assunção permitir-lhe-á tornar atual sua relação com a totalidade do mundo da vida.

A SUBSTITUIÇÃO DA LINGUAGEM MONOLÓGICA PELA COMUNICAÇÃO HERMENÊUTICA

O primeiro de seus instrumentos teóricos já aparece em *Conhecimento e Interesse* (1968), quando Habermas deixa claro, em suas investigações, que o conhecimento se enraíza nas conexões sociais, uma vez que a elaboração de uma teoria só é possível, enquanto tal, a partir das estruturas básicas da sociedade. Mais tarde, na obra *Teoria da Ação Comunicativa: estudos prévios e complementares* (1971) Habermas nas cinco

primeiras lições têm a intenção testar novas estratégias para o rompimento com a Filosofia da Consciência. Desde as primeiras lições, Habermas propunha a substituição simplesmente do paradigma da Filosofia do Sujeito pelo paradigma da filosofia da linguagem.²

Para Habermas, a Filosofia da Consciência foi caracterizada pela ideia de uma concepção transcendental do mundo e da comunidade linguística que passa pela associação da linguagem dos objetos desde Platão até Locke e Condillac (HABERMAS, 2004). Essa concepção está na raiz de uma comunicação deformada. Portanto, a linguagem não é mais considerada primordialmente um meio³ de representação de objetos ou fatos, mas um médium do espírito de um povo (HABERMAS, 2004). Mas eles só podem ser diagnosticados – e superados – com base em uma pragmática universal, à luz da visão antecipadora de uma comunicação ideal. Dessa forma, esperava-se encontrar um novo paradigma, centrado na intersubjetividade, fora das bases monológicas. Diferentemente do pensamento da Filosofia da Consciência, Habermas entende que não existem intenções puras dos sujeitos em uma sociedade. Para ele, a faculdade de conhecer está entrelaçada à expressão simbólica, permeada de interpretações e expressa subjetivamente nas manifestações das derivações linguísticas e culturais (HABERMAS, 2001). Dessa forma, existe a possibilidade de se constituir uma crítica da linguagem cotidiana capaz de diagnosticar e dissolver as repressões que nela se manifestam compulsivamente e que a tornaram prisioneira de seus pressupostos. É o que pretende Habermas com essa primeira estratégia. Entretanto, a faculdade de conhecer exige uma postura crítica social que vai além das teorias da consciência que, por sua vez, não poderiam despertar nos indivíduos uma consciência crítica social. Tal consciência resulta do pro-

² Em Herrero, por exemplo a descoberta da linguagem como médium constitutivo de todo sentido abriu três possibilidades para a investigação. De modo geral podemos dizer que a sintática que investiga a relação dos sinais linguísticos entre si; a semântica que se ocupa da relação dos sinais como significado, isto é a dimensão referencial com os objetos; a pragmática que explica a relação dos sinais como significado, isto é, a dimensão referencial com os significados; e a pragmática que explica a relação dos sinais com o sujeito e como o que estes fazem dos sinais e das preposições (HERRERO, 2002, p. 11).

³ Habermas faz um balanço das tendências fundamentais do pensamento ocidental a partir do primeiro grande questionamento da metafísica ocorrido na filosofia transcendental de Kant e, sobretudo, no movimento da reviravolta linguística do pensamento que chega à articulação de um pensamento pós-metafísico (OLIVIERA, 2001, p. 338).

cesso de formação dos indivíduos sem uma sociedade e que se caracteriza, essencialmente, pela “natureza social” dos homens, entendida, desde Aristóteles, como a do “homem político”. Uma comunidade social; que nos transforma em pessoas capazes de agir e falar. A consciência social não se dá, portanto, a todos os indivíduos na mesma proporção. Segundo os moldes da Filosofia da Consciência, ela se constitui limitada e restrita. A partir dessa constatação, fica evidente, para Habermas, a fragilidade do saber social, constituído nos moldes monológicos, para a constituição da consciência crítica; que, por sua vez, compromete o papel dos indivíduos na sociedade, isto é, o seu agir e o falar.

A substituição da linguística monológica pela linguística hermenêutica tornaria possível a reconstrução do sistema de regras generativas subjacentes à linguagem natural. Essa substituição⁴ na qual a hermenêutica tem lugar garantido, embora permaneça delimitado, desembocará, posteriormente, na Pragmática Universal. O agir envolve um saber epistêmico e responsável no mundo social. Ele é intencional: há uma intenção na ação mediada por regras. Por sua vez, a regra é algo que se manifesta e que conduz a ação dos indivíduos em virtude dos significados intersubjetivamente aceitos por todos. Por isso, as normas têm um conteúdo semântico; indicam que os sujeitos são capazes de falar e agir e, também, que são capazes de entendê-las e segui-las. Mas isso depende de um sentido, de uma razão para o comportamento, da compreensão e do entendimento das normas e regras que se configuram na ação (HABERMAS, 2001). Mas essa ação acontece, de fato, se o sentido da regra corresponder ao desejo do sujeito, que pode orientar seu comportamento por elas. Essa noção de regra associada ao desejo do sujeito é um legado da Filosofia da Consciência, que parte da constituição egocêntrica de normas na sociedade desprovida de capacidade crítica. Portanto, o sentido é admitido por Habermas como conceito fundamental para uma teoria crítica da sociedade. Porém, não subjetivamente. Para ele, a compreensão do sentido deve poder ir além das conexões presentes entre os agentes, embora não possa prescindir delas. E isto porque a compreensão subjetiva não dá conta de todas as de formações presentes em tais conexões.

⁴ A guinada linguística representou a passagem de uma filosofia do sujeito para uma filosofia da linguagem que trouxe vantagens, não só metodológicas, mas também do ponto de vista do conteúdo do pensamento e na forma de recolocar o conceito de Razão.

A compreensão do agir se dá, diferentemente, no interior de um contexto social; o que implica, sempre, a compreensão de uma norma a partir do “alter” e não do “ego”. Isto porque o comportamento resulta da observação das normas, mas o agir é resultado da compreensão de uma norma dentro de um contexto social constituído intersubjetivamente. Toda norma, por sua vez, tem um sentido semântico, simbolizado, dentro de uma comunidade simbolicamente estruturada. Sendo assim, os indivíduos têm que correr a procedimentos que, em última instância, dependem de uma compreensão pré-científica da linguagem sistematizada hermenêuticamente. “Qualquer pessoa que possa dominar uma língua natural em virtude da sua competência comunicativa, em princípio, para compreender e tornar compreensível para o outro, isto é, interpretar, de forma que qualquer manifestação faz sentido” (HABERMAS, 2001, p. 23). Consequentemente, linguagem e sujeito estão entrelaçados à compreensão e interpretação da norma na sociedade, que, ainda, acontece por via da mediação entre o mundo social e o mundo objetivo, ou seja: na perspectiva intersubjetiva. A mediação serve, nesse momento, para transformar as experiências do mundo objetivo em elementos fundamentais à intersubjetividade. A interação dos sujeitos com o mundo objetivo e o mundo social é mediada pela linguagem, resultante da experiência dos sistemas de regras de operações básicas. Isto pode ocorrer na medida em que seja atribuída à fiabilidade da ação dos sujeitos, agindo segundo papéis, sociais na formação de uma competência comunicativa intersubjetivamente mediada pela linguagem.

Toda ação pressupõe, a princípio, o domínio da linguagem natural; pois qualquer indivíduo poderá, em virtude de sua competência comunicativa, compreender, a priori, e se fazer compreensível ao outro. E, ainda, interpretar quaisquer expressões que tenham algum sentido. Assim, para Habermas, se a ação dos indivíduos se dá no interior de um contexto, e se esse contexto é, em específico, uma realidade social (estruturada pelas expressões linguísticas e culturais), não faz sentido a oposição de observadora da Filosofia da Consciência, a posição de “alguém”, que se coloca do “lado de fora” dessa realidade.

Os filósofos nem sempre tiveram grande interesse por esta força da linguagem, capaz de criar uma comunhão. Desde Platão e Aristóteles, eles analisam a linguagem como médium da representação e in-

vestigam a forma lógica de proposições por meio das quais nos referimos a objetos e reproduzimos fatos (HABERMAS, 2007, p. 22).

A Filosofia da Consciência analisa a linguagem a partir da sua estrutura lógica, meio pelo qual nos referimos aos objetos e reproduzimos os fatos. Tal posição da Filosofia da Consciência é vista por Habermas como displicente em relação à constituição da ciência. Esse é um dos motivos que o levaram a abandonar o princípio da linguagem monológica – o princípio da observação – e assumir a hermenêutica. Essa estratégia lhe possibilitou superar o objetivismo da ciência do espírito. Com isso, a influência da ciência passa a depender da hermenêutica e não mais de uma pré-compreensão histórica.

Alguns autores entendem que o fracasso das tentativas de desenvolver teorias da ação social não é acidental, senão que se deve a limites de princípios. Parece ser que as teorias cheias de conteúdo histórico partem sempre de um sistema de referência cujos elementos só podem elucidar-se a partir da pré-compreensão de uma determinada situação histórica (HABERMAS, 2002, p. 119).

Mesmo com essas contribuições, a hermenêutica apresenta algumas limitações. No âmbito original de sua experiência é na demonstrabilidade das linguagens naturais entre si e na passagem da linguagem monológica das ciências empíricas para a linguagem natural possibilita a referência ao mundo de forma objetiva (HABERMAS, 2002). Para Habermas, nós precisamos da linguagem em dois níveis: no primeiro, para fins comunicativos e, no segundo, para fins puramente cognitivos. Nesse contexto, Habermas acena para o limite da hermenêutica a partir da independência do pensamento operativo em relação à linguagem.

A comunicação hermenêutica é um elemento fundamental no processo do entendimento mútuo. Ela é capaz de criar uma comunhão sem a qual não poderíamos existir como indivíduos socialmente constituídos. A observação e a compreensão estão ligadas a um método monológico; mas a comunicação hermenêutica se dirige (sistematizando-a) à capacidade natural da competência comunicativa dos indivíduos na práxis linguística, além de orientar e reorientar as operações básicas para a mediação do sentido de uma regra. A comunicação hermenêutica passa a ser um

elemento fundamental nesse ensaio habermasiano, pois ela nos permite a “correção” dos significados dos predicados e de conceitos à luz da experiência que fazemos com o auxílio da linguagem.

CONCLUSÃO

A contribuição de Habermas foi sua atitude que levou à mudança do Paradigma da Subjetividade. Consequentemente, à descentralização do sujeito kantiano e, ao mesmo tempo, à abertura para a Filosofia Analítica. Dessa forma, parece que a busca por alternativas respondeu melhor às aporias da Filosofia da Consciência, utilizando os conceitos de Regra e Papel, Ação e Comportamento. Pois a Teoria da Comunicação goza da vantagem de partir imediatamente da relação intersubjetiva, da experiência possível de sujeitos empíricos e sociais e – ao que parece – não distorce a dimensão comunicativa. Dessa maneira, a teoria crítica habermasiana desenvolveu-se contrariamente a outras tentativas; mesmo assim, sua teoria crítica se reportou, também, a outros autores. Sua atitude metodológica tinha o objetivo de demonstrar a inadequação do modelo da Filosofia da Consciência para a sociedade. Pois o sujeito monológico não serve como paradigma para pensar a produção da intersubjetividade social; nem na versão kantiana da subjetividade, nem da fenomenologia husserliana.

A posição habermasiana se distingue da dos filósofos que insistem em uma passagem solipsista para transpor a Intersubjetividade Monológica; diferentemente, Habermas apresenta uma intersubjetividade compartilhada. Isso possibilitou o abandono do paradigma da Filosofia da Consciência com o surgimento da Filosofia Pragmática e a Hermenêutica. Esse abandono se deu pelo Conhecimento mediado pela linguagem e pelo relacionamento com o Agir no contexto da prática e da comunicação cotidianas que estão repletas das operações cognitivas que têm, desde o princípio, caráter intersubjetivo e cooperativo.

REFERÊNCIAS

APEL, Karl-Otto. *Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia*. Tradução de Cláudio Molz. São Paulo: Landy, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Tradução de José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *Pensamento pós-metafísico*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. *Fragments filosófico-teológicos*. Madrid: Trotta, 1999.

_____. *Discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Teoría de la acción comunicativa*. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Bueno Aires: Taurus, 2001a. (Vol. I e II).

_____. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. 4. ed. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 2001b.

_____. *Técnica e ciência como ideologia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001c.

_____. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Tradução Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

_____. *A ética da discussão e a questão da verdade*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.

_____. *La lógica de las ciencias sociales*. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. 3. Ed. Madrid: Tecnos, 2004b.

_____. *Verdade e justificação*. Tradução de Milton Camargo Mota. Petrópolis: Loyola, 2004c.

Democracia deliberativa e as bases sociais da política em Habermas

Izauria Zardo
(UFSC)

INTRODUÇÃO

A democracia como forma de governo e organização social tem sido discutida ao longo de toda a história da filosofia ocidental. Desde os antigos até os dias de hoje, foram muitos os pensadores que se ocuparam desse tema e buscaram elucidar o conceito apoiando-se na sua aplicabilidade prática.

Isso porque, ao transpor para a realidade concreta pressupostos democráticos tais como a igual liberdade de participação para todos nas tomadas de decisão políticas, nos deparamos com uma série de problemas que envolvem desde a fundamentação do Estado até questões cotidianas mais básicas de interação social. São problemas relacionados a diferentes concepções de justiça, de direito, de modos de organização social e produção econômica, em outras palavras, problemas inerentes a um modo de vida social linguisticamente estruturado.

Desta forma, justifica-se o amplo interesse pelo tema, uma vez que as disputas em torno do modo de organização social dizem respeito e impactam a vida de cada um dos membros dessa sociedade. São, portanto, questões de interesse comum e que, a despeito das contingências históricas, estão sempre em construção e estão sujeitas à ação humana, podendo assumir formas que se afastam ou se aproximam dos pressupostos democráticos. O que se torna evidente ao olharmos para a história, é que a democracia enquanto forma de governo continua sendo um foco de disputas árduas entre projetos de sociedade, alguns mais inclusivos e igualitários, outros mais excludentes.

No Brasil essas disputas são particularmente problemáticas, uma vez que a formação de uma cultura democrática é ainda bastante incipiente e as marcas de uma história perpassada pelo autoritarismo e domínio

colonizador insistem em se sobrepujar até os dias atuais. Não surpreende, portanto, que a democracia tenha sido ameaçada ou de fato solapada por golpes de Estado em diferentes ocasiões. E que isso tenha ocorrido mediante o assentimento de uma parcela considerável da sociedade.

Nesta perspectiva, o regime militar que se sucedeu ao golpe de 64 não foi mera obra do acaso, foi antes a expressão de uma sociedade carente de valores democráticos, acostumada a modos violentos de convívio social, mas que também resiste e em alguns casos promove mudanças importantes, tais como as que ocorreram durante o processo de redemocratização do país a partir da década de 70.

Mudanças que surgiram a partir da pressão exercida pela sociedade civil organizada e culminaram com a conquista de direitos sociais e políticos inéditos no país, tais como a participação direta dos cidadãos nas decisões políticas que afetam a todos.

Esse novo arranjo institucional vai ao encontro da teoria política do filósofo Jürgen Habermas, para o qual a democracia se constitui como um procedimento deliberativo, onde a comunicação exerce função integradora da sociedade e de legitimação do Estado. A ideia é que os cidadãos possam resolver seus conflitos racionalmente através do discurso e da formação política da vontade, estabilizando suas expectativas de comportamento de forma não-violenta, na medida em que possuem o direito de discordar uns dos outros de modo argumentativo.

Nesse sentido, para que o poder do Estado seja legítimo não basta o simples assentimento dos cidadãos, é necessário que esse assentimento seja produzido a partir de um processo racional de formação da opinião política, de forma deliberativa e aberta à participação de todos. Para isso a sociedade precisa lançar mão da linguagem normativa do direito, a qual permite institucionalizar na forma da constituição de um Estado de direito os processos de formação democrática da opinião e da vontade política, respaldando um amplo leque de esferas públicas autônomas e consequentemente salvaguardando a força integradora presente nas formas de vida estruturadas comunicativamente.

Assim, o texto apresentado a seguir visa retratar um determinado período da realidade política brasileira, apresentando posteriormente a teoria política habermasiana de modo a explicitar seu potencial explicativo do recorte histórico exposto.

O PROCESSO DE REDEMOCRATIZAÇÃO DO PAÍS

O período conhecido como Ditadura militar no Brasil, que durou de 1964 até 1985 aproximadamente, foi marcado pela supressão de direitos políticos, direitos sociais e por uma profunda violência por parte do Estado com relação à sociedade civil.

Ele culminou com a organização da sociedade na forma de diversos movimentos que reivindicavam o reestabelecimento do Estado democrático de direito, bem como de direitos sociais e políticos negligenciados pelo regime militar. O processo de transição democrática surgiu, portanto, da pressão exercida pela própria sociedade sobre um Estado que havia perdido sua legitimidade para governar.

Foi nesse contexto que ocorreu no final da década de 80 o processo da Constituinte, tendo culminado com a promulgação de uma nova Constituição Federal em 1988, a qual adota o princípio da democracia semidireta. Nesta o sistema representativo é complementado por institutos de participação popular direta nos processos decisórios.

Além disso, com a nova Constituição tem-se a descentralização do poder político administrativo, com a elevação dos municípios à condição de entes federativos, condição que lhes possibilitou maior autonomia política, administrativa e financeira.

Com isso temos a partir da Constituição de 1988 não apenas o restabelecimento de eleições diretas para presidente, governadores e prefeitos, mas também a criação de mecanismos que possibilitam a participação direta dos cidadãos nas decisões públicas, tais como, no âmbito legislativo: plebiscito, referendo e iniciativa popular; no âmbito judiciário: ação popular e Tribunal do Júri; e no âmbito executivo: a formulação e fiscalização de políticas públicas (VITALE, 2004, pp. 240-1).

É sobre esse terceiro aspecto de participação popular direta, no âmbito executivo, que pretendo focar a atenção neste momento. Tendo em vista a extensa rede de conselhos para a participação social que se formou nas áreas da saúde, educação e assistência social, dentre os quais serão abordados os Conselhos municipais e locais de saúde, enquanto componentes do Sistema Único de Saúde (SUS) que surgiu com a Constituição de 1988.

Uma das diretrizes do novo sistema de saúde prevê a participação da comunidade no acompanhamento das políticas e ações de saúde, de

acordo com a qual o SUS conta com as seguintes instâncias colegiadas em cada esfera de governo, sem prejuízo das funções do Poder Legislativo: Conferência de saúde e Conselho de saúde. A Conferência de saúde se reúne a cada quatro anos, contando com a participação de diversos segmentos sociais, com o objetivo de avaliar a situação de saúde e propor diretrizes para a formulação de políticas de saúde em cada nível correspondente de governo. Enquanto que o Conselho de Saúde possui caráter permanente e deliberativo, com composição paritária entre representantes do governo, prestadores de serviços e profissionais de saúde e representantes da sociedade civil. O Conselho atua na formulação de estratégias e no controle da execução da política de saúde em cada instância correspondente, inclusive nos aspectos econômicos e financeiros, cujas decisões são homologadas pelo chefe do poder legalmente constituído em cada esfera do governo (BRASIL, 1990).

Com a descentralização do poder político administrativo previsto na nova Constituição, os municípios passaram a assumir uma grande responsabilidade no planejamento e execução dos serviços de saúde. Tornando-se assim espaços estratégicos para a definição das políticas de saúde, tendo nos Conselhos locais e municipais importantes arenas de participação popular nos processos decisórios (COELHO, 2007, p. 81).

Atualmente o país conta com um total de 5.631 Conselhos municipais de saúde, sendo que nos municípios maiores poderão existir também Conselhos distritais e locais de Saúde, os quais se situam nos bairros e possuem função consultiva, ou seja, não dispõem de poder decisório direto sobre a política de saúde. No entanto, estando mais próximos da comunidade, podem captar com maior facilidade as demandas em saúde da população para posteriormente encaminhá-las aos Conselhos municipais de saúde para que sejam trabalhadas pelo poder administrativo. Além disso, os Conselhos locais de saúde são também um canal de comunicação para que o poder administrativo leve até a comunidade as propostas e informações relativas aos serviços de saúde prestados (BRASIL, 2012).

Os Conselhos locais e municipais representam, portanto, uma abertura do Estado à democracia deliberativa, na medida em que permitem a participação tanto de indivíduos quanto de organizações representativas da sociedade civil no controle e elaboração das políticas públicas de saúde que serão implementadas pelo Estado.

Teoricamente, isso significa dizer que a qualidade dos serviços públicos de saúde prestados à população de um determinado município depende, em parte, da organização da sociedade civil desse município e sua atuação junto aos Conselhos locais e municipal de saúde.

A DEMOCRACIA DELIBERATIVA EM HABERMAS

Para o filósofo Jürgen Habermas, a democracia assume uma concepção procedimentalista a qual ele denominada “política deliberativa”. Esse modelo normativo de democracia baseia-se na comunicação como elemento legitimador da formação da opinião e da vontade pública, na qual o processo político alcança resultados racionais através da deliberação de cidadãos livres e iguais. Ele busca a

intersubjetividade mais avançada presente em processos de entendimento mútuo que se cumprem, por um lado, na forma institucionalizada de aconselhamentos em corporações parlamentares, bem como, por outro lado, na rede de comunicação formada pela opinião pública de cunho político (HABERMAS, 2007, p. 289).

A teoria do discurso de Habermas pressupõe que a ação comunicativa pode direcionar e influenciar o uso do poder político administrativo para determinados rumos, de acordo com os problemas sociais que formam a opinião pública. E nessa concepção, o sistema político não é único nem tampouco o centro da sociedade. Antes disso, ele se constitui como um sistema interdependente dos demais sistemas ancorados no mundo da vida, a exemplo do sistema econômico. Nesse sentido, o sistema político deve se comunicar com os demais sistemas através da linguagem normativa do direito (HABERMAS, 2007, p. 292).

O direito assume assim, por um lado a perspectiva de garantir direitos básicos, tais como a liberdade de reunião, de associação, de pensamento, de locomoção, de sigilo, dentre outros direitos fundamentais que possibilitam que os “questionamentos e problematizações possam surgir dos grupos informais e associações voluntárias da sociedade civil”. E por outro lado, ele se constitui como um *medium* capaz de transformar o poder comunicativo produzido na sociedade civil em poder administrativo do Estado. Isso devido à interdependência existente entre poder político e

direito, uma vez que o aparato administrativo do poder político necessita se institucionalizar juridicamente (NEVES; LUBENOW, 2008, pp. 253-4).

Essa proposta de democracia deliberativa apresentada por Habermas como fonte de legitimação do Estado nos remete ao modelo de circulação do poder político, no qual a formação institucionalizada da opinião e da vontade precisa “abastecer-se nos contextos comunicacionais informais da esfera pública, nas associações e na esfera privada”, uma vez que o sistema político de ação encontra-se ancorado no mundo da vida (HABERMAS, 1997, p. 84).

Desta forma, temos um núcleo do poder político, formado pela administração, pelo judiciário e pela formação democrática da opinião e da vontade. Esta composta pelas corporações parlamentares, eleições políticas, concorrência entre os partidos, dentre outros, que lhe conferem uma constituição “poliárquica”. Nas margens da administração forma-se uma espécie de periferia *interna* do núcleo do sistema político, formada por diversas instituições tais como universidades, câmaras, representações de corporações, fundações, etc. No núcleo desse poder político o direito funciona “como um instrumento de organização do poder do Estado”. Através do direito positivo são instituídas as funções administrativas nas sociedades modernas, com o estabelecimento de normas, funções e atribuições dos entes governamentais, elaboração e aplicação das leis e organização do aparato coercitivo estatal (HABERMAS, 1997, pp. 86-87).

Concomitantemente e de forma a circunscrever esse núcleo do poder político, tem-se uma periferia *externa* intermediária composta por associações e organizações formadoras de opinião. Essas associações se constituem como a infra-estrutura civil da esfera pública e tentam influenciar o núcleo político para a formulação e implementação de políticas. A periferia possui abertura para as esferas públicas informais e por isso apresenta maior capacidade de captação dos problemas sociais e transmissão para o sistema político. Através da participação voluntária em grupos tais como associação de moradores, clube de mães, igrejas, associações profissionais, movimento feminista, etc., ocorrem os fluxos comunicativos formadores da opinião e da vontade, os quais, a depender do seu teor, poderão tornar-se reivindicações políticas (NEVES, LUBENOW, 2008, p. 253).

Nesse processo de circulação de poder, o direito desempenha um papel central, na medida em possui uma relação de interdependência

recíproca com o poder político. Pois o direito positivo moderno precisa extrair sua legitimidade do processo democrático de legislação, no qual os destinatários das normas jurídicas são também os autores racionais dessas normas, numa prática de autodeterminação política.

Assim,

o direito *legitimamente produzido* não é tão-somente o meio fático de organização do poder, mas o *médium* através do qual o poder comunicativo se transforma em poder administrativo. Os fluxos comunicativos que são gerados nas esferas públicas informais da sociedade civil buscam formar uma opinião pública a respeito de algum problema ou polêmica levantada ainda no nível da periferia. Graças às eclusas dos *procedimentos próprios à democracia* e ao *Estado de direito*, aquela opinião pública pode tentar lutar por influência na esfera pública política e buscar interferir no comportamento eleitoral das pessoas, na formação da vontade dos complexos parlamentares, governos e tribunais (NEVES; LUBENOW, 2008, p. 254).

A transmissão do poder gerado comunicativamente na periferia para o interior do núcleo sistêmico do poder administrativo ocorre, portanto, através da produção do direito legítimo e devido ao seu vínculo interno com o poder político (NEVES; LUBENOW, 2008, p. 255).

Mas para que a esfera pública desempenhe esse papel de *ressonância* dos problemas advindos do mundo da vida, é preciso que ela seja autônoma e esteja ancorada em associações voluntárias da sociedade civil, baseadas no “desejo dos parceiros jurídicos em organizar por si mesmos sua vida em comum”. Em outras palavras, depende de um padrão liberal de socialização e de cultura política inerente a um mundo da vida racionalizado (HABERMAS, 1997, pp. 90-1).

A esfera pública e a sociedade civil apresentam, porém, algumas limitações no que diz respeito à auto-organização social e sua expressão política. Uma delas diz respeito à manipulação da opinião pública pela mídia, especialmente quando esta se encontra atrelada a interesses econômicos do mercado e está submetida a um baixo controle e regulação jurídica (HABERMAS, 1997, pp. 109-10).

Outra limitação consiste na dificuldade de transformar a opinião pública discursiva em processos institucionalizados, que originem legislações legítimas, uma vez que a influência de uma opinião pública precisa

percorrer um longo caminho até conseguir adentrar a legislação (HABERMAS, 1997, pp. 104-5).

Além disso, somadas a essas limitações, temos que o núcleo sistêmico do poder político acaba seguindo padrões estabelecidos de funcionamento, que por um lado facilitam a vida dos cidadãos ao evitar que a cada contenda do mundo da vida eles precisem se reunir para deliberar qual a melhor alternativa. Mas por outro lado representa o risco de uma autonomização desse sistema e o seu desacoplamento dos reais interesses das pessoas. Quando isso ocorre, a política se transforma numa espécie de rotina da qual as pessoas se tornam apáticas, levando a um desestímulo da participação de todos nas decisões políticas e, conseqüentemente, a perda da força legitimadora do Estado democrático de direito (HABERMAS, 1997, pp. 89-90).

Mas para Habermas (1997, pp. 115-17), ainda que a sociedade civil exerça pouca influência sobre o sistema político, isso acontece somente enquanto a esfera pública encontra-se em *repouso*. Basta o início de uma crise que de algum modo desestabilize o mundo da vida, para que a sociedade civil comece a levantar os problemas e inicie um fluxo comunicativo que, ao longo do tempo, poderá desencadear mudanças no aparato legislativo.

Além disso, há os atos de desobediência civil, que se constituem como apelos à retomada das deliberações políticas formalmente concluídas, exigindo a ligação entre os fluxos comunicativos da esfera pública e a formação legal da vontade política.

Se analisarmos o período ditatorial brasileiro que culminou no processo de redemocratização, teremos um exemplo de crise e ruptura do repouso da esfera pública. Pois no momento em que as condições de vida das pessoas submetidas ao regime militar se tornaram de tal modo insustentáveis, geraram os impulsos necessários para que a sociedade civil se organizasse em movimentos reivindicatórios capazes de promulgar uma nova Constituição Federal. Com isso foram garantidos formalmente direitos sociais e políticos inéditos para o país, dentre eles o direito à participação direta dos cidadãos no controle e elaboração de políticas públicas de saúde.

Nesse sentido, as demandas de saúde da população podem ser levadas às reuniões do Conselho local e de lá para o Conselho municipal de saúde, onde são discutidas podendo influenciar e transformar o poder administrativo. Esse poder administrativo retorna posteriormente até a

população na forma de políticas de saúde. Esse percurso faz desses espaços importantes arenas para o exercício de formação da opinião pública e da autodeterminação política, contribuindo para a legitimação do próprio Estado democrático de direito.

Os Conselhos de Saúde representam desta forma, um esforço no sentido de democratizar as decisões políticas relativas à área da saúde e formar espaços de discussão abertos a toda sociedade, em consonância com a teoria política habermasiana. Eles são instâncias formais do aparato administrativo do Estado que se abrem às tematizações e questionamentos provenientes do mundo da vida, na medida em que é permitida a participação nas reuniões dos Conselhos de quaisquer membros da comunidade, bem como a representação institucionalizada de organizações associativas da sociedade civil. Eles representam, portanto, uma abertura do Estado à democracia participativa que poderá contribuir na auto-organização da sociedade e na formação de uma cultura política mais democrática.

Visto por este ângulo, o Estado democrático de direito não se configura como um projeto pronto, antes disso, ele se apresenta como um processo ancorado por formas de vida linguisticamente estruturadas, no qual os diversos atores sociais intervêm constantemente, de acordo com as demandas que vão surgindo no mundo da vida. Habermas vê nesse fluxo comunicativo o fundamento da política deliberativa e o elemento integrador da sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do recorte histórico da política no Brasil e sua confrontação com a teoria política habermasiana, poderíamos dizer que o momento de transição democrática surgiu da pressão exercida pelos parceiros da comunidade jurídica, de uma sociedade civil que se organizou para resgatar a legitimidade do Estado de direito que havia se perdido com o regime militar.

A luta por direitos políticos e sociais reflete o momento de crise apontado por Habermas, capaz de tirar a esfera pública do *repouso* e levá-la à retomada dos fluxos comunicativos necessários para as mudanças no aparato legislativo, num exercício de soberania popular.

Foi desta forma que em 1988 promulgou-se a nova Constituição federal, a qual trouxe diversas mudanças importantes para a sociedade como um todo. Dentre as quais a conquista do direito universal de acesso aos serviços de saúde, além do direito à participação social no gerenciamento desses serviços, que busca atender as reais necessidades de saúde da população. Essa proposta estimula a democracia deliberativa ao institucionalizar na forma de Conselhos e Conferências de saúde, espaços públicos de discussão abertos a toda sociedade.

Assim, a despeito das dificuldades que possam se apresentar a esse novo arranjo institucional, vale dizer que ele representa um avanço do ponto de vista social, na medida em que, juntamente com outras formas de fomento dos valores democráticos, contribui para o desenvolvimento de uma sociedade politicamente mais autônoma e integrada. Dito de outro modo, contribui no processo de legitimação do Estado democrático de direito tal qual defendido por Habermas.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Ministério da Saúde. *Lei 8.142 de 28/12/1990*. Conselho Nacional de Saúde. Disponível em < http://conselho.saude.gov.br/legislacao/lei8142_281290.htm >. Acesso em: 26 set 2014.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Resolução nº 456 de 10/05/2012*. Conselho Nacional de Saúde. Disponível em < http://conselho.saude.gov.br/web_siacs/docs/Reso453.pdf >. Acesso em 27 set 2014.

COELHO, V S P. Conselhos de saúde enquanto instituições políticas: o que está faltando?. In: COELHO, V P P; NOBRE, M. *Participação e Deliberação – Teoria Democrática e Experiências Institucionais no Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Editora 34, 2004.

COELHO, V S P. Democratização dos Conselhos de Saúde. *Novos Estudos*. São Paulo: Cebap. n. 78, pp. 77-92, 2007. Disponível em < http://beta.cebrap.org.br/v2/files/upload/biblioteca_virtual/COELHO_A%20Democratizacao%20dos%20conselhos%20de%20Saude.pdf >. Acesso em 28 jan 2015.

HABERMAS J. *A Inclusão do Outro – estudos de teoria política*. Tradução: George Sperber; Paulo Astor Soethe(UFPR); Milton Camargo Mota. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HABERMAS, J. *Direito e Democracia – Entre facticidade e validade*. Volume II. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

NEVES, R; LUBENOW, J. Entre promessas e desenganos: lutas sociais, esfera pública e direito. In: NOBRE, M; TERRA, R. (Orgs.). *Direito e Democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros editores LTDA, 2008.

VITALE, D. Democracia direta e poder local: a experiência brasileira do orçamento participativo. In: COELHO, V P P; NOBRE, M. *Participação e Deliberação – Teoria Democrática e Experiências Institucionais no Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Editora 34, 2004.

WERLE, D L; SOARES, M V. Política e direito: a questão da legitimidade do poder político no estado democrático de direito. In: NOBRE, M; TERRA, R. (ORG.). *Direito e Democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros editores LTDA, 2008.