

Marxismo e Teoria Crítica

Amaro de Oliveira Fleck

Filipe Campello

Franciele Bete Petry

Jadir Antunes

Jorge L. Viesenteiner

Mauro Castelo Branco de Moura

Pedro Leão da Costa Neto

Rafael de Almeida Padial

Ricardo Pereira de Melo

(Orgs.)



Marxismo e Teoria Crítica

Amaro de Oliveira Fleck

Filipe Campello

Franciele Bete Petry

Jadir Antunes

Jorge L. Viesenteiner

Mauro Castelo Branco de Moura

Pedro Leão da Costa Neto

Rafael de Almeida Padial

Ricardo Pereira de Melo

(Orgs.)



ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2019-2020

Adriano Correia Silva (UFG)
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)
Suzana de Castro (UFRJ)
Franciele Bete Petry (UFSC)
Patrícia Del Nero Velasco (UFABC)
Agnaldo Portugal (UNB)
Luiz Felipe Sahd (UFC)
Vilmar Debona (UFMS)
Jorge Viesenteiner (UFES)
Eder Soares Santos (UEL)

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)

Diretoria 2013-2014

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Ethel Rocha (UFRJ)
Gabriel Pancera (UFMG)
Hélder Carvalho (UFPI)
Lia Levy (UFRGS)
Érico Andrade (UFPE)
Delamar V. Dutra (UFSC)

Diretoria 2011-2012

Vinicius de Figueiredo (UFPR)
Edgar da Rocha Marques (UFRJ)
Telma de Souza Birchall (UFMG)
Bento Prado de Almeida Neto (UFSCAR)
Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)
Darlei Dall'Agnol (UFSC)
Daniel Omar Perez (PUC/PR)
Marcelo de Carvalho (UNIFESP)

Produção

Antonio Florentino Neto

Editor da coleção ANPOF XVIII Encontro

Jorge Luiz Viesenteiner

Diagramação e produção gráfica

Editora Phi

Capa

Adriano de Andrade

Comitê Científico: Coordenadoras e Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-graduação

Admar Almeida da Costa (UFRRJ)
Adriano Correia Silva (UFG)
Affonso Henrique V. da Costa (UFRRJ)
Agemir Bavaresco (PUCRS)
Aldo Dinucci (UFS)
Alessandro B. Duarte (UFRRJ)
Alessandro Rodrigues Pimenta (UFT)
Alfredo Storck (UFRGS)
Amaro de Oliveira Fleck (UFMG)
Ana Rieger Schmidt (UFRGS)
André Cressoni (UFG)
André Leclerc (UnB)
Antonio Carlos dos Santos (UFS)
Antonio Edmilson Paschoal (UFPR)
Antonio Glaudenir Brasil Maia (UVA)
Araceli Rosich Soares Velloso (UFG)
Arthur Araújo (UFES)
Bartolomeu Leite da Silva (UFPB)
Bento Prado Neto (UFSCAR)
Breno Ricardo (UFMT)
Cecilia Cintra C. de Macedo (UNIFESP)
Celso Braidá (UFSC)
Cesar Augusto Battisti (UNIOESE)
Christian Hamm (UFMS)
Christian Lindberg (UFS)
Cicero Cunha Bezerra (UFS)
Clademir Luis Araldi (UFPEL)
Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)
Claudinei Freitas da Silva (UNIOESTE)
Cláudio R. C. Leivas (UFPEL)
Clóvis Brondani (UFFS)
Cristiane N. Abbud Ayoub (UFABC)
Cristiano Perius (UEM)
Cristina Foroni (UFPR)
Cristina Viana Meireles (UFAL)
Daniel Omar Perez (UNICAMP)
Daniel Pansarelli (UFABC)
Daniel Peres Coutinho (UFBA)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)
Eder Soares Santos (UEL)
Eduardo Aníbal Pellejero (UFRN)
Emanuel Â. da Rocha Fragoso (UECE)
Enoque Feitosa Sobreira Filho (UFPB)
Ester M. Dreher Heuser (UNIOESTE)
Evaldo Becker (UFS)
Evaldo Sampaio (UnB/Metafísica)
Fátima Évora (UNICAMP)
Fernando Meireles M. Henriques (UFAL)
Filipe Campello (UFPE)
Flamarion Caldeira Ramos (UFABC)
Floriano Jonas Cesar (USJT)
Franciele Bete Petry (UFSC)
Francisco Valdério (UEMA)
Georgia Amitrano (UFU)
Gisele Amaral (UFRN)
Guido Imaguire (UFRJ)
Gustavo Silvano Batista (UFPI)
Helder Buenos A. de Carvalho (UFPI)
Henrique Cairus (UFRJ)
Hugo F. de Araújo (UFC)
Jacira de Freitas (UNIFESP)
Jadir Antunes (UNIOESTE)
Jelson Oliveira (PUCPR)
João Carlos Salles (UFBA)
Jorge Alberto Molina (UERGS)
José Lourenço (UFSM)
Júlia Sichieri Moura (UFSC)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lívia Guimarães (UFMG)
Luciano Carlos Utteiche (UNIOESTE)
Luciano Donizetti (UFJF)
Ludovic Soutif (PUCRJ)
Luís César G. Oliva (USP)
Luiz Carlos Bombassaro (UFRGS)
Luiz Rohden (UNISINOS)
Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Marcela F. de Oliveira (PUCRJ)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)

Márcia Zebina Araújo da Silva (UFG)
Márcio Custódio (UNICAMP)
Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)
Marcos H. da Silva Rosa (UERJ)
Maria Cecília Pedreira de Almeida (UnB)
Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)
Maria Cristina Müller (UEL)
Marina Velasco (UFRJ/PPGLM)
Mariana Cláudia Broens (UNESP)
Mariana de Toledo Barbosa (UFF)
Mário Nogueira de Oliveira (UFOP)
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Max R. Vicentini (UEM)
Michela Bordignon (UFABC)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Nathalie Bressiani (UFABC)
Nilo César B. Silva (UFCA)
Nilo Ribeiro (FAJE)
Patrícia Coradim Sita (UEM)
Patrícia Kauark (UFMG)
Patrick Pessoa (UFF)
Paulo Afonso de Araújo (UFJF)
Pedro Duarte de Andrade (PUCRJ)
Pedro Leão da Costa Neto (UTP)
Pedro Paulo da Costa Corôa (UFPA)
Peter Pál Pélbart (PUCSP)
Rafael de Almeida Padial (UNICAMP)
Renato Moscateli (UFG)
Ricardo Bazilio Dalla Vecchia (UFG)
Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Roberto Horácio de Sá Pereira (UFRJ)
Roberto Wu (UFSC)
Rodrigo Guimarães Nunes (PUCRJ)
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)
Samir Haddad (UNIRIO)
Sandro M. Moura de Sena (UFPE)
Sertório de A. Silva Neto (UFU)
Silvana de Souza Ramos (USP)
Sofia Inês A. Stein (UNISINOS)
Sônia Campaner (PUCSP)
Tadeu Verza (UFMG)

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM)
Viviane M. Pereira (UECE)
Vivianne de Castilho Moreira (UFPR)
Waldomiro José da Silva Filho (UFBA)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Bibliotecária Juliana Farias Motta CRB7/5880

M392

Marxismo e teoria crítica / Organização Amaro de Oliveira Fleck...et al.
-- São Paulo: ANPOF, 2019.

334 p.

Outros autores: Filipe Campello Franciele, Bete Petry Jadir Antunes
Jorge L. Viesenteiner, Mauro Castelo Branco de Moura, Pedro Leão da
Costa Neto, Rafael de Almeida Padial, Ricardo Pereira de Melo

ISBN: 978-85-88072-86-2

Marx, Karl, 1818-1883.2. Filosofia marxista.I. Fleck, Amaro de
Oliveira...et al.II. Título

CDD 340.1

Índice para catálogo sistemático:

1. Marx, Karl, 1818-1883
2. Filosofia marxista
3. Teoria Crítica

Apresentação da Coleção do XVIII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

O XVIII Encontro Nacional da ANPOF foi realizado em outubro de 2018 na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), em Vitória/ES, e contou com mais de 2 mil participantes com suas respectivas apresentações de pesquisa, tanto nos Grupos de Trabalho da ANPOF quanto em Sessões Temáticas. Em acréscimo, o evento também incluiu conjuntamente o IV Encontro Nacional ANPOF Ensino Médio, sob coordenação do Prof. Dr. Christian Lindberg (UFS), cujos esforços não apenas amplia, mas também inclui os debates e pesquisas vinculados à área do Ensino de Filosofia tanto de professores vinculados ao Ensino de Filosofia quanto também de professores e estudantes do Mestrado Profissional em Filosofia, o PROF-FILO.

A ANPOF publica desde 2013 os trabalhos apresentados sob a forma de livro, com o intuito não apenas de tornar públicas as pesquisas de estudantes e professores, mas também de fomentar o debate filosófico da área, especialmente por ser uma ocasião de congregar uma significativa presença de colegas do Brasil inteiro, interconectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Assim, a Coleção ANPOF sintetiza o estado da pesquisa filosófica naquele determinado momento, reunindo pesquisas apresentadas em Grupos de Trabalho e Sessões Temáticas. O total de textos submetidos, avaliados e aprovados à publicação na atual Coleção ANPOF do XVIII Encontro conta com mais de 650 artigos da comunidade em geral.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos 22 volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho e dos Programas de Pós-graduação (PPGs) em Filosofia, bem como uma comissão de avaliação específica para os trabalhos que não foram avaliados por algumas coordenações de PPGs. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações de GTs e PPGs; 3. Editoração dos textos aprovados pelas coordenações de GT e PPGs.

Nessa atual edição da Coleção ANPOF, figuraram na co-organização dos volumes não apenas as coordenações de GTs, mas também de PPGs que estiveram diretamente envolvidos no processo, na medida em que ambas as coordenações realizaram as atividades de avaliação e seleção dos textos desde as inscrições ao evento, até avaliação final dos textos submetidos à publicação, exercendo os mesmos papéis na estruturação das atividades. Nessa medida, a Coleção ANPOF conta com o envolvimento quase integral das coordenações, exprimindo justamente a concepção colegiada na organização – seja diretamente na organização dos volumes, seja sob a forma de comitê científico – de modo que os envolvidos figuram igualmente como co-organizadores(as) da Coleção, cujo ganho é, sem dúvida, em transparência e em engajamento com as atividades. O trabalho de organização da Coleção, portanto, seria impossível sem o envolvimento das coordenações.

Reiteramos nossos os agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no sentido da publicação das pesquisas em filosofia que são realizadas atualmente no Brasil, quanto pela conjugação de esforços para que, apesar do gigantesco trabalho, realizarmos da maneira mais colegiada possível nossas atividades.

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

Sumário

Apresentação do GT Marxismo, GT Marx e a Tradição Dialética e GT Teoria Crítica	14
Dialética negativa como lógica do reconhecimento <i>Alan David dos Santos Tórma</i>	16
Discurso fúnebre para uma democracia, na forma de comentário ao livro de: Levitsky, Steven e Ziblatt, Daniel. <i>Como as democracias morrem</i> . Rio de Janeiro: Zahar, 2018. <i>Amaro Fleck</i>	26
Homo homini homo: Marxismo e utopias sociais a partir de Ernst Bloch <i>Anna Maria Lorenzoni</i>	32
A categoria da liberdade materialista e a crítica da economia política <i>Antônio Mário Dantas Bastos Filho</i>	41
Crise do modernismo e o problema do nominalismo na estética de Theodor Adorno <i>Bruna Franco Diaz Batalhão</i>	50
Teoria e diagnóstico de tempo em Adorno <i>Bruno Klein Serrano</i>	55
O núcleo marxista de Adorno: A ideia de história natural e sua apresentação estética <i>Carine Gomes Cardim Laser</i>	63
A fusão entre poder econômico e político: Uma crítica à instrumentalização da política na perspectiva da teoria crítica de Herbert Marcuse <i>Daniel Antonio Castro Brumano</i>	69
Alienação de si e do mundo no jovem Marx <i>Daniel de Melo Sita</i>	74
Progresso e barbárie: Reflexões a partir da teoria crítica de Theodor Adorno <i>Emanuelle Beserra de Oliveira</i> <i>Hildemar Luiz Hech</i>	83
Jornalismo como antifilosofia e a propagação do discurso fascista na sociedade excitada: Uma análise crítica de charges em <i>A Gazeta</i> <i>Emerson Campos Gonçalves</i> <i>Robson Loureiro</i>	92

Elementos do bolsonarismo: Tentativa de interpretação <i>Felipe Catalani</i>	102
Habermas e Gadamer: A hermenêutica filosófica como crítica <i>Felipe Ribeiro</i>	109
Corrigir o materialismo dialético? Walter Benjamin e o materialismo antropológico <i>Fernando Araújo Del Lama</i>	118
Marx: entre Ciência e Metafísica <i>Gedeão Mendonça de Moura</i>	127
A existência pacificada: Marcuse e a crítica a heteronomia introjetada <i>Giovane Rodrigues Jardim</i>	134
A origem é a meta? Das divergências entre Benjamin e Heidegger <i>Jéverton Soares dos Santos</i> <i>Robson da Rosa Almeida</i>	143
Crise e ruptura na filosofia de Marx em 1843 <i>José Francisco de Andrade Alvarenga</i>	154
A gênese do modo de produção capitalista e o camponês em Marx: Reflexões sobre a propriedade a partir de <i>Grundrisse</i> (1857) e <i>O Capital</i> (1867) <i>Leandro Ramires Duarte</i>	162
Big data, esfera privada e os desafios à antropologia política da modernidade <i>Leonardo Jorge da Hora Pereira</i>	172
Trabalho e ser social na ontologia de Lukács <i>Maicon José Fortunato</i>	182
A trama da sujeição e a emancipação necessária <i>Marcelo Micke Doti</i>	192
Crise orgânica, hegemonia e revolução passiva, gramscianas <i>Maria Socorro Ramos Militão</i>	201
Pode a Teoria Crítica contribuir para o Pós- e Decolonialismo? <i>Mariana Fidelis</i>	214
Educação e emancipação nas primeiras décadas do novecentos: Adorno e o modelo crítico dos anos 30 na Alemanha <i>Maurício de Assis Reis</i>	223
As categorias classes sociais e estado no livro primeiro de <i>O Capital</i> <i>Paulo Henrique Furtado de Araujo</i>	232

Teoria crítica e Direitos Humanos: Do controle da natureza à mercantilização da vida	247
<i>Paulo Sérgio Gomes Soares</i>	
A identidade e a diferença entre o concreto pensado e o concreto existente: A existência antediluviana das categorias nos Grundrisse de Karl Marx	257
<i>Rafael Sousa Siqueira</i>	
Primado do objeto e objetividade em Adorno	266
<i>Renata Inarah Guerra Santos</i>	
Engels editor de Marx: Perspectivas de leitura da seção V do livro III de o capital	273
<i>Ricardo Pereira de Melo</i>	
O conceito de ser genérico (Gattungswesen) como fundamento da crítica à sociedade moderna nos Manuscritos Econômicos-Filosóficos de 1844	283
<i>Roger Augusto Barbosa Montemor</i>	
A grande recusa de Marcuse hoje: Um breve percurso	289
<i>Rogério Silva de Magalhães</i>	
Urbanismo como economia humana: Uma crítica ao controle dos corpos a partir de Theodor W. Adorno	294
<i>Talins Pires de Souza</i>	
Os primeiros insights de Marcuse sobre a tecnologia: Uma análise dos ensaios da Zeitschrift für Sozialforschung	304
<i>Victor Hugo de Oliveira Saldanha</i>	
A dialética da alienação histórica em Marx	313
<i>Vinícius dos Santos</i>	
A fisionomia da voz do rádio nos estudos sobre autoritarismo de Adorno	321
<i>Virginia Helena Ferreira da Costa</i>	
O problema da circulação simples e sua relação com o ponto de partida da exposição d'ó capital de Karl Marx	327
<i>Viviane Bonfim Fernandes</i>	

Apresentação do GT Marxismo, GT Marx e a Tradição Dialética e GT Teoria Crítica

O presente volume reúne apresentações de três Grupos de Trabalho - GT Marxismo, GT Marx e a Tradição Dialética e GT Teoria Crítica – que ocorreram durante o XVIII ENCONTRO ANPOF realizado entre 22 e 26 de outubro de 2019 em Vitória, ES.

Criado em 2018, o GT Teoria Crítica teve sua primeira edição no XVIII ENCONTRO ANPOF e contou com a apresentação de mais de quarenta trabalhos de estudantes, professores e pesquisadores da área de Filosofia. O GT abrange pesquisas orientadas pelas diferentes vertentes da Teoria Crítica, desde sua primeira geração até as contemporâneas, com trabalhos voltados tanto para a história e interpretação de textos e autores vinculados a tal tradição, mas também direcionados à tentativa de construir diagnósticos do tempo presente. Marcado pela pluralidade teórica e com o objetivo de fortalecer as pesquisas na área de Teoria Crítica, o GT se apresenta como um espaço de debate entre estudantes, professores e pesquisadores associados a diferentes Programas de Pós-Graduação em Filosofia do Brasil. Neste volume, apresentamos alguns dos trabalhos que integraram a programação do GT durante o Encontro da ANPOF e que expressam a diversidade de temas e debates que o caracterizaram em sua primeira edição.

O GT Marx e a Tradição Dialética foi criado no XII Encontro Nacional de Filosofia em Salvador/BA, realizado nos dias 23 a 27 de outubro de 2006. Com o objetivo de discutir a obra de Marx e os seus contornos no pensamento contemporâneo, assim como, refletir a tradição dialética de Platão à Hegel, o GT procurou desenvolver uma dinâmica própria de discussão e debate, integrando diversos pesquisadores sobre o pensamento crítico e dialético da sociedade. O fundador e primeiro coordenador do GT foi o professor Hector Benoit (Unicamp) e, logo após, houve uma grande expansão do GT pelas outras universidades do Brasil e, atualmente, o GT congrega várias universidades que dão suporte ao funcionamento do grupo, dentre elas a Unicamp, UFMS e Unioeste.

O GT Marxismo foi criado no ano de 2004 por ocasião do XI ENCONTRO NACIONAL DE FILOSOFIA DA ANPOF realizado em Salvador por iniciativa de um conjunto de marxistas brasileiros, tendo como coordenador João Carlos Kfourti Quartim de Moraes (Unicamp) e que contavam, então, como seus principais organizadores: Ester Vaisman (UFMG), Isabel Maria Loureiro (UNESP), Marcos Barbosa de Oliveira (USP), entre outros. O GT foi coordenado por João Quartim de Moraes até o XIV ENCONTRO NACIONAL realizado em Águas de Lindoia, em 2010, quando passou a ser coordenado por Mauro Castelo Branco Moura (UFBA). Desde o seu início o GT procurou reunir representantes das diferentes correntes e áreas do pensamento marxista.

Um importante marco, para as atividades do GT, foi a aproximação, em 2012, durante o XV ENCONTRO NACIONAL realizado em Curitiba, com o GT Marx e a Tradição Dialética, a qual culminou com a realização, a partir de 2015, dos Encontros

Nacionais realizados em conjunto pelos dois GT's, sendo que os dois primeiros foram realizados na UFC em Fortaleza e organizados por Eduardo Ferreira Chagas (UFC) e o mais recente, em 2019, organizado por Ricardo Pereira de Melo (UFMS), Coordenador do GT Marx e a Tradição Dialética, em Campo Grande, MS.

Amaro de Oliveira Fleck

Franciele Bete Petry, Jadir Antunes

Mauro Castelo Branco de Moura

Pedro Leão da Costa Neto

Rafael de Almeida Padial

Ricardo Pereira de Melo

Dialética negativa como lógica do reconhecimento¹

Alan David dos Santos Tórma²

1. Experiência como experiência do reconhecimento

“Já em Kant, a *ratio* emancipada, o *progressus ad infinitum*, só era detida por meio do reconhecimento [*Anerkennung*] ao menos formal do não-idêntico.” (ADORNO, 2009, p. 31).

A *Dialética Negativa* é, de certa maneira, a consumação do programa filosófico de Adorno. Sua realização é ao mesmo tempo a realização de uma verdadeira virada copernicana, tirando a subjetividade, e o modo em que se deu a sua unificação no Ocidente, do centro do conhecimento, e revertendo-o para o objeto. A unidade do eu, que se formou no processo do esclarecimento, mediu-se através do distanciamento e, com ele, o sujeito teve sua perspectiva, seu ponto de vista em relação ao mundo. É o que se lê na *Dialética do Esclarecimento*: “A distância do sujeito com relação ao objeto, que é o pressuposto da abstração, está fundada na distância em relação à coisa, que o senhor conquista através do dominado.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 24). Essa dominação é, para o ser humano, realizada por meio da instrumentalização. Tal característica é o divisor de águas com que a modernidade se despede do mundo tradicional e se expande para a colonização da totalidade. Com seus instrumentos, com o telescópio, por exemplo, conquistava-se o movimento corruptivo, a vida e morte dos corpos celestes, com a luneta, a bússola, a pólvora, os senhores do mundo se lançavam à conquista de povos e terras antes incógnitas. A distância em relação ao objeto passa a estar disponível à mão e, para aumentá-la e diminuí-la, basta um movimento do desejo. Por isso, a constatação de que a metafísica ocidental, “com a exceção dos heréticos”, sempre fora uma “metafísica de zograscópio” ou de “câmara escura” (*Guckkastenmetaphysik*), isto é, o pensamento que procede através de um instrumento, cuja perspectiva mediada distancia no tempo e no espaço. Assim,

1 Neste trabalho pretendemos caracterizar o empreendimento filosófico de Adorno, sobretudo com sua culminância na *Dialética Negativa*, como a elaboração de uma lógica do reconhecimento ou cognitiva. Para tanto, mobilizaremos dois intérpretes Jay Bernstein e Brian O'Connor. Entretanto, por conta de a interpretação de O'Connor se focar mais na importância do momento kantiano na obra de Adorno, com o auxílio da leitura de Bernstein nos voltaremos mais propriamente para o momento hegeliano no pensamento de Adorno, como parte de seu programa de reconhecimento ético do objeto – contendo como seus momentos internos e necessários o momento *sensível*, *perceptivo* e *judicativo*. Perceberemos que esse reconhecimento opera através de uma nova concepção de experiência (1); por meio de uma crítica do juízo (2), com a noção de inferência material; e por meio da noção de linguagem (3), reelaborada por constelações conceituais.

2 PPG/FIL – UnB

“O sujeito – ele mesmo apenas momento limitado – foi aprisionado por ela em toda a eternidade em seu si próprio, como punição por sua divinização. Como se através das brechas de uma torre, ele olha para um céu escuro no qual desponta a estrela da ideia ou do ser. Porém, precisamente o muro em torno do sujeito projeta em tudo aquilo que ele conjura a sombra do elemento coisal que a filosofia subjetiva combate então uma vez mais de maneira impotente. O que quer que a palavra venha algum dia a trazer consigo em termos de experiência, só é exprimível em configurações do ente, não por meio da alergia em relação a ele [...]” (ADORNO, 2009, p. 122-123).

Desde a *Dialética do Esclarecimento*, Adorno tinha em conta que parte da racionalidade, a racionalidade instrumental ou *subjetiva*, veio, ao longo do processo de esclarecimento, a ser tomada como o todo da racionalidade, teórica e praticamente. Esse direcionamento foi o que nos legou a aparência de incessante movimento, de “progresso”, mas, que é, ao contrário, a “prisão de ferro” da modernidade³.

“Para Horkheimer e Adorno, o esclarecimento é a expressão epistêmica geral da desconfiança, suspeita, e o desejo de independência, enquanto o mito é a expressão epistêmica da necessidade de confiança, o ter conhecimento de nossa dependência epistêmica aos objetos da cognição.” (BERNSTEIN, 2006, p. 24, *tradução nossa*).

Os autores se permitem perceber na dialética do esclarecimento a generalidade histórica, pois eles a desenvolvem a partir de elementos antropológicos mais básicos da suspeita - o medo, a angústia, o ceticismo, o *não-reconhecimento*, etc. – e da crença, ou confiança (*trust*) – o conhecimento e o *reconhecimento* (BERNSTEIN, 2006, p. 25). Em Hegel, isso vem à consciência através da dialética entre dependência e independência, sobretudo na dialética entre senhor e escravo, na qual, para ele, o que falta é justamente a confiança. O senhor luta por um reconhecimento puro, de modo a demonstrar uma completa independência da natureza, em sua desconfiança em relação a ela e aos outros: ele se tornou independente dela transcendentalmente, interna e externamente, ao dominar de modo bárbaro os outros seres humanos. Com isso, ele passa a não mais perceber sua dependência completa ao escravo, isto é, porque apenas o escravo pode reconhecê-lo *como* senhor, é ele que perfaz a *mediação* entre o senhor e a natureza, de modo que o senhor possa vê-la, assim, como algo disponível para ele e disposta para a satisfação imediata de seu desejo. Por outro lado, o escravo tem consciência de sua dependência ao senhor, fato que lhe é insuportável: por isso, ele deve buscar independência elaborando a natureza a sua imagem. Assim, a estratégia da *Dialética do Esclarecimento* é voltar a dialética de dependência e independência, de senhor e escravo, para a lógica da razão e do objeto.

“A razão (o conceito-senhor) depende do objeto (a intuição-escrava). A premissa anti-idealista inicial dessa transposição é que as assim chamadas práticas intersubjetivas são formas de interação entre seres que são, também e de maneira ineliminável, ‘corpo ou sangue’ [DA, 29], *objetos* de certo tipo. O reconhecimento é sempre, em última instância, reconhecer o outro, o mínimo do reconhecer é *perceptivo* e *sensível*. Se os conceitos empregados em dado reconhecimento necessariamente passem por cima desse começo perceptivo e judicativo, ou têm conhecimento disso apenas

³ Essa é uma expressão utilizada por Weber, ao final da discussão de sua *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Cf. Weber, 1999, p. 131.

em termos da aplicação do que já está concebido como lógico ou racional em si mesmo, então o que é reconhecido será ao mesmo tempo não reconhecido.” (BERNSTEIN, 2006, p. 25, *tradução nossa*).

Ao levar à frente essa estratégia, a *Dialética do Esclarecimento* realiza uma virada em relação à concepção marxista de história enquanto “luta de classes”, através de uma radicalização da intuição de Lukács, uma virada em direção à concepção weberiana de racionalização. Diferentemente de Hegel, para os autores, o impulso em direção à independência tomou forma ao longo do processo histórico não tanto do desejo de reconhecimento, mas do medo da natureza e da perda da unidade do si. Em Hegel, a perspectiva do senhor é estática, pois o escravo é quem faz a história. Na *Dialética do Esclarecimento*, a luta se dá entre os seres humanos e a natureza (BERNSTEIN, 2006, p. 26-27).

Ao dominar e se assenhorear da natureza, daquilo de que na verdade dependem, os seres humanos reificam a natureza, mas também a si mesmos. A pergunta que irá fazer a *Dialética Negativa* é: como a racionalidade conseguiria refletir sobre aquilo que é significativo, se ela o expulsou do pensamento? O início dessa reflexão é justamente o reconhecimento de que a racionalidade sozinha, ou “pura”, não pode empreender tal tarefa (BERNSTEIN, 2006, p. 32). Como dirá posteriormente Adorno, na *Dialética Negativa*: “Ante a intelecção do caráter constitutivo do não-conceitual no conceito dissolve-se a compulsão à identidade que, sem se deter em tal reflexão, o conceito traz consigo.” (ADORNO, 2009, p. 19).

Para Bernstein, essa intelecção é representativa da dialética entre conceito e intuição. Nessa via, para Adorno, o que veio se chamar com Brandom de “tese semântica do idealismo” é justamente a fonte do desastre⁴ - isto é, aquela tese que caracteriza a defesa da identidade entre o Si e o conceito ou, dito de outro modo, que a estrutura e a unidade do *conceito* e a estrutura e a unidade do *si* são isomórficas (BERNSTEIN, 2006, p. 41). Essa específica unidade de dois pólos, é produto do processo do esclarecimento, do processo de ascensão à cada vez mais constricta mediação da universalidade conceitual e de sua hipóstase que é, em suma, o “triunfo da racionalidade subjetiva” (BERNSTEIN, 2006, p. 33).

“Assim, a dialética do esclarecimento é apenas o vir-a-ser da tese semântica do idealismo: a atividade da autounificação e da autoindividuação através da repressão da natureza interna [...] ocorre simultaneamente com e é a mesma ação como sua unificação do mundo através do conceito. Cada unificação do mundo através da ascensão conceitual produz um incremento na abstração da natureza interna do si, e cada repressão de necessidades internas e impulsos permite uma dominação posterior (via unificação) da natureza externa. [...] *A tese semântica do idealismo representa a mais profunda estrutura da racionalidade ocidental; e é por essa razão que a crítica da modernidade esclarecida transpira como crítica do idealismo.*” (BERNSTEIN, 2006, p. 33, *tradução nossa; grifo do autor*).

A particularidade sensível, a intuição cega e escrava, que foi capturada pelo conceito-senhor, torna-se, no âmbito da *Dialética Negativa*, o “não-idêntico”. Partindo da crítica de Hegel ao formalismo kantiano, obtemos a reconfiguração da lógica entre sujeito e objeto em direção a uma *lógica recognitiva ou do reconhecimento*. Segundo a leitura

4 Em nota, Bernstein diz: “Brandom tem o intento de defender a tese semântica do idealismo; Adorno a constrói como a fonte do desastre.” (BERNSTEIN, 2006, p. 48, nota 23, *tradução nossa*).

de Brandom, Hegel tem uma concepção radical para relações de inferência material por mediação, qual seja, a noção de relações de incompatibilidade material por negação determinada, que, derivadas de relações de exclusão e, pois, de inclusão, podem contribuir para determinação de conteúdo conceitual (BRANDOM, 2002, p. 192, p. 203). Nesse sentido, em termos de *inferência*, precisamos fazer a distinção entre *relações conceituais*, relações de incompatibilidade e de inferência material, e *processos conceituais*, revisões conceituais e de crenças. De um lado, podemos distinguir entre a incompatibilidade *objetiva* de fatos e propriedades e, de outro, a incompatibilidade *subjetiva* de compromissos práticos. O *idealismo objetivo* da *Fenomenologia do Espírito*, que surge na transição do momento da consciência para o momento da consciência-de-si é tal que não se pode mais pretender a determinação conceitual do mundo *objetivo* sem entender o engajamento prático e os processos constitutivos do tomar consciência da incompatibilidade subjetiva de compromissos, quer dizer, das *representações*⁵ sobre esse mundo (BRANDOM, 2002, p. 193).

“Com efeito, esse saber, que é a verdade da *representação* do fenômeno e de seu interior, ele mesmo é apenas resultado de um movimento sinuoso. No seu percurso, desvanecem os modos de consciência – conhecimento sensível, percepção e entendimento; e também resultará que o conhecer daquilo que a *consciência sabe enquanto sabe a si mesma*, exige ainda mais rodeios [...]” (HEGEL, 2002, p. 132).

Surge assim um conceito pragmático de *experiência*, quer dizer, no lado subjetivo da *certeza*, o processo conceitual que corresponde à relação de incompatibilidade de fatos e propriedades; no lado objetivo da *verdade*, é resolver compromissos práticos incompatíveis, ou seja, dar conta do *erro* ao percebê-lo (BRANDOM, 2002, p. 196). Em outras palavras, a dependência recíproca de *sentido* conceitual, tanto do lado objetivo quanto do lado subjetivo, não implica em uma dependência à referência (BRANDOM, 2002, p. 195, p. 198), ou não compromete Hegel a uma noção de verdade por *adaequatio* ou correspondência às coisas⁶, mas ao engajamento prático-cognitivo e ao comportamento social situado dos concernidos frente ao saber. O que não implica, de outro lado, que essa reivindicação signifique que se não houvesse o *uso* de termos singulares para objetos, declarações sobre estados de coisa, conclusões contrafactuais acerca de situações, etc., não haveria incompatibilidades objetivas, ou objetos, fatos e leis (BRANDOM, 2002, p. 199), mas que é preciso a atividade humana para *produzir* o mundo como estruturado conceitualmente (BRANDOM, 2002, p. 208). O que, para Adorno, prepara terreno para uma dialética materialista se a objetividade é *reconhecida* como determinada na mediação e não é subsumida à primazia da identidade do sujeito, nem como um sujeito absoluto.

O propósito de Adorno, entretanto, é diferente do de Hegel, pois para ele uma abordagem genérica da lógica da intersubjetividade evitaria o momento da materialidade, suprimida pelo conceito. O elemento reprimido, escravo, só pode ser reconhecido se é reconhecido como sujeito plenamente corpóreo e somático. Segundo Bernstein, em Adorno o empreendimento de uma dialética negativa tem, ao menos, dois passos: um “preparatório” e outro mais robusto, sendo que a dialética também é tida como a realização de relações de *inferência material* entre conceitos (BERNSTEIN, 2006, p. 35).

5 Vide parágrafo 165 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 132).

6 Cf. o que diz Adorno na introdução da *Dialética Negativa* (ADORNO, 2009, p.12).

Em primeiro lugar, a experiência da dialética negativa se inicia com o diagnóstico da dominação da particularidade sensível pela racionalidade instrumental. Ela é experiência da *contradição*: a experiência humana em um mundo enclausurado pela ordem lógica imposta pela racionalidade instrumental. Se a totalidade é assim estruturada, sobretudo pela lei do “terceiro excluído”, segundo a qual tudo tem de ser verdadeiro ou falso, o que lhe é heterogêneo ou indeterminado deve ser excluído.

“[...] tudo o que é qualitativamente diverso, recebe a marca da contradição. A contradição é o não-idêntico sob o aspecto da identidade; o primado do princípio de não-contradição na dialética mensura o heterogêneo a partir do pensamento da unidade. Chocando-se com os seus próprios limites, esse pensamento ultrapassa a si mesmo. A dialética é a consciência consequente da não-identidade. Ela não assume antecipadamente um ponto de vista. O pensamento é impelido até ela a partir de sua própria inevitável insuficiência, de sua culpa pelo que pensa.” (ADORNO, 2009, p. 13).

Para Bernstein, essa é uma virada para um registro lógico-histórico que transforma o pensamento romântico ainda existente em Hegel, no sentido de que a dialética não pode mais assumir um ponto de partida, pois seria assumir que o sujeito possui um método, através do que poderia reverter os danos da racionalidade instrumental (BERNSTEIN, 2006, p. 36). A experiência da contradição é, pois, tanto a experiência do entrelaçamento entre racionalidade e dominação do outro, quanto a experiência de que escapa a essa unificação conceitual aquilo que não lhe é idêntico, pretensamente capturado nesse processo. Assim, a *Dialética Negativa* é a versão reflexiva da experiência da contradição concreta, como reconhecimento da responsabilidade do que foi feito ao objeto pelo conceito e da necessidade de reparação desses danos. Ela é, por isso, “ontologia do estado falso” – e sua condição de possibilidade. Pois, o estado de irreconciliação entre particular e universal, é experienciado como a contradição que resulta da identificação social sobre o particular. Por outro lado, a contradição entre conceito e objeto abre a possibilidade para o objeto ser mais do que o sistema lógico dita (BERNSTEIN, 2006, p. 37).

Em um segundo passo, a dialética negativa pode ser considerada como o desenvolvimento de constelações de inferência material⁷. A contradição que a move só é dinâmica porque o conteúdo dos conceitos em causa é sintético. Se uma contradição abarcar um conteúdo sintético, ela não poderá ser fixada por definições arbitrárias (BERNSTEIN, 2006, p. 39). O que possibilita esse resultado é, para Adorno, o desdobramento intrínseco da dialética hegeliana, que já é negativa, apesar de, ao expressar a tese semântica do idealismo, ser uma dialética entre sujeito e objeto “subjetiva”, desabilitando a significância da linguagem, ao se direcionar para o fechamento conceitual e sistêmico no espírito e ao saturar a existência empírica e histórica, como Adorno explicita no estudo *Aspectos*. Mas, essa tendência, nas palavras de Bernstein “transcende a si mesma” (BERNSTEIN, 2006, p. 40, *tradução nossa*). E para Adorno, por duas razões.

Em primeiro lugar, na *Fenomenologia do Espírito*, em crítica ao formalismo kantiano, já que as formas de pensamento são produtos sociais e históricos, elas carregam em si a realidade social. Nesse sentido, ela pode ser considerada, de certa maneira, uma “genealogia da razão”, a exemplo de como ela trata, como vimos, a relação entre a posição do ceticismo em relação a formas mais simples e imediatas de consciência. Assim, a dialética é, como

⁷ Para visualizá-lo, Bernstein recorre também aos *Três Estudos sobre Hegel*.

vemos no estudo *Aspectos*, “o esforço imperturbável para conjugar a consciência crítica que a razão tem de si mesma com a experiência crítica dos objetos.” (ADORNO, 2007, p. 81).

Em segundo lugar, o que possibilita a crítica à cisão entre forma e matéria é o reconhecimento de que a forma transcendental é o “trabalho social”, o “mistério” (ADORNO, 2007, p. 91) por trás da unidade sintética da apercepção, justamente a “articulação e veículo da tese semântica do idealismo” (BERNSTEIN, 2006, p. 41, *tradução nossa*). Nesse sentido, a unidade transcendental da apercepção só se tornou possível através do assenhramento da natureza atingido pelo trabalho social, visto que, o trabalho é dirigido pela intencionalidade da consciência que concebe a matéria como seu objeto, para ser apossada e formada por ela. Essa concepção se dá através de uma abstração que já é atividade conceitual. Então, cada passo da *Dialética Negativa* tem o intento de desfazer o que a sedimentação da atividade conceitual efetuou na objetividade, bem como desfazer a cisão originada pela abstração do conteúdo, por meio do desenvolvimento de uma noção de, na esteira de Brandom, “inferência ou implicação material”. Nesse sentido: “A dialética é a tentativa de revelar como as relações conceito-conceito expressam ou são amarradas às relações conceito-mundo. Mas, estes dois conjuntos de relações são a conexão da relação conceito-intuição em cada conceito.” (BERNSTEIN, 2006, p. 42, *tradução nossa*).

2. A crítica do juízo em Adorno

Como vemos a partir do registro genealógico da *Dialética Negativa*, a antiga metafísica operava dentro do parâmetro de um pensamento lógico oposicional entre o ponto fixo do sujeito, ou “substância”, e os predicados a ele referentes na proposição. Na modernidade, que surge como contraposição ao aristotelismo escolástico, na teoria política como na epistemologia, Hegel se encontra no momento histórico em que ela reflete sobre si, através da reflexão social perpassada pelo crivo da filosofia da consciência. A sociedade civil burguesa é descoberta por Hegel como um todo antagônico e fenomênico, atravessada pela mediação ocorrida pela troca de mercadorias, que vem à tona teoricamente no sistema kantiano como “jogo mútuo das formas com a matéria sensível” (ADORNO, 2007, p. 87).

A *Ciência da Lógica*, o estudo de Hegel sobre a forma do juízo, ou proposição, revela a concepção metafísica do sujeito como “entidade” ou “coisa”, que falha em ver que a própria forma da sentença é o que gera essa reificação, e obriga a uma redefinição da concepção da subjetividade. O elemento, pois, da subjetividade consciente é unificado na interação entre linguagem e pensamento, concebido como a autodeterminação dialética no ato de falar e pensar. De outro lado, a forma tradicional da *proposição* separa o sujeito de seus predicados e põe sua identidade no ato mental de síntese externa, dito de outro modo, os trata como independentes. A lógica formal dividia-se esquematicamente na doutrina dos conceitos, na doutrina dos juízos e assim na doutrina dos silogismos. Hegel passa a tratar cada uma dessas partes como um momento do todo, não permitindo vê-las como partes isoladas, discretas, mas privilegiando o contexto e dando primazia ao juízo frente aos conceitos, fruto de sua redefinição do sujeito. Como explica Adorno em *Aspectos*:

“Aquilo que a filosofia tradicional espera cristalizar em entidades ontológicas fundamentais, Hegel prova que não são ideias discretamente separadas, mas cada uma delas exige seu oposto, e a relação de todas entre si é o processo. Com isso, entretanto, altera-se o sentido da ontologia de modo tão decisivo que parece inútil aplicá-lo, tal como desejam hoje muitos intérpretes de Hegel, a uma pretensa estrutura fundamental, cuja

essência justamente é não sê-la, não ser o ὑποκείμενον [*substrato*]. Da mesma forma como, para Kant, nenhum mundo, nenhum *constitutum* é possível sem as condições subjetivas da razão, sem o *constituens*, a autorreflexão hegeliana do idealismo acrescenta que nenhum *constituens*, nenhuma condição produtiva do Espírito é possível que não esteja abstraída de sujeitos efetivos e, por fim, daquilo que não é meramente subjetivo, do ‘mundo.’ (ADORNO, 2007, p. 80, *acréscimo nosso*).

Nesse sentido, Hegel se põe contra a abstração metafísica de assumir a existência de um sujeito “em si” que não possui características determinadas “em si”, enfatizando a abordagem de que a identidade esteja envolvida em qualquer predicação. Com a redefinição do sujeito, constata-se que a subjetividade somente está plenamente constituída no ato da predicação e que, além disso, ambos, sujeito e predicado estão em relação de determinação recíproca. Esse resultado somente será plenamente alcançado pela *lógica especulativa*, o discurso que é a suprassunção (*Aufhebung*) do discurso ordinário, visto que o âmbito do juízo se restringe à descrição de objetos e relações finitas e ainda não está apto para articular a forma dinâmica e dialética da natureza orgânica, da vida, do pensamento e da consciência.

Como podemos perceber, os momentos conceitual e não-conceitual da experiência não operam de forma independente, mas são *shintetizados* na experiência, o que vemos através de sua estrutura judicativa, na qual estão em interação sujeito e objeto. Como em Kant e como depois em Hegel, a experiência se desenvolve no âmbito do entendimento, cuja atividade se dá através da conceitualização dos objetos na forma de juízos. Porém, o intuito de Adorno é radicalizar a *teoria do juízo*, de modo à síntese operada entre sujeito e objeto ou entre conceito e objeto, expressa pelos juízos, não resulte na perda da particularidade dos objetos (O’CONNOR, 2004, p. 65).

Contrária a que foi elaborada na filosofia moderna, sua concepção de juízo não envolve a redução e subsunção do objeto a um conceito, mas a atribuição de ser veículo do significado produzido através da coexistência de conceito e não-identidade na experiência. A ideia programática de sua teoria do juízo é que há uma diferença entre conceitos, entendidos também como predicados, segundo sua função comum, e objetos. A dialética negativa “não 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*.” (ADORNO, 2009, p. 12). Sua análise prima por detectar quais são as limitações dos conceitos, bem como, por examinar sua função lógica de definição como diferente dos objetos. “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, 2009, p. 15). Para Adorno, é preciso corrigir o *equivoco* do representacionalismo quanto ao tipo de conhecimento realizado por juízos, através de uma reelaboração radical da função dos conceitos.

Adorno se contrapõe à tradição anterior que pensa a relação sujeito-objeto a partir de sua identidade. Nessa via, tal forma de operar essa relação partia de uma noção de “conceito subjetivo” expresso por um modo de predicação identitário, por meio de proposições afirmativas (*assertoric propositions*). Esse é o caso de proposições que operam por meio da “cópula” (o conectivo “é” em dada proposição “S é p”), o elemento básico pelo qual se opera a síntese de sujeito e predicado, que se torna, assim, o veículo da identidade: “A cópula diz: é assim, não de outro modo; o ato da síntese por ela expressa anuncia que ele não deve ser diferente: senão, a síntese não seria realizada plenamente.” (ADORNO, 2009, p. 129).

De certa maneira, esta também é uma crítica dirigida a Hegel, quanto a seu “desinteresse” pelo particular, não-conceitual e o individual (ADORNO, 2009, p. 15), embora também se refira à tradição epistemológica moderna em geral, como manifesto desde sua aula inaugural, publicada como “A Atualidade da Filosofia” (1931). Como vemos, em Adorno o âmbito conceitual não é rudimentar, mas é constitutivo na relação com os objetos, que somente adquirem *significado* nessa relação, e de forma alguma independente dela. No caso da posição que parte de uma identidade “*de facto*”, isto é, a posição que assume que conceitos têm significado independentemente dos objetos, como algumas formas de idealismo representacional fazem contra a tradicional concepção do objeto como fonte de significação, ela incorre em *hipóstase do conceito*, justificando sua *primazia semântica*.

Por sua vez, Adorno reivindica que juízos significativos expressam tanto identidade quanto não-identidade, diferença entre conceito e objeto. Como frisa a interpretação de Brian O’Connor, essa não-identidade é resultado interno ao processo de significação, ao âmbito semântico, “não uma alternativa mística à predicação” (O’CONNOR, 2004, p. 67). Esse momento de não-identidade - produto de nosso engajamento físico, corpóreo com o mundo, nossa experiência somática ou sensorial -, que é parte do juízo entre conceito e objeto, tem sua “força semântica” enquanto é “o mais”, aquilo que excede o limite de atuação do conceito, tal algo “mais” - assim como a “mais-valia” explorada nas relações de trabalho na forma de vida capitalista -, a que se deve *fazer justiça*, em outras palavras, a que se deve *reconhecer*, é imanente à estrutura semântica do procedimento judicativo: “Aquilo que é, é mais do que ele é. Esse mais não lhe é anexado de fora, mas permanece imanente a ele enquanto aquilo que é reprimido dele.” (ADORNO, 2009, p. 140).

Nesse sentido, Adorno quer reabilitar a função dialética do conceito, através de um procedimento já conhecido do idealismo alemão, a reflexão: “Sua automeditação [*Selbstbesinnung*] sobre o próprio sentido [*Sinn*] conduz para fora da aparência do ser-em-si do conceito enquanto unidade do sentido.” (ADORNO, 2009, p. 19, *acréscimo nosso*). Em uma proposição predicativa da lógica formal, a predicação identifica o particular como subsumido a, e como instanciação de, um universal (“S” é um caso de “p”), mas ao mesmo tempo indica que ele é irreduzível ao universal (O’CONNOR, 2004, p. 68; ADORNO, 2009, p. 131).

Isso manifesta a característica *ambivalente* inescusável da predicação, enquanto expressão e resultado da conceitualidade e da não-conceitualidade inerente aos objetos, que excedem em sua particularidade a conceptualização dos juízos, pretensamente *totalizantes* (ADORNO, 2009, p. 19). A preocupação da dialética negativa é mostrar, pois, a possibilidade de uma experiência não-reduzida, não-reificada entre os indivíduos, ao superar o pensamento identitário que opera através de juízos constituídos por propriedades universalizáveis, a predicação no sentido tradicional, responsáveis pela supressão da particularidade (O’CONNOR, 2004, p. 69).

3. Linguagem

Por essa razão, a fim de expor como ocorre a mediação entre relações conceito-conceito e as relações conceito-mundo, Adorno revela a constituição da linguagem como essencial para a dialética. Para ele, a linguagem é constituída de, pelo menos, dois eixos: um expressivo, direcionado para o objeto; e outro comunicativo. Esses eixos são, ao nível linguístico, a contraparte dos momentos intuitivo e lógico no conceito. A tensão entre os dois, por conta de sua diferenciação, é o que permite a dialética continuar aberta. Para não

obstruir essa tensão, é preciso dar conta dessa estrutura de inferência conceitual impelida pela dialética, por meio da configuração desses momentos ou *constelação* de conceitos que iluminem o objeto sem o reprimir, sem ofuscar sua obscuridade. A constelação de conceitos devem acompanhar o ritmo do objeto, se determinando (*bestimmen*) através de sua voz (*Stimme*) e expressão. Em uma postura de reciprocidade, o conceito, instrumento inextirpável do conhecimento, deve ser afinado (*stimmen*) pela tonalidade do objeto. Sua cognição se torna, assim, reconhecimento ou reconhecimento, em um movimento de abertura, ainda que determinado na mediação, exteriorização e exposição ao outro.

Referências bibliográficas:

ADORNO, T; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: Fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2006.

_____. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2009.

_____. *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

BERNSTEIN, Jay. "Negative dialectic as fate: Adorno and Hegel." In: HUHN, T. *The Cambridge companion to Adorno*.: New York, USA: Cambridge University Press, 2006.

BRANDOM, Robert. *Tales of the might dead: Historical essays in the metaphysics of intentionality*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2002.

O'CONNOR, Brian. *Adorno's negative dialectic: philosophy and the possibility of critical rationality*. London: The MIT Press, 2004.

WEBER, M. *Ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, SP: Pioneira, 1999.

**Discurso fúnebre para uma democracia, na forma de comentário
ao livro de: Levitsky, Steven e Ziblatt, Daniel. *Como as
democracias morrem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.**

Amaro Fleck¹

As pesquisas de Levitsky e Ziblatt poderiam ter ficado circunscritas a pequenos círculos de aficionados em ciência política não fosse uma triste sina: seu objeto de estudo, a morte das democracias, súbita e inesperadamente ganhou uma relevância social quando a vitória de Donald Trump evidenciou que o sistema democrático podia estar chegando ao fim não apenas em locais onde ele nunca, de fato, esteve bem assentado, como na América Latina e no Leste europeu, mas também em terras onde sua duração e estabilidade fazia com que fosse incogitável tal veredito. Em *Como as democracias morrem*, os dois autores interpretam o descaminho estadunidense a partir de suas pesquisas anteriores (que trataram dos colapsos democráticos europeus da primeira metade do século XX, e latino-americanos da segunda). Mas sua interpretação transcende o cenário norte-americano na medida em que a tendência diagnosticada é vista também alhures: na Polônia de Kaczyński; na Hungria de Órban; na Turquia de Erdogan; na Rússia de Putin; na Venezuela de Chavez e Maduro; no Equador de Correa (e a lista poderia ser maior: na Filipinas de Duterte; na Itália de Conte, etc.). Publicado no Brasil nas vésperas das eleições, quando um *outsider* autoritário, sem nenhuma simpatia pela democracia, se consolidava na dianteira das intenções de voto, o livro ganhou atenção imediata: poucas vezes uma obra conseguiu iluminar tanto um evento tão nebuloso.

O argumento é razoavelmente simples: as democracias não costumam mais morrer nas mãos de generais (a ironia do caso brasileiro é que morte tão banal sequer merece tamanha honra, será pelas mãos de um capitão mesmo), mas sim de líderes que chegaram ao poder por meio de eleições. Por conta disto, o seu término não é mais evidente: não há golpe de Estado, o presidente não é assassinado, e nem a constituição é suspensa ou anulada. A conversão de uma democracia para uma autocracia (a forma como os autores designam este novo regime, forma de governo, que começa a se disseminar por aí) é um processo lento e contínuo, de forma que “a erosão da democracia é, para muitos, quase imperceptível” (LEVITSKY e ZIBLATT, 2018, p. 17).

Líderes autoritários, para serem bem-sucedidos, precisam ser aceitos por estadistas estabelecidos ou partidos consolidados. Mussolini foi convidado pelo rei Vitor Emanuel III a aceitar a posição de primeiro ministro da Itália; Hitler aliou-se a um conservador influente, Franz von Papen; e a ascensão de Chávez contou com a anuência de Rafael

1 Professor de Filosofia da Universidade Federal de Lavras

Caldeira, ex-presidente venezuelano. Sem tais alianças, eles dificilmente seriam bem-sucedidos. Em geral, políticos ou partidos buscam se aproveitar da popularidade do líder autoritário, sem perceber o risco iminente de acabar sucumbindo a ele. Por isso, de acordo com os autores, os partidos políticos seriam os guardiões da democracia: caberia a eles isolar os líderes antidemocráticos, evitando alianças, expulsando de suas fileiras as tendências mais autoritárias, e mesmo, por vezes, aliando-se a adversários históricos para derrotar ameaças iminentes. Nos partidos políticos estão os filtros com os quais a elite política pode barrar autocratas aventureiros, os quais podem ser reconhecidos a partir de um teste.

Nós devemos nos preocupar quando políticos: 1) rejeitam, em palavras ou ações, as regras democráticas do jogo; 2) negam a legitimidade dos oponentes; 3) toleram e encorajam a violência; e 4) dão indicações de disposição para restringir liberdades civis de oponentes, inclusive da mídia. (LEVITSKY e ZIBLATT, 2018, p. 32)²

Outsiders populistas, para serem autocratas em potencial, costumam ter todas estas características. Assumindo a “voz do povo”, eles entram em guerra contra uma suposta elite corrupta e conspiradora, responsabilizada pelo conjunto de mazelas que assola a sociedade. O próprio Levitsky, em coluna na *Folha de São Paulo*, ao aplicar o teste aos candidatos que disputavam a eleição presidencial, observa que “Bolsonaro é inequivocamente autoritário. De fato, ele é mais abertamente autoritário do que Chávez, Fujimori, Erdogan ou Viktor Orban”, ao passo que nenhum “dos adversários de Bolsonaro ... foi identificado como autoritário em nosso teste” (LEVITSKY, 2018b). Coube a Paulo Guedes, cotado de antemão para assumir o ministério da fazenda, conceder o aval da candidatura, que a tornou palatável aos mercados, ainda que sem precisar conceder quaisquer garantias de estabilidade democrática. Ademais, devido à pulverização partidária nacional, partido algum consegue representar o papel de guardião da democracia, pois o outsider sempre encontrará uma legenda na qual possa concorrer.

Mas, se as eleições são mantidas, por que se fala de morte da democracia? Levitsky e Ziblatt observam que tais autocracias costumam subverter a democracia sem afrontá-la diretamente, isto é, sem apelar a um golpe de Estado ou a suspensão da constituição. A subversão ocorre lentamente e costuma “ter um verniz de legalidade” (LEVITSKY e ZIBLATT, 2018, p. 81). Basicamente, ela consiste em três medidas: 1) A captura do poder judiciário, da polícia, das agências reguladoras e dos serviços de inteligência. O autocrata pode alterar a composição dos tribunais (aumentando, por exemplo, o número de juízes na suprema corte) e indicar apaniguados para funções importantes, para impor a lei de maneira seletiva, “punindo oponentes e favorecendo aliados” (LEVITSKY e ZIBLATT, 2018, p. 82); ele também pode utilizar a polícia para reprimir a oposição ao mesmo tempo em que assente sua tolerância com violências cometidas por aliados; e ainda pode fazer com que as autoridades fiscais devastem as economias dos adversários, empresas de comunicação inclusas, ao mesmo tempo em que ignoram as dos parceiros. 2) A retirada de alguns oponentes, os quais são “marginalizados, obstruídos ou pagos para entregar o jogo” (LEVITSKY e ZIBLATT, 2018, p. 84). Neste caso, a primeira medida consiste em atrair ou neutralizar possíveis adversários (que podem ser lideranças políticas, canais de comunicação ou mesmo empresários), e para tanto o executivo pode se valer da compra por suborno direto, pelo favorecimento em licitações ou pelo simples acesso privilegiado

² Trata-se de uma adaptação de uma proposta contida na obra *The Breakdown of Democratic Regimes*, de Juan Linz (1978).

a informações; quando não for possível atraí-los, é preciso enfraquecê-los: as autocracias contemporâneas não costumam “prender, exilar ou matar seus rivais” (LEVITSKY e ZIBLATT, 2018, p. 86), mas sim marginalizar as mídias adversárias, sobretudo por meio de processos contra calúnia e difamação; e criar dificuldades para empresários que estejam dispostos a financiar a oposição, assim como para figuras culturais destacadas. “Uma vez que os principais opositoristas, mídia e empresários são afastados ou marginalizados, a oposição se esvazia. O governo ‘ganha’ sem necessariamente quebrar as regras” (LEVITSKY e ZIBLATT, 2018, p. 90). Por fim, 3) A reescrita das regras do jogo. Neste caso, trata-se de reformar a constituição, o sistema eleitoral e outras instituições com o intuito de prejudicar ou enfraquecer a oposição; além do uso de eventuais crises para fortalecer o poder executivo (que podem, eventualmente, ser provocadas por adeptos do autocrata justamente prevendo a consequência da expansão de seu poder).

Além de estabelecerem um teste para identificar potenciais autocratas, e analisarem como a democracia pode colapsar sem golpes de Estado ou rupturas externas, o livro também traça uma interessante reflexão sobre a função de regras não escritas para o bom funcionamento de uma democracia, e de como o desrespeito a estas regras pode levar a um esgarçamento do sistema político. De acordo com os autores: “todas as democracias bem-sucedidas confiam em regras informais que, embora não se encontrem na Constituição nem em quaisquer leis, são amplamente conhecidas e respeitadas” (LEVITSKY e ZIBLATT, 2018, p. 102). Embora estas regras não escritas ou convenções tácitas estejam presentes em toda parte, cabe destacar duas. A primeira é a tolerância mútua, que “diz respeito à ideia de que, enquanto nossos rivais jogarem pelas regras institucionais, nós aceitaremos que eles tenham direito igual de existir, competir pelo poder e governar” (LEVITSKY e ZIBLATT, 2018, p. 103); isto significa reconhecer que o oponente político não é um inimigo, e que portanto ele não é uma ameaça perigosa, algo a se temer caso seja eleito. A segunda é a reserva institucional, que “pode ser compreendida como o ato de evitar ações que, embora respeitem a letra da lei, violam claramente o seu espírito” (LEVITSKY e ZIBLATT, 2018, p. 107). Esta regra implícita consiste em recusar o jogo duro constitucional que consiste em utilizar a legislação com o intuito de paralisar o governo (de maneira semelhante às greves que recorrem a “operação padrão”). Em palestra proferida no Brasil, o próprio Levitsky sugeriu que a destituição de Dilma Rousseff da presidência da república é um caso de jogo duro constitucional, em que a letra da lei é seguida, mas não seu espírito (cf. LEVITSKY, 2018c). Já o não reconhecimento de sua vitória, na eleição de 2014, pelo seu principal adversário, Aécio Neves, é uma clara violação da tolerância mútua. O desrespeito às regras implícitas do jogo democrático facilitou a aparição e ascensão de um *outsider*. A ruptura democrática só se tornou possível porque o próprio sistema democrático já se encontrava a caminho de sua ruína.

Ao descrever como se forma uma “tempestade perfeita”, os autores fazem duas advertências particularmente cruéis aos nossos ouvidos: a de que é preciso levar a sério aquilo que os autocratas falam, em vez de compreender suas afirmações como bravatas ou piadas; e a de que é vã a suposição de que o autocrata será domado por forças moderadoras quando passar a governar. Em um cenário de completa incerteza a leitura de *Como as democracias morrem* permite vislumbrar o futuro imediato de nosso cenário político, o que não é pouco, aliás, é mais do que o suficiente para tornar obrigatória sua leitura e discussão.

O livro de Levitsky e Ziblatt é revelador tanto pelo que mostra quanto pelo que esconde, tanto pelo que explica quanto pelo que deixa de explicar. Os autores pressupõem

um conceito de democracia que não se dão ao trabalho de explicitar, salvo uma vez, já no final do livro, quando citam uma passagem de E. B White:

Certamente, o conselho sabe o que é a democracia. É a fila que se forma sem confusão. É o 'não' em não empurre. É o furo no saco de cereais que vaza lentamente; é um amassado na cartola. Democracia é suspeita recorrente de que mais da metade das pessoas está certa mais que a metade do tempo. É a sensação de privacidade na cabine eleitoral, a sensação de comunhão nas bibliotecas, a sensação de vitalidade em toda parte. Democracia é a carta ao editor. (...) (LEVITSKY e ZIBLATT, 2018, p. 217-8)

Ainda que simpática, a resposta não é lá muito esclarecedora. A democracia é simplesmente identificada com uma sensação de prosperidade e normalidade. E, de fato, ao longo do livro, parece que os autores lamentam o seu iminente fim especialmente pela estabilidade que se vai junto com ela. Aristocráticos, os autores observam que a ruína dos guardiões da democracia, os partidos, se deu com a adoção das primárias, quando os próprios eleitores passaram a participar da decisão de quem serão os candidatos, em vez da deliberação em algum jantar reservado, em conversas contidas dentre uma cúpula política já experiente. Isto dá o tom do livro, que fica entre um libelo anti-Trump, uma convocação voluntariosa para uma cruzada pelas instituições³, e um lamento melancólico de uma época perdida, retratada pelo companheirismo entre senadores de partidos oponentes que voltavam juntos para seu Estado de origem, nos finais de semana, praticando carona solidária, em um cenário no qual era difícil entender a diferença ideológica entre as principais legendas. Assim, ou se fica com uma tecnocracia com aparência democrática, ou se cai em um populismo regressivo, sem haver espaço para uma reinvenção democrática popular, uma forma de autogoverno que seja capaz de lidar com os desafios de uma nova época.

Mas, além de não ficar claro o que são as democracias que morrem, os autores tampouco são inteiramente bem-sucedidos ao indicar as causas de seu perecer. Eles parecem considerar o sistema político como uma mônada fechada, de modo que a causa da ascensão dos autocratas populistas residiria simplesmente na incapacidade do sistema político de vetá-las, uma vez que sempre houve aventureiros dispostos a sentar na cadeira presidencial. Analisando o caso brasileiro, é evidente que os próprios mecanismos políticos não apenas não vetaram como até contribuíram com o fenômeno do bolsonarismo: em especial pelo descumprimento das regras não escritas, notadamente pelo uso do jogo duro constitucional, que conduziu à paralisia o segundo mandato de Dilma Rousseff; mas também pela pulverização partidária e, ainda mais, pela redução do tempo de campanha (que facilitou a fuga do debate de ideias, a ausência de reflexões pormenorizadas e impediu o esfriamento das paixões). Mas a vitória de Jair Bolsonaro seria impensável sem mudanças sociais de grande impacto, de modo que é preciso lidar com uma série de fatores que se encontra na sociedade e em instituições que não fazem parte, ao menos diretamente, do sistema político-partidário. É provável que ocorra o mesmo alhures, isto é, que a ascensão do populismo de direita autoritário precise ser explicada por múltiplas causas (onde a incapacidade do sistema político de vetá-las sequer é a principal). Por uma questão de interesse, limito-me aqui a apontar algumas das causas que precisariam ser levadas em conta no caso brasileiro.

3 Reparem este trecho 'fofo': "A democracia norte-americana depende de nós – os cidadãos dos Estados Unidos. Nenhum líder político isoladamente pode acabar com a democracia; nenhum líder político pode resgatar uma democracia, tampouco. A democracia é um empreendimento compartilhado. Seu destino depende de todos nós" (p. 217).

Em primeiro lugar, o bolsonarismo encontrou terreno fértil para crescer em um cenário de recessão econômica, de redução do padrão de vida e de rebaixamento de expectativas. Depois de uma década de forte crescimento econômico (2003-2013), com uma visível melhoria das condições de vida da metade inferior da sociedade, a recessão econômica, o aumento do desemprego e da precariedade e informalidade do trabalho dilapidaram o sonho de integração econômica, da transformação de uma sociedade de pobres em uma sociedade de classe média. Bolsonaro não foi escolhido por ter uma resposta para lidar com esta frustração, mas por representar uma alternativa política que, ao menos na aparência, não foi diretamente responsável por ela. O populismo autoritário é produto do esgarçamento social, e não o seu produtor. Ele não vinga em situações de prosperidade.

Em segundo lugar, o bolsonarismo soube usar, a seu favor, a ojeriza em bloco aos políticos que é o resultado mais palpável e mais sinistro da operação Lava-jato. A operação judicial desbaratou o sistema político tradicional, abrindo um espaço que a candidatura de ultradireita soube ocupar. Também aqui a pedra era cantada: depois de uma operação semelhante, a Mãos limpas, um político *outsider*, Silvio Berlusconi, com perfil em parte semelhante, venceu as eleições italianas. Em terceiro, cabe destacar uma transformação profunda na religiosidade popular, que paulatinamente abandonou a solidariedade típica das comunidades eclesiais de base pelo individualismo conservador e “empreendedor” da teologia da prosperidade neopentecostal e, em menor medida, da renovação carismática. Além destes três fatores (recessão, Lava-jato e conservadorismo religioso), é preciso notar que houve uma irrupção de novas formas de (não) comunicação, as redes sociais, com suas bolhas ideológicas e câmaras de eco, com sua tendência de simples reforço do que já se acredita, com sua disseminação de notícias falsas e boataria em geral; que já inclusive cria uma nova subjetividade, particularmente avessa ao trato com evidências (os terraplanistas são o modelo arquetípico, mas não é a toa que Trump, assim como Bolsonaro, neguem o aquecimento climático); e, por fim, por toda uma rede complexa e plural de instituições que teve sucesso em disseminar um conservadorismo de livre-mercado e uma “estadofobia” delirante. Ainda que em medidas desproporcionais, é provável que cada uma destas cinco tendências tenha ao menos tanta influência quanto a incapacidade do sistema político de vetar a candidatura do explosivo capitão. Ademais, o sistema político segue uma dinâmica própria, que muitas vezes conduz a um resultado que nenhum ator político relevante almejaria. Apesar de tudo, Bolsonaro é simplesmente o cara errado na hora errada, e é o casamento diabólico de uma perversa *virtù* com a completa ausência de fortuna que selou nosso destino (ou desatino) imediato.

Referências bibliográficas:

LEVITSKY, Steven e ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

LEVITSKY, Steven. (2018b) “Bolsonaro ameaça a democracia brasileira”. *Folha de São Paulo*, 31 de Agosto de 2018.

LEVITSKY, Steven. (2018c) “Como morrem as democracias”. Palestra proferida na Fundação FHC, em 08 de Agosto de 2018.

Homo homini homo: Marxismo e utopias sociais a partir de Ernst Bloch¹

Anna Maria Lorenzoni²

1. No interior das discussões marxistas, o filósofo alemão Ernst Bloch não raras vezes é identificado como um intérprete pouco rigoroso, talvez impreciso, de postura herética, quiçá exageradamente ingênua. Identificando dois modos de ser do marxismo, expressados por ele como “corrente quente” e “corrente fria” da práxis transformadora, Bloch reconhecidamente concentrou-se no primeiro, naquele modo mais potente da cor vermelha, diretamente ligado aos afetos que movem o agir revolucionário. Isso, entretanto, não significa que ele tenha desprezado a frieza da análise teórica, com todas as suas precauções e estratégias cuidadosamente precisas. Pelo contrário, seu otimismo militante sempre insistiu no reconhecimento daquilo que é objetivamente possível, ou seja, naquilo que «encontra as condições dadas em proporção suficiente» (PE, vol. I, parte II, p. 203).

Sendo a utopia, especialmente aquela concreta, o principal objeto de estudo do autor de *O Princípio Esperança*, é natural que muitas vezes concentremos o olhar para o tipo de futuro instigado por ele. Isso implica voltar-se para os percursos do afeto esperança, sua atuação nos sonhos diurnos, os movimentos da *docta spes*, os estratos da categoria possibilidade, a diferença fundamental entre utopia abstrata e utopia concreta, e o conteúdo último da esperança. Dito de outro modo, é quase inevitável, ao ter contato com Bloch, fazer uso de sua filosofia, seja por meio de suas categorias, seja por meio de suas prescrições marxistas para o agir, tendo como perspectiva aquilo que ainda-não-é ou que ainda-não-veio-a-ser.

Apesar disso, não seria exagero dizer que, sob Bloch, recai uma mesma característica identificada por ele nos escritos de Marx, qual seja, a de que noventa por cento de seus escritos são descritivos e apenas dez por cento deles contêm adjetivações sobre o futuro. Tomando como exemplo sua obra magna, apesar de ela ser uma espécie de tributo ao futuro – um futuro socialista, de reconciliação do ser humano consigo mesmo e com a natureza – tendo o princípio esperança como motor principal, o que, de fato, encontramos são centenas de páginas dedicadas ao passado. Longe de ser uma discrepância com sua filosofia, esse fato demonstra como o conceito blochiano de utopia concreta está alicerçado em raízes históricas muito profundas.

Perguntar-se sobre o futuro, numa perspectiva blochiana, implica perguntar-se pelas origens históricas e sociais dos desejos dos quais agora somos herdeiros. A defesa da

1 O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

2 Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, *campus* de Toledo. Endereço eletrônico: annamlorenzoni@gmail.com.

utopia, também numa perspectiva marxista, implica na consideração das heranças culturais enredadas nos ideais mais fundamentais da história da civilização. Daí o recurso, em *O Princípio Esperança*, a um catálogo enciclopédico das utopias. Resgatar o passado é uma das formas encontradas por Bloch para indicar como alguns elementos do passado – resíduos de tradições, antecipações ainda-não realizadas (sejam quais forem seus conteúdos) – continuam sendo efetivos no presente. Trata-se de sua teoria da não-simultaneidade [*Ungleichzeitigkeit*], cujo mote de identificação dos excedentes culturais destaca os elementos do passado que anteciparam desenvolvimentos futuros e que apareceram antes que seu tempo tivesse as possibilidades reais para sua concretização. Dito de outro modo, a não-simultaneidade de certas ideias reside no fato de elas surgirem num momento histórico no qual as intenções de seu conteúdo escapa até mesmo aos seus principais ideólogos e teóricos. As primeiras antecipações do socialismo são alguns dos melhores exemplos disso e, junto a elas, as antecipações do direito natural clássico.

2. Na IV Parte de *O Princípio Esperança, Esboços de um mundo melhor*, o capítulo 36, *Liberdade e Ordem, esboços das utopias sociais*, representa bem esse propósito blochiano. De fato, tal capítulo foi o embrião da obra magna de Bloch, sendo contentor de conceitos fundamentais de sua filosofia, especialmente aquele de utopia concreta. E é sobre ele que nos debruçaremos agora.

As utopias que Bloch evidencia nessa parte possuem a mesma característica daquelas elencadas nas demais partes da obra, qual seja, elas não pereceram no tempo. Entretanto, diferente das utopias da terceira parte, que tratavam de “reflexos no espelho”, isto é, de imagens utópicas voltadas para o entretenimento individual, as utopias sociais contemplam construções ideais que surgiram ao longo da história – algumas das quais continuam utópicas, ou seja, ainda-não realizadas ou realizáveis e outras que se concretizaram ou estão no caminho de fazê-lo. As utopias sociais dizem respeito aos sonhos coletivos de transformação, cujas metas contemplam uma mudança estrutural em toda uma comunidade. Dentro desse quadro utópico, os movimentos da escrita blochiana traçam um desenho no qual as utopias sociais poderiam ser identificadas como “antes” e “depois” de Marx.

O fato de não se demorar sobre as utopias sociais – dando apenas “pinceladas” gerais sobre seus conteúdos e desabrochar histórico ou às vezes simplesmente omitindo sua existência – que não podem ser alocadas ao lado da utopia marxista comunista, não significa que Bloch as ignore, mas que a sua dita “enciclopédia” possui um objetivo ainda maior do que a simples “catalogação de utopias”. Para ele, «as utopias não devem ser contadas, mas pesadas» (PE, vol. II, parte IV, p. 98). Explicitar o percurso histórico das imagens de desejo que culminaram no marxismo significa mostrar o peso da bagagem cultural que ele [o marxismo] possui. O excedente cultural de determinados períodos históricos não se perdeu no tempo, mas, por sua não-simultaneidade, pôde ser absorvido por culturas posteriores, capazes (ou não) de concretizá-los. Além desse “encadeamento” histórico, a recuperação dessa herança cultural faz notar como as inclinações mais primitivas – previamente abordadas por Bloch, na parte II, *Fundamentação* – permanecem reverberando nas utopias sociais. Dito de outro modo, a fome aliada ao imperativo ético-existencial da não se deixar dominar, explorar e deserdar, marca presença nas utopias sociais desde muito antes do surgimento dos chamados romances de Estado. Para Bloch, esse fato é normal:

Há mais de dois mil anos foi abolida nas utopias a exploração do ser humano pelo ser humano. [...] Porque se pensa que normal, afinal, é, ou deveria ser, que milhões de pessoas não se deixem dominar, explorar e deserdar durante milênios por um punhado de representantes da classe dominante. Normal é que uma maioria tão impressionante não tolere ser a maldição desta Terra. Ao invés, precisamente o despertar dessa maioria é o fato completamente extraordinário, o caso raro na história (PE, vol. II, parte IV, p. 32).

Durante muito tempo – um tempo inacreditavelmente longo! –, o término da privação soou como conto de fadas, algo completamente anormal, e entrou no campo da visão apenas quando se tornou sonho acordado. A utopia concreta do “andar ereto”, para Bloch é rara e difícil – «para mil guerras não acontecem dez revoluções [...] e mesmo onde tiveram êxito, os opressores em geral pareciam mais substituídos do que abolidos» –, e mesmo quando ganhou expressão, embora abstrata, no romance de Estado, praticamente não conseguiu ser reconhecida e cultivada na totalidade do ser, limitando-se à representação da melhor constituição. O grande ponto de virada, na história das utopias sociais, é representado pelo marxismo, segundo Bloch, a primeira utopia concreta capaz de carregar consigo os desejos/alvos mais primitivos da humanidade. O que a torna concreta? Diferente das outras, pela primeira vez na história, as condições materiais existentes permitem sua concretização, mas isso não significa necessariamente que, porque a utopia concreta marxista contempla (tomando de empréstimo o conceito paulofreireano) um inédito viável, as utopias precedentes devam ser desvalorizadas.

A preocupação utópica de atingir mudanças sociais radicais – absolutamente boas – mostra como alguns desejos profundos precisam ser desejados. Tal preocupação com o todo «assegura que os velhos contos de fada de Estado ainda sejam acolhidos como novos e plenos de significação, que mesmo seus erros nos instruem e sua inspiração enfim nos interesse e nos engaje» (PE, vol. II, parte IV, p. 35). Para Bloch, as utopias sociais têm seus roteiros: «obedecem a um mandato social, a uma tendência oprimida ou que se avizinha da etapa social iminente. **É a essa tendência que dão expressão**, ainda que mesclada com opinião pessoal, e então com o sonho da melhor constituição propriamente dita» (PE, vol. II, parte IV, p. 36). Quais utopias Bloch tem em consideração ao escrever isso? A República de Platão, a Cidade de Deus de Agostinho, mas também contos de fadas, contos de Grimm, o reino do amor ao próximo [bíblico] em Joaquim de Fiore, a Utopia de Thomas Morus e a Cidade do Sol de Campanella, entre outros. Mas é sobre estes dois últimos que Bloch se demora, pois neles é possível encontrar um tipo de antagonismo característico das utopias sociais: o questionamento por liberdade e ordem.

3. A Utopia (ou Proto-Utopia) de Morus, é tomada por Bloch como «o primeiro retrato mais recente de sonhos e de ideais democrático-comunistas» (PE, vol. II, parte IV, p. 74). Antecipando um mundo futuro no seio de forças capitalistas apenas incipientes, Morus fez ainda mais do que isso: antecipou tanto a democracia formal, desencadeadora do capitalismo, como a democracia humana, concreta e material, que o elimina. Segundo Bloch, «pela primeira vez, combinou-se a democracia em sentido humano, no sentido da *liberdade pública e tolerância*, com a economia coletiva». Pela primeira vez, e distintamente dos sonhos coletivistas anteriores, em Morus, «a liberdade está inscrita no coletivo e a democracia autêntica, concreta, humana, torna-se seu conteúdo».

Se na utopia de Thomas Morus apontava-se o desejo comunista no qual o princípio de liberdade predominava acima de qualquer organização – a liberdade existia em função da felicidade humana –, a utopia de *A Cidade do Sol*, de Tommaso Campanella, por outro lado, desejava um comunismo no qual a liberdade era restrita em nome da ordem estabelecida (VIEIRA, 2010, p. 44). A *Civita Solis* de Campanella, na perspectiva blochiana (PE, vol. II, parte IV, p. 78), representa «uma utopia totalmente baseada na autoridade governamental, bem como burocrática»: em lugar da liberdade, como em Morus, «soa agora a música da ordem, com senhores e supervisores. Ao invés de um superior dos utopianos, em singelo hábito franciscano, com coroa de cereais, aparece um soberano, um papa universal». A *Cidade do Sol* estava de acordo com «a política das grandes potências da época, que ele simplesmente projetou sobre uma tela de imagem utópica», o fez não para ideologizá-las, «mas porque acreditava na vinda de um reino dos sonhos e destacou as potências existentes como instrumento de aceleração dessa vinda».

Bloch contrapõe as utopias de Morus e de Campanella em um item de *O Princípio Esperança* (vol. II, parte IV, p. 82) intitulado “*O questionamento socrático por liberdade e ordem, levando-se em conta a Utopia e a Civita Solis*”, e, ao fazê-lo, evoca Sócrates pois, tal qual o filósofo da maiêutica, questionará o tratamento que costuma-se dar aos conceitos de “ordem” e “liberdade”, uma vez que «quanto mais grandiosas as palavras, tanto mais facilmente podem esconder-se nelas elementos estranhos» (PE, vol. II, parte IV, p. 83). Isso aconteceria com esses dois conceitos, «sobre as quais cada um muitas vezes tece suas próprias ideias» e, analisando-os, Bloch explicitará elementos de sua própria utopia social concreta.

A ordem, para Bloch, em parte «já emerge do próprio material». «Por tendência, foi inscrita nele de tal forma que o próprio caos, que não o é ou não o continua sendo, traz em si de modo latente a estrela ou imagem estrelar». Nessa perspectiva, a «essência da ordem» tem a seu favor «o elemento lógico perfeito, a *compreensibilidade do que se tornou bom ou foi bem-sucedido*», enquanto a «essência da liberdade» é «carregada pela vontade, pelo elemento intensivo-emocional, que visa irromper e se concretizar irrestritamente». Muito embora o ponto comum de todas as manifestações da liberdade seja «a vontade de não serem determinadas por algo alheio ou alienante à vontade», e o ponto comum das manifestações da ordem seja «o valor de esta ter sido construída, de se ter desembaraçado de qualquer situação em que a emoção ainda se justifica», ambas, liberdade e ordem, não se opõem. Ao menos não a liberdade concreta e a ordem concreta, nos moldes blochianos, as quais, agora, são construtivas: «porque a liberdade concreta é vontade que se manifestou na comunidade e obteve êxito em termos sociais, do mesmo modo que a ordem concreta é configuração bem-sucedida da própria comunidade» (PE, vol. II, parte IV, p. 87). Para Bloch, a liberdade concreta e ordem concreta estão ligadas «nesse postulado da independência», na mesma «utopia de um ser desvinculado da situação, a utopia que rege o postulado da liberdade, bem como da ordem». Essa ligação, entretanto, não é uma identidade, mas uma ligação dialética.

O ponto de convergência entre liberdade e ordem, portanto, parece ter como fio condutor o *pathos* da ordem concebido por Campanella, fio este que conduz à democracia concebida por Morus, elaborada a partir de seu *pathos* da liberdade. Uma vez que, para Bloch, «a ordem é exclusivamente o espaço, embora imprescindível, para o conteúdo definido da liberdade» (PE, vol. II, parte IV, p. 89). Para o autor, contudo, o ápice dessa ligação, assim como sua superação, expressa-se no marxismo, no qual liberdade e ordem,

esses «rígidos contrastes nas utopias abstratas», «entrelaçam-se e se apoiam na dialética materialista».

4. Em Morus, como na maioria das utopias, para Bloch, há o pressuposto da abolição da propriedade privada, e em Campanella também há um pressuposto comum com outras utopias, qual seja, o *pathos* da ordem. É a partir da concepção de ordem elogiada por Bloch que ele acredita ser possível a superação da conjuntura do *homo homini lupus* [o homem é o lobo do homem], isso é, torna-se supérflua a restrição ao cidadão trabalhador por parte de um cidadão estatal abstrato. Se esses dois grandes romances de Estado contemplam os elementos principais da utopia social, esta encontra um salto qualitativo (não necessariamente positivo) com as construções ideais do direito natural clássico. Para Bloch, o direito natural «é constituído de uma substância diferente das utopias sociais, ainda que o alvo almejado seja semelhante, e as substitui temporariamente» (PE, vol. II, parte IV, p. 89). Enquanto as utopias sociais ilustram algo melhor, o direito natural reivindica algo melhor, e é precisamente a partir dessa *reivindicação* que se estabeleceu a noção de direitos humanos, cujo excedente cultural teria sido, para Bloch, incorporado também pelo marxismo.

O sistema inaugurado por Grotius fundamenta a origem do Estado a partir do *appetitus socialis*, isto é, da pulsão em prol da comunidade ordenada e pacífica (PE, vol. II, parte IV, p. 90). No plano teórico, Grotius procura a «razão genericamente correta no comandar e no proibir». Foi ele quem formulou «o “ecumenismo” de seu direito natural como homogeneamente válido para todos os seres humanos, em nítida referência ao estoicismo”. Dos estoicos, Grotius extraiu a noção de que «a concordância na certeza do que é justo» está fundamentada sobre «a natureza da razão, sobre a razão da natureza como *causa universalis*». O direito natural firma um *contrato comunitário* no qual pulsão e intenção aparecem simultaneamente como o “princípio” do qual derivam-se *a priori* seus estatutos. A origem do Estado, portanto, está fundamentada na pulsão em prol da comunidade (do desejo de uma utopia social), e o que mantém essa comunhão em funcionamento é a reivindicação da justiça, uma vez que torna-se injusto tudo aquilo que perturbar essa comunhão. A característica democrática-burguesa desse direito ideal é evidente, não só porque protege a propriedade privada, mas porque demanda uma universalidade que valide os estatutos para todos. Isso torna a teoria de Grotius muito mais avançada do que sua opinião pública efetiva, a qual, segundo Bloch, «em muitos aspectos continuava estamental, pois ainda defendia interesses particulares da aristocracia republicana da Holanda» (idem).

Esse mesmo tipo de “incoerência”, ou melhor, de “não-simultaneidade” é notado por Bloch também em Hobbes, «o advogado original do partido royalista da Inglaterra, o mais acerbo defensor do poder absoluto central e, apesar disso... um democrata» (PE, vol. II, parte IV, p. 91). Ao contrário de Grotius, aqui, o *appetitus socialis*, amigável e otimista não integram naturalmente a pulsão básica e a intenção, que são, de fato, guiadas pelo egoísmo desenfreado do *homo homini lupus*. Em vez de uma unificação, o contrato do Estado é visto como uma subjugação formalizada pelo egoísmo e pela opressão deliberada de natureza lupina. Não há direito fora do Estado, e o direito é tudo aquilo que o governo ordena. De maneira paradoxal, o caráter geral da lei é atingido, em Hobbes, por meio do rompimento das diferenças estamentais feudais. A «insignificância a que todos se reduzem diante do poder estatal absoluto» torna todos os seres humanos iguais, porque «todos não são nada diante do governante» (idem). Em Locke e em Rousseau há um retorno a Grotius, na medida em que a sociedade tem origem na benevolência mútua. Não obstante em Locke

haja uma exageramento «descomunal» da «bondade natural do ser humano», Bloch (PE, vol. II, parte IV, p. 91-92) julga incompreensível como ele ainda torna necessário «um Estado de emergência e coação». Na perspectiva blochiana, enquanto «Hobbes desenha em sua condição natural um capitalismo lupino que nem sequer existia em seu tempo, Locke desenha uma utopia que evoca a de Morus». Seja como for, a condição natural «continua atuando normativamente em e sobre situações legais construídas».

A natureza é ideia orientadora de todas essas perspectivas, embora ainda não haja uma ideia de contraste com a sociedade burguesa. E o povo ainda não é absolutamente «o portador irrestrito do direito racional, mas apenas sua parcela representativa, limitada aos estamentos ou ao parlamento estruturado em função das categorias sociais» (PE, vol. II, parte IV, p. 92). Apenas em Rousseau – a última e mais fogaosa forma do direito natural clássico – o povo aparece com pleno poder, sem subdivisões em estamentos e sem representantes. A grande novidade do direito natural rousseauiano é a doutrina da inalienabilidade da liberdade: «o sentido e a medida do verdadeiro Estado é preservar exclusivamente a ela. E como a liberdade está no indivíduo, a soberania está intrasferível, indivisível, irrepresentável e irrestringivelmente no povo».

O direito natural contribuiu com um *pathos moral* muito forte para a resistência. E o fez reivindicando mudanças sem que para isso fosse necessário construir uma sociedade inteiramente nova (como as construções das utopias sociais faziam).

A utopia social e o direito natural exprimem a melhor constituição com ênfases distintas. A utopia social visa predominantemente à *felicidade humana* e considera mais ou menos em *forma de romance*, seu formato socioeconômico. O direito natural (apenas com exceção parcial em Hobbes) visa primordialmente à *dignidade humana* e deduz, pela *inferência mais refletida possível*, do conceito de um sujeito contratual livre *a priori*, as condições legais sob as quais a dignidade social será assegurada e preservada ((PE, vol. II, parte IV, p. 97-98).

Importa, para Bloch, que o direito natural deixou um legado cultural do qual a utopia social, não obstante não o tenha acumulado, apropriou-se. E fez isso não mais sob o signo capitalista. De acordo com o filósofo alemão, as próprias características do direito natural permitiram que - «apesar de sua infra-estrutura burguesa, apesar da coesão estática de seus ideais abstratos» ((PE, vol. II, parte IV, p. 101-102) – possuisse um excedente capaz de fazer com que todas as revoluções pareçam ter parentesco entre si. O direito natural foi a «declaração dos direitos públicos subjetivos em totalidade, feita nos termos do direito natural». «A proclamação desses direitos tornou possível pronunciá-los. Esse foi e continua sendo seu legado». Para Bloch, as utopias sociais é que antecederam o marxismo, tanto cronologicamente quanto substancialmente, mas o alvo, definido em termos comunistas de «cada um segundo suas capacidades, cada um segundo suas necessidades, preserva nitidamente um direito natural maturado – ainda que sem recurso à natureza e talvez sem necessidade permanente de um direito». A questão do direito natural, para Bloch, ainda não foi liquidada e, se seu surgimento suspendera temporariamente o surgimento de utopias sociais, estas imediatamente reapareceram quando certas perguntas, que não podiam ser coadunadas com a desobstrução jurídica, surgiram. O direito natural trouxe à luz o sonho da dignidade humana, mas não substituiu um sonho ainda mais urgente, tema das utopias sociais, qual seja, aquele da felicidade humana.

5. Se o percurso conduzido por Bloch pode nos levar a uma certa incompreensão sobre os motivos pelos quais ele coleta exemplos de utopias sociais de romances de Estado e do direito natural para nos guiar até o marxismo e a concretude representada por ele no seio dessas construções utópicas, talvez uma metáfora, ligeiramente aduzida por Bloch, possa esclarecer seu significado.

Pensemos os sonhos – aqueles sonhos manifestados utopicamente em nossa história cultural – como lanternas, que iluminam para dentro de recintos escuros – o futuro. Os utopistas portadores dessas lanternas podem iluminar recintos vazios, e daí surgem as utopias abstratas: a realidade precisará se enquadrar naquela ideia (luz) para ser vista, as imagens construtivas dos desejos serão transpostas de maneira «a-histórica e não dialética, abstrata e estática para uma situação que sabia pouco ou nada delas» (PE, vol. II, parte IV, p. 136). Trata-se de um pensamento que não chegou até a realidade, simplesmente porque a realidade ainda não havia chegado ao pensamento.

Com o marxismo, em contrapartida, sendo uma utopia concreta, a lanterna dos sonhos ilumina um recinto habitado pela realidade, pelas condições objetivamente reais de transformação que estavam latentes naquele espaço. Isso implica resgatar ideias que haviam sido ocultadas, distorcidas, esquecidas no porão da história. Para Bloch, «se o marxismo não tivesse seu humanismo materialista-dialético como antecipação historicamente emergente e também hereditária do passado, jamais se poderia falar de “alienação”, “desumanização” capitalista. Marx mesmo ensina uma “restauração do ser humano”» (PE, vol. II, parte IV, p. 136-137). Em última instância, a busca por um mundo melhor continua sendo um dado invariável entre as utopias sociais, «sem uma antecipação dessas na verdade não existe nenhuma impossibilidade de desapontamento, nenhuma fé no alvo, nenhuma abundância partilhável de fé».

Para Bloch, «de coração, os utopistas condenaram a injustiça, ansiaram pelo direito, com suas mentes tentaram – como utopistas abstratos – elaborar planos de um mundo melhor, e no coração tinham novamente a esperança de deflagrar a determinação de chegar a esse mundo» (PE, vol. II, parte IV, p. 133). Mas só a partir de Marx o caráter abstrato das utopias foi superado. Com ele, a melhora do mundo ocorre «como trabalho em e com a correlação dialética das leis do mundo objetivo, com a dialética material de uma história compreendida e conscientemente produzida» (PE, vol. II, parte IV, p. 138). Isso não significa que, após Marx, desapareceu a utopização, mas que ela se restringiu a variações reacionárias ou supérfluas. Segundo Bloch, os autênticos sonhadores sociais desenvolveram obras autênticas, honestas e grandiosas, por isso elas devem ser guardadas no coração, «com todas as debilidades de sua abstração e de seu otimismo demasiado expedito, mas também com sua incessante insistência em: paz, liberdade, pão». A história dessas utopias evidencia, para Bloch, que «o socialismo é tão antigo quanto o Ocidente»:

A utopia tornada concreta fornece a chave para ele, para a ordem não-alienada na melhor de todas as sociedades possíveis. *Homo homini homo* [O homem é ser humano para o ser humano]: é isso, portanto, que significam os rudimentos de um mundo melhor, no que diz respeito à sociedade (PE, vol. II, parte IV, p. 178).

A lanterna dos sonhos marxistas traz consigo o foco luminoso do entusiasmo, herdado de uma carga histórica de utopias sociais. Mas é sua sobriedade, sua consciência do alvo e a análise de dados, que acompanham tal “lanterna”, que o torna uma utopia concreta, isto é,

o novo de uma antecipação concreta ligada ao processo. O fato de o marxismo ter tocado o chão não abrandou o entusiasmo pelo alvo, mas o tornou mais aguçado, preciso, real. Segundo a interpretação blochiana, «apenas com tudo isso se tornou e se torna exequível o que Marx postulou como “imperativo categórico”, a saber: “derrubar todas as situações em que o ser humano é um ser degradado, subjugado, abandonado e desprezível» (PE, vol. II, parte IV, p. 176-177). Os fundamentos utópicos pressupostos nessa realidade são a «*tendência*, como tensão do que está cada vez mais tolhido» e a «*latência*, como elemento correlato das possibilidades reais objetivas ainda não realizadas no mundo» (PE, vol. II, parte IV, p. 177). No mundo todo, para Bloch, percorre um «grande querer e intencionar do que ainda não chegou» e a utopia concreta é «a mais importante teoria e prática dessa tendência», da tendência ao sonho de uma vida melhor.

A constituição da melhor sociedade é apenas uma das formas possíveis de utopia concreta. Esta, de fato, prolonga-se para outras formas categoriais do novo. Há uma janela utópica figurando paisagens técnicas, arquitetônicas, artísticas, poéticas, musicais, morais e religiosas, e elas não perdem em audácia para as utopias sociais, pelo contrário, para Bloch, sempre estiveram entrelaçadas umas às outras, num esforço de debelar barreiras naturais, de construir um mundo para nós.

Referências bibliográficas:

- ALBORNOZ, Suzana. Ernst Bloch e a Felicidade Prometida. Revista Possibilidades. Publicação do NPM – Núcleo de Pesquisa Marxista Ano 02, nº 05, Jul./Set. de 2005.
- BLOCH, Ernst. O Princípio Esperança [1959], Volume I. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006.
- _____. O Princípio Esperança [1959], Volume II. Tradução de Werner Fuchs. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006.
- _____. O Princípio Esperança [1959], Volume III. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005, 2006.
- CAMPANELLA, Tommaso. A cidade do sol. eBookLibris, 2001. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/cidadesol.html>>. Acesso em: 24-10-12.
- DUSSEL, Enrique. Ética da Libertação – na idade da globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim, F. Jaime. Petrópolis-RJ: Vozes, 2000.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Collected Works, Volume 25: Anti-Dühring [1894]; Dialectics of Nature [1882]. Tradução de Emile Burns e Clemens Dutt. Moscow: Progress Publishers, 1987.
- MORUS, Thomas. Utopia [1516]. eBookLibris, 2001. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/utopia.html>>. Acesso em: 24-10-12.
- VIEIRA, Antonio Rufino. Marxismo e Libertação: estudos sobre Ernst Bloch e Enrique Dussel. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.

A categoria da liberdade materialista e a crítica da economia política

Antônio Mário Dantas Bastos Filho¹

O objeto dessa pesquisa é investigar a categoria da liberdade materialista, sugerida por Marx em seus escritos de juventude, propondo-a como um importante parâmetro a todo o projeto marxiano de crítica à economia política.

Divergindo da noção de corte epistemológico proposta por Althusser, será defendido que o objeto da liberdade não será abandonado por Marx em sua maturidade. Mais ainda o tratamento dado a liberdade se apresenta ainda mais como um elemento que sugere uma continuidade do projeto de crítica da economia política desde os Manuscritos de 1844 até o *Capital*. Essa continuidade, será demonstrado a seguir, se reforça pelo propósito emancipatório do projeto de crítica a economia política. A partir dessa perspectiva, considerando a riqueza como objeto principal da crítica a economia política, e a relação entre riqueza e exploração da força de trabalho, será destacado como, para Marx, a liberdade burguesa, ou liberdade idealista, contribui para o comprometimento da liberdade individual que pretensamente deveriam, nos termos do ideário liberal, deveriam resguardar.

Para melhor esclarecer essa problemática relação entre liberdade idealista e expropriação da força de trabalho, irá se recorrer a uma análise da ambivalência dos direitos liberais que deveriam servir à preservação da liberdade. Essa ambivalência é tanto observada por Hegel quanto por Marx. Porém, enquanto Hegel aposta nos direitos liberais como necessários para a liberdade do indivíduo, Marx entende que essa mesma liberdade apenas pode ser efetivamente garantida a partir de um rompimento radical com aqueles direitos.

Isso convida o questionamento de como solucionar o problema da realização do “reino da liberdade”, que caracteriza a superação do modo de produção capitalista, na medida em que, aparentemente, o projeto de crítica a economia política seria, segundo alguns autores, lacunoso no sentido de propor uma alternativa aos direitos liberais. A partir daí será apresentada a formulação da categoria da liberdade materialista, esclarecendo como a mesma, embora não apresentada de maneira sistematizada por Marx, constitui parte importante do projeto de crítica a economia política ao passo que, também, pode ser capaz de suprir a lacuna do tratamento do objeto da liberdade suscitada.

A distinção do problema da liberdade para o marxismo e para o projeto de crítica a economia política de Marx

A liberdade não costuma estar entre os objetos de estudo mais usuais da literatura marxista. O tratamento mais comum, a bem da verdade, restringe a questão ao período

1 Doutorando em Filosofia pela UFBA

de juventude de Marx que não encontraria espaço significativo em sua obra mais madura.

Althusser (1979; 1999; 2002) como se sabe talvez seja um dos principais defensores dessa posição. A liberdade, neste sentido, estaria circunscrita a uma perspectiva humanista que expressaria um caráter especulativo que apenas o velho Marx teria superado definitivamente em *O Capital*.

Embora não se possa ignorar as relevantes contribuições trazidas por Althusser, cabe questionar acerca do espaço do elemento da liberdade de uma perspectiva marxiana. Em outras palavras, ainda que se possa falar de corte epistemológico, isso não implica em um abandono do tema da liberdade, posto que pouco científico. Ao contrário, é possível se considerar que, parte da mudança metodológica do jovem Marx para o velho Marx implica não em um abandono de objetos considerados per se fora do campo de uma investigação que observe os rigorosos critérios científicos que o materialismo dialético impõe, mas, sobretudo, em um reconhecimento da necessidade de se refletir acerca dos mesmos objetos de uma outra perspectiva que permita escapar das armadilhas do idealismo e do racionalismo. Nesse sentido é que seria possível defender que Marx segue tendo a liberdade do ser humano como um importante objeto de sua reflexão científica, embora a mudança do método exija dele um novo tratamento sobre mesmo.

Para dar suporte a tal afirmação é necessário inicialmente reforçar o sentido emancipatório do projeto marxiano de crítica a economia política, ressaltando o espaço da liberdade nesse projeto; em seguida, cabe demonstrar como o giro teórico do materialismo dialético corresponde ao estabelecimento de uma relação entre liberdade e trabalho, passando o trabalho na obra madura a ser considerado o objeto imediato de análise por ser o fenômeno no qual a liberdade se expressa econômica e socialmente; por fim se pretende demonstrar como essa relação entre liberdade e trabalho se apresenta na obra de Marx na categoria que pode ser classificada como “liberdade materialista” apontando como na mesma se encontram inseridos os elementos daquela relação, bem como os parâmetros éticos e políticos que convergem para o caráter emancipatório do projeto da crítica a economia política.

O caráter emancipatório da crítica da economia política – riqueza versus liberdade

Não faltam autores que definem que Marx seja o filósofo da liberdade. É preciso, porém, no sentido de superar um eventual caráter panfletário dessa afirmação, buscar determinar a medida da importância do objeto da liberdade no percurso científico de Marx. Se considerarmos o sentido da crítica enquanto instrumento da prática política emancipatória que marca a sua vida, é possível afirmar a existência um parâmetro ético bem estabelecido que pretende, sobretudo, denunciar o caráter expropriatório e, portanto, dominador e supressor da liberdade do indivíduo inserido no modo de produção capitalista.

Blackledge (2012, p. 3-4; 15) aponta, neste sentido, que a crítica marxiana pode ser melhor compreendida como um extenso estudo acerca do potencial do modo de produção capitalista no processo de limitação da liberdade humana, ou seja, uma preocupação em desenvolver uma crítica das relações sociais e econômicas existentes a partir da perspectiva da liberdade. Essa perspectiva se desenvolverá, como explica Moura (2011) a partir de uma continuidade da crítica de Aristóteles à crematística. Sustenta-se, daí, que a crítica da economia política tem como elemento central a riqueza abstrata burguesa que define

o modo de produção capitalista, bem como sua forma mais sofisticada, qual seja, o capital (MOURA, 2011; 1999). Dadas as relações entre trabalho, extração da mais-valia, o processo de valorização do valor e o acúmulo de riqueza abstrata das sociedades nas quais impera o modo de produção capitalista, e considerando que para Marx a liberdade se realiza através do trabalho (MARX, 2008, p. 84-85), é lógica a conclusão de que a produção da riqueza abstrata, o capital, se dá apenas na medida em que a liberdade individual é progressiva, contínua e sistematicamente precarizada.

Desta perspectiva, fica bastante evidente a escolha de Marx em iniciar o *Capital* a partir da crítica da riqueza (MOURA, 2007). A crítica da economia política é a crítica da riqueza específica do modo de produção capitalista, o capital, servindo, sobretudo, como uma exposição dos processos que comprometem, de maneira sinuosa e silenciosa, a liberdade do ser humano. Não por acaso, para Marx o comunismo é definido como o “reino da liberdade” (MARX, 1986, p. 273).

Assim, seguindo a sugestão de Blackledge (2012, p. 3-4), é possível afirmar que Marx parte de Aristóteles e busca determinar, traduzido para a modernidade, um sistema que permita o desenvolvimento do indivíduo enquanto membro de uma comunidade política e econômica. Considerando, na mesma medida, a relação intrínseca e necessária entre o ser humano e a política, Marx entende que o desenvolvimento do indivíduo – além de apenas se dar no âmbito da comunidade – não pode prescindir do desenvolvimento pleno das forças produtivas.

É justamente esse desenvolvimento pleno das forças produtivas direcionados em favor da “configuração de uma forma de socialização pautada em padrões racionais através de um controle consciente de seu próprio processo de reprodução social” (MOURA, 2011, p. 320-322) que definirá o reino da liberdade. Porém, como também aponta Moura (2011) esse uso racional das forças produtivas no processo de reprodução social, através do trabalho, não parece poder se dar sem o rompimento com o capital, ou seja, o reino da valorização do valor.

Como bem lembra Moura (2011), a forma capital implica na absorção e subsunção da própria racionalidade humana e de suas aspirações, no processo de comprometer a vontade humana colocando-a irreflexivamente a serviço exclusivo do processo de valorização do valor. O estabelecimento do Capitalismo enquanto modo de produção e o Capital enquanto processo sem sujeito, a constituição de modo de socialização pautado pela valorização do valor, corresponde a uma precarização das possibilidades de realização do homem através do seu trabalho, o que demanda uma destituição de sua liberdade tanto enquanto ser social como enquanto indivíduo. A construção da riqueza abstrata se dá a partir da extração da mais-valia e, dada a relação entre trabalho e liberdade, portanto, da liberdade do homem.

O que se observa, em grande medida, é que no âmbito do exercício da realização da liberdade na sociedade burguesa um paradoxo e uma tensão incontornável se estabelece intrinsecamente. Sem a liberdade individual moderna – que também pode aqui ser definida como liberdade idealista – as forças de produção não se desenvolveriam para possibilitar o modo de produção capitalista. A liberdade idealista, na modernidade, é o fundamento, afinal, tanto ideológico da tradição liberal, quanto institucional da forma jurídica dos direitos liberais, tendo a propriedade privada como o mais importante dentre eles; e finalmente, mas não menos importante, é ainda a liberdade idealista, de uma perspectiva econômica

e social, fundamento do modo de produção capitalista na medida em que determina a esfera de circulação e estranhamento da força de trabalho. O processo de acúmulo do capital, embora dependa eminentemente de certas condições materiais históricas, tem na liberdade idealista um importante elemento de organização daquelas condições de uma perspectiva ideológica, econômico-social e político-jurídica.

Dessa forma se garante um estado de coisas de privilégios e desigualdade melhor compreendido através da constatação de que a liberdade de alguns, particularmente econômica (CONSTANT, 1985), se realiza apenas na medida em que, na medida em que expropria a força de trabalho, progressivamente compromete a liberdade “real” de inúmeros outros.

Ambivalência dos direitos liberais e a lacuna da crítica marxiana

A relação entre direito, estado e liberdade é parte constitutiva da modernidade e do liberalismo. Mais especificamente, o mundo moderno traz consigo a promessa de liberdade e emancipação do homem em uma relação ambivalente com o estado. Enquanto cabe ao estado a garantia de preservação do espaço do gozo da liberdade pelo indivíduo - determinando assim, em certa medida, o próprio indivíduo na figura do cidadão -, essa garantia se dá apenas e na medida em que institutos que determinam limites se realizam.

Nesse contexto, e a partir das intelecções já trazidas, Busch (2018) propõe a seguinte reflexão: os direitos liberais funcionam como garantias da liberdade ou a colocam em risco? Para responder a esse questionamento, o mesmo propõe uma comparação acerca do tratamento do objeto da liberdade da perspectiva de Hegel e Marx que, ele entende, possui certas similaridades. Hegel, segundo Busch (2018), associa essa realização a forma do direito abstrato que determina e constitui os direitos liberais, o que significa dizer que para o autor o direito abstrato é institucionalização da relação entre vontade e reconhecimento: cidadãos se reconhecem uns aos outros enquanto pessoas, enquanto o estado deve reconhecer a todos como cidadãos através dos direitos liberais e do modo do direito abstrato. Neste sentido, para Hegel, o direito abstrato é um elemento sem qual a liberdade não pode ser realizada no estado moderno.

Porém, ainda segundo Busch (2018), Hegel também reconheceria que isso estabelece um cenário no qual os indivíduos podem “decidir quase que de maneira irrestrita se, não e em quais termos desejam alienar a propriedade privada e oferecer ou solicitar trabalho”. A partir daí não é difícil perceber como os problemas da valorização do valor e do acúmulo de capital, previamente mencionados, podem se desenvolver. Nos termos de Busch (2018), “mais cedo ou mais tarde ocorrerão desenvolvimentos econômicos tão dinâmicos que muitas pessoas não conseguirão atingir as metas que estão perseguindo dentro de várias práticas sociais”.

Neste sentido, o direito abstrato e os direitos liberais – e liberdade idealista que lhes serve de fundamento - assumiriam um caráter ambivalente em relação à liberdade na medida em que contribuem para um desenvolvimento de um mundo social no qual o indivíduo, além de falhar em ser em si mesmo com os outros, seriam inclusive sacrificados no sentido de serem livres enquanto pessoas, ou seja, na base da constituição de sua cidadania. Assim, mesmo de uma perspectiva hegeliana, a liberdade idealista do mundo moderno é frágil, sendo inevitavelmente colocada em risco pelos mesmos institutos que determinam e possibilitam sua existência (BUSCH, 2018, p. 6-7).

Marx, embora, conforme mencionado, parta do mesmo ponto que Hegel, logo observa que o direito abstrato – e nesse sentido, também, a liberdade idealista – não é apenas ambivalente. A liberdade idealista, sobretudo, restringe a liberdade do indivíduo ao facilitar a captura do desenvolvimento das forças produtivas da sociedade em favor do acúmulo da riqueza abstrata – os mencionados desenvolvimentos econômicos –, que comprometerão a realização das metas dos indivíduos em suas práticas sociais. Mais especificamente o comprometimento da liberdade do indivíduo enquanto parte de um todo social se dá, principalmente, através da captura dos resultados da aplicação das forças produtivas do trabalho do homem para a realização de sua essência na modificação da natureza para a produção de bens de consumo que devem servir à diversas utilidades sociais, ou seja, da expropriação da mais-valia.

Para melhor ressaltar esse problema Marx, nos Manuscritos de 1844, especificamente desenvolve uma noção que servirá de parâmetro para sua compreensão de liberdade que, ao longo da sua crítica da economia política, o afastará decididamente da concepção hegeliana de liberdade. Marx (2008, p. 84-85), assim, recorre conceito de atividade vital livre:

O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade (Bestimmtheit) com a qual ele coincide imediatamente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal. [...] Eis por que a sua atividade é atividade livre. O trabalho estranhado inverte a relação a tal ponto que o homem, precisamente porque é um ser consciente, faz da sua atividade vital, da sua essência, apenas um meio para sua existência.

Assim, Marx romperia com Hegel “na medida em que ele pensa não apenas que uma ordem social livre não requer direito abstrato, mas também, mais incisivamente, por entender que a presença do direito abstrato torna impossível tal ordem” (BUSCH, 2018). Por isso, para Marx, os direitos liberais são os direitos do homem egoística, recolhido para dentro de sua própria individualidade, e separado de sua comunidade. Uma liberdade que, ao se constituir na fórmula ao mero direito de fazer tudo desde que não cause danos a outro homem, abraça o atomismo liberal e nada diz acerca das responsabilidades dos homens uns para com os outros, ou seja, a tessitura que estabiliza a comunidade política e social. Assim, paradoxalmente, o direito à liberdade que apenas se estabelece em um contexto político, não é, contudo, baseado não na associação do homem para com o homem, mas na sua separação (MARX, 2010, p. 49).

Por conta disso, para Marx, segundo Busch (2018), não é possível haver liberdade diante da existência de um sistema de direito abstrato que estabelece direitos liberais a partir da liberdade idealista. Porém, ainda segundo Busch, Marx falha em apresentar uma alternativa a esse problema que possa ser consistente com uma teoria propositiva de liberdade capaz de resolver os problemas por ele apontados relacionados à liberdade idealista. É essa lacuna, apontada por Busch, que se pretende problematizar a partir desse ponto. A hipótese suscitada é de que Marx, embora não supra essa lacuna de forma devidamente sistematizada, não deixa de apresentar alternativas ao problema da liberdade idealista como instrumento de comprometimento do uso racional e consciente das forças produtivas no processo de reprodução social.

Essas alternativas, mais ainda, viriam a compor o arcabouço argumentativo do projeto emancipatório de crítica a economia política marxiano e, muito por isso, definiriam

também seu sentido. Todos esses elementos podem ser traduzidos, é o que se propõe aqui, a partir de uma perspectiva geral da crítica marxiana delineada no âmbito da Ideologia Alemã (MARX, 2007) que contrapõe idealismo e materialismo, e define os rumos da dialética marxista. Essa perspectiva se sintetiza em uma categoria que, embora não desenvolvida por Marx, é por ele sugerida (2007, p. 291), e denominada de liberdade materialista. É da definição dessa categoria que se pretende suprir a mencionada lacuna acerca do projeto propositivo de liberdade marxiana.

Atividade vital livre, prefiguração e liberdade materialista

A noção de liberdade materialista deriva de uma certa perspectiva de essência do homem, que poderia ser classificada como uma investigação ontológica e antropológica, realizada de uma perspectiva materialista, posto que recorre à relação objetiva do homem com a natureza como elemento de observação, associada a uma compreensão de que o caráter definidor do homem enquanto ser genérico (*Gattungswesen*), que apenas existe enquanto indivíduo quando inserido em uma comunidade política, é a já previamente mencionada noção de atividade vital livre.

Embora parta da noção de ser genérico Marx irá abandoná-la em seus escritos maduros, provavelmente por reconhecer na mesma um forte caráter especulativo e de difícil sustentação no âmbito do materialismo histórico e dialético. Isso não significa dizer que Marx irá abandonar por completo esse parâmetro. Marx irá insistir, ao longo de toda sua obra, em uma medida ou outra, na importância do trabalho como atividade vital livre na qual o homem se realiza. O que ocorre é o deslocamento de sua investigação para elementos materiais e objetivos, qual a seja, a relação do indivíduo enquanto membro de uma comunidade social e política com a natureza e outros indivíduos mediada pela esfera de circulação e pelas forças produtivas do trabalho.

O ser humano é assim, para Marx, aquele que realiza trabalho e que, de uma perspectiva lógica, apenas pode ser compreendido no arcabouço da crítica marxiana quando inserido em uma comunidade². O trabalho é a atividade vital livre por excelência e, em outras palavras, o espaço de realização da própria liberdade do homem. Mais especificamente a livre aplicação da força produtiva no processo de reprodução social é que define, de uma perspectiva materialista a liberdade do indivíduo e, nesse sentido, também, o define enquanto homem (aqui entendido como um ser necessariamente político e social).

Marx fundamenta essa formulação definindo que apenas o homem executa trabalho, pois todos os outros seres não são capazes de prefigurar o objeto de suas forças produtivas. O elemento da prefiguração, da relação entre racionalidade e produção, como característico do trabalho está presente também na obra madura marxiana³, mais especificamente em

2 Não há espaço, afinal, para *robinsonadas* (MARX, 1996, p. 202).

3 Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências nela adormecidas e sujeita o jogo de suas forças a seu próprio domínio. Não se trata aqui das primeiras formas instintivas, animais, de trabalho. O estado em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho deixou para o fundo dos tempos primitivos o estado em que o trabalho humano não se desfz ainda de sua primeira forma instintiva. Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colmeias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de tra-

o Capital, a propósito, endossando a leitura aqui proposta de continuidade do objeto da liberdade ao longo de todo o projeto de crítica à economia política. Esta noção desenvolvida para o materialismo parte daquela relação entre razão e liberdade para propor que a racionalidade se expressa, sobretudo, quando realizada através de uma atividade – seja ela intelectual ou não – que modifica o espaço físico externo ao homem, se concretiza através de um objeto de produção, e assim estabelece condições de relação material entre os indivíduos, propiciando nesse mesmo movimento os meios para a interação social. Aquilo que deve determinar a realização do trabalho do homem deve ser, assim, a razão aplicada, sobretudo, em função da comunidade, ou mais especificamente, do bem-comum da comunidade. A atividade vital livre é, assim, o trabalho social, que produz utilidade, sendo o processo de valorização do valor um elemento contrário a essência do homem.

Essa proposição converge com a formulação de reino da liberdade que, para Marx, representa o pleno uso das forças produtivas humanas em um processo consciente de reprodução social e define o comunismo e a superação do capitalismo, da valorização do valor. Se analisarmos os elementos que, para Marx, representam tal reino da liberdade, podemos encontrar ali de forma mais objetiva a relação de convergência proposta.

A riqueza real da sociedade e a possibilidade de constante expansão de seu processo de produção não depende, portanto, da duração do mais-trabalho, mas de sua produtividade e das condições mais ou menos ricas de produção em que ela transcorre. O reino da liberdade só começa, de fato, onde cessa o trabalho determinado pela necessidade e pela adequação a finalidades externas; portanto, pela própria natureza da questão, isso transcende a esfera da produção material propriamente dita. Assim como o selvagem tem de lutar com a Natureza para satisfazer suas necessidades, para manter e reproduzir sua vida, assim também o civilizado tem de fazê-lo, e tem de fazê-lo em todas as formas de sociedade e sob todos os modos de produção possíveis. Com seu desenvolvimento, amplia-se esse reino da necessidade natural, pois se ampliam as necessidades; mas, ao mesmo tempo, ampliam-se as forças produtivas, que as satisfazem. Nesse terreno, a liberdade só pode consistir em que o homem social, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a Natureza, trazendo-o para seu controle comunitário, em vez de serem dominados por ele como se fora por uma força cega; que o façam com o mínimo emprego de forças e sob as condições mais dignas e adequadas a sua natureza humana. Mas este sempre continua a ser um reino da necessidade. Além dele é que começa o desenvolvimento das forças humanas, considerado como um fim em si mesmo, o verdadeiro reino da liberdade, mas que só pode florescer sobre aquele reino da necessidade como sua base. (MARX, 1986, p. 273)

Marx reconhece que o homem está limitado pelo “reino da necessidade” e que o uso das forças produtivas é determinado, num primeiro momento, por este reino, ou seja, por uma série de condições materiais e históricas que lhe são externas e nesse sentido

balho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e, portanto, idealmente. Ele não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem de subordinar sua vontade. E essa subordinação não é um ato isolado. Além do esforço dos órgãos que trabalham, é exigida a vontade orientada a um fim, que se manifesta como atenção durante todo o tempo de trabalho, e isso tanto mais quanto menos esse trabalho, pelo próprio conteúdo e pela espécie e modo de sua execução, atrai o trabalhador, portanto, quanto menos ele o aproveita, como jogo de suas próprias forças físicas e espirituais. (MARX, 1996, p. 297-298).

independem de sua vontade. Por conta disso é que o “reino da liberdade” apenas pode se estabelecer a partir da superação do “reino da necessidade”, haja vista que apenas nestes termos a vontade se desenvolve sem comprometimentos que possam viciá-la.

A resposta para superar o reino da necessidade reside no desenvolvimento das forças produtivas. Essa ampliação é tributária, de uma perspectiva lógica e histórica, do modo de produção capitalista. O capitalismo, porém, opera em uma racionalidade de valorização do valor que não observa a perspectiva comunitária, impelindo as forças produtivas nesse sentido, nos termos usados por Marx, como uma “força cega”. Diversamente, para Marx, a única forma de realizar a “riqueza real da sociedade” – a riqueza concreta – é através do controle comunitário das forças produtivas pelo homem social que regulam racionalmente a relação com a natureza.

Embora o reino da liberdade não possa prescindir do reino da necessidade, é o controle sobre o reino da necessidade, que se identifica com o uso racional das forças de produção na reprodução social, que dá as condições e caracteriza, a um só tempo, o reino da liberdade. Nesse sentido, dada a relação com a essência do homem social, dá-se um movimento de transcendência da própria esfera de produção material a partir do qual a liberdade do homem, e da comunidade que o determina, se realiza finalmente. Em linhas gerais é justamente esse sentido de liberdade, de superação do reino da necessidade, em sentido do reino da liberdade, que pretendemos definir como liberdade materialista. Essa superação não se dá, necessariamente, rompendo com a preservação da liberdade do indivíduo. A crítica aos direitos liberais, e a forma liberal da liberdade idealista, não implica em uma defesa da anulação da individualidade do homem.

O que Marx observa, evidente, é que é preciso propor uma nova categoria de liberdade que seja capaz de garantir a um só tempo a realização do homem tanto de uma perspectiva individual quanto social. Que não favoreça a exploração das forças de trabalho no sentido da constituição do capital, mas sim da superação do reino das necessidades e, nesse sentido, propicie ao homem a ampla experiência da atividade vital livre. Isso implica, evidente, em toda uma nova configuração não apenas das relações sociais, mas, sobretudo, de institutos jurídicos, de direitos do homem, que, posto que baseados na categoria da liberdade materialista, rompam com a propriedade privada como elemento central como se dá na formulação do direito moderno.

Referências bibliográficas:

- ALTHUSSER, Louis. A Favor de Marx. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- _____. A Querela do Humanismo. *Crítica Marxista*, Campinas, n. 9, p. 09, ago. 1999. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo59Artigo1.pdf>. Acesso em: 08 jul. 2018.
- _____. A Querela do Humanismo II. *Crítica Marxista*, Campinas, n. 14, p. 48, jan. 2002. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo85artigo3.pdf>. Acesso em: 08 jul. 2018.
- ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. *Artmed*. 2009.
- CONSTANT, B. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. *Revista Filosofia Política* no. 2. p. 01. 1985. Disponível em: <http://caosmose.net/candido/unisinos/textos/benjamin.pdf>
- BLACKLEDGE, Paul. *Marxism and Ethics. Freedom, Desire, and Revolution*. Albany: SUNY Press, 2012.
- BUSCH, Hans-Christoph Schmidt am. How do rights affect our freedom? - On some differences between Hegel and Marx – and why they shed light on Honneth's social philosophy. In KANDIYALI, Jan. *Reassessing Marx's Social and Political Philosophy: Freedom, Recognition, and Human Flourishing*. London and New York: Routledge, 2018.
- MARX, Karl. *O Capital*. Livro 1. Tomo I. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996.
- _____. *O Capital*. Livro 2. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
- _____. *O Capital*. Livro 3. Tomo 2. 2ª ed. São Paulo: Nova Cultural. 1986.
- _____. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. 2ª reimpressão. São Paulo: Boitempo, 2008.
- _____. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo. 2010.
- MOURA, Mauro Castelo Branco de. Marx y la felicidad. In ATIENZA, Carmen Trueba. *La felicidad: perspectivas antiguas, modernas y contemporáneas*. México: Siglo XXI, 2011, p. 312-327.
- _____. Marx e o Determinismo. In NÓVOA, Jorge. *Incontornável Marx*. Salvador: EDUFBA; São Paulo: UNESP, 2007, p. 389-399.
- _____. Marx e a procriação: por um materialismo não economicista. In *Marxismo, capitalismo, socialismo*. São Paulo. Unicamp. 2008.
- _____. Sobre o projeto de crítica da economia política de Marx. *Crítica Marxista*, São Paulo, Xamã, v.1, n.9, 1999, p. 52-78.

Crise do modernismo e o problema do nominalismo na estética de Theodor Adorno¹

Bruna Franco Diaz Batalhão²

O nominalismo, conceito que remonta a debates teológicos do século XIV, é deslocado para o campo da estética no século XX. Em Theodor Adorno, segundo observa Fredric Jameson, o nominalismo corresponde, no âmbito geral, a uma tendência filosófica que é, igualmente, um evento histórico (JAMESON, 1997, p. 207). No âmbito estético, especificamente, essa tendência se manifesta no repúdio a formas e gêneros tradicionais e na emergência do modernismo artístico que, no contexto europeu, remonta a Baudelaire.

Para que possamos compreender como a tendência nominalista passa a se caracterizar como o “problema do nominalismo”, fenômeno que Adorno também identifica como uma “crise de sentido”, notadamente na vanguarda musical do pós-guerra, é necessário que analisemos em um primeiro momento como Adorno formula a possibilidade de que se constituam obras de arte autênticas, isto é, que se constituam enquanto arte, sem a autoridade tradicionalmente exercida pelos gêneros e estilos artísticos. Lembremos que a autenticidade estava, para Adorno, atrelada às noções de “coerência” e “consistência”, princípios essenciais para a articulação de um sentido imanente à forma artística. Já em um segundo momento, trata-se de analisar como esse modelo entra em descompasso com as tendências artísticas da segunda metade do século XX, caracterizando como já mencionado, o problema do nominalismo e a crise de sentido no campo da arte.

Com a caducidade das convenções artísticas tradicionais herdadas, surgida na emergência da modernidade, se impõe a necessidade tanto de repensar as condições da produção artística como de refundar seu sentido. As reflexões de Adorno sobre as condições modernas da produção artística se iniciaram no contexto do debate expressionista da primeira década do século XX. O movimento expressionista é caracterizado, nas palavras de Jorge de Almeida, como o “primeiro momento da autoconsciência artística da impossibilidade de estilo” (ALMEIDA, 2007, p. 34), atrelado a uma busca de expressão do Eu, que não tivesse sua liberdade coagida por regras. A crítica de Adorno ao expressionismo aparece tanto em relação aos problemas decorridos do rompimento efetivo com as normas e práticas artísticas herdadas da tradição, como em relação à necessidade de se configurarem obras que expressassem, em sua própria forma, contradições históricas e sociais.

Foi no contato que travou na década de 1920 com a música atonal de Schönberg que Adorno encontrou uma forma de configuração artística que lidava tanto com a

1 “O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – código de financiamento 001.”

2 Mestranda em Filosofia na Unicamp

reivindicação expressionista pela liberdade de expressão, como enfrentava o problema do rompimento com as convenções tradicionais, e isto na medida em que, com Schönberg, a ruptura com as formas pré-estabelecidas, ou seja, com as normas do sistema tonal que atuava como organizador do sistema sonoro tradicional – ruptura que se convencionou chamar “emancipação da dissonância” –, a elaboração artística passa a se constituir no interior mesmo da forma através de uma relação entre o compositor e as formas artísticas. É pela dialética imanente entre as formas pré-estabelecidas sedimentadas no material musical e a necessidade de expressão do sujeito, que Adorno formula, na *Filosofia da Nova Música*, o modelo crítico do que seria uma obra de arte moderna autêntica, nos termos já mencionados da consistência e da coerência, de modo a articular um sentido que se constituísse desde “baixo”, desde a própria experiência compositiva. Na *Teoria Estética*, é a condição nominalista da arte que passa a descrever essa forma de organização da obra de arte a partir de baixo. Segundo Adorno, “A obra de arte nominalista se tornará uma obra ao ser organizada de baixo para cima, não ao ter princípios de organização impostos sobre ela” (ADORNO, 2002, p. 220).

Uma forma artística consistente e coerente não se daria, no entanto, exclusivamente no interior da própria forma, a partir de baixo. Se daria, também, no enfrentamento do artista com formas artísticas histórica e culturalmente pré-formadas, anteriores a qualquer ato compositivo (o que não significa que atuem por isso em chave normativa). Em oposição à teoria tradicional das formas, Adorno estabelece que há na unidade da obra de arte uma dialética entre dois níveis, descrita pelo autor através da “unidade dialética do material musical”.

Sem as fundamentações tradicionais que definiam as relações musicais a partir de suas propriedades físicas, Adorno, ao defender que a música não reconhece nenhum direito natural (ADORNO, 2011, p. 35), define as relações do fenômeno sonoro como fundamentalmente históricas. Assim, além de definir o material musical como “todas as relações sonoras de que dispõe o compositor” e enfatizar o caráter essencialmente histórico dessas relações, Adorno define o material musical como historicamente sedimentado. Isso quer dizer que as regras, as convenções herdadas, se sedimentam historicamente no material. Essas regras e convenções se manifestam no material na forma de rasgos, marcas, vestígios. Estes rasgos se apresentam para o compositor como “problemas concretos”, “exigências objetivas”, às quais o compositor deve dar uma única resposta exata. Nas palavras de Adorno:

O artista não é um criador. A época e a sociedade em que vive não o delimitam de fora, mas o delimitam precisamente na severa exigência de exatidão (...). O estado da técnica se apresenta como um problema: em cada compasso a técnica exige ser levada em conta e que se dê a única resposta exata que ela admite nesse momento (ADORNO, 2011, p. 38).

O artista ao dar uma única resposta às exigências objetivas da técnica, ou melhor do material, alcançaria elaborações formais “consistentes” e “coerentes”. O princípio da coerência é importante porque, com a emergência da modernidade e com a perda de uma ordem tradicionalmente pré-estabelecida e doadora de sentido, a coerência, isto é, a articulação do “sentido” e a “compreensibilidade” das obras, passam a constituir-se a partir do próprio fazer artístico, do próprio embate do artista com o material. É através de uma *negação determinada* das convenções historicamente sedimentadas no material que o

sentido da obra de arte moderna é articulado. Assim, mesmo uma obra de arte que se vira criticamente contra toda a tradição e se utiliza, se falarmos em termos musicais, de um material autônomo para criticar o idioma tonal tradicional, mesmo neste, Adorno afirma, “o negado é conservado na negação” (ADORNO, 2002, p. 148).

Essa concepção baseada em uma dialética dos materiais se tornou tão corriqueira quanto problemática em virtude de sua confiança na continuidade. Já na *Filosofia da Nova Música*, em 1949, Adorno constatava que a arte em geral, e a música em particular, encontravam-se abaladas justamente devido à radicalização de um desenvolvimento baseado nos materiais. Conforme diz Adorno na Introdução à *Filosofia da Nova Música*:

A transformação dos veículos de expressão da música tornou-se hoje tão radical que expõe o problema da própria possibilidade de expressão. A coerência da própria lógica petrifica o fenômeno musical cada vez mais e o converte em entidade densa de significado em algo que simplesmente existe e é impenetrável para si mesmo (ADORNO, 2011, p. 25).

A petrificação do fenômeno musical significa uma interrupção na relação dialética entre os dois níveis da forma estética, relação esta que estava assentada no movimento imanente de negação determinada das formas herdadas; em outras palavras, a conversão da arte em algo impenetrável para si mesmo, impediria que as obras estabelecessem relações claras com aquelas formas herdadas, de modo a se converterem em fenômenos autorreferente e sem significado.

Esse modo de desenvolvimento, em que os sedimentos históricos do material tanto restringiam e orientavam a produção artística, como lhe conferiam sentido, tornou-se notadamente problemático com as vanguardas musicais do pós-guerra. E isso porque se em Schönberg e na técnica dodecafônica ainda havia um questionamento do sentido atribuído pelo sistema tonal, por meio do questionamento de suas próprias leis, na década de 50 com o serialismo, o vínculo com a tradição é liquidado em favor de um “material sonoro puro”, de maneira que também a articulação do sentido interno é quebrada.

Assim, se o sentido do desenvolvimento da arte da primeira metade do século XX estava assentado em uma negação determinada da tradição, afinal Adorno descreve a história da arte na *Teoria Estética* como a “figura dialética de uma negação determinada” (ADORNO, 2002, p. 35), essa concepção torna-se problemática, na medida em que a arte passa a atacar aquilo que garantia seu fundamento, não mais apenas destruindo tradições específicas, mas destruindo a própria tradição enquanto tal. A energia anti-tradicionalista da arte moderna entra, como diz Adorno, em um “turbilhão voraz” (ADORNO, 2011, p. 23), uma espécie de fatalidade da negação que acaba por resultar em uma nova positividade, positividade que Adorno identifica nas obras do pós-guerra e que crítica, na *Teoria Estética*, como obras sem tensão. Nas palavras de Adorno:

Aquilo, que durante os anos heroicos da arte moderna foi percebido como seu sentido, manteve os elementos ordenadores da arte tradicional enquanto negados de modo determinado; sua destruição resulta em uma identidade funcionando suavemente, mas vazia (ADORNO, 2002, p. 159).

É através da destruição da própria “tradição enquanto tal”, fenômeno identificado por Adorno notadamente nas obras do pós-guerra, que o vínculo da arte com aquilo que era seu fundamento se rompe. Essa relação também é descrita por Adorno nos termos da

particularidade imanente da obra de arte e da universalidade representada pelos gêneros artísticos. Assim, é pela tendência da obra de arte à particularização, dada pelas leis imanentes de seu desenvolvimento, que a referência à qualquer universalidade se perde. Essa situação caracteriza, respectivamente, a condição “nominalista” da arte e o “problema do nominalismo”. E isto na medida em que, embora fosse precisamente o “nominalismo, em primeiro lugar, que [teria ajudado] a arte alcançar sua linguagem”, isto é, o nominalismo o responsável pela articulação do sentido da obra e por sua “compreensibilidade”, foi através dele, enquanto tendência à particularização, que o vínculo dado pela tensão entre a particularidade da obra e os gêneros artísticos se perde. Perde-se o caráter de linguagem da obra, sua compreensibilidade e aquilo que, em última instância, lhe conferia sentido. A tendência nominalista, ao liquidar todas as formas remanescentes expõe o problema da crise de sentido na arte que a faz culminar em uma espécie de facticidade. Isso significa que a própria separação entre a arte e a “realidade empírica” estaria comprometida, de modo a comprometer a própria integridade da arte enquanto tal.

O maior problema surgido a partir da segunda metade do século XX para Adorno, mas também para o debate artístico da época, passou a ser simultaneamente o de determinar a qualidade das obras de arte frente à inaplicabilidade de todas as formas tradicionais – aquilo que como vimos configurava o problema do nominalismo –, mas também o de determinar a integridade da arte, isto é, da arte enquanto tal. A extensão da contribuição de Adorno para esse debate é uma discussão que deixo para uma próxima ocasião.

Referências bibliográficas:

ADORNO, Theodor. *Aesthetic Theory*. Londres: Continuum, 2002.

ADORNO, Theodor. *Filosofia da Nova Música*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

ALMEIDA, Jorge. *Crítica Dialética em Theodor W. Adorno: Música e Verdade nos Anos 20*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2007.

JAMESON, Fredric. *O Marxismo Tardio: Adorno, ou a Persistência da Dialética*. São Paulo: Unesp/Boitempo, 1997.

Teoria e diagnóstico de tempo em Adorno¹

Bruno Klein Serrano²

Neste texto, pretendo tratar da relação de diagnóstico de tempo e teoria no pensamento tardio de Theodor W. Adorno. Num nível de abstração mais geral, apresento a hipótese segundo a qual a dimensão histórica em que o diagnóstico do presente se ancora não é imediatamente idêntica à dimensão da teoria. Nesse sentido, o próprio nível da teoria possuiria, em Adorno, uma resistência frente às tendências sociais que ele observava na sociedade pós-liberal. Essa resistência do âmbito em que a teoria se desenvolve, por sua vez, não constitui um princípio metodológico, mas integra o seu diagnóstico da sociedade. Num nível de abstração mais concreto, indico aspectos para pensar como Adorno diagnosticava as tendências do capitalismo a partir de sua época. O fio condutor para avançar essa hipótese é dado, sem caráter conclusivo, pelas relações que se podem encontrar entre a teoria crítica de Adorno e a teoria do valor de Marx.

Capitalismo tardio e desafios para a teoria do valor

Para iniciar a discussão sobre a relação entre teoria e diagnóstico de tempo em Adorno, convém observar alguns aspectos macrossociais inscritos no conceito de capitalismo tardio, tais como os que se podem encontrar na conferência proferida por ele na abertura do 16º congresso da Sociedade de Sociologia Alemã. O problema a que o congresso se referia estava em como caracterizar a sociedade então contemporânea, o que se apresentou tematicamente como uma questão disjuntiva: capitalismo tardio ou sociedade industrial? Em sua intervenção, Adorno associa a seguinte expectativa ao problema proposto para o congresso:

Exposições e debates deverão ajudar a esclarecer se o sistema capitalista ainda domina de acordo com o seu modelo, independentemente de como ele se tenha modificado, ou se com o desenvolvimento industrial o próprio conceito de capitalismo, a diferença entre Estados capitalistas e não-capitalistas, e até mesmo a crítica ao capitalismo se tornaram obsoletos. (ADORNO, 1986, p. 62)

Desse modo, Adorno aborda o problema como uma oportunidade não apenas para melhor classificar a sociedade contemporânea, mas para refletir sobre a maneira adequada de criticá-la. Para tanto, ele assume como fio condutor de sua argumentação a pretensão de “saber se é pertinente a tese, hoje tão difundida dentro da sociologia, de que Marx estaria ultrapassado.” (idem) Como se apresenta a tese da obsolescência de Marx para Adorno?

1 O texto desenvolve aspectos da minha pesquisa de doutorado em andamento, na ocasião apoiada pelo CNPq.

2 Doutorando em filosofia pela Universidade de São Paulo (USP).

De modo geral, ela afirma que o mundo se tornou a tal ponto determinado pela técnica, que “a relação social que outrora definia o capitalismo, a metamorfose do trabalho vivo em mercadoria e, desse modo, a contradição de classes, perdeu relevância”. (idem, p. 63) Essa tese, embora jamais admitida por Adorno, não é contudo completamente sem sentido para ele.

Tais modificações seriam verificáveis no fracasso do que Adorno denomina os “prognósticos da teoria das classes”. (idem) Esses prognósticos clássicos se compõem de duas tendências: de um lado, a pauperização; de outro, o colapso do sistema.³ Tais prognósticos fracassaram não porque tivessem sido mal formulados em si mesmos, mas porque foram suspensos por desenvolvimentos históricos subsequentes. Adorno condiciona a validade daqueles prognósticos a uma configuração tal do capitalismo em que “o proletariado industrial era recrutado entre os miseráveis e se situava, de certo modo, na periferia da sociedade.” (idem, p. 66) Esse caráter periférico do proletariado indicaria não apenas o processo inicial de integração das massas proletárias como força de trabalho, mas igualmente o resultado da produção capitalista em sua fase liberal, cujas tendências de crise e colapso — que Adorno enxerga, mas não só, na lei da queda tendencial da taxa de lucro (idem, p. 63)⁴ — corresponderiam à pauperização. Desse modo, o capitalismo liberal é visto como regido por uma lógica cujas contradições, deixadas a si mesmas, expandem-se ao ponto de colocar o próprio capitalismo e a sociedade em risco. Adorno já havia indicado essa sua posição em “*Estática e “dinâmica” como categorias sociológicas*, em que ele comentava que “se Comte não tivesse colocado restrições arbitrárias no conceito de lei dinâmica [...], ele teria tido de contar, como uma lei dinâmica, a lei das crises que governava a sociedade comercial abandonada a seus próprios dispositivos e aos princípios do liberalismo” (ADORNO, 1961, p. 36).

O advento do capitalismo pós-liberal, com a proeminência do Estado como instância de gestão do alto desenvolvimento industrial e da reprodução das relações sociais capitalistas, representa para Adorno um aprofundamento do processo de integração social, minando a posição de classe relativamente exterior do proletariado. Tal processo, tomado em conjunto, não afeta apenas a possibilidade de sua tomada de consciência como classe, mas afeta aquilo que Adorno considera como o cerne da teoria de Marx, isto é, sua teoria do valor.

Essa evolução dificilmente pode ser separada do cerne da teoria marxiana, a teoria da mais-valia. Esta deveria explicar de modo objetivo, no âmbito econômico, as relações de classes e o crescimento do antagonismo entre elas. Se, no entanto, pelo volume do progresso técnico e de fato pela industrialização, decresce a participação do trabalho vivo — do qual, de acordo com o seu conceito, provém toda a mais-valia — tendencialmente até um valor limite, então o cerne da questão, a teoria da mais-valia, acaba sendo afetado por isso. (ADORNO, 1986, p. 66)

A questão será entender como essa teoria é afetada. E, no entanto, na sequência dessa passagem, Adorno descreve um impasse teórico historicamente condicionado: “A

3 Adorno sugere que a tentativa de prolongar a primeira tendência na forma de uma “pauperização relativa” tem algo de cômico. Adorno, 1986, p. 63.

4 Klaus Lichtblau, analisando a posição de Adorno na querela do positivismo na sociologia alemã, assinala que o frankfurtiano aderiu à ideia de “leis estruturais não podem ser provadas ou contraditas utilizando técnicas padronizadas de pesquisa empírica, uma vez que o todo é sempre mais do que a soma de suas partes”. (Lichtblau, 2015, p. 117) Seria a essas leis estruturais, afirma Lichtblau, que Adorno subscreveria. A respeito da teoria do valor e da crise na teoria crítica, num contexto anterior, cf. Marramao, 1990.

atual carência de uma teoria objetiva do valor não é condicionada apenas pela doutrina econômica que quase desfruta de monopólio acadêmico hoje. Ela remete à proibitiva dificuldade para fundamentar objetivamente a constituição de classes sem teoria da mais-valia.” (idem) A carência de uma teoria objetiva do valor tem dois significados. De um lado, significa que ela se tornou problemática em razão de desenvolvimentos históricos. De outro, porém, para Adorno, uma teoria da constituição das classes não pode ser fundamentada sem tal teoria. Sem essa fundamentação, ademais, não apenas o conceito de capitalismo estaria igualmente em xeque, mas acima de tudo a possibilidade mesma de crítica do capitalismo. Dessa maneira, Adorno toma as dificuldades enfrentadas pela teoria do valor de Marx como dificuldades para uma teoria crítica da sociedade que assuma significativamente o conceito de capitalismo.

Persistência da teoria do valor

Essas observações pareceriam tornar a teoria do valor de Marx restrita à fase liberal do capitalismo. No entanto, em Adorno, o conceito de sociedade como socialização, ou nexos funcional, está indissoluvelmente ligado a determinações centrais da teoria do valor de Marx. No seu curso de introdução à sociologia, Adorno diferencia as diversas sociedades de “sociedade em um sentido enfático”, que “representa determinado tipo de enredamento, que em certo sentido não deixa nada de fora”. (ADORNO, 2007, p. 103). E como Adorno caracteriza essa sociedade? “Um traço essencial dessa sociedade é que seus elementos individuais são apresentados [...] como relativamente iguais, dotados com a mesma razão, como se fosse átomos desprovidos de qualidades”. (idem)

Adorno sugere que essa caracterização é o objeto da crítica de Hans Albert na querela sobre o positivismo na sociologia alemã. A objeção consiste em apontar que tal conceito seria no fundo trivial, abstrato no mau sentido, significando que tudo se relaciona com tudo. A resposta de Adorno, cuja elaboração completa ele desenvolve no texto de introdução para o volume que compila as contribuições àquela querela, é resumido numa aula do curso de sociologia da seguinte maneira.

A minha réplica a essa objeção é que a sociedade, a sociedade socializada, justamente não é apenas um tal conceito funcional entre homens socializados, mas é, como pressuposto, essencialmente determinado pela troca. O que realmente torna uma sociedade em algo social, através do que, em sentido estrito, ela tanto é constituída como conceito, quanto como realidade, é a relação de troca, que unifica virtualmente todos os homens participantes desse conceito de sociedade. (idem, p. 106)

Entretanto, se Adorno se tivesse detido nesse momento, a troca como princípio seria ainda um conceito indeterminado, na medida em que ela ocorreu em diversas sociedades, e não apenas na forma de socialização moderna. A determinação avança incorporando o conceito de tempo de trabalho socialmente necessário, um conceito chave da teoria do valor de Marx.

Como se sabe, a troca se realiza em geral na sociedade desenvolvida conforme a forma de equivalência do dinheiro e já a economia política clássica, bem como Marx a partir dela, mostraram que a verdadeira unidade que se encontra por trás dessa forma de equivalência do dinheiro é o tempo médio de trabalho socialmente necessário. (idem, p. 107)

É nesse sentido que Adorno enxerga a persistência das relações de produção capitalistas — o que ele considera ser um dos elementos estáticos desta forma de sociedade (sendo a outra a expansão do capital): “Apesar de todas as reiteraões em contrário, apesar de toda a sua dinâmica e do crescimento da produção, a atual sociedade revela aspectos estáticos. Eles fazem parte das relações de produção.” (ADORNO, 1986, p. 69) Pode-se dizer que, para Adorno, o decisivo não é apenas que preços sejam administrados, mas que os produtos do trabalho ainda assumam uma forma-valor, neste caso, a forma-preço, como resultado do modo de produção capitalista. De fato, o fundamental passa por aquilo que Adorno designou por “problema de constituição”, que ele considera uma abordagem mais “profunda”. Embora não se possa aqui explicar satisfatoriamente esse conceito, ele indica que a forma social — no exemplo acima, a forma-valor do produto do trabalho — é mais relevante: “A análise da questão do preço é um epifenômeno diante de questões de constituição.” (ADORNO, 1997, p. 512)

A dinâmica de crise do capitalismo tardio

A partir do que foi indicado, pode-se notar que o diagnóstico de tempo, apontando para transformações profundas no capitalismo, preserva, porém, aspectos resistentes da realidade que correspondem a níveis mais elevados de abstração na teoria, que, por isso, não é simplesmente suprimida. Esta é uma primeira determinação da não coincidência imediata entre diagnóstico e teoria, mas que fará parte ela mesma do diagnóstico.

Diante dessa dificuldade, poderíamos à primeira vista admitir uma separação estanque entre o nível especulativo da teoria, de um lado, e o nível empírico de tendências fáticas, de outro. Essa dicotomia se plasmaria concretamente na disjuntiva entre capitalismo industrial e capitalismo tardio, sobre a qual Adorno afirma que menos “que ninguém o dialético pode sujeitar-se à coercitiva disjunção entre capitalismo tardio ou sociedade industrial, como tampouco ele pode satisfazer-se com o descompromissado ‘por um lado/por outro lado’.” (idem, p. 65) Isso porque, se se afirma exclusivamente o lado especulativo da teoria, perdem-se de vista diversos aspectos reais do presente — o perigo do dogmatismo e, de fato, o destino do Diiamat; assim como, se se permanece no reino puramente fático, incorre-se no que Adorno considera o “fetichismo das leis objetivas”, na medida em que estas não são nem sequer reconhecidas — o destino do positivismo de modo geral. (cf. idem, p. 64)

Sem pretender oferecer um argumento completo e definitivo sobre a solução de Adorno para esse impasse, eu gostaria de sugerir, a título de hipótese, que o conceito de capitalismo tardio ou pós-liberal em Adorno representa uma síntese autocrítica da teoria da teoria do valor no novo momento histórico. Sua natureza autocrítica significa que ela preserva os momentos estáticos da realidade, isto é, as relações de produção capitalista e a orientação à expansão do capital.⁵ Tais elementos estáticos, contudo, são preservados na forma da negação, no sentido peculiar, e duplo, de que eles são, de um lado, *suspensos* e, de outro, deslocam-se como *pressupostos*. Isso quer dizer que eles *não* são suprimidos: a negação aqui não coincide com simples aniquilação. Para Adorno, nessa hipótese, a pressuposição

5 Embora não seja o caso de tratar dessas questões aqui, deve-se ter em mente que essa concepção autocrítica que Adorno enxerga na teoria marxiana do valor, no contexto do capitalismo pós-liberal, diverge do tratamento que outros teóricos de Habermas em diante darão àquela teoria. Isso porque, a partir da tese de que o novo capitalismo teria erodido por completo a base de validade daquela teoria do valor, esta teoria é considerada liquidada, o que dá azo a outros programas de teoria crítica. Assim, trata-se de diferentes conclusões acerca de uma crise histórica e teórica. Sobre isso, veja-se a terceira parte da introdução que Giacomo Marramao escreveu para a coleção de ensaios no livro já citado, Marramao, 1990, p. 37-71.

— as relações de produção e a acumulação de capital — *aparece* como realidade na forma positiva do funcionamento pós-liberal da sociedade — a gestão visível daquelas relações e acumulação —, com papel destacado para as tendências de gestão e controle burocráticos da economia e de outros aspectos da vida social. Esse movimento de pressuposição significa também universalização; mas, com isso, também uma irracionalização da própria sociedade, que então opera contraditoriamente no nível da conexão entre o que é pressuposto e o que é posto. A seguir, considero passagens de Adorno que sustentam a hipótese.

A perspectiva de que a condução do processo econômico seja transferida ao poder político deriva da dinâmica deduzível do sistema, mas tende simultaneamente para a irracionalidade objetiva. Isso, e não só o estéril dogmatismo de seus seguidores, é que deveria ajudar a esclarecer por que há tanto tempo não se produziu uma teoria objetiva da sociedade que fosse convincente. Sob esse aspecto, abdicar dessa teoria não seria um progresso crítico do espírito científico mas sim a expressão de uma forçada resignação. (idem, 65-6, trad. modificada)

Como se pode notar, para Adorno, não apenas as novas características do capitalismo tardio se explicitariam por meio da teoria marxiana do valor, que deduz as leis de movimento do sistema — razão pela qual ele não considera um progresso crítico prescindir da teoria —, mas justamente esse ponto de chegada, o capitalismo transformado, revelaria a irracionalidade do próprio sistema. Mas onde exatamente Adorno localiza essa irracionalidade, essa contradição? Num nível de abstração elevado, Adorno a localiza na contradição entre a lógica expansionista do capital (pressuposição; capital) e o grau tecnológico de mecanização e gestão (posição; pós-liberal) que ela requer para ser executada. A irracionalidade, pois, reside em que a produção de mais-valor depende, no capitalismo avançado, cada vez mais de condições tecnológicas que diminuiriam a rentabilidade do capital.⁶

A superprodução, que impelia àquela expansão, através da qual a necessidade aparentemente subjetiva foi capturada e substituída, é gerada por uma aparelhagem técnica que se autonomizou a ponto de ter-se tornado irracional (isto é, não-rentável) a partir de um certo volume de produção. (ADORNO, 1986, p. 72)

A partir desses elementos de diagnóstico, parecem emergir dois paradoxos. Em primeiro lugar, Adorno enxerga na nova configuração do capitalismo a *confirmação* das tendências de crise da sociedade capitalista:

O estranho ao sistema revela-se constitutivo do sistema, até alcançar a sua tendência política. No intervencionismo, a *força de resistência do sistema* (mas indiretamente também a teoria do colapso do sistema) *se confirmou*; o seu *télos* é a passagem para a dominação independente do mecanismo do mercado. (idem, p. 73, grifo meu)

Nesse trecho, Adorno menciona explicitamente a resistência do sistema, o que corresponde com a resistência da teoria. Além disso, no texto de introdução ao debate sobre o positivismo na sociologia alemã, Adorno se refere à impossibilidade de se conter

6 Trata-se uma dinâmica ligada ao aumento daquilo que Marx designou, no *Capital*, de composição orgânica do capital, em que trabalho vivo é substituído por máquinas. O tema aparece antes nos *Grundrisse*. O problema sobre se essa lei de tendência do aumento da composição orgânica resulta necessariamente em queda da taxa de lucro é objeto de grande controvérsia, que não cabe discutir nem sequer minimamente neste espaço.

efetivamente a tendência de crise, que então, no novo contexto social, pode aparecer como uma ruína “inflacionária.” (Adorno, 1996, p. 153) Ou seja, a contradição, no nível das formas sociais — que estariam no âmbito do que ele considera uma abordagem ligada a “problemas de constituição” —, não pode deixar de aparecer. A crise inflacionária vem lembrar que todo o aparato de controle econômico e social não elimina o caráter contraditório e abrangente das formas sociais pressupostas. E mais do que isso, Adorno afirma: “Se a teoria da miséria crescente não foi confirmada à la lettre, ela se confirmou, porém, no sentido não menos assustador de que a falta de liberdade, a dependência em relação a um instrumental que escapa à consciência daqueles que dele se utilizam, estende-se universalmente sobre os homens.” (Adorno, 1986, p. 67)

O segundo paradoxo, o tornar-se independente da dominação em relação ao mercado, reafirma precisamente o poder das relações de produção no capitalismo tardio:

O poderio das relações de produção, que não foram revolucionadas, é maior do que nunca, mas, ao mesmo tempo e em todos os lugares elas estão, enquanto algo objetivamente anacrônico, enfermas, prejudicadas, esvaziadas. Elas não funcionam mais por conta própria. Ao contrário do que pensa a antiga doutrina liberal, o intervencionismo econômico não é enxertado de um modo estranho ao sistema, mas de modo imanente a ele, como a quintessência da autodefesa do sistema capitalista: nada poderia explicar de modo mais contundente o conceito de dialética. (idem, p. 73)

O fato de que as relações capitalistas de produção sejam mais fortes do que nunca e, ao mesmo tempo, anacrônicas, explica o sentido autocrítico que Adorno atribui à teoria do valor de Marx no capitalismo tardio. O intervencionismo, que negaria a teoria do valor, na verdade a reafirma de maneira transformada. Se a teoria do valor, para Adorno, permite localizar tendências de desintegração da sociedade burguesa, o Estado pós-liberal só veio a ser para conter aquelas tendências, deslocando-as para o nível da pressuposição. É por isso que, referindo-se ao conceito de crise tal como ele o enxerga na teoria de Marx, Adorno considera que saber se “a sociedade capitalista é ou não conduzida à sua ruína mediante sua dinâmica própria [...] constitui uma das mais importantes questões de que a ciência social pode se ocupar.” (Adorno, 1996 p. 159) No mesmo espírito, Adorno termina um seminário sobre Marx, ministrado em 1962, com as seguintes palavras:

Como vemos, do ponto de vista imanente ao sistema, emergem as maiores dificuldades. Marx está sobrecarregado com toda uma série de questões. O desolador de nossa situação consiste em que já não se trabalha nelas [aquelas questões], e sim se fazem críticas a elas a partir de fora, sem se confrontar a teoria com suas dificuldades iminentes. (Adorno, 1997, p. 512)

Desta maneira, a persistência da teoria do valor corresponde à persistência das relações e dinâmica capitalistas. E, no entanto, essa validade mesma se tornou problemática, pois a emergência do Estado pós-liberal assinala a insustentabilidade da sociedade burguesa, com o que se indica que o próprio capitalismo estaria em processo autocrítico, possibilitando uma visão emancipatória para o presente. É por isso que o capitalismo tardio, longe de erodir a vigência da teoria do valor, requer o seu desenvolvimento. Em que direção apontaria esse desenvolvimento, com que recursos teóricos, é difícil determinar.

Contudo, o que se pode notar é que Adorno associa a teoria do valor de Marx à existência continuada do capitalismo, considerado este numa abordagem mais profunda. Adorno de modo algum menospreza as transformações históricas que deram lugar ao capitalismo tardio.⁷ Mas ele nota que se trata ainda de capitalismo. De algum modo, portanto, essa sociedade tem alguma relação com o capital, que foi precisamente o objeto da teoria do valor de Marx. Se o capital persiste, não só como dinâmica e estrutura, mas nisto também como forma de dominação, a teoria que não retém o momento de persistência da dominação do capital pode dar lugar ao esquecimento do próprio conceito de dominação e de sua experiência. É contra uma possibilidade como essa que Adorno, falando sobre como o universal se impõe, escreve as seguintes palavras na *Dialética negativa*: “a primeira condição da resistência é que o espírito perceba isso nele mesmo e o denomine, começo modesto de uma prática.” (ADORNO, 2009, p. 285)

⁷ Pelo contrário, a meu ver, essas modificações são decisivas para a revisão positiva do conceito de utopia por Adorno, um assunto do qual, contudo, não posso me ocupar aqui.

Referências bibliográficas:

- ADORNO, T. W. Capitalismo tardio ou sociedade industrial. In: COHN, Gabriel (Org.) *Theodor W. Adorno*. São Paulo: Ática, 1986.
- _____. *Dialética negativa*. Trad. Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- _____. Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã. In: *Textos escolhidos* (Os pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- _____. *Introdução à sociologia*. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Unesp, 2007.
- _____. “Static and “dynamic” as sociological categories. Trad. H. Kaal, *Diogenes*, v. 9, n. 22, p. 28-49, 1961.
- _____. Über Marx und die Grundbegriffe der soziologischen Theorie. In: BACKHAUS, H-G. *Dialektik der Wertform: Untersuchungen zur marxschen Ökonomiekritik*. Freiburg: Ça ira, 1997, p. 501-513.
- LICHTBLAU, K. Adorno’s position in the positivism dispute: A historical perspective, *Journal of Classical Sociology*, vol. 15, n. 2, p.115-121, 2015.
- MARRAMAO, G. *O político e as transformações: crítica do capitalismo e ideologias da crise entre os anos vinte e trinta*. Trad. Antonio R. Bertelli. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.

O núcleo marxista de Adorno: A ideia de história natural e sua apresentação estética

Carine Gomes Cardim Laser¹

Como pensar a história tendo em vista a articulação entre história e natureza que se expressa na obra de Marx? Como levar em conta o desenvolvimento da sociedade capitalista, da crítica da Dialética enquanto sistema da própria sociedade, cuja mistificação é exposta em *O Capital*? Parece ser a partir de um questionamento sobre o que fazer após Marx que Adorno engendra sua filosofia. Seria preciso colocar a questão: Como é possível fazer filosofia após Marx? A tese de Benjamin, *Origem do drama barroco alemão*, parece estar enraizada nessa ideia. A tese não foi aceita por Hans Cornélius, que foi orientador de Adorno, para o título de livre docência, mas foi muito bem recebida por Adorno, que deu um curso sobre ela no mesmo ano da sua palestra sobre história natural. Na palestra, ele inicia dizendo que a ideia de história natural não está relacionada com a forma na qual as ciências concebem o termo. Se na dialética de Marx é possível ver a relação de reciprocidade entre natureza e história, quer dizer, ver o que há de mais histórico como natural e o que há de mais natural como histórico (ADORNO, 1994), na dialética da história natural em Benjamin, é a *alegoria* o cerne do envolvimento entre história e natureza.

Em *Origem do drama barroco alemão* (BENJAMIN, 2013), Benjamin tem o objetivo de analisar um gênero considerado menor na história da arte, o drama barroco, e analisar a ideia de alegoria que predomina como forma no período. Adorno cita o livro de Benjamin nos dois momentos em que ele desenvolve seu conceito de história natural, na palestra de 1932 e na *Dialética Negativa*, de 1966. Devemos supor, tendo isso em vista que é uma obra imprescindível para a concepção de história natural adorniana, que a ideia de alegoria está no cerne dessa relação. Benjamin se opõe às leituras correntes sobre alegoria que a consideram como forma inferior ao simbolismo. Contra Goethe² e Schopenhauer, Benjamin procura reabilitar a ideia de alegoria como forma de expressão, se opondo a pensá-la como relação ilustrativa do significante com relação ao significado. Em Benjamin, a alegoria “não é uma retórica ilustrativa através da imagem, mas expressão, como a linguagem, e também a escrita” (BENJAMIN, 2013, p 173).

A dialética entre natureza e história impressa na forma da alegoria passa pela sua forma de expressão, que toma o partido do passageiro, do provisório da linguagem, em oposição à expressão clara e límpida dos valores universais do símbolo. Daí, Benjamin

1 Universidade de São Paulo

2 Para Goethe, a diferença entre alegoria e símbolo está na relação entre universal e particular que cada uma das formas concebe. Na alegoria seria possível apreender o universal pelos exemplos particulares, já no símbolo, o universal é apreendido no próprio particular. É interessante notar que Adorno explora a dialética entre universal e particular na perspectiva histórica sobre Hegel no capítulo Espírito do mundo e história natural.

afirmar que a alegoria expressa a história em sua face de sofrimento, malogro (como uma caveira). Pois ela remete à morte da relação entre significante e significado, que se perde em sua plenitude com o transitório da história. Esta expressão histórica que é, todavia, totalmente dependente da natureza – do sentido perecível da natureza – revela a natureza humana, ou seja, passageira, portanto, ao mesmo tempo em que expõe a história permanente no interior do processo de escrita – no sujeito que escreve.

Por isso que para Adorno a ideia de alegoria é tão importante, pois na sua característica sensível, quer dizer, que trabalha com signos e leva à perspectiva de ler a história como o desvendar de enigmas, possibilita a percepção de um invariável na história que não está delimitada pela ideia de ontologia. Pelo contrário, a ontologia é somente usada por Adorno como uma espécie de ideia provisória, em prol da relação dialética entre história e natureza (ADORNO, 1994). É apenas esse elemento transitório que torna possível descrever algo de invariante no conceito de história³, e tal momento pode ser percebido pelo seu fluxo recíproco com a natureza. Tal desenvolvimento da dialética entre natureza e história não pode se dar nem de uma forma de total dissolução entre ambos os momentos, nem como uma separação absoluta entre ambos, que dizer, uma mediação interna, em que história contém em si um momento natural e a natureza contém em si o momento histórico.

A necessidade de se remeter a Benjamin nessa passagem está, para Adorno, no fato de se lidar com a concepção de história, no sentido kantiano de *Geschichte*. Pois, é ao mesmo tempo uma crítica a concepção teleológica da história, mas, uma tentativa de levar a diante a ideia colocada pelo filósofo iluminista. Kant introduz a ideia de que a história tem um fundamento e não se limita à exposição dos fatos. Porém, Kant vê como propósito da história uma progressão evolutiva, as sociedades seriam cada vez mais aperfeiçoadas com o passar das gerações, cada geração seria melhor à custa do sofrimento das gerações passadas. Voltando-se totalmente contra tal desígnio da história, Adorno interpreta tal tendência escatológica como ideologia, como ideia afeita ao capital de que se deveria aceitar o presente como promessa de um bem futuro (ADORNO, 2006).

No entanto, Adorno persegue sim certa ideia filosófica de história que se abre com a concepção de alegoria do drama barroco. Não somente se opõe à concepção de história na qual a razão se desenrolaria, o que também desemboca numa crítica à filosofia da história de Hegel, com o desenvolvimento de sua concepção filosófica da história, mas também pretende elaborá-la no interior de uma perspectiva própria. Segundo Adorno: “Essa relação alegórica contém em si o indício de um procedimento que poderia conseguir interpretar a história concreta com seus próprios rasgos como natureza, e fazer a natureza dialética signo da história” (ADORNO, 1994, p. 126). Tal indício pressupõe a abertura a uma maneira de se perceber a história que talvez se afaste da concepção de história natural de Marx, ou, que traria a tona, de fato, toda a sua força anteriormente impossibilitada. Isto é, pensar a história natural não apenas pela via da transitoriedade, mas, também, da descontinuidade.

A forma alegórica de expressão, por não se prender a um caráter fixo de significado se abre para a lógica do descompasso histórico. Esta lógica se opõe à característica progressiva do desenvolvimento técnico da produção material. Aqui, história está ligada à ideia de significante literal, retomada dos hieróglifos egípcios. A imagem mais importante dessa

3 Esta é a chave da interpretação do enigma da *facies hippocratica* da história, na *Origem do drama barroco alemão*, não há uma protohistória em sentido imediato na alegoria, a “história como protopaisagem petrificada” (BENJAMIN apud GAGNEBIN, 2013) é a ideia na qual se unifica o elemento transitório.

descontinuidade histórica poderia ser expressa aqui nas *Teses sobre o conceito de História* (BENJAMIN, 1985) de Benjamin, escrita muito depois de *Origem do drama barroco*, em 1940. Lá, ele percebe o reaparecimento da Roma Antiga no interior do momento de ruptura da Revolução Francesa. Assim como poderíamos, a partir dessa linha de interpretação alinear da história, compreender a *Dialética do Esclarecimento*, que caracteriza o personagem Ulisses, da *Ilíada*, como protótipo do sujeito burguês; enquanto centraliza o debate contemporâneo sobre o antisemitismo a partir de um retorno a reflexos miméticos de autopreservação arcaica (ADORNO, 1985).

A condição de significante aleatório da alegoria também proporciona uma espécie de abertura para interpretação da convenção – o que Adorno chama de segunda natureza, como Lukács. Porém, esse momento de convenção também pode ser expressão. Segundo Benjamin, a alegoria contém em si a dialética entre convenção e expressão. Por um lado, ela é marcada pela força imediata da expressividade que joga com a ideia de significado, com a indeterminação do que poderia ser qualquer outra coisa, e, dessa forma, abre espaço para a convenção, o mundo profano que pode ser visto tanto de forma pejorativa ou não. Por outro, a alegoria também é expressão em um contexto, é uma produção de um período histórico; expressão *da* convenção.

Tal ideia permite Adorno a introduzir a partir da crítica social, uma leitura interpretativa da história, que, como se mostra nessa dialética entre expressão e convenção, está centrada na possibilidade dúbia da crítica e da interpretação. Em última análise, seria possível ver no que a sociedade mais aparece como alienada, como apartada da experiência sensorial, que aliena através da divisão social do trabalho, uma expressão favoravelmente crítica da convenção, que expõe seu processo velado. Por outro lado, a face mais harmônica, mais apaziguadora da sociedade, que faz com que todos sejam tragados como por uma força gravitacional, seria o lado de aparência, mítico, que faz parte também da alegoria, é pensado como ideologia. Portanto, há uma dialética também na relação entre primeira e segunda natureza.

Não é a toa que Benjamin escolheu analisar as obras do período barroco, período marcado pela Reforma Protestante, momento de perda da referência de totalidade religiosa, de declínio no sentido. Pois é nesse embate da arte pela busca de uma referência de apaziguamento dos conflitos, que vê os referenciais de moralidade sendo disputados fervorosamente num contexto conflitivo, que seria possível uma expressão como a do drama trágico, que somente se poderia compreender passando pelos delicados sentidos da interpretação dialética. Benjamin lê o drama barroco como enigma de um momento histórico, mas como germe de uma interpretação da decadência como forma. É no exame da alegoria metamorfoseada em ação que ela se torna signo do que rui. É num momento de abertura escancarada da decadência na história que se encontra a chave dessa linha interpretativa da história natural. O elemento da ruína tem extrema importância, pois destacado do contexto barroco, no plano da forma, leva a uma escrita que carrega a carga da impotência dos sentidos assim como recupera o apelo sensorial.

Esta percepção da história pela ruína abre-se em duas vias, como numa bifurcação, mas que se ligam em seu paralelismo. Por um lado temos o momento expressivo da interpretação crítica da história, que porta em si este caráter de decadência, expressando-o, antes de tudo, pela própria forma do discurso; por outro, temos um pensamento que considera a história pelo olhar da decadência, levando em si a preocupação com uma história que seja contada

a contrapelo, uma história cuja perspectiva é a dos perdedores, tal como aparece nas *Teses* de 1940. Consequentemente, a linguagem adorniana é marcada por fissuras fragmentárias, que se opõe à lógica discursiva. A ideia de constelação supõe aqui uma espécie de elemento em comum das filosofias de Benjamin e Adorno, formato no qual os conceitos não se articulam de forma a se explicarem, mas relacionam-se numa apresentação de conjunto, que denota a impossibilidade da sua exata reprodução. Em Adorno, o momento expressivo se relaciona com o retórico, numa dualidade entre a artificialidade e apelo sensível.

História natural e linguagem

Podemos afirmar, então, que a necessidade de dar conta de uma ideia tão importante como a de história natural na obra de Marx, faz com que Adorno tenha de lidar com a ideia de que o conceito não engendra uma antropologia, e, portanto deve ser considerado em processo. O imperativo de opor-se ao misticismo do capital – misticismo que Marx vê tanto na filosofia idealista quanto na sociedade, caracterizando-o, principalmente, no primeiro capítulo d'*O Capital*, sobre a mercadoria – leva a filosofia de Adorno a centrar sua análise filosófica numa posição antagônica à sociedade pelo seu próprio formato de constituição, sem abandonar a ideia de dialética. Nessa perspectiva, levar adiante a crítica marxista pressupõe a interpretação da história tal como a forma alegórica expressa, como enigma, como Marx já se referia à leitura dos conceitos como a interpretação de hieróglifos, em *O Capital*⁴ (MARX, 2013). No entanto, para se opor ao próprio esquema místico da sociedade, que se desenvolve numa espécie de sistema complexo, cujo centro é uma falsa totalidade, seria preciso opor-se a forma de discurso padrão próprio da sociedade. Seria necessária, para manter viva a crítica de Marx em seu mais intrínseco elemento, uma preocupação com a linguagem. Questão que retoma Hegel, ao menos no que se refere à necessidade de uma gramática própria.

Na *Lógica*, Hegel escreve o seguinte:

só quem (...) domina uma língua e, ao mesmo tempo, conhece outras línguas em comparação a essa, pode sentir o espírito e a cultura de um povo na gramática de sua língua; as mesmas regras e formas têm a partir de então um valor pleno, vivo. Por meio da gramática ele pode conhecer a expressão do espírito em geral, a lógica. (HEGEL, 2016, p. 60).

Esta relação entre a lógica e a gramática também está presente em Adorno em “O ensaio como forma” (ADORNO, 2003), escrito entre 1954 e 1958, texto no qual Adorno apresenta a ideia de ensaio como pressuposto de seu procedimento metodologicamente sem método. Lá ele pressupõe que os conceitos sejam compreendidos não por meio de definições acabadas, mas percebidos pela relação de repetição e de contexto, como se o leitor fosse um estrangeiro aprendendo a falar um novo idioma no país estranho. Também em *Três estudos sobre Hegel*, Adorno refere-se à necessidade de se ler Hegel da mesma forma, como se se aprendesse uma nova língua. Hegel não se dedica longamente à linguagem, mas é possível dizer que toda a sua obra demanda necessariamente a experiência com o texto. Pois em Hegel as categorias lógicas não possuem função simplesmente formal, elas mesmas são fenômenos, e, dessa maneira, há a necessidade de uma forma de contato espontâneo com sua escrita. Esta forma de procedimento é crítica da argumentação, e, se na lógica de Hegel o ideal é não-argumentativo (ADORNO, 2013), podemos supor que

⁴ É interessante notar que Benjamin concebeu o projeto de articular os conceitos de fetiche e alegoria, sobre isto, cf. GAGNEBIN, 2013.

sua abordagem é importante pois intui a crítica da relação de troca que está implícita na procura pelo melhor argumento.

Assim, a linguagem hegeliana, propõe, como condição para a leitura, uma forma de experiência necessária do leitor com o texto. As questões devem ser formuladas e relacionadas novamente com o texto, isto sugere que a dialética se relaciona com a ideia de experimentação das ciências empíricas (ADORNO, 2013). O que, no entanto, está certamente reestabelecendo a própria ideia de experiência contra uma via limitada de apreensão e classificação da natureza, através da aparência de obtenção direta dos objetos externos. Nesse sentido, a linguagem não poderia deixar de ser um conceito fundamental para a ideia de história natural. Nela está desenvolvida uma linha de relação dialética entre o passageiro e o permanente, no movimento propriamente fundamental da dialética entre natureza e história que vimos até aqui.

Então, a reflexão tardia de Hegel sobre a linguagem não poderia estar mais presente na concepção de história natural adorniana: a linguagem faz parte da natureza humana enquanto é o seu elemento permanente, que perpassa todos os momentos em que os homens se apropriam de algo e já contém em si uma sintaxe geral; este momento geral da linguagem, que Hegel denomina “o lógico”, se insere, também, o elemento natural em seu aspecto mais fugidivo e imediato, “no seu sentir, intuir desejar, na sua necessidade, no seu impulso e, por meio disso, em geral, torna-o algo humano” (HEGEL, 2016, p. 32). Também em Marx, este elemento linguístico está presente sob a forma da viragem materialista; para ele, “o ‘espírito’ sofre, desde o início, a maldição de estar ‘contaminado’ pela matéria, que, aqui se manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma da linguagem”. (ENGELS; MARX, 2007, p. 34).

Porém, Marx critica a forma de expressão hegeliana como linguagem mítica, não levando às últimas consequências o lado produtivo desse aspecto de sua filosofia. Em Adorno, o conceito de história natural toma uma guinada necessariamente linguística, pois retoma a dialética entre história e natureza evitando uma simples repetição do conceito em Marx, e, desse modo, trazendo a sua completa potencialidade, exprimindo, por um lado, a necessidade do apelo ao sensível, transfigurando este momento contra sua face ideológica: recuperando o potencial crítico da aparência; numa espécie de mimese genuína (natureza sensível e fugaz). Por outro lado, tal relação experiencial da linguagem está repleta da dureza da realidade petrificada, que mutila o ser humano em todos os sentidos (natureza mitológica). Nessa percepção da dialética entre natureza e história na constituição da linguagem, se mostra mais imediata a crítica da ideia de natureza dada, estabelecida desde sempre, expressando-a como devir, como histórica. Assim como expõe a contingência dos fatos históricos como aparência, numa necessária leitura interpretativa.

Referências bibliográficas:

- ADORNO, T. *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Altaya, 1994.
- _____. *Notas de Literatura I*. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Editora 34, 2003.
- _____. *History and Freedom: Lectures 1964-1965*. Cambridge: Polity Press, 2006.
- _____. *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 1985.
- BENJAMIN, W. *Obras Escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985
- _____. *Origem do drama trágico alemão*. Belo horizonte: Autêntica, 2013.
- ENGELS, F.; MARX, K. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stiner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2013.
- HEGEL, GWF. *Ciência da lógica – vol. 1 – A doutrina do ser*. Petrópolis/RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.
- Marx, Karl. *O Capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2013.

A fusão entre poder econômico e político: Uma crítica à instrumentalização da política na perspectiva da teoria crítica de Herbert Marcuse

Daniel Antonio Castro Brumano¹

Com o desenvolvimento de uma nova fase do capitalismo a partir do século XX, notadamente seu desenvolvimento pós-guerra, ocorreram transformações na estrutura de classes que geraram mudanças estruturais nas relações básicas de classe. Segundo Marcuse, essa mudança fundamental da estrutura de classes gerou um apaziguamento entre as duas classes conflitantes. Desse modo, o proletariado deixa de se constituir como agente da transformação qualitativa, não mais se constitui como a força social que “[...] pode efetuar a transição a um estágio mais alto de civilização.”, portanto, “[...] o proletariado não pode mais agir como classe revolucionária.” (MARCUSE, 1969, p. 27).

Para Marcuse, a própria estrutura histórico-dialética da teoria marxista “[...] implica em que seus conceitos mudem conforme mudem os relacionamentos de classe básicos [...]” (MARCUSE, 1969, p. 27), ou seja, aqueles conceitos se referem a uma estrutura específica de um determinado período histórico, conforme essa estrutura se altera os conceitos a que se dirigem também devem se alterar. Contudo, o desaparecimento do proletariado como classe revolucionária e a derrota da revolução proletária não invalidam a teoria, a plasticidade do método marxista o torna capaz de entrever as alterações na forma do tecido político, social e econômico de forma a remodelar a teoria a partir das formas concretas dessa estrutura. No entanto, se o capitalismo desenvolvido se torna capaz de alcançar a “colaboração de classes” e de realizar a “[...] divisão nacional e/ou internacional do proletariado [...]” (MARCUSE, 1969, p. 28) restando a luta de classes, as teorias marxistas tradicionais não mais se aplicam e o marxismo tem de redefinir sua concepção e estratégia para essa nova conjuntura social. Segundo a teoria marxista, a transição a um novo estágio do processo histórico se dá na negação do estágio precedente, ou seja, “[...] o novo estágio é determinado pela estrutura social prevalente no estágio precedente.” (MARCUSE, 1969, p. 28). Dessa forma, as condições para passagem do capitalismo ao socialismo pressupõem: 1) Alto grau de produtividade técnica e industrial não usada para finalidade social, mas para apropriação privada lucrativa; 2) Crescimento dessa produtividade para além do controle privado, o que é observado pela fusão do poder econômico com político, pelo declínio da livre competição e na tendência ao controle público; 3) Crescimento da organização política dos trabalhadores e consciência de classe. Essas mudanças quantitativas culminariam na “revolução proletária” que implodiriam “[...] a estrutura dominante, e a substituem por outra, qualitativamente diferente.” (MARCUSE, 1969, p. 29).

¹ Universidade Federal de Ouro Preto.

O desenvolvimento qualitativo decorrente do processo histórico culminante ao desenvolvimento das forças produtivas tornaria possível a distribuição do produto social de acordo com as necessidades individuais, independente da produtividade individual de cada um, no qual, segundo Marx (2000), cada um contribui segundo sua capacidade e recebe segundo suas necessidades. Contudo, na primeira etapa do processo de desenvolvimento do socialismo, no qual as forças produtivas ainda não estão plenamente desenvolvidas, os trabalhadores ainda estão submetidos a uma “subordinação escravizadora” da divisão social do trabalho, porém, essa repressão da primeira fase não vem de fora, seria autoimposta pelos produtores da riqueza social essa fase representaria a “[...] mudança da dominação para a autodeterminação.” (MARCUSE, 1969, p. 30). E essa primeira fase seria tanto mais breve quanto maior for o desenvolvimento das forças produtivas ocorrido no estágio pré-socialista. No entanto, o progresso alcançado no modelo pré-socialista — capitalismo tardio, ainda dividido em classes — ao abarcar, em algum grau, as classes trabalhadoras, concomitantemente com a apropriação privada da riqueza social, são capazes de retardar e obnubilar a necessidade da libertação.

Engels reconhecerá, já em 1858, o emburguesamento² do proletariado na Inglaterra, e, essa cooptação da classe trabalhadora pela sociedade capitalista, aumenta conforme cresce a capacidade produtiva do sistema capitalista. Na república democrática o domínio se torna cada vez mais impessoal, nela, segundo Engels, 1984, p.195, “a riqueza exerce seu poder de modo indireto, embora mais seguro.” e na “aliança entre o governo e a Bolsa” podemos ver a concretização desse domínio, e quanto maior forem as dívidas do Estado e quanto mais “[...] as sociedades por ações concentrem em suas mãos [...] a própria produção [...]” (ENGELS, 1984, p. 195) tanto maior se torna o domínio desse poder financeiro. Ainda, de acordo com Engels (1984), é por meio do sufrágio universal que a classe proprietária domina diretamente, uma vez que, a classe oprimida não esteja, ainda, suficientemente desenvolvida para “promover ela mesma sua emancipação” e a maior parte de seus membros considere “a ordem social existente como a única possível” e forme politicamente “[...] a cauda da classe capitalista, sua ala da extrema esquerda.” (ENGELS, 1984, p. 195). Somente na medida em que amadurece para sua autoemancipação a classe operária “[...] constitui-se como um partido independente e elege seus próprios representantes e não os dos capitalistas.” (ENGELS, 1984, p. 195). Assim, apenas as constantes crises do capital podem “[...] manter acesa a luta de classe e fazer com que o proletariado conservasse a consciência de classe e a consciência de seu papel de ‘negação absoluta’ do sistema capitalista.” (MARCUSE, 1969, p. 32), no entanto, em períodos de abundância “[...] o proletariado tende a se submeter ao controle de ‘ideias capitalistas’ [...]” (MARCUSE, 1969, p. 32) e os interesses econômicos imediatos tem maior peso que seu interesse histórico de abolição do sistema capitalista.

De acordo com Marcuse (1969), essa submissão da classe trabalhadora — aos interesses capitalistas — só poderia ser revertida caso o proletariado se convertesse em força política, o que tornaria possível que sua ação política pudesse neutralizar o poder do capital. A concepção teórica do marxismo acerca do potencial revolucionário do proletariado não correspondia à sua época — o que segundo Marx e Engels, ocorria devido a imaturidade histórica do proletariado — como não correspondem na atualidade. Contudo, a imaturidade histórica do proletariado seria superada na radicalização da classe trabalhadora, devido ao agravamento das contradições do capitalismo, que desumaniza e empobrece os trabalhadores. E mesmo que Marx e Engels estivessem convictos de que

2 Verbürgerlichung no original, conforme citado por Marcuse, 1969, p. 31.

as classes dominantes não seriam derrubadas sem violência, eles consideravam que “[...] a violência não pertencia nem às condições subjetivas da revolução, nem às objetivas [...]” (MARCUSE, 1969, p. 33), por isso, anteviram a possibilidade de realizar a transição por “[...] vias legais e democráticas [...]” (MARCUSE, 1969, p. 33), tendo em vista o crescimento numérico e político da classe trabalhadora e as características notadamente revolucionárias dos partidos trabalhistas da época.

No entanto, sua base de classe era um aspecto sobre o qual a teoria marxista era invariável. Se a revolução não procedesse do proletariado organizado não consistiria em autentica revolução. Sendo que, “Marx e Engels não reconheceram nenhum outro agente da revolução [...]”, como também, nenhum “agente substituto” (MARCUSE, 1969, p. 34). O proletariado, como a maior força produtiva da sociedade, seria o próprio agente da revolução e se este não age como classe a revolução socialista não será possível.

Com o desenvolvimento do capitalismo, culminando em sua financeirização no estágio atual, este desenvolve algumas contra-tendências que apaziguam às suas contradições internas. É a principal contra-tendência, segundo Marcuse, é o constante aumento do nível de vida da classe trabalhadora. Essas contra-tendências contradizem a noção da crise final do capitalismo, que culminaria em seu iminente colapso e na implementação do socialismo. Essa nova fase do capitalismo, que emerge na passagem para o século XX, assume novas características:

[...] a transformação da livre competição em competição regulamentada, dominada por cartéis nacionais e internacionais, trustes e monopólios; a fusão entre o Governo e o mundo dos negócios; e uma política econômica expansionista com relação a áreas capitalistas mais fracas ou a áreas não-capitalistas. (MARCUSE, 1969, p. 36).

Diante dos desdobramentos dessa nova fase do sistema capitalista a teoria marxista sofrerá diversas interpretações, como a reformista, que defenderá que “[...] o proletariado poderia continuar a melhorar sua posição política e econômica e, por fim, estabelecer do Socialismo por meios legais e democráticos [...]” (MARCUSE, 1969, p. 36) e a ortodoxa, representada, principalmente, por Lênin, defendendo a ideia que após pequenos períodos de estabilização o capitalismo iria “[...] explodir em conflitos armados entre as potências imperialistas e a provocar e exasperar crises econômicas.” (MARCUSE, 1969, p. 36).

De acordo com Marcuse (1969), a estratégia de Lênin se baseava em dois princípios: 1) incorporar o campesinato na luta revolucionária; 2) reavaliar a conjuntura do desenvolvimento capitalista e revolucionário na era do imperialismo. É exatamente a predominância da consciência reformista e conformista entre a classe trabalhadora que irá deslocar o foco do marxismo para “países atrasados, predominantemente agrícolas”, como era o caso da Rússia czarista, nos quais, o fraco desenvolvimento do capitalismo oferecia melhor chance de sucesso para a revolução, tendo em vista, que o “[...] potencial revolucionário do operariado industrial, em todo mundo adiantado, parece declinar.” (MARCUSE, 1969, p. 37). O marxismo soviético irá se desenvolver a partir dessa análise que Lênin faz da mudança na estrutura da classe operária no final do século XIX e início do século XX. Para Marcuse, Lênin estava estacionado a uma leitura tradicional do proletariado revolucionário, amparado em uma noção equivocada de uma “aristocracia do trabalho”, que afirmava que apenas uma pequena parte do proletariado, que usufruía dos “[...] altos salários advindos de lucros dos monopólios [...]” (MARCUSE, 1969, p. 37),

estava corrompida por ideias conformistas e reformistas, que se pautavam no interesse de preservação do sistema estabelecido, e, era essa facção reformista o verdadeiro alvo do combate de Lênin. No entanto, essa atitude colaboracionista do proletariado e da estratégia política do partido social democrata e da direção da burocracia sindicalista, mesmo anteriormente à primeira guerra mundial, já refletira a nova condição econômica da maior parte da classe trabalhadora dos países industrializados.

A partir dessas formulações o leninismo abria espaço para uma organização centralizada, justificada pela “imaturidade” do proletariado, retirando este do centro, do papel de sujeito da revolução, deslocando o protagonismo para a vanguarda revolucionária. Com essa estratégia da vanguarda revolucionária Lênin reconhecia na prática “[...] aquilo que negava em sua teoria, isto é: que havia ocorrido uma mudança fundamental nas condições objetivas e subjetivas para revolução.” (MARCUSE, 1969, p. 39).

Referências bibliográficas:

- CHAUÍ, Marilena de Souza. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Moderna, 1980.
- ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Introdução: a luta de classes na França*. São Paulo: Ed. Boitempo, 2012.
- _____. *Origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.
- HOBSBAWM, Eric. *A era do capital (1848-1875)*. 3. ed. Tradução Luciano Costa Neto. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- HORKHEIMER, Max. *Teoria crítica: uma documentação (Tomo I)*. São Paulo: Perspectiva: Editora da Universidade de São Paulo, 1990.
- MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar 1967.
- _____. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- _____. *Marxismo soviético: uma análise crítica*. Rio de Janeiro: SAGA, 1969.
- _____. *Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.
- MARX, Karl. *A luta de classes na França*. São Paulo: Ed. Boitempo, 2012.
- _____. *Crítica ao programa de Gotha*. Edição eletrônica: Ed. Ridendo Castigari Mores, 2000.
- _____. *Lutas de classe na Alemanha*. São Paulo: Ed. Boitempo, 2010.
- _____; ENGELS, Friedrich. *O manifesto comunista*. São Paulo: Paz e Terra, 1998.
- RURION, Melo. et al. *Manual de filosofia política: para os cursos de teoria do Estado, e ciência política, filosofia e ciências sociais*. São Paulo: Saraiva, 2012.

Alienação de si e do mundo no jovem Marx

Daniel de Melo Sita¹

Neste artigo pretendo expor a teoria da alienação de Karl Marx (1818-1883) em seus aspectos mais fundamentais, partindo de suas influências e como elas contribuíram para a visão marxiana de alienação humana como alienação de si e do mundo. Será feito aqui um recorte da produção de Marx que irá do ano de 1844 ao 1846, época onde a abordagem da alienação aparece e se desenvolve primeiramente em seus aspectos mais fundamentais. Essa época é reconhecida por parte da tradição marxiana como a do “jovem Marx”, dada sua idade e em contraposição a um “Marx maduro” dos anos posteriores. Este artigo não compactua com esse tipo de leitura, pois vê a obra de Marx como um desenvolvimento onde é preciso tratar todas as épocas de sua produção como partes de um todo contínuo. O “Jovem Marx” só foi posto no título para delimitar o escopo da abordagem temporal deste artigo, já que por falta de espaço não abordarei as obras posteriores a 1846, apesar delas serem um desenvolvimento dos fundamentos que agora se seguem.

Nas obras da juventude de Karl Marx, a alienação [*Entfremdung*]² é abordada como uma desumanidade socialmente posta. Ela se caracterizaria por certos entraves sociais que impossibilitariam o desenvolvimento humano em certo contexto histórico, e a alienação dos indivíduos se configuraria quando os indivíduos desse contexto histórico não perceberiam tais entraves e contribuiriam para que eles perdurem. Assim, os indivíduos produziram complexos alienantes, exteriores a si, que os dificultariam na execução da faculdade humana mais essencial: agir. Alienados do mundo que criaram e de sua capacidade de transformar esse mundo, os indivíduos de determinado contexto histórico só superariam seu estado alienado ao superar as contradições do seu tempo, pois é com base nestas que os complexos alienantes se sustentam. Esse foi o grande impulso da teoria marxiana: entender e superar as contradições dos complexos alienantes do seu tempo que dificultavam o ser humano na sua faculdade de agir e se desenvolver.

Para abordar a alienação na obra marxiana, é preciso se remeter primeiramente ao ano de 1844, ano em que Marx residiu em Paris e cujas anotações já abordavam o tema – anotações estas que serão reunidas posteriormente sob o nome de *Cadernos de Paris* – e também será abordado, de forma mais elaborada, na obra inacabada do mesmo período, *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*. Esse período é muito crucial para a formação de Marx, pois foi nele que o autor foi apresentado à obra dos economistas clássicos e aos resultados das pesquisas empíricas sobre o trabalho fabril feitas por seu colaborador

1 Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

2 Em alemão, *Entfremdung* deriva da palavra *Fremd*, que significa “alheio”, e do verbo *Entfremdem*, “alhear”. (MARX, 2007, p.548)

Friedrich Engels (1820–1895). Marx incorporará as suas próprias conclusões acerca dessas teorias às suas concepções acerca do ser humano, frutos de sua formação filosófica alemã. Isso permitiu a Marx, junto com Engels em 1844, uma maior independência crítica em relação à filosofia em voga na Alemanha da época, causando assim uma grande inflexão no seu pensamento, culminando posteriormente, em 1845, numa independência ainda maior ao conceberem o Materialismo Histórico-Dialético.³

As observações de Engels a respeito da condição da classe trabalhadora industrial inglesa⁴ apontaram para uma situação antagônica entre os trabalhadores fabris e seu trabalho, este se mostrando como uma atividade estranha e prejudicial àqueles, em suma, uma atividade alienante. Assim, a influência da colaboração de Engels para a teoria da alienação de Marx foi muito importante. Afirmar Marx em 1844:

[...] o trabalho é *exterior* ao trabalhador, i. é, não pertence à sua essência, que ele não se afirma, antes se nega, no seu trabalho, não se sente bem, mas desgraçado; não desenvolve qualquer livre energia física ou espiritual, antes mortifica o seu físico e arruína o seu espírito. Por isso, o trabalhador se sente, antes, em-si fora do trabalho e fora de si no trabalho. Está em casa quando não trabalha e, quando trabalha, não está em casa. (MARX, 2015, p.308)

Aqui ele se refere não à categoria geral do trabalho, mas sim ao trabalho na sua forma específica de trabalho fabril existente na época. Assim como também ele não se refere à relação geral dos trabalhadores com o trabalho, mas sim à relação dos operários de sua época com o trabalho fabril, as condições de trabalho no estágio onde então se encontrava o capitalismo, a primeira revolução industrial. O diagnóstico que Marx e Engels fazem dos trabalhadores de sua época é de operários cujos produtos por eles fabricados são coisas alheias, cuja atividade do trabalho não tem um significado para si, por isso seria uma atividade exterior a eles. O trabalhador trabalharia unicamente para suprir suas necessidades vitais, porque é obrigado, para não morrer de fome. Tal falta de identificação com o trabalho e com o produto produzido consistiria numa força em oposição ao trabalhador, um objeto independente e hostil, tal seria o trabalho alienado.

Anteriormente, o filósofo alemão que influenciara Marx a respeito das categorias do trabalho e da alienação foi Georg W. F. Hegel (1770-1831). O trabalho, para Hegel, teria um papel muito importante, de atividade necessária para a existência humana e sua cultura (HEGEL, 2010, p.196-197). Já a alienação aparece em Hegel como uma alienação do sujeito em relação a si mesmo, à sua autoconsciência. Como afirma Sérgio Lessa (LESSA, 2015, p.474), para Hegel a alienação se dará no sujeito quando este se exterioriza e objetiva-se em um objeto, um dos momentos fundadores da contradição sujeito-objeto, que só terá fim quando o Espírito [*Geist*] completar seu processo teleológico do em-si para o para-si⁵. Assim, a alienação na filosofia hegeliana seria um fenômeno intrínseco a toda atividade humana, que se daria na diferenciação prática entre sujeito e objeto. Para o autor, o processo de suprassunção da alienação se daria de forma que o sujeito eliminaria sua cisão com a objetividade do mundo e recuperaria sua unidade na autoconsciência absoluta. Em outras palavras, o ser humano primeiramente não reconheceria a si mesmo no mundo que criou,

3 Para um panorama mais detalhado acerca desse percurso, ver a biografia de Marx dirigida por P. N. Fedosseiev (FE-DOSSEIEV, 1983, p. 14-90).

4 Observações expostas na obra *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, escrita entre os anos 1842 e 1844, publicada em 1845.

5 Para compreender as diferenças entre a abordagem hegeliana e marxiana, ver também: (BARROS, 2011, p.223-245).

como essa força racional criadora, e a superação dessa alienação seria a identificação de si no mundo de forma autoconsciente.

Marx mudará essa dinâmica hegeliana ao tratar a alienação humana não somente como uma alienação de si mesmo na consciência, mas também e principalmente como uma alienação material, prática, em relação ao mundo e à própria espécie humana e seu desenvolvimento histórico a partir de sua capacidade de modificar o mundo, não conforme uma Ideia ou uma lei exterior, mas sim conforme as próprias condições materiais de ação humana no mundo. Tal alienação, para Marx, não se resolveria de forma teleológica – com o efeito já determinado interiormente pela causa –, como em Hegel, mas conforme as possibilidades materiais dos seres humanos superarem de forma social as contradições que geram tal alienação. Esta não se resolveria por meio de um processo da consciência, mas por um processo material. Marx, desde suas pesquisas históricas, observações das forças produtivas da época e início da contribuição com Engels, ficou convencido de que a alienação não se originaria de toda atividade humana, no mero objetivar-se, mas sim na forma historicamente específica de uma atividade que Marx porá no centro de sua teoria, o trabalho.

[...] *toda a chamada história do mundo* não é senão a geração do homem pelo trabalho humano, senão o dever da natureza para o homem, assim ele tem, portanto, a prova irrefutável, intuitível, do seu *nascimento* através de si próprio, do seu *processo de surgimento*. (MARX, 2015, p. 308)

O trecho acima afirma que o ser humano gera a si mesmo e se desenvolve historicamente pelo trabalho. Ao estar no mundo, o ser humano confronta-se com uma realidade e constrói a si mesmo a partir da confrontação com a realidade. O dever da natureza se dá reciprocamente com o nascimento humano, pois é como um ser do mundo, da natureza, que o ser humano se reconhece primeiramente. O trabalho como atividade essencial do ser humano lhe dá sustento para seu corpo e suas fantasias, e dessa forma, ele se desenvolve conforme sua agência no mundo, cuja atividade essencial para tal desenvolvimento é o trabalho. Tal atividade estaria no centro da história humana, pois é como o ser humano trabalha, segundo seus meios e forças produtivas, numa determinada organização social, que ele se relaciona, se sustenta e experimenta a realidade. Como afirma Mészáros (MÉSZÁROS, 2006, p.78), a atividade produtiva, o trabalho, seria a mediação de primeira ordem entre o ser humano e a natureza, daí sua importância essencial para o desenvolvimento humano em geral.

Na atividade do trabalho, o ser humano transformaria a natureza e, em contrapartida, mudaria conforme exerce essa atividade. Assim, o ser humano teria o seu vir-a-ser a partir do seu processo produtivo. Em outras palavras: o ser humano nasceria de uma atividade própria, de si mesmo, do seu processo produtivo e das relações de produção que ele implica. Tendo isso como premissa, Marx acreditava que a história universal seria a produção do ser humano pelo trabalho humano, pois o ser humano, condicionado pela natureza e suas necessidades, transforma a natureza e muda junto com ela. Todas as manifestações de cultura, costumes, religião, arte, aparatos jurídicos e políticos, etc., seriam expressões de determinada conjuntura histórica, da forma que o ser humano trabalha na natureza em determinada época.

Assim, o trabalho para Marx estaria inserido no centro dos meios de produção, necessário para o desenvolvimento humano em geral. Pelo trabalho, o ser humano

produziria seus meios de subsistência e de reprodução social, construiria um mundo, uma sociedade. Analisar o trabalho e a sua divisão é analisar, para Marx, o nível de consciência dos indivíduos acerca do mundo que eles mesmos construíram. E analisando o trabalho, a divisão do trabalho e os trabalhadores de sua época, Marx diagnosticou a alienação inerente à atividade do trabalho no sistema capitalista da primeira revolução industrial. Dessa forma, é necessário compreender que a análise de Marx é uma análise de sua época, mas que carrega a possibilidade, dada a sua abrangência, de ser útil a quem quiser analisar o capitalismo e a alienação numa época posterior.

A dinâmica que Marx usará para explicar a alienação teve forte influência de outro filósofo alemão, Ludwig Feuerbach (1804-1872). A sua obra *A essência do cristianismo*, publicada em 1841, teve um grande impacto nos círculos intelectuais da época, graças ao seu caráter antropológico e desmistificador do cristianismo e da religião em geral. Para Feuerbach, a religião seria um complexo alienante onde os seres humanos divinizariam suas qualidades essenciais, um espelho onde o gênero humano seria refletido de maneira absoluta e infinita. O ser humano teria criado Deus, não Deus que teria criado o ser humano. Essa forma dos seres humanos se alienarem, com o determinante virando o determinado, com a religião se revelando, ao final, como uma força antagônica ao ser humano por separá-lo da natureza e da relação entre os seres humanos, ou seja, por aliená-lo do seu ser genérico, influenciou muito Marx. O método filosófico-antropológico serviu como um bom contraponto ao idealismo hegeliano da época. Marx identificará no trabalho no capitalismo a mesma dinâmica de força antagônica da alienação exposta por Feuerbach, concebendo assim a dinâmica do trabalho alienado.

Influenciado por esse modelo de dinâmica de alienação exposta por Feuerbach,⁶ Marx dirá que o trabalho alienado alienará o ser humano do seu ser genérico. Dizer que o ser humano está alienado do seu ser genérico é dizer que o sujeito está alienado de sua condição de pertencimento ao gênero humano. O que diferenciaria o ser humano do animal é que sua atividade vital é consciente, e isso faria o ser humano ser um ser genérico. Pois então, no trabalho alienado, alienado de sua atividade vital, o ser humano estaria alienado justamente do que o faz humano, e do trabalho faria apenas um meio de vida, não atividade de sua vontade e consciência. É enquanto ser genérico que o ser humano pode tomar-se como objeto em toda sua generalidade e produzir um mundo humano, objetivo e inorgânico.

No trabalho humano, ao produzir seu mundo, o ser humano se diferenciaria da natureza, mas tornando-se uma unidade com ela. Mas, no trabalho alienado, o ser humano se alienaria da natureza e do seu trabalho enquanto atividade vital e consciente, o alienaria de si mesmo como ser genérico, do “seu corpo próprio, bem como a natureza fora dele, bem como a sua essência espiritual, a sua essência *humana*.” (MARX, 2015, p.314). A alienação da natureza é a alienação do ser humano do seu ambiente natural essencial. Assim como todo o animal, o ser humano vive na natureza e dela tira seu sustento. Ou seja, é dos produtos que o ser humano tira da natureza que vem o sustento do metabolismo humano, que sempre tem que ser suprido. Porém, diferentemente dos demais animais, que por produzirem apenas de acordo com suas necessidades vitais imediatas são justamente sua

6 Além de Engels, Hegel e Feuerbach, a teoria da alienação marxiana também recebeu influências de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) e Moses Hess (1812-1875) na sua crítica do Estado e na sua concepção do papel do dinheiro na alienação humana, respectivamente (NETTO, 2015, p.141). Como o Estado e o dinheiro seriam expressões da alienação e neste artigo foco na origem da alienação, o trabalho alienado, e seu impacto na práxis humana como alienação de si e do mundo, não irei abordar aqui tais influências.

relação com a natureza, o ser humano produziria até quando estivesse livre das necessidades vitais, pensando em questões de meios e fins, produzindo para além de suas necessidades. De forma teleológica, o ser humano conceberia objetos e confrontaria objetivamente o mundo para a construção de tais objetos, exteriorizando-se no mundo pelo objeto e mudando conforme as condições desse mundo objetivo. Pois seria tal atividade, o trabalho, o meio pelo qual o ser humano se apropria da natureza e erige seu mundo, que distinguiria o ser humano dos demais animais (MARX, 2015, p.310-313). Como aponta em seu comentário José Paulo Netto: “O ser do homem autoproduz-se e autoconstitui-se mediante o trabalho” (NETTO, 2015, p.64). Afirma Marx:

A natureza é o *corpo inorgânico* do homem, quer dizer, a natureza na medida em que não é ela própria corpo humano. O homem *vive* da natureza significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de permanecer em constante processo para não morrer. Que a vida física e espiritual do homem esteja em conexão com a natureza, não tem outro sentido senão que a natureza está em conexão com ela própria, pois o homem é uma parte da natureza. [...] O animal é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se diferencia dela. É *ela*. O homem faz a sua própria atividade vital objeto da sua vontade e da sua consciência. Tem atividade vital consciente. Não é uma determinidade com a qual ele se confunda. A atividade vital consciente diferencia imediatamente o homem da atividade vital animal. [...] O gerar prático de um *mundo objetivo*, a *elaboração* da natureza inorgânica, é a prova do homem como ser genérico consciente, i. é., um ser que se relaciona para com o gênero como sua própria essência ou para consigo como ser genérico. [...] O objeto do trabalho é, portanto, a *objetivação da vida genérica do homem*, na medida em que ele se duplica não só intelectualmente, como na consciência, *mas também operativamente (werktätig), realmente*, e contempla-se por isso num mundo criado por ele. (MARX, 2015, p. 310-313)

Assim, a atividade do trabalho seria a atividade essencial do ser humano, e em contato e união com a natureza, seria seu devir consciente, tornando-se o seu “corpo inorgânico” (MARX, 2015, p.311), o ser humano construiria sua humanidade, seu mundo. Porém, no trabalho alienado, como o trabalho e os produtos são coisas exteriores ao sujeito, a natureza também será, impossibilitando assim a unidade orgânica entre ser humano e natureza. Esta será algo exterior ao ser humano, afastada e em oposição a ele.

Ainda influenciado pela dinâmica de alienação de Feuerbach, Marx determina como consequência imediata da alienação da atividade vital do seu ser genérico a alienação entre os indivíduos (MARX, 2015, p.314). O trabalho alienado, como já dito, faria o indivíduo trabalhar somente como meio de vida, ou, em outras palavras, como um meio para a sobrevivência individual. Tal significado dado ao trabalho tiraria o sentido social que o trabalho teria. Trabalhando e produzindo visando apenas a si mesmo, não a sociedade, os indivíduos não se reconheceriam como ser social, como seres humanos em suas particularidades, mas apenas como uma unidade no sistema produtivo. Um indivíduo seria reconhecido por ser trabalhador, por sua profissão, como patrão, enfim, não como um fim em si mesmo, mas como uma peça na engrenagem do trabalho alienado.

Dessa forma vemos como a noção de alienação do seu ser genérico, alienação da natureza e dos indivíduos entre si, foi incorporada por Marx em 1844 dentro das noções que

ele tinha do trabalho como atividade essencial humana. Nesse sentido o autor se apropria dessa dinâmica feuerbachiana para explicar a relação alienante dos trabalhadores no trabalho alienado, e com isso expande essas noções originais ao apontar a alienação humana do seu ser social, do trabalhador do produto do seu trabalho e também alienação do trabalhador no processo de produção. No regime do trabalho alienado, o trabalhador trabalharia somente para sobreviver e consumir. No ato do trabalho, aquela atividade desempenhada não é para o trabalhador, mas para outro, o burguês. O trabalhador trabalharia na propriedade privada do proprietário em troca de um salário, e é para o salário que o trabalhador trabalha, não para a atividade. O produto do seu trabalho seria algo estranho a ele, algo exterior e que se voltaria contra ele de forma antagônica, assim como sua função no processo de produção, na divisão do trabalho, seria uma atividade prejudicial.

A alienação de si mesmo, a autoalienação, seria uma consequência lógica do trabalho exteriorizado.⁷ Pois se o trabalho alienado retira a identificação do ser humano com o trabalho e com o objeto produzido, e se é o trabalho a atividade essencial do ser humano, se o ser humano se autoconstitui a partir dele, então o trabalhador não se constituirá e não produzirá sua humanidade, se autoalienará. O indivíduo autoalienado será exterior a si mesmo, um animal entregue às suas necessidades vitais mais básicas, e a sua atividade mais essencial, o trabalho, lhe será estranha e significará apenas um meio para sua existência (MARX, 2015, p.312), não percebendo o mundo humano que construiu, limita-se apenas a consumir, o ter passa a ser mais importante do que o ser. Tal condição não seria exclusiva do trabalhador, mas também do não trabalhador que vive do trabalho alheio, pois para este o trabalho alheio também lhe será uma coisa exterior, não a identificaria como essência sua. Dessa forma, tanto o trabalhador quanto o não trabalhador se alienariam com o trabalho alienado (MARX, 2015, p.321).

Nesse sentido, configura-se a alienação em Marx como alienação de si e do mundo. Alienado de sua atividade social, o indivíduo se alienaria de seu ser social, da possibilidade de transformar a sociedade e o mundo que vive, pois este lhe aparece como algo alienado, exterior e antagônico. Para entender essa dinâmica, é muito importante ter em mente a diferença entre ser e essência na filosofia marxiana. Quando Marx fala de “essência” humana ele não está se referindo a uma essência que seria constante, unitária e imutável. Ele não está dizendo que existiria uma característica humana que naturalmente estaria sempre presente na humanidade e no indivíduo em particular, e que seria responsável por suas mudanças, mas está se referindo à “realização gradual e contínua das *possibilidades* imanentes à humanidade”, cujos componentes seriam: “o trabalho (a objetivação), a sociabilidade, a universalidade, a consciência e a liberdade.” (NETTO, 2015, p.66). Esses componentes não teriam uma identidade estática, mas estariam sempre em movimento, em contínua mudança através da história (NETTO, 2015, p.67).

Esse foi um dos principais pontos de rompimento de Marx com a dinâmica original da filosofia de Feuerbach. Para este, o ser de uma coisa seria igual à sua essência. A atividade do ser, o que mantém sua existência, seria sua essência. Essa concepção ia a desencontro com a concepção de Marx e Engels do trabalho (MARX, 2007, p.46), a atividade que justamente mantém a existência humana, como algo antagônico ao ser enquanto trabalho alienado. Assim como Marx desvinculou o trabalho da categoria geral hegeliana, especificando-o como trabalho alienado, ele também desvinculou a atividade

⁷ Alienação e exteriorização [*Entfremdung* e *Entäusserung*] são usadas no mesmo sentido pelo Marx de 1844. (MARX, 2007, p.548)

humana em geral feuerbachiana como essência humana e especificou o trabalho como a atividade essencial humana. Dessa forma, Marx finalmente se desvincula da influência feuerbachiana ao especificar suas categorias na materialidade, determinando a resolução de suas contradições na própria materialidade. Não seria mais uma questão de consciência, de superar a alienação humana pela desmistificação das categorias no pensamento, mas sim delimitar onde se encontram essas contradições na materialidade e superá-las na prática. A práxis seria a solucionadora das contradições, não uma dedução teórica.

Para Marx, a forma prática de superar a alienação seria superar sua origem material na forma histórica da atividade produtiva baseada numa mediação de segunda ordem (MÉSZÁROS, 2006, p.78), a propriedade privada.⁸ Esta teria um papel decisivo não só para a alienação dos trabalhadores fabris do capitalismo de sua época, mas para a alienação de qualquer trabalhador em qualquer época. Segundo Marx, o trabalho exteriorizado, alienado, gera a exteriorização do trabalhador do produto, resultando na propriedade privada e na relação para com o dono dessa propriedade, que por ser exterior ao trabalhador, não pertence a ele, mas a outro. Da mesma forma, a propriedade privada reforça e origina o trabalho alienado, pois é o trabalhador, dono apenas de sua força de trabalho, visto apenas como trabalhador, sem propriedade privada, que é contratado pelo dono de uma propriedade privada para executar o trabalho alienado. Dessa maneira, a propriedade privada é tanto o produto do trabalho alienado, exteriorizado, quanto “o *meio* através do qual o trabalho se exterioriza, a *realização dessa exteriorização*” (MARX, 2015, p.317). A propriedade privada, origem e consequência do trabalho alienado, seria:

[...] a expressão material sensível da vida *humana alienada*. O seu movimento – a produção e o consumo – é a revelação *sensível* do movimento de toda a produção até aqui, i. é, realização ou realidade do homem. Religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte, etc. são apenas modos *particulares* da produção e caem sob sua lei universal. A superação positiva da *propriedade privada* como apropriação da vida *humana* é, por isso, a superação positiva de toda a alienação, portanto o regresso do homem, a partir da religião, família, Estado, etc., à sua existência *humana*, i. é, *social*. (MARX, 2015, p.345)

A citação acima relaciona o modo de produção humana, cujo centro é o trabalho e a propriedade privada, com o desenvolvimento da sociedade humana com suas instituições, valores, etc. O trabalho e consequentemente a propriedade privada ocupam uma posição central nessa dinâmica, sendo a base da sociedade capitalista. Como o trabalho alienado sob a propriedade privada seria a base do capitalismo, sua superação faria também originar outra forma de organização social, o comunismo. Não é o objetivo deste trabalho entrar em detalhes a respeito da forma como o comunismo surgiria e seu funcionamento. O importante aqui é destacar apenas a origem dessa alienação de si e do mundo na propriedade privada e como a dinâmica que Marx expôs do trabalho alienado funda essa alienação. Desse tipo específico de atividade de vida o ser humano construiria um mundo que refletiria essa dinâmica do trabalho alienado.

O Estado, a religião, a moral, as ideologias, etc., refletiriam assim essa dinâmica do trabalho alienado, muitas vezes funcionando como instituições e valores antagônicos

⁸ Além da propriedade privada, Mézáros também aponta o intercâmbio e a divisão do trabalho como mediações de segunda ordem, por serem mediações alienadas, historicamente específicas, da mediação de primeira ordem, a atividade produtiva, ontologicamente fundamental.

ao desenvolvimento humano. Elas contribuiriam para que o ser humano tivesse uma existência onde sua essência não seria uma construção sua, seu modo de vida. Por esses complexos alienantes, o ser humano não só não teria consciência plena de seu ser social, mas se encontraria materialmente dificultado de construir seu futuro e mudar o mundo e a si mesmo. E isso é feito de forma a prejudicar o desenvolvimento humano, muitas vezes representando perigos reais à existência humana. Dessa maneira, a teoria marxiana é uma teoria da práxis por excelência, pois permite identificar os complexos alienantes de uma época que dificultam a atividade plena do ser humano de transformar a realidade e construir uma existência visando não o consumo e a propriedade privada, mas o ser humano. Uma existência onde o ser humano poderia se relacionar equilibradamente com a natureza, onde trataria o seu semelhante não como uma mera função na divisão do trabalho, mas como um ser humano, onde o trabalho não seria mero meio de sobrevivência, mas de criação humana, visando uma produção social. Assim se realizaria na prática a união entre a existência e a essência humana.

A partir de 1845-1846, a investigação de Marx do capitalismo - seu funcionamento e contradições que dão origem aos complexos alienantes - deixaria de lado as concepções feuerbachianas de “gênero humano”. Mas seu objeto de estudo permaneceria o mesmo: a sociedade capitalista, uma sociedade produzida pelos seres humanos que se originaria do trabalho e que se voltaria contra eles como algo hostil, nocivo para o seu desenvolvimento – hostil para os seres humanos e para o mundo que eles criaram.

Referências bibliográficas:

- BARROS, José de Assunção. O conceito de alienação no jovem Marx. *Tempo social, revista de sociologia da USP*, v. 23, n. 1, p.223-245, junho de 2011.
- ENGELS, Friedrich. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- FEDOSSEIEV, P. N. et al. *Karl Marx, Biografia*. Lisboa: Avante!, 1983.
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Campinas, SP: Papirus, 1988.
- HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.
- LESSA, Sergio. Alienação e estranhamento. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- MARX, Karl. *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- _____. *O Capital*. Livro 1, vol.1, São Paulo: Difusão Editorial S.A (DIFEL), 1984.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*, São Paulo: Boitempo, 2007.
- MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2006.
- NETTO, José Paulo. Marx em Paris. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

Progresso e barbárie: Reflexões a partir da teoria crítica de Theodor Adorno

Emanuelle Beserra de Oliveira¹
Hildemar Luiz Hech²

Introdução

O esclarecimento, promessa do iluminismo, se converte em uma nova forma de dominação, através da mitificação da ciência. Diante do mundo administrado, a desumanização nega ao indivíduo os pressupostos para a sua formação. A ideia do progresso, marca da era moderna e promessa do século XVIII, tem na compreensão hegeliana da história sua máxima expressão filosófica. Pensando que os acontecimentos de cada momento da história encaminhavam a humanidade em direção à liberdade, Hegel ao ver Napoleão adentrando sua cidade pensou que o *weltgeist* (espírito do mundo) estaria montado num cavalo e que seus avanços naquela dada sociedade significaria o progresso na história da humanidade. Adorno situa seu pensamento em oposição a esta identificação da história da filosofia de Hegel, ironizando em sua obra *Minima Moralia* ao dizer que: “vi o espírito do mundo, não a cavalo, mas com asas e sem cabeça” (ADORNO, 2008, p. 51). Para Adorno o século XX contrariava toda essa ideia de um progresso baseado na razão humana, atento a sua época percebeu que a razão humana, capaz de trazer o progresso, também condicionava a barbárie.

Sobre os conceitos de *progresso e barbárie*, Adorno nunca tratou de forma sistemática. Percebemos tais conceitos diluídos em diversos textos do autor, tais como: *Minima Moralia*, *Dialética do Esclarecimento* e *Educação e Emancipação*. No entanto em 1962, Adorno proferiu uma conferência intitulada “Progresso” na qual expõe a própria dificuldade de abordar o termo e nos leva a uma leitura onde explora de forma mais clara esta noção. Ao fazer crítica à noção de progresso como algo natural da evolução da história, o autor situa a crítica como elemento central da sua visão atual da sociedade, contribuindo para elaboração de suas ideias sobre a cultura em geral que passa a ser submetida pelos moldes da lógica do capital.

Sabe-se que a crítica ao progresso não é nova na cultura e na filosofia da Europa central. Adorno lança mão a avaliar sua própria cultura e o quadro social de sua época, evidenciando um contrafluxo que a modernidade trouxe pautada em enaltecer o ideal de avanço. A cultura alemã é um retrato vivo e foi vivenciada de perto pelo autor. Em nome de um “progresso” a barbárie tomou forma. A Alemanha culta de Goethe desembocou em

1 Universidade Federal do Ceará

2 Universidade Federal do Ceará

uma Alemanha da “irracionalidade racional”, um paradoxo vivo onde se pôde sentir a força do progresso nas mãos esmagadoras de quem detinha o poder.

Ao evidenciar a noção de progresso pautada na razão humana, a modernidade abriu espaço para o nascimento de uma nova razão, uma razão instrumentalizada, que domestica o sujeito. No entanto, a razão ativa ou criativa escapa aos indivíduos que reivindicam, ainda, uma autonomia.

Progresso como marca da era moderna

Fica claro para o leitor de Adorno, principalmente em sua obra *Dialética do Esclarecimento* (1947) que o desenvolvimento cultural e tecnológico também propiciou a máxima barbárie alemã, em especial a II guerra e o extermínio dos judeus. Para Adorno, liberdade depende do esclarecimento (*Aufklärung*), mas o que pode ser constatado com a leitura da obra citada acima, é que o próprio esclarecimento recai em mito. O autor ao pensar numa reelaboração do passado, busca não ficar preso a ele, mas sim resgatar uma esperança soterrada, a esperança de que o homem se reconcilie com a natureza, pois “o momento iluminista nele, que se consuma na reconciliação com a natureza na medida em que conjura os espantos desta, está irmanado ao da sua dominação” (ADORNO, 1992, p. 223).

O progresso, portanto, significaria:

sair do encantamento, também daquele do progresso que é ele mesmo natureza, por uma humanidade cônica da sua própria naturalidade e capaz de pôr termo à dominação que impõe à natureza, através da qual prossegue a da própria natureza. Nessa medida se poderia dizer que o progresso se dá no ponto em que termina. (ADORNO, 1992, p. 224 e 225)

Diante do avanço da tecnologia e das falsas promessas da indústria cultural, o que se percebe é que o conceito de progresso está vinculado ao de decadência. A modernização e a racionalização calculadora, correlativos do progresso técnico, tiveram como resultado uma perda, um declínio, uma degradação com relação às sociedades pré-modernas. A tecnificação priva os gestos humanos de toda liberdade, condicionando nossos atos, ela nos leva a uma perda de experiência e ao esvaziamento de nossas emoções, fato que Adorno percebe e orienta uma reeducação dos sentidos nessa era do alto desenvolvimento tecnológico. O que se vê é que com o progresso, os homens o componente humano de cultura. A grande arte moderna, a obra de grandes autores como Kafka, Beckett ou Baudelaire são testemunhos angustiados dessa decadência do sujeito humano envolto pela vida moderna. Diante disso nota-se o valor que têm para Adorno as sobrevivências pré-capitalistas que se encontram na Europa mesmo no século XX, deixando de lado a sociedade norte-americana que já se encontrava inteiramente modernizada e que também foi vivenciada pelo autor, quando de seu exílio.

Adorno enfatiza que essas perdas significativas da experiência é condicionada por uma relação de proximidade e contato com o outro através dos produtos que o mercado lança com o propósito de unir e criar uma falsa aproximação, quando na verdade não passa do

substitutivo para uma imediatidade social que é vedada às pessoas. Elas confundem aquilo que é totalmente mediatizado, ilusoriamente

planejado com a solidariedade da qual carecem. Isso fortalece a regressão: a situação emburrece, mesmo que o conteúdo não seja mais obtuso do que aquele com o qual os consumidores compulsórios são alimentados. (DUARTE, 2003, p. 124 *apud* ADORNO)

Para estabelecer uma reflexão sobre o progresso, Adorno, recebe influência de Walter Benjamin³ principalmente de sua tese VII em sua obra *Teses sobre o conceito de história* (1938), quando ao encenar o Anjo da História lançado ao futuro por uma tempestade que o afasta do paraíso, será, pois essa tempestade que gera o caos, o próprio “progresso”. Essa alegoria é importante para que possamos pensar nas transformações que o avanço tecnológico nos traz, a via do preparo técnico funciona como símbolo de um progresso, mas que também traz retrocessos.

Ainda na conferência de 1962, Adorno refere-se às “Teses” benjaminianas como o pensamento mais pertinente sobre a crítica da ideia de progresso daqueles que, um tanto apressadamente classificamos, politicamente, entre os progressistas. Adorno compartilha do pensamento de Benjamin e se recusa a confundir o progresso das técnicas e dos conhecimentos com o progresso da humanidade.

Para Adorno, o que é nocivo no conceito de progresso reside na ideia errada de designar que as coisas devem necessariamente caminhar para um desenvolvimento específico, independente da cultura em que se localiza e sem retrocessos históricos. Ou seja, um progresso universal, presente no interior da própria história, que faz parte dela.

Sua reflexão abre espaço para pensar numa *dialética do progresso*, onde notamos uma reserva do autor em decidir a noção de progresso como positiva ou negativa. Mas essa recusa é característica do autor e parte integrante de sua abordagem que, fiel à sua profunda desconfiança da conceituação abstrata, recusa um conceito totalizante do progresso. Não fechar esse conceito a uma definição concreta é uma decorrência do tabu dialético com respeito aos conceitos fetiches, característicos da própria *Aufklärung* crítica. Não cabe limitar uma definição totalizante que poderia direcionar uma compreensão fechada acerca do tema. No entanto, para pensar essa dialética que o termo carrega, tenhamos em mente que o “progresso” pode ser visto como agente instrumental e também como agente crítico na construção do próprio conceito de história⁴ em Theodor Adorno.

Desse ponto de vista, mais do que se abster entre uma avaliação positiva ou negativa, o que se pode tirar de seus escritos com essa *dialética do progresso* é que ela participa da dialética do esclarecimento ao mesmo tempo em que dela se nutre. Desde seus primeiros textos, Adorno, já vislumbrava essa dialética, ao elaborar um pensamento sobre o racionalismo ocidental. Mas será precisamente com a explosão da Grande Guerra que percebemos uma escrita preocupada e debruçada sobre novas perspectivas de sobrevivência para a humanidade que tende a barbárie.

Este duplo caráter do progresso manifesta-se primeiramente no desenvolvimento tecnológico e científico. Desde a introdução da máquina, da evolução dos meios de comunicação e do aperfeiçoamento da divisão do trabalho, o progresso sempre correu

3 Dentro do grupo da chamada Teoria Crítica, da qual participou de maneira mais ampla, Benjamin foi o primeiro a questionar a ideologia do progresso. Adorno manteria, assim, o rumo das posições gerais levantadas por Benjamin em relação ao conceito de progresso, apesar de algumas mudanças posteriores.

4 Benjamin e Adorno não negam o conceito de progresso enquanto salto histórico, o negam enquanto ideologia. É justamente desses saltos dialéticos que os autores pensam o desenvolvimento da história, não de maneira linear e contínua, “progressista”, mas numa dinâmica espiral que inclui regressões, assim como possibilidades de emancipação do homem através de rompimentos históricos.

o risco de transformar-se em regressão. A manipulação que existe frente a essa evolução tecnológica é bastante nítida quando percebemos a alienação e estranhamento do trabalhador frente ao produto gerado. Evoluímos e hoje nos submetemos a nossas criações.

A relação indissociável entre progresso e regressão torna-se evidente quando consideramos as possibilidades técnicas que se encontram à nossa disposição. Assim como a razão que se desvia de sua finalidade emancipadora renuncia a sua realização, o progresso tecnológico que dela é o meio privilegiado transforma-se em progresso do poder quando se autonomiza com relação aos fins que deve servir. Nesse sentido, não é a evolução ou a tecnologia que permite a transformação da máquina em mecanismo de dominação, mas sua adaptação ao poder que mantém essa nova ordem de controle. A transformação da cultura em mercadoria, e conseqüentemente a manipulação da consciência dos indivíduos pela *Kulturindustrie* (indústria cultural) e a utilização brutal das técnicas mais sofisticadas pela barbárie fascista são dois aspectos essenciais dessa inversão assustadora do progresso científico.

Desde as primeiras civilizações o progresso para chegar a sua ideia de evolução, também se beneficiou dos retrocessos. Muito do que hoje se sabe foi aprimorado com catástrofes. Nesta conferência acerca do *progresso*, Adorno salienta o caso do navio Titanic que após seu acidente, novas tragédias foram evitadas devido o aperfeiçoamento da técnica marítima. Percebe que,

O nexos de ofuscação do progresso remete para além de si mesmo. Pela sua mediação naquela outra ordem, em que a categoria enfim receberia o que lhe é devido, ele tem participação nisso, que os desastres provocados pelo progresso sempre serão afinal remediáveis pelas próprias forças deste e jamais pela restauração da situação anterior, que era vítima desse nexos. O progresso da dominação da natureza, que, na analogia de Benjamin, corre a contrapelo de todo progresso verdadeiro, que tivesse seu telos na redenção, não está contudo desprovido de toda esperança. Não é apenas no afastamento da desgraça última mas em toda forma de alívio do sofrimento persistente que ambos os conceitos de progresso entram em contato. (ADORNO, 1992, p. 229)

O que Adorno quer mostrar é que desde sempre, a história da humanidade foi condicionada a ver o progresso como algo linear que necessariamente caminha para um desenvolvimento específico, independente da cultura em que se localiza e sem retrocessos históricos, retrocessos estes que são mais que comprovados que fazem parte de nossa humanidade. E será nesse sentido que em sua conferência de 1962, Adorno retoma a visão agostiniana⁵ de redenção e caminha até a concepção moderna de progresso onde ao percorrer este trajeto compreende a dinâmica que se apresenta para pensar o caráter duplo do termo *progresso*.

Percebendo que “redenção e história não existem uma sem a outra nem existem uma na outra, mas sim numa tensão cuja energia acumulada finalmente não quer menos do que a supressão do mundo histórico mesmo (ADORNO, 1992, p. 221). Dessa forma, Adorno supera a dualismo de sujeitos expressados em Agostinho, um terrestre e outro divino. Será, pois na mesma humanidade que ele identificará o processo do desenvolvimento terrestre

5 Em Agostinho, Adorno vai perceber um duplo desenvolvimento, expresso na história terrestre, e outro no âmbito da eternidade, no plano transcendente. Esses dois caráter, sendo um da “cidade dos homens” e o outro da “cidade dos deuses”, estão em tensão em Agostinho, como também estarão em Benjamin, e é justamente dessa tensão que Adorno vai identificar a dialética no progresso já evidenciada neste artigo.

e o da redenção. O progresso ao ser atingido, alcançaria seu próprio fim epistemológico. No entanto, os dois sentidos de progresso, que se contrapõem numa mesma dialética da história, ficam cobertos pelo véu da ideologia burguesa capitalista.

Ofuscados⁶ por essa realidade que se apresenta, o homem sofre uma regressão a um estado selvagem onde afirma sua pseudo-liberdade, muitas vezes, através da violência. Inúmeros acontecimentos históricos atestam esse fenômeno, podemos citar principalmente os ativismos cegos que se propagam diariamente em todo o mundo. Constatamos isso na própria *Dialética do Esclarecimento*, quando Adorno mostra que as formas de conduta anti-semita são desencadeadas em situações em que homens ofuscados, privados de subjetividade, são postos à solta pensando que ainda são sujeitos. A ideologia dominante molda a personalidade das pessoas de tal forma que estas fogem do confronto com o diferente e o novo. Desta forma os homens aceitam sem muitos questionamentos o que já vem pronto e devidamente rotulado, formando uma humanidade genérica.

Indústria cultural e sua relação com a Barbárie

Ao estabelecer a reflexão sobre o progresso, chegamos à concepção de que a humanidade sempre esteve caminhando em prol de sua evolução, mas é notório que essa evolução não se deu de forma esclarecida e fazendo da razão autônoma seu meio para atingir o fim desejado. A razão se instrumentalizou, a razão que foi bandeira para iniciar o século das luzes, chegou a se manifestar em atos extremos e bárbaros. Adorno parte para pensar e refletir acerca da barbárie e na superação desta em conferências que enfatizavam o ato educativo. Partindo de sua visão de sociedade (a alemã), afirma que a experiência real é o que nos apropria do discurso que queremos traçar.

A *indústria cultural* constitui uma fraude da racionalidade iluminista que ao absolutizar a ciência permitiu que ela se transformasse em tecnicismo a serviço do lucro e do capital. Como falsificadora das relações humanas, o autor nos alerta para os efeitos que essa indústria nos causa, a ponto de despertar em nós de forma mais transparente a regressão a violência física primitiva que é inerente aos indivíduos. O que deve ser feito é pensar uma luta contra a barbárie, pois seus traços estão presentes em nós, mas devemos orientá-los contra os princípios da violência extrema para impedir seu “*curso em direção a desgraça*” (ADORNO, 1995a, p. 158).

E será, pois através de seus produtos, em especial os filmes, a *Kulturindustrie* cumpre seu papel de falsificadora das relações entre os homens e destes com a natureza. A ideologia presente na indústria cultural substitui a realização de valores humanos pela adaptação à realidade estabelecida, negando ao indivíduo uma consciência social, reduzindo-o à consciência particular e alienada, expropriada de si.

A sociedade, ao desenvolver as forças de produção, modernizou os meios técnicos criando um “véu tecnológico”⁷ sobre a sociedade e a ilusão de que uma sociedade emancipada já estaria realizada. Contudo, o cerne da questão é que o desenvolvimento das forças produtivas não se fez acompanhar do desenvolvimento das relações humanas de trabalho; contrariamente, as relações sociais se coisificaram⁸ numa progressiva desumanização, fazendo com que a reificação alcance até as emoções íntimas do homem,

6 Surge então o *Verblendungszusammenhang* (contexto geral do ofuscamento), essa espécie de hipnose faz parte do programa de vulgarização e intencionalidade de manipulação gerada pela *Kulturindustrie*. Prejudica a formação de uma sociedade justa dotada de pessoas que tenham questionamentos próprios, livres de sua influência e formadora de opiniões.

7 Expressão utilizada por Adorno para designar o modo como os meios tecnológicos cegam ou deturpam nossa visão.

8 Diante do mundo danificado perdemos a noção do humano. Nos tornamos coisas e tratamos os outros como coisas.

onde a existência das dimensões morais, éticas, políticas sejam subordinadas aos interesses do capital, condicionando a sociedade a uma barbárie.

Partiremos do entendimento de que a barbárie seja o impulso de destruição que o homem traz consigo. Esse impulso se desenvolve nas mais diversas formas de agressividade que percebemos hoje no nosso cotidiano e pode chegar a situações extremas como nas duas grandes guerras mundiais, em povos ditos desenvolvidos culturalmente e tecnologicamente. Adorno problematiza o fato de sociedades terem provocado o horror quando poderiam promover a paz da seguinte forma:

Como pode um mundo tão desenvolvido cientificamente apresentar tanta miséria? Este é o problema central: o confronto com as formas sociais que se sobrepõem às soluções 'racionalis'(...). Assim como o desenvolvimento científico não conduz necessariamente à emancipação, por encontrar-se vinculado a uma determinada formação social, também acontece com o desenvolvimento no plano educacional. Como pôde um país tão culto e educado como a Alemanha de Goethe desembocar na barbárie nazista de Hitler? Caminho tradicional para a autonomia, a formação cultural pode conduzir ao contrário da emancipação, à barbárie. (ADORNO, 1995a, p. 15)

Adorno parte de estudos dessa barbárie no campo de sua própria experiência, a Alemanha nazista de Hitler. A todo momento buscou formas de neutralizar e despertar os homens a fim de impedir que outras situações extremistas quanto essa voltassem a surgir na humanidade.

Para Adorno a barbárie pode ser entendida como:

Algo muito simples, ou seja, que, estando na civilização do mais alto desenvolvimento tecnológico, as pessoas se encontrem atrasadas de um modo peculiarmente disforme em relação a sua própria civilização – e não apenas por não termos em sua arrasadora maioria experimentado a formação nos termos correspondentes ao conceito de civilização, mas também por se encontrarem tomadas por uma agressividade primitiva, um ódio primitivo, ou na terminologia culta, um impulso de destruição, que contribui para aumentar ainda mais o perigo de que toda civilização venha a explodir, aliás uma tendência imanente que a caracteriza. (ADORNO, 1995a, p. 155)

Adorno compreende que “a tentativa de superar a barbárie é decisiva para a sobrevivência da humanidade” (ADORNO, 1995a, p. 156). Pensa que a *barbárie* não é uma concepção que se mostra às pessoas pela sua obviedade, mas algo realizado em um conjunto de imposições, compromissos e valores dogmaticamente impostos. O combate à barbárie através de uma educação formadora é um combate feito através da reflexão de seus objetos que se encontram no sistema social. Esses objetos são os condicionamentos políticos, religiosos, culturais, dogmáticos que, independentemente de cada homem, propiciam situação de barbárie.

Na *sociedade totalmente administrada*, a barbárie eclode com ou sem uma razão de ser. Como lembra Adorno em seu texto *Educação após Auschwitz* (1971), o mundo sempre está falando de uma ameaça de regressão a barbárie, mas não se trata mais só de uma ameaça, o extermínio já ocorreu em *Auschwitz* e ocorre todo o dia no mundo inteiro. A barbárie continuará existindo enquanto existirem os fatores que condicionam esta regressão.

A barbárie existe em toda parte em que há uma regressão à violência física primitiva, sem que haja uma vinculação transparente com objetivos racionais na sociedade, onde exista portanto a identificação com a erupção da violência física. Por outro lado, em circunstâncias em que a violência conduz inclusive a situações bem constrangedoras em contextos transparentes para a geração de condições humanas mais dignas, a violência não pode sem mais nem menos ser condenada como barbárie. (ADORNO, 1995a, p. 159-160)

E ainda:

Apesar da não visibilidade atual dos infortúnios, a pressão social continua se impondo. Ela impele as pessoas em direção ao que é indescritível e que, nos termos da história mundial, culminaria em Auschwitz. Dentre os conhecimentos proporcionados por Freud, efetivamente relacionados inclusive à cultura e à sociologia, um dos mais perspicazes parece-me aquele de que a civilização, por seu turno, origina e fortalece progressivamente o que é anticivilizatório. (ADORNO, 1995a, p. 119)

A *indústria cultural* colabora para o desenvolvimento da *barbárie*, a partir do momento em que ela se fortalece através da produção e interfere na cultura ocasionando a falência desta. A indústria faz com que o indivíduo obtenha a ideia de que é livre, quando na verdade ela pretende dirigir e orientar todas as suas decisões e atitudes. Falseia uma liberdade de escolha que recai sempre na mesma coisa. Essa falsa liberdade ideológica é baseada, segundo Adorno, na coerção econômica do indivíduo que acha que possui liberdade dentro de toda essa dominação da técnica que promove a padronização e à produção em série sacrificando a lógica da obra-de-arte.

Os cineastas chegaram a casos extremos para filmar em nome da sua nação. Ao filmar a invasão da Polônia Leni Riefenstahl, apesar de negar, “parece ter usado pessoas de um campo de concentração como extras em seu filme, *Tiefland* (1954)” (COUSINS, 2013, p. 154), fato que comprova a completa desumanização. Para Adorno, os culpados por tais barbáries “são aqueles que desprovidos de consciência, voltaram contra aqueles seu ódio e sua fúria agressiva” (ADORNO, 1995a, p. 121). Por isso há no autor a preocupação constante na formação do indivíduo e na busca de retomar a autonomia de sua consciência.

Fica evidente que a ciência oriunda da razão *instrumentalizada* se mostra como um agente de desumanização mais do que propriamente de um aperfeiçoamento do homem, a barbárie se confunde com as modernas técnicas da ciência, portando vemos que o processo civilizatório se inverteu. O que antes era para ser o agente esclarecedor e emancipador torna-se o controle e domínio do indivíduo. A barbárie no mundo danificado é ao mesmo tempo produto e fator condicionante de uma semiformação⁹ (*Halbbildung*).

E contra essa semiformação, Adorno propõe uma *educação emancipatória*, pensa uma formação educacional que evita a repressão, se distancia da reprodução tecnicista e focaliza o aspecto produtivo da vida humana. Em outras palavras, a educação emancipatória pensa a sociedade e a educação distanciando-as do caráter industrial a que é submetido a cultura. A partir dessa perspectiva, o processo formador educacional pode favorecer o surgimento de indivíduos críticos e emancipados; capazes de “domesticar” o impulso destrutivo que lhes

9 Semiformação ou *Halbbildung* é a determinação social da formação na sociedade contemporânea capitalista. Formação esta que se apresenta de forma incompleta.

é inerente. Desse modo, a educação emancipatória forma pessoas autônomas e contribui para que não se repitam barbáries ou as que hoje se mostram na sociedade não cheguem a atitudes extremistas.

Considerações Finais

Progresso e barbárie são conceitos que precisam de um olhar atento dentro de nossa sociedade atual. Vivemos uma nova forma de dominação (racionalidade técnica), uma vez que o conceito de consciência esclarecida foi frustrado, condicionando a reflexão de Adorno a deduzir dessa frustração a *Dialética Negativa*. O indivíduo, constituído por um processo de socialização empobrecido, numa cultura administrada pelos interesses mercantis, se apega à ilusão de satisfação imediata e vive relações humanas individualistas, tornando as relações sociais mediatizadas e despertando nesse indivíduo seus instintos primitivos de destruição.

A *indústria cultural* não apenas forma indivíduos dependentes, ela também atua precisamente na manutenção dos mesmos. Utiliza-se dos meios culturais (*mass media*) para garantir o controle e manusear o indivíduo a seu favor e obter, dessa forma, o lucro que o mercado necessita. Vulgarizando a arte e diminuindo-a a uma mercadoria com um valor de troca, a *indústria cultural* manipula, domina, consegue modificar até as mesmo as reações mais íntimas do indivíduo, alterando seu comportamento e o deixando inclinado a viver numa sociedade da competição, disseminando uma barbárie cultural, um permanente estado de hostilidade entre os indivíduos.

Fica claro que Adorno não nega o conceito de progresso enquanto salto histórico, o nega enquanto ideologia. E será nesses saltos dialéticos que o desenvolvimento da história se consolidará, não de forma contínua, com ideal “progressista”, mas numa dinâmica circular que comporta regressões, assim como possibilidades de emancipação do homem através de rompimentos históricos.

A todo o momento estamos ouvindo palavras como autonomia, emancipação, liberdade numa era onde se percebe mais claramente um controle mais efetivo sobre os indivíduos. É preciso e urgente “desbarbarizar” a humanidade, através de uma reeducação dos sentidos que possa vitalizar e estimular as forças de recepção, atizando o potencial imaginativo, criativo de cada um, para que se possa fazer o exercício autônomo de nossa capacidade racional. Fugir dos esquematismos que a sociedade impõe, pensar numa educação que emancipe e desenvolva indivíduos capazes de julgar e decidir é a proposta de nosso autor.

O dualismo do progresso se torna vivo, pois a falência da modernidade é evidenciada, o século XX nos mostrou como o avanço material condicionou diversas barbáries (guerras, bombas atômicas, holocausto) e como ainda são presentes no mundo inteiro. A razão moderna que prometeu o progresso avançou para a barbárie, e nesse contexto a humanidade teve grandes perdas, que pode ser evidenciada no esmaecimento das emoções, na perda de historicidade devido às relações efêmeras, tais perdas nos direcionam rumo a um futuro incerto, já que estamos presos a um presente que nos cega e controlam até nossas íntimas emoções. O dualismo que se abre para pensar o conceito de *progresso*, traz em sua posição negativa o retrato vivo da *barbárie*.

Referências bibliográficas:

- 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.
- _____. *Educação e emancipação*. Tradução Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995a.
- _____. *Minima Moralia*: reflexões sobre a vida lesada. Tradução de Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.
- _____. *Palavras e Sinais*: modelos críticos 2. Tradução de Maria Helena Ruschel; supervisão de Álvaro Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995b.
- _____. Progresso. In: *Revista Lua Nova*, n. 27. São Paulo, CEDEC, 1992.
- ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Tradução, Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- COUSINS, Mark. *História do Cinema: dos clássicos mudos ao cinema moderno*. Tradução: Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- DUARTE, Rodrigo. *Teoria crítica da indústria cultural*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

Jornalismo como antifilosofia e a propagação do discurso fascista na sociedade excitada: Uma análise crítica de charges em *A Gazeta*¹

Emerson Campos Gonçalves²
Robson Loureiro³

Introdução

Num intervalo de dois anos, a sociedade brasileira testemunhou – em parte anestesiada e/ou espantada, em parte adormecida por pura conveniência – ao golpe jurídico-midiático-parlamentar⁴ contra a presidenta Dilma Rousseff e a ascensão do candidato da extrema-direita, Jair Bolsonaro, ao comando do Executivo. Em percurso similar entre a farsa democrática e a tragédia que constitui a institucionalização do estado de exceção (LÖWY, 2016), ambos os processos se destacaram pela imposição de ideias que, em muitos momentos, vinculando-se com a criação de um inimigo interno fictício (a ameaça comunista!), cujo combate justificaria a suspensão dos mais elementares direitos constitucionais (TELES, 2018), extrapolaram até mesmo os limites da agenda neoliberal, encontrando melhor abrigo nos traços que Theodor W. Adorno e o Grupo de Berkeley descreveram como próprios do discurso nazifascista (ADORNO *et al.*, 1950).

Fato incontestado é que, conforme anunciado pelo grito que se tornou bordão de resistência entre os militantes da esquerda brasileira no período supramencionado: “teve luta”. Contudo, apesar da gravidade do cenário projetado já a curto prazo e a despeito da mobilização de diferentes movimentos sociais e grupos políticos que tentaram ocupar as redes sociais *online* com campanhas contra a empreitada golpista e reacionária (com movimentos encabeçados por *hashtags* como #nãovaitergolpe, #foratemer e, mais recentemente, #elenão), as diferentes “lutas” nas ruas não conseguiram a amplitude necessária para derrotar as forças de repressão e os discursos conservadores propagados pelos *mass media* brasileiros, sendo esses, provavelmente, os principais signatários do *impeachment* fraudulento e da vitória da extrema-direita nas urnas, ecoada em uníssono por grande parte da população, que optou por fazer coro às manchetes dos jornais hegemônicos que integram a indústria cultural.

Para além das repercussões trágicas – corte de programas sociais, congelamento dos investimentos nas áreas da saúde e educação, retirada dos direitos trabalhistas, entre outros – para os segmentos mais pauperizados da classe trabalhadora, os processos supracitados engrossam

1 Este trabalho é uma continuidade que atualiza a pesquisa publicada pelos autores com título semelhante na Revista Estudos de Jornalismo (n. 07, 2017), da Sociedade Portuguesa de Ciências da Comunicação.

2 Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) da Ufes com bolsa Capes.

3 Professor Associado da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes)

4 Termo adaptado a partir dos estudos do professor Juremir Machado da Silva (2016).

uma lista de acontecimentos capaz de colocar em xeque o suposto poder revolucionário das redes sociais *online* e a pretensa efetivação da ciberdemocracia, realidade anunciada com otimismo por alguns teóricos depois da Primavera Árabe, sendo Pierre Lévy (2010) o mais notório entre eles. Isso porque, na queda de braço entre os atores progressistas e os conservadores, pesou mais uma vez na história o poder econômico e político dos tradicionais oligopólios de comunicação em detrimento de qualquer verdadeiro espírito democrático, sobretudo por meio da prática de um tipo de jornalismo que, neste artigo, definimos por antifilosofia⁵.

Destarte, busca-se neste trabalho problematizar a ideia liberal de que o jornalismo seria um “guardião absoluto da liberdade” (portanto, também da democracia); atualizar a compreensão da liberação do polo emissor aos indivíduos a partir de uma perspectiva teórico-crítica; e, por fim, realizar uma análise crítica sobre o compartilhamento de charges publicadas por um veículo da mídia hegemônica (no caso o jornal *A Gazeta*) dentro das redes sociais *online*. Por trás desse percurso, o escopo é problematizar algumas afirmativas que têm sido naturalizadas sobre o tema, a saber: i) existe real autonomia do indivíduo nas redes sociais *online*?; ii) podemos tratar essa “realidade virtual” como um espaço descolado da realidade concreta, haja vista que ela é espaço das objetivações existentes? iii) a referida liberação da palavra é efetiva?; iv) qual possibilidade revolucionária deve ser vislumbrada quando o conteúdo (re)produzido pelo proletariado na web é o hegemônico?; v) possuir as aparentes condições tecnológicas para um discurso contra-hegemônico é suficiente em uma sociedade composta por indivíduos semiformados?; vi) qual a origem do discurso autoritário, presente nas redes sociais *online*?

Jornalismo como antifilosofia da indústria cultural

A Filosofia pode ser concebida como o uso do saber em proveito do homem, conforme nos ensina Platão (2011) em *Eutidemo*. Também pode ser compreendida como um conhecimento cujo objetivo é criar as condições para que o indivíduo supere a ignorância, alimentada pela doxa – opinião rasteira – sobre si mesmo e seu entorno natural e social. Além de se guiar pelo espanto e pela dúvida, a Filosofia se guia pela razão pautada no diálogo criterioso, que requer uma visão de conjunto, rigorosa e radical da realidade. Em nosso *Zetigeist* contemporâneo, há diversas formas e atividades que tendem a dificultar a atitude filosófica. Dentre elas encontra-se o jornalismo hegemônico, cuja atividade, ao invés de permitir o início de uma ruptura com o que é senso comum, inverte tal valor, pois torna o saber, pautado naqueles critérios, uma forma de aprisionar o homem ou um grupo de homens. Em outros termos, na sociedade contemporânea o jornalismo, elemento central da indústria cultural, tornou-se uma espécie de antifilosofia cuja atividade que engendra reproduz a doxa.

Contudo, isso só é possível com um jornalismo concebido como produto exclusivo da indústria cultural (ADORNO, HORKHEIMER, 1985). Assim, ainda que tal “filiação” encontre densa fundamentação nos trabalhos de Costa (1999; 2001) e Türcke (2010), parece-nos também essencial estabelecer, aqui, uma aproximação a partir dos teóricos críticos frankfurtianos. O professor de jornalismo Belarmino César da Costa (2001) nos auxilia na apropriação desta missão, ao lembrar que:

[...] sem que tenham aprofundado questões específicas da produção jornalística, Horkheimer e Adorno, não só na obra *Dialética do Esclarecimento*, mas este último também na Teoria Estética, deixam depreender que a produção de bens simbólicos, de qualquer setor da indústria cultural,

5 É preciso destacar que o conceito de antifilosofia apresentado neste artigo não tem qualquer relação com os debates inaugurados por Boris Groys em *Introdução à antifilosofia* (2013).

assimila a técnica e a linguagem do meio responsável pelo seu aparecimento, de tal maneira que se torna impraticável teoricamente a ruptura entre forma e conteúdo; processos de recepção e produção industrial; mensagem e ideologia presente na técnica (COSTA, 2001, p.111).

Em outras palavras, ao transformar a cultura e a representação do mundo concreto (também através do jornalismo) em mercadoria, a indústria cultural, para além de apresentar uma falsa reconciliação do universal com o particular, traz dois objetivos bem definidos, sendo o primeiro deles a geração de lucro para as grandes empresas de comunicação que a compõe. No entanto, faz-se fundamental considerar a existência de um segundo – e mais sórdido – objetivo tácito: o controle social das massas, para que, destituídas de crítica, possam, ao mesmo tempo, legitimar e seguir domesticadas sob a égide do modelo capitalista.

Para esclarecer tal ponto, é interessante retomar a análise realizada por Adorno e Horkheimer (1987) no *Excursus I: Ulisses ou Mito e Esclarecimento* (presente em *Dialética do Esclarecimento*). No excerto supracitado, os filósofos utilizam a *Odisseia* de Homero como uma alegoria que ilustra o racionalismo técnico-científico que constitui o homem moderno e sua relação com a natureza. De modo especial discutem o canto XII, no qual se narra a passagem do herói Ulisses pela Ilha de Capri, cuja costa rochosa era habitada por sereias que tinham um canto belíssimo, porém mortal para os navegantes. A crítica dos autores figura na astúcia empregada pelo personagem para superar o perigo: para que os remadores não se lançassem nas águas, o herói pede que lhes tapem o ouvido com cera. O próprio senhor da embarcação, porém, pede para ser amarrado ao mastro, mas não tapa os ouvidos, de modo que pode testemunhar parcialmente a beleza das sirenas sem correr o risco de se jogar ao mar das últimas consequências.

Essa passagem permite diferentes análises sobre o estado da cultura no mundo administrado⁶. Ao mesmo tempo em que revela uma condição moral fraca no senhor burguês – retomando, de certa forma, a mesma avaliação feita por Nietzsche⁷ –, mostra a situação do proletariado, que segue com os ouvidos tapados, impedido de experimentar – ou seja, de realizar uma *Erfahrung*⁸ – a realidade que o cerca. Interessa-nos, de modo especial, discutir a constituição da cera que tapa os ouvidos dos trabalhadores. Entende-se que tal cera é composta pelos produtos da indústria cultural, logo é nela que o jornalismo e, conseqüentemente, a ideologia da sociedade burguesa habitam, impelindo-nos, todos, a remar rumo ao desconhecido sem desfrutar ou conhecer os perigos e prazeres do caminho.

Sociedade excitada: da sensação ao desenvolvimento da síndrome fascista

É necessário reconhecer o progresso técnico-científico dentro do sistema capitalista. Afinal, o barco descrito por Adorno e Horkheimer como alegoria à época deles certamente não é o mesmo em que temos navegado nos últimos vinte anos, assim como são outros os ardis utilizados para tapar os ouvidos da massa. No entanto, também é imperativo destacar que, por mais que encontremos novas formas de navegar, as condições objetivas de perigo no mar seguem imutáveis. Sofisticam-se os aparatos, não a fórmula.

6 Para Adorno (2010), o processo civilizatório provoca uma pressão e um sentimento de claustrofobia que impele as pessoas em direção ao “mundo administrado” pelos princípios mercantis, onde essas, ao buscarem refúgio, acabam por ter sua subjetividade esvaziada.

7 Osvaldo Giacóia Júnior (1997) lembra que Nietzsche marca sua oposição à filosofia dogmática em geral e à sua fonte: Platão e o ‘platonismo’, termo utilizado pelo filósofo de forma pejorativa para explicar a fraqueza do homem moderno a partir do cristianismo.

8 A distinção entre *Erfahrung* (experiência) e *Erlebnis* (vivência) está centrada no âmago da crítica benjaminiana sobre a sociedade moderna, que perde sua referência no passado e passa a produzir (e reproduzir) uma mecanização da vida e dos homens (XAVIER *et al.*, 2016).

Destarte, não é nenhum disparate acadêmico e/ou exercício de futurologia augurar que as transformações experimentadas pelo campo do jornalismo nas últimas duas décadas servirão de objeto de estudos para diferentes empreitadas investigativas ao longo do próximo século. Ao contrário, trata-se de reconhecer a complexidade de um período marcado pelo choque constante entre os tradicionais meios de comunicação e a dita “era pós-massiva” das redes sociais *online*. Contudo, a crítica negativa nos parece um caminho mais seguro para o exercício dialético, algo que parece pouco provável em perspectivas pós-estruturalistas como a de Lévy (1996), mencionada na introdução deste trabalho.

Um caminho oportuno para compreender este novo mar “excitado”, marcado pela liberação da função de emissor para todos os indivíduos, é tomar os estudos desenvolvidos pelo filósofo alemão Christoph Türcke como, ao lado da obra de Theodor W. Adorno, possibilidade de grande vigor para a análise do comportamento dos indivíduos (e consequentemente dos coletivos) frente os meios de comunicação na atualidade.

Para aproximar categorias que são comuns nos escritos de Türcke e Adorno, porém menos evidentes ao olhar pouco atento (a saber: os conceitos de ideologia e as condições semiformativas que levam à síndrome fascista), faz-se pressuposto fundamental a compreensão de que a sociedade excitada descrita por Türcke (2010) – uma sociedade viciada em imagens, cujos indivíduos tem os sentidos supersaturados pela multiplicação exponencial de conteúdos midiáticos – é uma extensão (e não uma superação) da modernidade. A partir desse contexto, percebe-se o equívoco de se tratar as redes sociais *online* como “revoluções”. Mais apropriado, de certo, seria tratá-las sem o prefixo, ou seja, como “evoluções”, próprias e mantenedoras do capitalismo que se arranja, utilizando a terminologia do próprio autor, sob os moldes de uma “sociedade da sensação”:

Entretanto, essa palavra não sugere a entrada da humanidade numa nova época, tal como fizeram as palavras “sociedade pós-industrial”, “pós-moderna”, “de risco” ou da “informação”, todas palavras chamativas e desviantes. Só porque a sociedade altamente “tecnificada” não apresenta mais as características tais como máquinas que ofegam e que exalam vapor e trabalhadores suados, não significa que ela não seja mais uma sociedade industrial, mas sim que penetra microeletronicamente, com sua produtividade múltipla e refinada, em todas as áreas de trabalho (TÜRCKE, 2010, p. 10).

Considerando essa perpetuação do modo de produção capitalista, o primeiro ponto de convergência entre os autores (Adorno e Türcke) é o conceito de ideologia. A compreensão de ideologia de Türcke (2010) é a mesma proposta por Adorno e Horkheimer (1985) em *Dialética do Esclarecimento*. De forma semelhante, Türcke (2010) defende que a ideologia burguesa está presente em todo o processo de produção da indústria cultural (portanto, do jornalismo). Assim, a estetização/representação da vida construída por essa indústria não pode ser mais definida como um mero envoltório, que protege o capitalismo: ao contrário, trata-se efetivamente de uma pele (logo parte biológica, intrínseca e indissociável) de tal sistema de produção. Ao recorrer a esta definição, Türcke retoma o processo histórico de transformação da notícia em mercadoria na modernidade; rememora o que denomina de “perversão da notícia”, que nada mais é do que a inversão condicionada pela pressão da concorrência: “*ao ser comunicado, porque importante* superpõe-se a *importante, porque comunicado*” (TÜRCKE, 2010, p.17, grifos do autor). É a partir dessa inversão que o filósofo contribui para conceituar, de forma definitiva, o jornalismo como produto da indústria cultural:

[...] o estágio de desenvolvimento social no qual os bens culturais não mais apenas circulam como mercadorias, mas já são produzidos em massa, tal qual pãezinhos ou lâmpadas – com tremendas consequências para a economia pulsional, para a percepção e para as formas de pensamento e de interação humana (TÜRCKE, 2010, p. 34).

Ao atualizar o conceito de indústria cultural, Türcke (2010) propõe que as práticas de publicidade, que anteriormente eram relegadas à ação dos industriais para com os sujeitos, passam a caracterizar, também, o comportamento desses últimos, que assimilam o comportamento e buscam divulgar a própria vida e o mundo tentando convertê-los em algo mais sensacional. Tal ponto de vista ajuda a explicar a produção exponencial de mensagens pelos usuários das redes sociais *online*: ao assimilarem o esquematismo da indústria cultural, as pessoas passam a se considerar parte dela (logo, parte da ideologia burguesa). Assim, o poder muda de caráter, sofre “[...] uma mutação, convertendo-se em uma compulsão social generalizada” (TÜRCKE, 2010, p. 38).

Pode-se apontar, portanto, uma relação de causalidade do vício em imagens e da constante busca da sensação (termo que aqui toma o mesmo sentido proposto pelo autor alemão: aquilo que, magneticamente, atrai a percepção, o espetacular) com a semiformação dos indivíduos na era pós-massiva. Se antes podia-se ponderar que a semiformação fazia “[...] parte do âmbito da reprodução da vida sob o monopólio da ‘cultura de massas’” (LEO MAAR, 2003, p. 460), hoje pode-se detectar um refinamento necessário em tal aparelhamento da superestrutura.

A mudança destacada, antes de ser um luxo, parece mais uma imposição necessária para manutenção do controle social sobre indivíduos com sentidos que não se satisfazem mais com os dispositivos de outrora. Isso ocorre porque o estímulo constante em busca da atenção gera uma hiperexcitação generalizada, uma compulsão social pela repetição. Assim a indústria cultural ganha contornos de alucinógeno: ao mesmo tempo que promove alívio (condicionando no sujeito um engodo em forma de falsa liberdade frente a exploração que constitui a realidade ordinária), gera dependência.

Surge, então, uma relação tão simplista quanto perigosa: viciado em informação, sobretudo aquelas imagéticas, e insaciável na busca por estímulos sensoriais, os indivíduos consomem conteúdos cada vez mais superficiais. Assim, a semiformação é levada ao extremo. É esse o indivíduo que capta e manifesta, de forma aguda, as características da síndrome fascista descrita por Adorno et al. (1950), tornando-se mais suscetível a desenvolver uma personalidade autoritária. Dotado de uma visão de mundo que não é própria de sua classe e reprimido pelos barramentos do mundo administrado, o indivíduo passa a fazer eco a pensamentos totalizantes e, portanto, totalitários.

Análise empírica: síndrome fascista e charges do jornal *A Gazeta*

A partir dos conceitos apresentados, tomou-se como corpo de análise as 27 charges publicadas no *Facebook*⁹ pelo jornal capixaba *A Gazeta* durante o mês de abril de 2016, todas assinadas pelo chargista Amarildo. Antes de analisar criticamente o *corpus*, faz-se necessário justificar que a opção de coletar as charges para a avaliação foi fundamentada na maior proximidade que o formato apresenta com outros conteúdos de grande impacto para a audiência e com reconhecido poder de compartilhamento e difusão nas redes sociais *online* (como os “memes”, por exemplo). Não se trata de uma crítica às charges propriamente ditas, conteúdo de grande valor crítico e satírico, mas, sobretudo, de uma constatação de certo esvaziamento do gênero dentro da mídia hegemônica a partir da

⁹ Endereço da *fanpage* do jornal: <<https://www.facebook.com/gazetaonline>>.

exigência de uma produção em série que seja capaz de agradar os já saturados aparatos sensoriais dos indivíduos de acordo com os termos descritos por Türcke (2010).

No que se refere ao *corpus* analisado, é importante notar que praticamente a totalidade das charges publicadas (25 em 27), traz como tema principal a política, prática que faz parte da linha editorial do jornal em questão. Das 25, 19 charges (o que representa 70% do *corpus* avaliado) têm como protagonista a presidenta Dilma Rousseff. Na totalidade dos casos ela é representada com um desfecho negativo, sendo que em pelo menos seis das ilustrações ela é representada como inferior a alguma figura masculina, que a trapaceia ou violenta no curto enredo ilustrado. Nesse sentido, uma primeira análise, a ser discutida no que diz respeito às características da síndrome fascista, proposta pelo Grupo de Berkeley (ADORNO *et al.*, 1950), é a compulsão pela questão do gênero, sempre marcante nas charges avaliadas. Uma desculpa “oficial” a ser instalada para tal protagonismo é a de que as ilustrações seriam um “reflexo representativo” do período em questão (abril de 2016), mês em que tramitava no Congresso Nacional o processo de *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff. Contudo, de antemão, vale destacar que a presença de uma mulher em um contexto adverso (no caso, o processo de *impeachment*) não serve como justificativa para a elaboração de ilustrações nas quais a figura feminina é sempre colocada em situações inferiores ao homem, reforçando uma construção social pejorativa do gênero como imperativo determinante para o desdobramento negativo ou positivo dos personagens na narrativa.

Outro fato a ser observado é que a violência é representada em pelo menos seis charges de forma explícita, com situações que nada acrescentam a uma análise ou contextualização política. Dois exemplos, que ilustram tal perspectiva, são apresentados nas Figuras 01 e 02. Enquanto Dilma é apresentada como uma pessoa violenta na Figura 01 ao agredir uma cartomante; na Figura 02, de algoz ela passa a vítima, sendo desenhada como uma bola chutada pelos políticos peemedebistas Eduardo Cunha e Renan Calheiros (em referência ao envio do processo de *impeachment* da Câmara dos Deputados para o Senado, casas das quais, naquele momento, eram os respectivos presidentes).

Figura 01 – Charge publicada em 05 de abril de 2016 em *A Gazeta*.



Fonte: Reprodução de facebook.com/gazetaonline

Em ambas as situações, a violência simbólica que é ilustrada serve para reforçar comportamentos autoritários entre aqueles indivíduos que compartilham as charges em seus perfis pessoais no *Facebook*. Um exemplo das consequências possíveis deste processo é o comentário (elaborado em forma de “meme”) vinculado na charge analisada do dia 16 de abril, quando um usuário¹⁰ utiliza a fotografia de um refém decapitado pelo grupo terrorista Estado Islâmico como base para uma manipulação de imagem que sugere o mesmo desfecho para a presidenta (Figura 03).

Figura 02 – Charge publicada em 19 de abril de 2016 em *A Gazeta*.



Fonte: Reprodução de facebook.com/gazetaonline

Figura 03 – Comentário de usuário em charge de *A Gazeta* em 15 de abril de 2016.



Fonte: Reprodução de facebook.com/gazetaonline

¹⁰ Optou-se por preservar os nomes dos indivíduos que comentaram as publicações.

Outra característica da síndrome fascista apontada por Theodor W. Adorno e seus colaboradores de Berkeley (1950) que está presente nas charges do jornal é a questão da obsessão pela sexualidade, como acontece na charge publicada no dia 04 de abril (Figura 04), quando o índice de desaprovação do governo de 69% é comparado com “uma sacanagem”, fazendo alusão à posição sexual ilustrada pelo número no livro do Kama Sutra. Tal referência, como nas demais, retrata uma postura agressiva de Dilma frente à situação ilustrada.

Figura 04 – Charge publicada em 04 de abril de 2016 em *A Gazeta*.



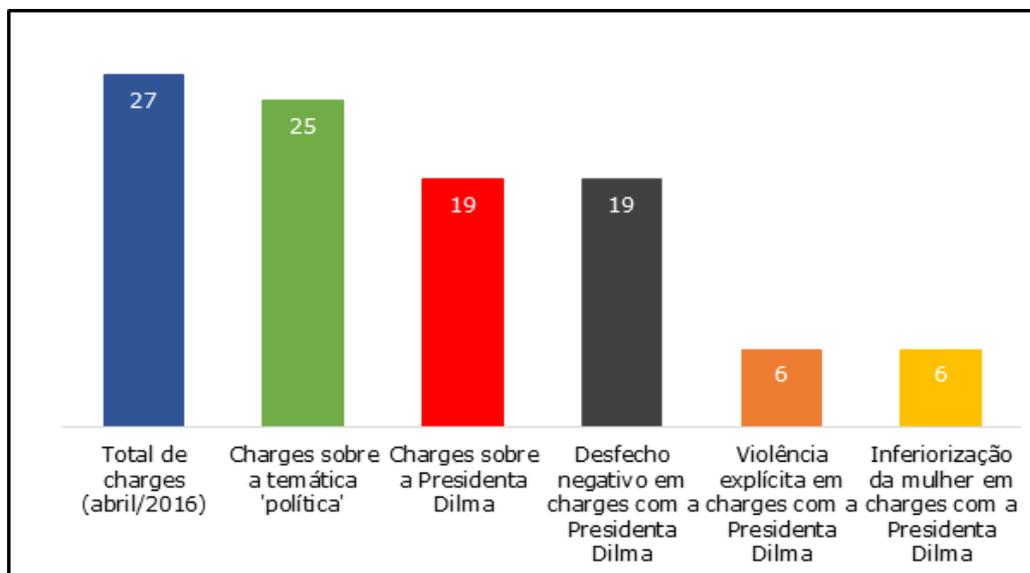
Fonte: Reprodução de facebook.com/gazetaonline

O *corpus* analisado oferece indícios da existência de traços da síndrome fascista, presente nos conteúdos publicados pelos *mass media* nas redes sociais *online* (como buscamos resumir no Gráfico 01, dada a extensão do material estudado frente ao limite de caracteres deste trabalho); põe em dúvida as teses de Lemos e Lévy (2010) sobre a possibilidade de uma ciberdemocracia e responde, ainda que de forma provisória, aos questionamentos propostos no tópico que inaugura este trabalho. Assim, ao se retomar a problematização sugerida, percebe-se a fragilidade da tese dos autores citados sobre a efetiva autonomia do indivíduo nas redes sociais *online*, tendo em vista que o ambiente de liberação da palavra está situado na mesma estrutura (logo, sob a mesma ideologia) em que se originam os *mass media*.

Ademais, a principal resposta provisória desse investimento analítico refere-se ao predomínio da influência do discurso hegemônico nas redes sociais *online*, haja vista que o poder de audiência – propagabilidade – de um veículo originado nos media tradicionais ainda é muito superior ao de qualquer usuário. Tal predomínio pode culminar com a

incorporação de alguns elementos da síndrome fascista, embora, obviamente, não explique em sua totalidade a formação das personalidades autoritárias.

Gráfico 01 – Charges publicadas e traços da síndrome fascista.



Fonte: Elaboração própria

A partir do inaugural debate teórico realizado, pretende-se suscitar novas discussões que busquem a superação de teorias conformistas e/ou profusamente otimistas, sobretudo em relação à era pós-massiva. Assim, uma proposta inicial é a problematização do próprio termo que define o período, uma vez que o sufixo “pós” pode sugerir relações com teorias pós-modernas ou uma pretensa superação dos *mass media*, logo da indústria cultural, possibilidade que só parece coerente a partir da superação do próprio sistema capitalista, que provavelmente não acontecerá por geração espontânea, tampouco por quaisquer tipos de ajustes, ou pela mera transformação das relações ou modelos comunicacionais.

Referência bibliográficas

- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- ADORNO, T. W.; et al. *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Brothers, 1950.
- ADORNO, T. W. Teoria da semiformação. In: PUCCI, B.; LASTÓRIA, L. A. C. N.; ZUIN, A. A. S. (orgs.). *Teoria Crítica e Inconformismo: novas perspectivas de pesquisa*. Campinas: Autores Associados, 2010, p. 7-40.
- BENJAMIN, W. *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Obras Escolhidas. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CASTELLS, M. *Sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- COSTA, B. C. G. Barbárie, estética e produção jornalística. *Educação & Sociedade*, vol. 22, n. 76, p. 106-118, outubro/2001.
- _____. *Estética da violência: jornalismo e produção de sentidos*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Unicamp, 1999.
- GIACÓIA JÚNIOR, O. O Platão de Nietzsche, O Nietzsche de Platão. *Cadernos Nietzsche* 3, p. 23-36, 1997.
- LEMO, A.; LÉVY, P. *O futuro da internet: em direção a uma ciberdemocracia planetária*. São Paulo: Paulus, 2010.
- LEO MAAR, W. Adorno, semiformação e educação. *Educação & Sociedade*, Campinas, vol. 24, n. 83, p. 459-476, agosto/2003.
- LÉVY, P. *O que é virtual?* São Paulo: Editora 34, 1996.
- LÖWY, M. Da tragédia à farsa: o golpe de 2016 no Brasil. In: JINKINS, I; DORIA, K; CLETO, M (Orgs.) *Por que gritamos golpe? Para entender o impeachment e a crise política no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- PLATÃO. *Eutidemo*. Rio de Janeiro: Ed. PUC Rio; Edições Loyola, 2011.
- SILVA, J. M. 1964: golpe midiático-civil-militar. Porto Alegre: Sulina, 2016.
- TRAQUINA, N. *Teorias do Jornalismo: porque as notícias são como são*. Florianópolis: Insular, v. 1, 2012.
- TELES, E. A produção do inimigo e a insistência do Brasil violento e de exceção. In: GALLEGO, E. S (Org.). *O ódio como política: a reinvenção das direitas no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- TÜRCKE, C. *Sociedade Excitada: filosofia da sensação*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
- XAVIER, et al. Fragmentos benjaminianos e quatro caminhos para a pesquisa em educação: experiência, infância, arte e poder. *Pró-Discende: Caderno de Produção Acadêmico-Científica*. Programa de Pós-Graduação em Educação, Vitória/ES, v. 22, n. 2, p. 64-90, jul./dez. 2016.

Elementos do bolsonarismo: Tentativa de interpretação

Felipe Catalani¹

Para qualquer pessoa que não tenha a sensibilidade atrofiada, a situação brasileira que vivemos é assombrosa. Entretanto, quando da ascensão do fascismo na Alemanha, Benjamin dizia que “o espanto em constatar que os acontecimentos que vivemos ‘ainda’ sejam possíveis no século XX não é nenhum espanto filosófico”. Tentemos portanto dar sentido às coisas e com isso, quem sabe, tal como esperava Benjamin, “tornar mais forte nossa posição na luta contra o fascismo”.

Muitas das especulações do caráter fascista do bolsonarismo rodam em falso. É evidente que há certos limites na analogia com o fascismo histórico: se na Alemanha hitlerista havia a ostentação de uma *Volksgemeinschaft* [comunidade do povo], calcada na ideologia do “sangue e solo” e até com ares pretensamente anticapitalistas (na oposição entre capitalismo financeiro judaico rapinante *versus* capitalismo produtivo “com lastro”), o que vemos no Brasil atual é um esgarçamento total do tecido social, um hiper-individualismo de crise. Como contra-argumento, alguns dizem, por exemplo, que o fascismo seria necessariamente estatista e intervencionista, e que o programa de Bolsonaro é ultra liberal, ou que Bolsonaro não é fascista e sim “um soldado das guerras culturais”² etc. A tentativa de interpretar o fascismo a partir de características do Estado e de formas de governo ou de estruturas econômicas só pode ter caráter de especulação por tratar-se de um governo que ainda não existe, e mesmo se especularmos, vemos nesse provável governo sobretudo um aprofundamento de tendências já existentes. Nesse caso, bastaria analisar as posições e o discurso do General Mourão, que não tem nada de alucinado nem de bobo, muito pelo contrário: encontramos ali a racionalidade de um gestor que quer garantir a paz social e a ordem pública, por meio de armas e políticas públicas de assistência social, o que Christian Laval chamou de “momento hiperautoritário do neoliberalismo”: ou seja, reafirma uma tendência do mundo.

Por um lado, nada muito diferente da receita de pacificação de um governo de contra-insurgência tal como o que começou a se consolidar quando Dilma Rousseff soltou a bomba da Lei Anti-Terrorismo. Por outro lado, nos termos da tradição crítica brasileira, o que a inteligência militar por trás da candidatura de Bolsonaro está anunciando (e que o professor da UFF Marco Aurélio Pinto chama de “doutrina da dependência militar”) é, mais uma vez, uma “desistência histórica”, em que se optaria pelo capital privado internacional e uma “condição de sócio-menor do capitalismo ocidental”, como dizia FHC. O Brasil não é mesmo o país do futuro e assim declara-se encerrada a formação nacional: esse diagnóstico

¹ Mestrando – Departamento de filosofia na Universidade de São Paulo

² Como tem defendido, por exemplo, Pablo Ortellado.

não é de um crítico pessimista, mas deles mesmos. O plano de Mourão, que abertamente falou da “indolência do índio” e da “malandragem do negro”, poderia ser resumido nessa nova dependência do capital privado internacional do ponto de vista ideológico como um *branqueamento do capitalismo nacional*.

Mas uma coisa é o governo Bolsonaro, que ainda não existe, e sobre o qual podemos ter algumas hipóteses; outra coisa é um fenômeno bem palpável e efetivo que é o que podemos chamar de bolsonarismo, ou o que Esther Solano chamou de “bolsonarização da esfera pública” (que é na verdade, creio eu, o tiro de misericórdia da esfera pública). O fascismo aqui deve ser entendido não tanto como um elemento do Estado ou uma forma de governo, mas como um fenômeno social e ideológico. Por vezes, a adesão ao discurso fascista aparece como uma patologia psicológica, porém, também Adorno, que tanto se apoiou na psicanálise e na crítica da ideologia em suas análises do fascismo, afirmou que “o fascismo como tal *não* é um problema psicológico [...]. Disposições psicológicas, na verdade, não causam o fascismo.” (ADORNO, 2015, p. 185) Por mais que a família Bolsonaro seja um bando de psicopatas, isso não é uma explicação suficiente. Ou seja, devemos ter em vista que a ideologia não pode ser tomada como uma dimensão psíquica autônoma, uma patologia individual, mas como algo que diz respeito a processos sociais e históricos objetivos. Por um lado, temos os militares e seu projeto de gestão da desintegração social capitalista em uma sociedade com 14 milhões de desempregados (segundo dados oficiais) e uma taxa de homicídio com intensidade de guerra civil. Por outro, temos Bolsonaro como o agitador fascista propriamente dito e o bolsonarismo como mecanismo de adesão ideológica de massas. Vou tentar me concentrar nesse segundo aspecto.

O Brasil parece ter sido possuído, nos últimos tempos, por forças demoníacas. Um sentimento de apocalipse, insuflado pela Besta na figura de Bolsonaro, é absorvido tanto por aqueles que desejam o apocalipse quanto por aqueles que o temem. “Acabou para vocês”, ameaçam de um lado. “O nosso mundo vai acabar”, pensamos nós, do lado de cá, ou ainda, “nós vamos morrer”. Há uma espera nesse ar que parece portar um fim, uma espera esperançosa para alguns³, pura agonia para outros. Muito da tensão vem da sensação confiante de que o líder tem uma quantidade desmesurada de poder é proporcionada pelo *ato da ameaça* e pela sua capacidade de incutir medo nos outros. O país se dividiu entre ameaçadores e ameaçados: estar do lado dos ameaçadores, ou tornar-se um ameaçador, produz a ilusão de que não se é ameaçado com aquilo que se escolhe apoiar. O sentimento de que se é capaz de *fazer temer* gera uma compensação psíquica para uma situação de impotência real: os impotentes, os fracassados, as vítimas de um sistema produtor de mercadorias e frustração sentem-se, de repente, “empoderados”. O sentimento de impotência é crucial – como dizia Adorno: “As experiências de impotência real são tudo, exceto irracionais; [...]. Somente elas permitem a esperança de uma resistência contra o sistema social [...].” (ADORNO, 2015, p. 111)

Com o poder de ameaçar sente-se que algum poder é possível ter, nem que seja o de botar medo, mesmo que para além disso não se tenha poder algum. O nosso medo e o alarmismo de setores da sociedade civil diante da ascensão fascista é recebido do outro lado, por grande parte dos eleitores do Bolsonaro, com *deleite* (e adianta aqui que a única felicidade possível do bolsonarista, que não é felicidade alguma, é o prazer proporcionado pela ameaça ou pela punição, em que se misturam ressentimento e requintes de sadismo).

3 Uma esperança que, entretanto, parece ter se revelado em algumas pessoas, após o resultado das eleições, como vergonha.

“O desespero de vocês é lindo”, diz uma apoiadora na internet. Um outro, com certo revanchismo de classe, porém completamente desinformado de seu próprio destino, comenta: “Vocês estão morrendo de medo porque até agora só os pobres são presos, agora também os ricos irão pra cadeia.” Sem esse aspecto do “empoderamento” dos impotentes por meio da ameaça, e por que não dizer, do *terror*, também a conversão jihadista de milhares de jovens desesperançados tanto no mundo árabe quanto nas cidades europeias não pode ser explicada. Em uma proporção bem menor em relação àquele que, sem limites para sua raiva e desejo de revanche, se *engaja* em uma organização como o Estado Islâmico e é capaz de se explodir na esperança desesperada de que algo de bom o bastante ou de muito ruim aconteça, também o ato do eleitor que adquire seu pequeno prazer ao eleger Bolsonaro possui algo desse gesto. Pulsão de morte? Sem dúvida. De todo modo, toda uma dimensão de um poder (imaginário ou real) adquirido por meio da ameaça (e o prazer sádico que decorre disso) impregnou a vida social e política do país.

São ameaças por toda parte. Vive-se uma produção sistemática de arrepios, que são sentidos ora com horror, ora com prazer. Em debate no Rio de Janeiro, Witzel ameaçava mandar prender Eduardo Paes. Bolsonaro fez o mesmo com Haddad: “Sua hora vai chegar”, dizia ele. No caso de Bolsonaro, é uma evidente tática militar de guerra psicológica para amedrontar o inimigo (se procurarem, verão o quão recorrente é a ameaça de prisão que ele fez a Haddad). Os futuros estadistas ameaçam prender, e seus concidadãos (já são centenas de relatos acumulados) ameaçam espancar ou matar, e muitas vezes simplesmente reiteram uma ameaça vaga, sem conteúdo específico. Seria necessário perguntar qual o *lastro* dessa ameaça de Bolsonaro, o que sustenta ela, ou se ela é um *blefe*. Pois, como diz Marildo Menegat, “virou um jogo de pôquer no qual todas as cartas são ruins, por isso, basta blefar antes e mais alto para levar.”

De todo modo, é evidente que a própria ameaça se tornou um dos cernes da ideologia, ou a ideologia se manifesta enquanto ameaça. É algo semelhante àquilo que Silvia Viana chamou de “*cinismo viril*” quando analisava o show de horrores dos mandos e desmandos nos *reality shows*, e de fato não há nada tão constitutivo da sociedade brasileira quanto a violenta virilidade patriarcal e nosso cinismo de nascença.⁴ Lembremos que a ideologia, em sentido tradicional, depende de um descompasso entre norma e fato, e a crítica da ideologia parte justamente dessa contradição. Já o cinismo enquanto ideologia prescinde da norma e se coloca enquanto fato bruto, ele é violência sem mediações, sem promessa de algo outro para além dele. Neste aspecto, a ideologia torna-se imune a qualquer *desvelamento*, pois não há nada a ser desvelado. Tentar “mostrar” o que é Bolsonaro é por isso, para grande parte de seus eleitores, uma tentativa em vão, e não surte nenhum efeito justamente porque aquelas normas às quais tentamos contrapor o horror dos fatos, e que caracterizam o horror como horrível, caíram por terra.

O discurso de Bolsonaro tem algo daquela “desfaçatez de classe” que Roberto Schwarz viu estilizada no narrador de Brás Cubas, que é “um show de impudência, em que as provocações se sucedem, numa gama que vai da gracinha à profanação.” (SCHWARZ, 2006, p. 17) No caso de Bolsonaro, é uma profanação da própria política (enquanto nós a defendemos, perdemos o lugar de profanadores). Seu aspecto que mistura violência e gracejo,

4 No auge da era FHC, em 1998, Paulo Arantes escrevia: “Não quero parecer ufanista, mas em matéria de cinismo também estamos na frente. Ou melhor, continuamos. [...] Enquanto na metrópole um espesso véu vitoriano ainda recobria o interesse nu e cru do pagamento em dinheiro, numa longínqua sociedade colonial a exploração prosperava a céu aberto, direta e seca. Na metrópole, todos faziam, porém a rigor não sabiam de nada, ao passo que na periferia todos sabiam muito bem o que estavam fazendo.” Paulo Arantes, “Eles sabem o que fazem” in *Zero à esquerda*, p. 109.

brutalidade sanguinária e piadismo, não é tanto a rigidez do militar ultra disciplinado, mas traz representada em si a conduta própria à classe dominante brasileira desde os tempos de Machado. Bolsonaro diz as maiores barbaridades como um tiozão da padaria, burro e violento, mas simpático, com um ar debochado e leve – que é precisamente o que permite a identificação do cidadão médio. Como dizia Adorno, “o agitador fascista é usualmente um exímio vendedor de seus próprios defeitos psicológicos. Isso somente é possível devido a uma similaridade estrutural geral entre seguidores e líder, e o objetivo da propaganda é estabelecer um acordo entre eles.” (ADORNO, 2015, p. 144) O fato de Bolsonaro ser um idiota não joga contra ele, mas a favor: “Os agitadores fascistas são tomados a sério porque arriscam a se passar por tolos.” (ADORNO, 2015, p. 145) O discurso do fascista não é trágico, mas farsesco (Marcuse já dizia que quando a história se repete como farsa, a farsa é pior que a tragédia).

Entretanto, somente burrice e cinismo não dão conta de todo o quadro ideológico. A ameaça sádica e cínica, por mais central que seja, é, a longo prazo, psicologicamente insuportável. Ela não é cínica em tempo integral. Há mesmo no bolsonarismo uma pretensão de inteligência (uma apreensão pseudo-cognitiva do mundo) e uma pretensão de moralidade. Isso contradiz a tese da desnormatização social generalizada inerente à ideia de cinismo como regra. Tanto não é o caso de um cinismo de massas, em que a própria transparência dos processos sociais tenha se tornado a ideologia, que uma campanha, quer dizer, um cyber-ataque terrorista com amparo internacional e financiado por empresários para a divulgação massiva de mentiras foi necessário. As famosas e tão debatidas “*fake news*” têm um papel central no funcionamento ideológico, na formação de sujeitos paranoicos, acuados, e ao mesmo tempo indignados e apáticos (a ideia de indignação apática talvez seja aqui complementar à definição de fascismo como “revolta na ordem”, segundo João Bernardo). O apático indignado é um *info-junkie* viciado em fatos. Nas últimas semanas, essas *fake news* assumiram um evidente caráter de manipulação de massas com comando centralizado, exemplo claro de guerra psicológica, tática militar empregada desde a Primeira Guerra Mundial que se define pela produção de um certo sentimento ou emoção na população (como indignação ou medo), a partir de informações verdadeiras ou falsas, tendo em vista um certo sistema de valores, crenças e comportamentos, de modo a converter tais sentimentos em vantagem política ou militar. No caso de Bolsonaro, mesmo que a notícia venha a ser posteriormente desmentida, cria-se um desnorteamento das pessoas e um clima de incerteza que beneficiou o candidato, que aparece como figura reestabilizadora (o efeito de indignação ou medo perdura mesmo depois que a notícia é desmentida). Isso porque ninguém sabe quem é o forjador ou remetente daquela notícia, ela simplesmente aparece. E, diferentemente do boato, que pode ter como origem uma notícia verdadeira que é deturpada no processo comunicativo, as *fake news* exigem um forjador consciente.

Porém, desde antes dessa campanha-ataque, já vinha se consolidando o chão ideológico proto-fascista que tanto fomenta as notícias falsas quanto é retroalimentado por elas. Esse chão ideológico proto-fascista é uma paranoia com dois aspectos. Por um lado, trata-se de uma paranoia sexual em que a homofobia da sociedade brasileira se converteu em força política movida a nojo, elegendo deputados e presidente. As fantasias que circundam o “kit gay” vão desde a pedofilia até o incesto (devemos portanto ver a tragédia não somente na disseminação das falsas notícias acerca do “kit gay”, mas sobretudo no fato de que elas *funcionaram*). Por outro lado, o antipetismo (que tem seu momento de verdade) tem também elementos paranoicos e, penso eu, pode ser analisado a partir de

estruturas do antissemitismo. Para o primeiro aspecto (que não é completamente isolado do segundo), podemos pensar a partir de uma frase amplamente repetida, que é: “*A putaria vai acabar.*” A liberalização dos costumes, a visibilização de LGBTs, as cotas, as drogas, sindicatos, as universidades públicas, peças de teatro com nudez, ONGs, tudo isso aparece como uma espécie de festa, uma suruba da qual eu fui excluído e que eu quero que acabe. Eu quero que todos sofram como eu: essa a lógica fundamental do ressentimento. A dinâmica deles é: “Matam para que se iguale a eles o que lhes parece vivo.” (ADORNO, 2008, p. 228) Adorno já dizia que faz parte do discurso do agitador fascista “*a revelação vingativa de toda sorte de prazeres proibidos usufruídos por outros.*” (ADORNO, 1950) O significante “putaria” aqui engloba desde corrupção até amor homossexual visibilizado. Outra versão da frase, “a mamata vai acabar”, denota ainda um ódio à preguiça e aos supostos preguiçosos (de forma semelhante ao ódio aos “judeus parasitas” que não trabalham) – bolsonaristas dizem que a esquerda vai ser torturada porque agora todos terão que trabalhar (mostrando aqui o vínculo entre ideologia do trabalho e punição – nada mais adequado para a crise da sociedade do trabalho, na qual resta somente seu caráter tautológico e de produção de sofrimento, também bastante adequada à antiética neoliberal da austeridade). Ao mesmo tempo, nessa mesma ameaça de “a putaria vai acabar”, é possível ver – por exemplo no grotesco ritual promovido pelo dono de puteiro Oscar Maroni no dia da prisão de Lula (todos devem ainda ter essa imagem na cabeça) – o verdadeiro anúncio: “a putaria vai começar.” Alexandre Frota, quando indagado sobre seu passado como ator pornô após sua eleição como deputado federal, responde ao ingênuo jornalista: “Mas o congresso já é uma putaria.” O moralismo se autodesativa.

Todas as “*fake news*” têm caráter de denúncia, e aquelas que circulam em torno do “kit gay”, que vão desde a acusação de Olavo de Carvalho de que Haddad teria defendido o incesto até imagens de pedofilia, são mensagens que estimulam tanto repulsa a um outro que realiza um prazer proibido, imoral, quanto desejo vingativo de linchamento (e como demonstrou o sociólogo José de Souza Martins, os linchamentos são uma especialidade brasileira praticada em larga escala). A diferença é que agora o próprio Estado (e a justiça oficial) cumprirá o papel de justiceiro popular e de linchador – a transformação espetacular (e popular!) de um juiz como Sergio Moro em “herói” já dava sinais da guinada linchadora e justiceira da justiça e do Estado, que agora se casa com um punitivismo de massas, que já vinha celebrando atos bárbaros como prender um ladrão no poste pelo pescoço com uma trava de bicicleta e tatuar à força a testa de outro.

A esse punitivismo corre em paralelo o antipetismo, que, como disse antes, se estrutura ideologicamente de forma análoga ao antissemitismo. Segundo Adorno, o antissemitismo tem um “caráter funcional” que possui uma “independência relativa do objeto”. O antissemitismo é “um dispositivo [*device*] para ‘orientação’ sem esforço em um mundo frio, alienado e altamente incompreensível.” (ADORNO, 1950) O antissemitismo é uma crítica primitiva do mundo, funda-se no sentimento (correto) de que há forças sociais intangíveis que operam às costas dos sujeitos e que carecem de explicação. A conspiração, forma básica da compreensão antissemita do mundo, é uma intuição de que existe totalidade social, porém transformada na imagem de uma reunião de indivíduos excessivamente inteligentes e malignos (além das “ideologias perversas”, uma das coisas que se pretende abolir, segundo o programa de Bolsonaro, é a “esperteza”). A divulgação massiva de fotos (montadas ou não) mostrando petistas se encontrando, ou encontrando outros políticos “malignos e poderosos” como Kirchner (!!!) dá sinal disso. O grande

complô para o antipetismo é o Foro de São Paulo, a partir do qual é possível explicar terríveis males em frases vagas como esta, que consta no mesmo programa: “Mais de UM MILHÃO de brasileiros foram assassinados desde a 1ª reunião do Foro de São Paulo.” Aliás, a imprecisão e o exagero de números em dados completamente sem sentido são uma constante no programa: “Graças ao Liberalismo, bilhões de pessoas estão sendo salvas da miséria em todo o mundo.” As explicações esdrúxulas, que são ao mesmo tempo “complicadas” e muito simples de compreender, geram satisfação. Como Adorno analisava, há um “*ganho* narcísico fornecido pela propaganda fascista”, frente ao qual “qualquer tipo de crítica ou de autoconsciência é ressentida como uma perda narcísica e incita fúria.” (ADORNO, 2015, p. 177) O fascismo é anti-intelectualista não só no sentido de ódio aos intelectuais, mas também como ódio ao pensamento, aversão à introspecção.

Vale ressaltar que há um elemento desse novo fascismo que se vincula a uma forma específica da luta de classes no Brasil. Florestan Fernandes dizia que a luta de classes no Brasil não se dá entre capital e trabalho, e sim entre quem tem propriedade e quem não tem: por isso ela não é um mecanismo regulador interno do capital, mas sim simplesmente sanguinária. Alguns substantivos no programa de Bolsonaro são grafados em maiúsculo, dando a eles uma conotação semi-religiosa, mas no caso da propriedade privada, para não deixar dúvidas, é dito de forma clara: ela é *sagrada*. Portanto aquele que a infringe é um *sacrílego*. Isso é muito evidente no “programa”, que visa (1) armar os proprietários (2) “tipificar como terrorismo invasão de propriedade rural e urbana”, e (3) para ladrões e assaltantes: “prender e deixar na cadeia” (para não citar as declarações que envolvem pena de morte e esterilização dos pobres). O que se revela aqui é uma matriz colonial desse neo-fascismo brasileiro, estruturalmente racista: uma parcela da população é considerada efetivamente descartável “como modess usado ou bombril” (Mano Brown).

Para além dessa utopia apocalíptica que prevê o extermínio de um contingente da população supérflua como parte de uma grande “limpeza”, é evidente para todos que Bolsonaro não tem um programa de governo. Mas penso que também isso não joga contra ele, e pode eventualmente até jogar a favor. Adorno notou que os agitadores fascistas falam muito sobre “este grande movimento”, mas “raramente dizem alguma coisa sobre aquilo a que se supõe que tal movimento conduzirá, para qual fim a organização é boa ou o que o misterioso renascimento pretende positivamente alcançar” (ADORNO, 1950_. Ou seja, não há um objetivo claro, um projeto, um ponto a ser alcançado – mas esse ponto é preenchido pela fantasia, seja pelos nossos pesadelos, ou pelos delírios perversos deles. Depois que a esquerda brasileira descobriu sua vocação definitiva para o governo e para a gestão, o espaço que se abriu depois que a gota d’água de 2013 fez o balde transbordar foi ocupado por uma direita que redescobriu a anti-política, e que encaminhou os sonhos do povo (que desaprendemos a interpretar) para esse pesadelo real.

Referências bibliográficas:

ADORNO, Theodor. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*, Unesp, 2015.

_____. *Minima Moralia*. Rio de Janeiro: Azougue, 2008.

_____. *The Authoritarian Personality*. New York: Harper, 1950

SCHWARZ, Roberto. *Um mestre na periferia do capitalismo*. São Paulo: Duas Cidades, 2006.

VIANA, Sílvia. *Rituais de Sofrimento*. São Paulo: Boitempo, 2013.

Habermas e Gadamer: A hermenêutica filosófica como crítica¹

Felipe Ribeiro²

Introdução

Em 1970, ao se confrontar com as pretensões de universalidade da hermenêutica, Habermas começaria nos lembrando que a hermenêutica de Gadamer não diz respeito à técnica ou método da interpretação: ela “não é arte, mas crítica”, pois nos ensina a “pôr diante da consciência as experiências que fazemos com a linguagem no exercício de nossa competência comunicativa, quer dizer, quando nos movemos na linguagem” (HABERMAS, 1988, p. 277). Trata-se, assim, de uma autorreflexão, por via da qual “um sujeito se torna consciente dos pressupostos inconscientes de suas operações efetuadas até então *intentione recta*” (HABERMAS, 1988, p. 281). Na atitude hermenêutica, o sujeito aprende a disponibilizar diante de si as pré-concepções historicamente situadas que até então o comandavam em silêncio, “nos bastidores”, como diz Bubner (1988, p. 109). E assim ele descobre que sua orientação no mundo não está livre de valores e interesses, tampouco tem vigência atemporal, pertencendo antes a um momento concreto de uma práxis histórica determinada. Daí que não fica difícil ver o ponto em comum que ela guarda com a teoria crítica: em ambas correntes, encontramos o esforço de mostrar que não só o objeto do conhecimento é histórico, mas as próprias categorias do conhecimento são, em sua essência, condicionadas³.

Com isso, Habermas não acrescentava nada de *estranho* à hermenêutica. Afinal, fora Gadamer quem, em sua réplica a Habermas, em 1971, insistiu que tal natureza prática – e não técnica – da hermenêutica não lhe confere uma dimensão “reguladora da práxis humana e social”: antes, ela é “reflexão sobre essa práxis”, o que nos autoriza a chamá-la “menos de saber produtivo que de crítica” (GADAMER, 2011, p. 295). É que essa reflexão sobre uma dada estrutura pré-compreensiva “traz diante de mim algo que, caso contrário, acontece *por trás das minhas costas*” (GADAMER, 1976, p. 38), permitindo descobrir “condicionamentos de verdade que não pertencem à lógica da investigação, mas

1 Esse texto apresenta de maneira resumida o resultado parcial de uma pesquisa de mestrado que desenvolvo com apoio da FAPESP.

2 Universidade Federal do ABC (UFABC)

3 Cabe lembrar que a ênfase nessa dupla historicização remete ao texto seminal de Horkheimer, de 1937, que exigia que, em oposição à teoria tradicional, a assim chamada teoria crítica deveria mostrar que “[o]s homens não são apenas um resultado da história em sua indumentária e apresentação, em sua figura e seu modo de sentir, mas também a maneira como veem e ouvem é inseparável do processo de vida social tal como este se desenvolveu atrás dos séculos. Os fatos que os sentidos nos fornecem são pré-formados de modo duplo: pelo caráter histórico do objeto percebido e pelo caráter histórico do órgão perceptivo. Nem um nem outro são meramente naturais, mas enformados pela atividade humana, sendo que o indivíduo se autopercebe, no momento da percepção, como perceptivo e passivo” (HORKHEIMER, 1983, p. 125).

que a precedem” (GADAMER, 2011, p. 510). E nada disso é um dado tardio, mas nos remete a uma informação presente já lá no “Prefácio à segunda edição” (1965) de *Verdade e método*, que diz que a intenção da hermenêutica não é metodológica, quer dizer, não é uma prescrição de regras, mas aponta para uma “intenção filosófica”: “O que está em questão não é o que fazemos, o que deveríamos fazer, mas o que nos acontece além do nosso querer e fazer” (GADAMER, 2015, p. 14).

A reflexão hermenêutica seria crítica, portanto, pois aponta para condicionamentos da verdade que são anteriores ao próprio processo de pesquisa, o que lhe conferiria, ainda segundo Gadamer, um sotaque notoriamente kantiano. Afinal, Kant havia concebido seu projeto crítico como uma reflexão transcendental sobre as condições de possibilidade do conhecimento que se situam além (ou mesmo aquém) do nosso querer: longe de prescrever como os cientistas deveriam doravante se comportar para serem aprovados pelo tribunal da razão, Kant “colocou uma questão filosófica, quer dizer, ele perguntou pelas condições de nosso conhecimento que possibilitam o surgir da ciência moderna, e qual o alcance da ciência” (GADAMER, 2015, p. 15-6). E foi justamente por isso que Kant estabeleceu que à ciência que investiga as “fontes e limites” da razão pura, “não se deverá dar o nome de *doutrina*, mas o de crítica da razão pura”, isto é, uma “crítica transcendental” que quer menos alargar nosso conhecimento positivo acumulado do que refletir sobre sua justificação (KANT, 2010, p. 53, B 25). Não uma doutrina positiva – uma arte ou técnica –, mas a reflexão sobre limites e condições: esse também o desiderato filosófico da hermenêutica – ela não será *doutrina* (como se concebia a hermenêutica romântica), mas *crítica*. Daí, enfim, que já na “Introdução” de *Verdade e método*, Gadamer podia se referir à “consciência nova, crítica (*neues, kritisches Bewusstsein*)” que caberia à hermenêutica filosófica despertar (GADAMER, 2015, p. 33). Ora, essa caracterização não é evidente: afinal, para alguns comentadores, a hermenêutica parece ser animada, em sua reabilitação da tradição e do preconceito, por um verdadeiro impulso “anti-crítico”, como diz Oraa (2000), suscitando aquilo que Ricoeur nomeou de uma “polêmica antirreflexiva” (RICOEUR, 1986, p. 340). Por isso, no que se segue, eu gostaria primeiro de caracterizar melhor, a partir do texto de Gadamer, a dimensão crítica da hermenêutica, para, em seguida, apresentar as críticas que Habermas apresentou em seu confronto com a hermenêutica, datado do fim dos anos 60 e início dos 70.

A dimensão crítica da hermenêutica

Se a hermenêutica interroga kantianamente pelas condições de possibilidade da compreensão, diferentemente de Kant, porém, ela ultrapassa o domínio do conhecimento científico e coloca uma questão à *totalidade da experiência humana*.

Essa investigação coloca a questão ao todo da experiência humana do mundo e da práxis vital. Falando kantianamente, ela pergunta como é possível a compreensão? [...] A analítica temporal do ser-aí humano, desenvolvida por Heidegger, penso eu, mostrou de maneira convincente que a compreensão não é um dentre outros modos de comportamento do sujeito, mas o modo de ser do próprio ser-aí. O conceito de “hermenêutica” foi empregado, aqui, nesse sentido. Ele designa a mobilidade fundamental do ser-aí, a qual perfaz sua finitude e historicidade, abrangendo assim o todo de sua experiência de mundo. (GADAMER, 2015, p. 16)

A hermenêutica dirige uma questão à totalidade da experiência humana, que aparece codificada na historicidade essencial da existência. Para Gadamer, essa historicidade se mostra, por sua vez, na forma essencialmente *preconceituosa* de todo compreender (GADAMER, 2015, p. 360). São justamente “*os preconceitos de um indivíduo [...] [que] constituem a realidade histórica do seu ser*” (GADAMER, 2015, p. 368, grifos do autor)⁴. O preconceito, aqui, é o que perfaz tanto a situação hermenêutica de partida do intérprete, isto é, a situação histórica concreta em que ele se insere, como determina as antecipações de sentido que o intérprete projeta: suas expectativas de sentido são historicamente determinadas pelo ponto em que ocupa numa determinada tradição. Por isso, os preconceitos são tanto indicadores da posição histórica do intérprete quanto assumem um valor de condição de possibilidade da compreensão: é preciso ter preconceitos, ou ser um sujeito histórico, para compreender o que quer que seja.

Uma vez que tal estrutura preconceituosa do compreender coincide com a situação histórica do intérprete, autorreflexão sobre preconceitos e autorreflexão histórica se tornarão então sinônimos. A crítica hermenêutica se resume a uma tomada de consciência dos próprios preconceitos: “Toda interpretação de um texto deve começar portanto por uma reflexão do intérprete sobre as ideias preconcebidas que resultam da ‘situação hermenêutica’ em que ele se encontra” (GADAMER, 1995, p. 79). Nisso, a hermenêutica faz coro com toda a tradição da consciência histórica, que ensina que é preciso que o intérprete não se deixe levar cegamente por seus hábitos de linguagem, evitando que os preconceitos do presente sejam estendidos ilegitimamente a outras épocas (GADAMER, 1996, p. 13 e ss). Ora, mas como ocorre esse movimento de reflexão?

A dificuldade, aqui, é evidente: o intérprete precisa historicizar sua situação, mas ele já está sempre vinculado a ela de maneira pré-compreensiva, o que a furta à reflexão. Gadamer vê esse problema. Essa dificuldade está, segundo ele, ligada à essência mesma do preconceito. Pois é certo que “os preconceitos e opiniões prévias que ocupam a consciência do intérprete não se encontram à sua livre disposição” (GADAMER, 2015, p. 391). Por um lado, então, é preciso não se deixar controlar inadvertidamente pelo nosso hábito de linguagem cotidiano, e no entanto “o caráter inconsciente dos próprios hábitos de linguagem opõe-se a isso” (GADAMER, 2015, p. 357). Como então tomar consciência daquilo que, por definição, é algo do qual não temos consciência? Há uma má circularidade aqui presente que parece fazer o intérprete girar em falso em torno de sua situação inicial.

O ponto, para Gadamer, está em não procurar uma instância externa à compreensão para apontar *de fora* os preconceitos camuflados: “Esta distinção deve acontecer, antes, na própria compreensão” (GADAMER, 2015, p. 396). Será necessário que o intérprete efetue ele mesmo e no interior do seu movimento compreensivo a *experiência* de seus preconceitos. Gadamer se apoiará naquilo que Habermas considerará uma das maiores virtudes da hermenêutica, a saber, a reflexividade de que é dotada a linguagem natural, historicamente situada, que a permite, do interior de seu movimento, a realizar uma reflexão sobre seus próprios pressupostos. Em Gadamer, é pela projeção dos preconceitos que se pode tomar consciência deles. A circularidade hermenêutica, longe de ser obstáculo, é posta como solução da dificuldade, pois permite que, à luz das exigências do texto lido,

4 É preciso ter em mente que a palavra “preconceito” não tem aqui o sentido pejorativo que lhe será atribuído pelo iluminismo, e sim um sentido etimológico, tal como fica evidente na decomposição da palavra alemã: um *Vor-urteil*, um pré-conceito, referindo-se assim as antecipações de sentido inevitáveis de que depende todo exercício do pensamento.

as projeções feitas sobre ele se tornem revisáveis, o que só ocorre se os preconceitos forem provocados de alguma forma, tornando-se disponíveis à reflexão.

Para isso, Gadamer dirá que é preciso realizar a experiência de um choque: “o que nos faz parar e perceber uma possível diferença do uso da linguagem é só a experiência do choque que um texto nos causa – seja porque ele não faz nenhum sentido, seja porque seu sentido não concorda com nossas expectativas” (GADAMER, 2015, p. 357). Quer dizer, é o confronto chocante com uma alteridade, cujas formas de pensar são radicalmente diferentes das minhas, produzindo um erro de compreensão (GADAMER, 1996, p. 79). Uma experiência negativa pela qual é suspensa a confiança natural que garantia até aqui o funcionamento continuado e sem perturbações de nossas opiniões prévias. Trata-se da percepção de um *atopón*, um “não lugar”, “aquilo que não se encaixa no esquematismo de nossa expectativa de compreensão e que por isso nos deixa desconcertados, estupefatos” (GADAMER, 2011, p. 218). E é essa quebra de sentido que torna “visível” um preconceito projetado. Um preconceito precisa fracassar para ser posto em questão, para que se questione a parcialidade de nossas opiniões prévias. Note-se, ao mesmo tempo, o caráter circular dessa dinâmica: só uma antecipação difusa do todo do texto permite corrigir as antecipações particulares fracassadas, ao passo que só a correção destas permite uma antecipação nova e aperfeiçoada do todo, de maneira que a interpretação da parte e do todo vão se corrigindo reciprocamente. O círculo hermenêutico assume, por isso, um caráter produtivo positivo. Nesse sentido, não é possível antecipar, previamente ao uso do preconceito, a consciência dele: a reflexão procede sempre de maneira *ad hoc*, posteriormente ao *fato* da posição em jogo do preconceito e de suas revisões circulares.

Para historicizar essa dinâmica do círculo, Gadamer recorre à análise da experiência da distância temporal. Aqui, a distância histórica entre intérprete e texto se torna condição para que a alteridade do passado seja posta em evidência e que, assim, a orientação no mundo do sujeito presente seja historicizada como um particular.

Frequentemente a distância temporal pode tornar solucionável a questão propriamente crítica da hermenêutica, nomeadamente a de separar os *verdadeiros* preconceitos, sob os quais *compreendemos*, dos *falsos* preconceitos, que produzem *mal-entendidos*. A consciência hermeneuticamente qualificada [...] tomará consciência dos próprios preconceitos que guiam a compreensão para que a tradição se retire de sua parte e ganhe validade como uma opinião distinta. Afastar um prejuízo enquanto tal, de forma aparentemente desejada, significa suspender sua validade. Pois, na medida em que um prejuízo nos determina, não o conhecemos nem o pensamos como um juízo. Como poderia então ser trazido para fora? Enquanto está em jogo, é impossível fazer com que um preconceito salte aos olhos; mas apenas se, por assim dizer, ele for irritado. O que pode irritá-lo é precisamente o encontro com a tradição. (GADAMER, 2015, p. 395, grifos do autor)

A distância histórica com relação à tradição cristaliza dois usos de linguagem completamente distintos, de forma que, à luz do outro do passado, o presente passa a ser reconhecido em sua especificidade. A forma de empregar a linguagem, a compreensão mesma dos termos, é historicizada. O choque deve vir daí, do fato de que espero de um texto de outra época que ele entenda as palavras da mesma forma que eu, pois a minha forma é tida por natural, mas essa expectativa fracassa em função da historicidade do sentido. Eu percebo que o que entendo das palavras não é natural, mas um produto histórico.

A distância temporal funciona aqui de duas maneiras. E é, antes de mais nada, um *fato*. Toda experiência hermenêutica pressupõe a experiência de uma ruptura, de um distanciamento: “Para que possa formar-se uma consciência expressa da tarefa hermenêutica de apropriar-se da tradição é preciso que esta tradição, cuja essência consiste em continuar transmitindo naturalmente aquilo que é transmitido, possa ter-se tornado questionável” (GADAMER, 2015, p. 20). A interpretação aparece ali onde a transmissão do significado de um texto perdeu factualmente sua imediaticidade. Quer dizer, ali onde nos deparamos com algo que nos é historicamente “estranho”.

Mas esse *fato* hermenêutico suscita seu lado ativo. É que a distância funciona também como um fator de *filtração*: “A distância temporal, que produz esta filtração, está em constante movimento e ampliação, e este é o lado produtivo que ela oferece à compreensão” (GADAMER, 2011, p. 80). Com o desenrolar do tempo, o objeto, seus diferentes momentos, as diferentes controvérsias que poderiam envolver sua atualidade imediata etc, como que sossegam e cristalizam seu contorno de forma mais nítida, permitindo a vantagem do juízo distanciado. O texto adquire “o caráter de uma produção autônoma”, longe do “escritor, de seus humores, de suas intenções e de suas tendências latentes” (GADAMER, 2015, p. 275). Neste sentido, a não contemporaneidade do objeto, a ausência de ligações com o presente, é condição de possibilidade para que ele se mostre em “sua natureza particular” (GADAMER, 2015, p. 80). Daí que “um conhecimento objetivo só pode ser alcançado a partir de uma certa distância histórica” (GADAMER, 2011, p. 394). Como se esta funcionasse paradoxalmente como uma lente de aumento. A força de filtração acaba sendo dupla, pois deixa mais nítido o conteúdo próprio de um objeto, assim como sua distância com relação aos preconceitos atuais, que agora também têm sua particularidade sublinhada.

Sendo assim, diante da frustração que esse desencontro histórico impõe, abre-se aquele espaço reflexivo no qual o intérprete pode reconhecer a situacionalidade de suas próprias opiniões prévias. A distância reverbera sobre ambos os termos envolvidos, de forma que não só o passado passa a ser visto em sua configuração específica, mas também o intérprete se reconhece em sua própria singularidade histórica. Daí o comentário de Davey: “A consciência hermenêutica está portanto fundada na distância, uma distância que permite que as diferenças de um horizonte próprio e o do texto se afirmem. É essa distância que permite que o intérprete se diferencie *de si mesmo*” (DAVEY, 2006, p. 238, grifo do autor), ou “torne-se distante de sua própria auto-compreensão” (DAVEY, 2006, p. 241). Como se um efeito reverso fosse produzido pela experiência da distância temporal: ali onde antes o passado aparecia em sua estranheza, agora é o intérprete quem se diferencia de si mesmo, aparecendo como estranho, isto é, como uma alteridade histórica⁵.

5 Nisso, uma experiência semelhante àquela do contemporâneo, tal como definido por Giorgio Agamben, para quem “[a]quele que pertence deveras ao seu tempo, que é deveras contemporâneo é alguém que não coincide perfeitamente com ele nem se adapta às suas exigências e é por isso, nesse sentido, inatual; mas, precisamente por isso, precisamente através do seu distanciamento e do seu anacronismo, é capaz de perceber e captar o seu tempo melhor do que os outros” (AGAMBEN, 2010, p. 20). O contemporâneo é o inatual: como se o contraste produzido pela estadia em tempos distantes permitisse captar com maior evidência a singularidade do presente, de forma que se atina com a atualidade justamente pela distância que se toma dele. Esse desencaixe, uma “não-coincidência” ou “discronia”, permite uma adesão ao presente “através de um defasamento e de um anacronismo” (AGAMBEN, 2010, p. 20). Trata-se de um vir a ter-se com o tempo atual só possibilitado pela experiência do inatual. Como estamos vendo, a experiência hermenêutica da distância histórica também dá lugar a essa contemporaneidade do inatual pela qual o intérprete vem a termos com a singularidade do seu presente, com sua circunstância específica. Nesse sentido, o hermeneuta também é o contemporâneo.

A meu ver, são essas as linhas mestras que caracterizam a hermenêutica como crítica: ela é a autorreflexão pela qual o intérprete aprende a, do interior da projeção de seus preconceitos, revisar suas ideias preconcebidas, atribuindo-lhes o caráter histórico. Ela é crítica no sentido de que é consciência da história dos efeitos [*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*], isto é, a consciência de que o intérprete é sempre um efeito do passado, pertencendo portanto ao ser daquilo que compreende, à tradição. Por isso, é sempre uma consciência finita, que não se esgota num saber total, já que a reflexão sobre preconceitos sempre elege ela também novas ideias prévias não problematizadas, e cuja problematização dependeria por sua vez de novos pressupostos. Aqui, uma autohistoricização completa é sempre impossível, permanecendo portanto parcial. Por isso, dirá Gadamer, o diálogo com a tradição, na qual o intérprete historiciza suas ideias, terá a forma daquele “mau infinito” que Hegel rejeitava (GADAMER, 2011, p. 15).

Habermas e a hermenêutica: pró e contra

O que Habermas reconhece de interessante nisso tudo? Vou proceder listando alguns pontos.

Habermas se interessa pela reflexividade da linguagem que a hermenêutica gadameriana desperta, mostrando que a linguagem histórica em que nos inserimos já contém ela mesma uma tendência à autotranscendência, a superar sua particularidade, e tornar familiar o estranho (e também estranho o familiar) (HABERMAS, 1988, p. 229-235). Isso rompe com o objetivismo que tanto Dilthey quanto o segundo Wittgenstein permaneceram presos, uma vez que ambos concebem, segundo Habermas, a reconstrução de um jogo de linguagem alheio como um procedimento monadológico no qual o investigador, *deixando de lado a linguagem natural na qual foi socializado*, refaz desde o início o processo de socialização na forma de vida alheia. No historicismo diltheyano, isso estaria presente na tese segundo a qual, para compreender o passado, o intérprete precisa transferir seu ponto de vista ao passado, substituindo suas concepções pelas do autor original, para então compreender a expressão histórica do ponto de vista de seu produtor. Isso também exigiria que o intérprete se desemaranhe da historicidade de suas próprias ideias para substituí-las pelas do passado (cf. HABERMAS, 2014, p. 280 ss.). Em ambos casos, um objetivismo assume o controle da interpretação. E é contra isso que se direciona a reabilitação gadameriana da historicidade da compreensão, fazendo valer os preconceitos historicamente situados como limites, mas também como condições da possibilidade da interpretação, ao passo que esta procede não mais pela tabula rasa das opiniões prévias, mas por sua posição circular e reflexiva em jogo.

Ao mesmo tempo – e é Honneth quem insiste nisso (1991, cap. 7) – Habermas lança mão diversas vezes do argumento gadameriano que investiga historicidade condicionante de todo exercício da compreensão para mostrar que o próprio cientista natural também depende de um horizonte comunicativo hermenêutico prévio, historicamente situado, uma vez que os debates científicos ocorrem no interior de uma comunidade partilhada de falantes estruturada numa linguagem composta por termos herdados da tradição. Isso significa mostrar que a decisão sobre consensos básicos da atividade científica – a respeito, por exemplo, do vocabulário correto, de processos de mensuração, metodologias de pesquisa etc – se dão numa racionalidade hermenêutica que não pode ser lida positivisticamente, isto é, não pode ser reduzida ao interesse técnico suscitado pela ação instrumental, mas exige pensar um interesse prático do conhecimento, ancorado no contexto da ação comunicativa

(cf. HABERMAS, 1988, p. 21-44). É claro que a dimensão hermenêutica também mostra ao cientista social que seu acesso aos fatos é sempre mediado pela linguagem histórica tanto do pesquisador, quando dos próprios sujeitos históricos que lhe servem de assunto, o que indicaria que também uma sociologia crítica depende de um horizonte hermenêutico.

Ao mesmo tempo, Habermas indica de que maneira a hermenêutica pode assumir a forma de protesto. Na medida em que ela vive da reflexividade da linguagem, que permite tanto a identificação com o passado quanto o distanciamento dele, a reflexão hermenêutica permite aquela dialética entre identidade e não-identidade que garante a formação salutar da identidade do grupo e do Eu (HABERMAS, 1988, p. 235-6). Isso permitiria a consciência histórica hermenêutica a opor-se ao risco de uma reificação total que, impondo ao grupo uma linguagem fixa e destituída de reflexão, determinasse uma identidade estanque ao grupo e ao Eu. Na contracorrente disso, o diálogo hermenêutico com o passado permite a flexibilização das fronteiras linguísticas, opondo-se aos perigos da reificação. Numa homenagem de 1979, criativamente intitulada “A urbanização da província heideggeriana”, Habermas manterá o mesmo argumento, insistindo que a hermenêutica, na medida em que vive do exercício da linguagem natural cultivada no terreno da solidariedade comunicativa, opõe-se à colonização do mundo da vida por parte dos sistemas do dinheiro e da burocracia estatal (HABERMAS, 1984, p. 353).

Onde os limites, então, da hermenêutica? Se ela é crítica porque ensina a refletir historicamente sobre os pressupostos do exercício da compreensão, ela teria ido, segundo Habermas, longe demais em ontologizar os preconceitos, hipostasiando seu poder em detrimento da possibilidade de distanciamento e de crítica. Gadamer teria transformado a questão do fato da dependência com relação a preconceitos em uma questão de direito, conduzindo à reabilitação do preconceito enquanto tal (HABERMAS, 1988, p. 254). A isso faz coro o otimismo hermenêutico com o fato de sempre pertencermos a uma tradição que podemos constantemente retomar, aprendendo algo novo, ampliando nossos horizontes etc. Ora, Gadamer ignora, segundo Habermas, que, embora toda compreensão seja inicialmente determinada pelo consenso previamente alcançado pela tradição, quase nunca esse consenso foi alcançado na forma de um diálogo livre de coerção, e sim na base do medo e da violência, sendo portanto inculcada ideologicamente. Contra isso, a reflexão crítica deveria conseguir quebrar o dogmatismo desse inculcamento: o paradoxo de Gadamer está em ter suscitado a força da autorreflexão e contudo tê-la anulado ao festejar o fato de que nunca conseguimos nos desfazer de nossos preconceitos. Ora, a força da reflexão está, para Habermas, justamente no fato de que, quando traz algo à consciência, rompe com o autoritarismo com o qual ele havia sido interiorizado. Gadamer, em vez disso, quer fazer convergir reflexão crítica e preconceito, incompatíveis por princípio.

Ao mesmo tempo, a hermenêutica estaria carregada de um idealismo linguístico que concebe uma situação histórica concreta como mero produto dos preconceitos linguísticos, eliminando o nexo que há entre a linguagem e outras instituições sociais: o trabalho e a dominação (HABERMAS, 1988, p. 259). Tudo se passa como se, na hermenêutica, um novo contexto social fosse sempre posto em curso a partir da revisão lúdica de esquemas interpretativos, enquanto a teoria crítica mostra que os esquemas herdados são revolucionados desde baixo, a partir do nível de forças produtivas que, acumulando potenciais técnicos crescentes, tornam ultrapassadas certas interpretações de mundo (HABERMAS, 1988, p. 258). Por isso, Habermas sugere que a teoria crítica deveria realizar o movimento do que chamo de uma ampliação da noção de situação hermenêutica, a qual deixaria de ser apenas

determinada pelos preconceitos herdados, e passasse a incorporar a reflexão sobre o nexo existente entre esquemas linguísticos e os sistemas objetivos do trabalho e da dominação. Por isso que, em 1966, Habermas (1988, p. 257-8) defendia que a hermenêutica deveria transformar-se em crítica da ideologia. Esta procederia imanentemente à hermenêutica, conduzindo para além de seus marcos não só o poder da reflexão que ela suscita e anula, mas o próprio objetivo de historicizar um contexto prático concreto, reconstruindo a relação entre linguagem e sociedade com um interesse reflexivo pela emancipação. Ora, uma vez que a hermenêutica só procede na forma de reflexões *ad hoc*, ela não dispõe de marcos categoriais ampliados a partir dos quais consegue discernir qual reflexão conseguiu de fato se despojar de elementos ideológicos. Nesse sentido, a hermenêutica encontraria um caso de autohistoricização do qual ela não consegue dar conta: o das ideologias. Essa conscientização só poderia se dar na forma de uma crítica da ideologia que, radicalizando o poder da reflexão e a noção de situação hermenêutica, funcionaria como uma espécie de consciência hermenêutica ampliada. Nessa linha, a teoria crítica estaria extrapolando, para além da autocompreensão gadameriana, as virtudes críticas que sua hermenêutica suscita.

Considerações finais

Como vimos, o debate entre Habermas e Gadamer está marcado pelo interesse comum entre ambos autores a historicizar, de maneira crítica, as concepções prévias que balizam nossa compreensão de mundo. Em Gadamer, essa autocrítica realizasse sempre no interior da linguagem, a partir do teste a que submetemos nossos preconceitos. Na interção com a tradição, o intérprete aprende a revisar suas antecipações e reconhecer o caráter histórico de seus hábitos linguísticos. Embora isso convirja com interesses da teoria crítica, Habermas vê essa intenção crítica limitada tanto pelo conservadorismo gadameriano quanto por seu idealismo. Para fazer isso, a teoria crítica precisa tanto radicalizar o poder da reflexão, que não só toma consciência de preconceitos, mas desfaz seu caráter de inculcamente autoritário, assim como reconstruir o nexo histórico existente entre linguagem, trabalho social e dominação, ampliando objetivo de tomar consciência histórica de um contexto concreto específico. O confronto de Habermas estaria, portanto, marcado por uma tentativa de crítica imanente da hermenêutica, que reconhece suas virtudes, conduzindo-as a um limite interno, e ultrapassando-as numa teoria crítica.

Referência bibliográficas:

- AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Lisboa: Relógio d'Água, 2010.
- BUBNER, Rüdiger. *Essays in hermeneutics and critical theory*. Columbia University Press, 1988.
- DAVEY, Nicholas. *Unquiet understanding: Gadamer's philosophical hermeneutics*. State University of New York Press, 2006.
- HABERMAS, Jürgen. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 1984.
- _____. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Taurus, 1988.
- _____. *Conhecimento e interesse*. São Paulo: UNESP, 2014.
- HONNETH, Axel. *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Cambridge: The MIT Press, 1991.
- GADAMER, Hans-Georg. *Philosophical hermeneutics*. Berkeley: University of California Press, 1976.
- _____. *Le problème de la conscience historique*. Paris: Vrin, 1996.
- _____. *Verdade e método II: complementos e índice*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- _____. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. In: BENJAMIN, Walter et al. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores)
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.
- ORAA, José M. A. Pensar com Gadamer y Habermas. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 56, p. 489-507, jul./dez. 2000.
- RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action: essais d'herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

Corrigir o materialismo dialético? Walter Benjamin e o materialismo antropológico¹

Fernando Araújo Del Lama²

O conjunto de reflexões produzido por Walter Benjamin³ entre a segunda metade da década de 20 e o fim da década de 30 é repleto de idiossincrasias relativas às diversas tradições de pensamento mobilizadas por ele: em meio a essa fase de sua produção intelectual, dita “materialista”, é possível identificar traços bastante claros do messianismo judaico – porém secularizados, desprovidos de seu esoterismo e postos a serviço da luta dos oprimidos –, e da crítica romântica do capitalismo e da ideologia iluminista do progresso – subvertendo, entretanto, seus aspectos reacionário e saudosista de um passado idílico em vista de um “desvio pelo passado comunitário para rumar ao futuro utópico”, segundo formulação de Michael Löwy (2013, p. 8) –, além do resgate de conceitos de autores clássicos da metafísica alemã, tais como a “mônada” leibniziana e o “fenômeno originário” goetheano, devidamente destronados do idealismo a eles inerentes e transpostos a uma constelação conceitual materialista. Além disso, sabe-se que a tradição intelectual que alçou o pensamento benjaminiano à possibilidade de uma articulação materialista foi, certamente, o marxismo. A recepção, a partir de sua “dupla descoberta” em 1924 – teórico-conceitual, graças a leitura de *História e consciência de classe*, de Georg Lukács, e prática, devido a aproximação em relação à “extraordinária comunista” que conheceu em Capri, Asja Lacis – de tal tradição foi marcado, também, por uma postura bastante heterodoxa em relação às interpretações vigentes em sua época, como por exemplo a ruptura com a ideologia do progresso linear, partilhada por socialdemocratas reformistas e socialistas revolucionários, em sua formulação do materialismo histórico e a crítica a uma certa vertente do materialismo dialético. É, pois, sobre esse último tema que pretendemos nos deter. Trata-se, no presente texto, de examinar uma faceta da recepção benjaminiana do marxismo a partir de um aspecto específico, qual seja, a crítica a uma certa concepção do materialismo dialético em nome daquilo que ele chama de “materialismo antropológico”. Pretende-se, assim, questionar o sentido

1 O presente trabalho corresponde aos desenvolvimentos iniciais de uma parte significativa de minha pesquisa de doutorado sobre a constituição da ideia de *materialismo* em Walter Benjamin, orientada pelo prof. Ricardo Terra e financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), sob processo nº 2017/05560-5.

2 Mestre e Doutorando em Filosofia na Universidade de São Paulo.

3 Os textos de Walter Benjamin são citados de acordo com a edição *Gesammelte Schriften*, estabelecida por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser e editada em sete volumes pela editora Suhrkamp entre 1972 e 1989, abreviada por *GS*, seguida da indicação do volume em algarismos romanos e do tomo em algarismos arábicos, além da página, também em números arábicos. Os textos inseridos em volumes já publicados da edição crítica (*Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe*) são indicados de modo complementar, através da abreviatura *WuN*, seguida da indicação do volume e página, ambos em algarismos arábicos. Quando necessário, são indicadas na sequência, entre colchetes, as referências das traduções utilizadas.

mesmo da “correção do materialismo dialético”⁴ inerente à introdução de uma abordagem antropológica, bem como buscar estabelecer os fundamentos desta última.

Esta abordagem, expressamente nomeada no último parágrafo do ensaio sobre *O surrealismo*, de 1929, não recebe determinação conceitual minimamente rigorosa, nem ali e nem no restante de sua obra posterior, exceto por determinações esparsas em alguns de seus escritos dos anos subsequentes⁵; no ensaio em questão, é dito apenas, por um lado, que ela se opõe ao materialismo dialético de estirpe metafísica, e por outro, que ela é “representada pela experiência dos surrealistas”, além da indicação de um conjunto – bastante heterogêneo, cumpre notar – de supostos precursores desta abordagem: “[Johann Peter] Hebel, Georg Büchner, [Friedrich] Nietzsche e [Arthur] Rimbaud” (BENJAMIN, *GS II-1*, pp. 309-10 [2012, p. 35]), aos quais posteriormente serão acrescentados outros⁶. Apesar da escassez de elaboração conceitual por Benjamin, o materialismo antropológico parece assumir um lugar de destaque em meio a sua reflexão tardia. Adorno, por exemplo, atribui centralidade a essa noção ao dizer, em carta de 6 de setembro de 1936, que “[t]odos os pontos nos quais, apesar da nossa mais fundamental e concreta concordância em outros assuntos, difiro de você podem ser resumidos e caracterizados sob a rubrica *materialismo antropológico*, de que não sou um dos sequazes” (ADORNO; BENJAMIN, 2012, p. 231). Já Berdet, numa bela passagem de sua tese de doutorado, relaciona vários temas trabalhados por Benjamin a ela ao dizer que

[o] materialismo antropológico esteve presente na segunda técnica, no brincar da criança, no olhar infantil que uma época poderia ter sobre a precedente; mas ele foi logo reprimido, a segunda técnica submetida aos objetivos de dominação da primeira técnica, a criança apressada para se tornar séria, a época que acabara de passar se evanescendo por trás das máscaras de eras mais antigas (BERDET, 2009, p. 491).

Nesse sentido, a tarefa à qual Benjamin se propõe na fase derradeira de seu pensamento é, justamente, a de resgatar a tradição do materialismo antropológico, revitalizá-la e evitar que ela sucumba de uma vez por todas – o que apenas acentua a importância da investigação aqui proposta.

O percurso expositivo acompanhará o seguinte roteiro: em primeiro lugar, discutiremos a ideia de materialismo antropológico de forma negativa, por meio de sua oposição ao materialismo metafísico; em seguida, a caracterizaremos a partir de sua relação com alguns de seus “precursores”; por último, munidos das informações obtidas nos dois passos anteriores, ensaiaremos, à guisa de conclusão, uma tentativa de determinação afirmativa de tal ideia, em diálogo com a interpretação benjaminiana do surrealismo, para além da redução a uma escola artística ou literária elencada nos manuais de história da arte, mas como algo mais amplo, próximo de “uma aventura ao mesmo tempo intelectual e passional, política e mágica, poética e onírica” (LÖWY, 2018, p. 13).

4 Cabe salientar que a expressão “correção” não é do próprio Benjamin, mas foi empregada por dois estudiosos de sua obra, Marc Berdet (2009, 2013, § 2) e Michael Löwy (2016, pp. 54, 56, 61); uma vez que ela se tornou lugar comum ao tratar de tal tema, assim como, com Benjamin, que o exame de uma obra implica a análise das camadas interpretativas que sobre ela se assentaram, entende-se que tal problematização seja pertinente.

5 Mesmo nas “Notas e materiais” das *Passagens*, Benjamin dedica parcialmente ao materialismo antropológico um diminuto arquivo temático – “p – Materialismo antropológico, história das seitas” (BENJAMIN, *GS V-2*, pp. 971 ss [2018, pp. 1287 ss]) –, contendo em torno de 50 notas; o conceito figura, no entanto, de maneira pontual, em algumas outras notas, distribuídas por diferentes arquivos temáticos.

6 Em algumas das anotações das *Passagens*, Benjamin amplia a lista de precursores, incluindo Gottfried Keller, Karl Gutzkow, Ludwig Feuerbach, Jean Paul, Charles Fourier, dentre outros.

I

O materialismo antropológico é enunciado, no ensaio sobre *O surrealismo*, em contraposição ao materialismo de raiz metafísica de Karl Vogt e Nikolai Bukharin – ou ainda, como propôs Miriam Hansen (2004, p. 16), “como uma alternativa às versões marxistas mais ortodoxas, “metafísicas” do materialismo à maneira de Vogt e Bukharin”⁷. Isso significa que essa abordagem antropológica não visa criticar o materialismo dialético em geral ou aquele formulado por Marx *per se*, mas antes, buscar expor as distorções de seus epígonos, bem como pensar alternativas teóricas que permitam a retomada de seu espírito original. Afinal, de acordo com uma das anotações coligida nas *Passagens*, “[o] materialismo dialético inclui o materialismo antropológico” (BENJAMIN, *GS V-2*, p. 731 / U 12, 4 [2018, p. 966]). Nessa anotação, Benjamin parece aludir não ao materialismo dialético criticado no ensaio sobre *O surrealismo*, oriundo dos epígonos metafísicos, mas ao materialismo dialético que corresponde ao espírito da obra de Marx, do qual ele se coloca como herdeiro⁸. Assim, é como se o próprio modelo marxiano de materialismo dialético incluísse as potencialidades do materialismo antropológico, silenciadas, porém, em nome de suas interpretações metafísicas e vulgares. Além disso, a conclusão do referido ensaio não deixa dúvidas: “[n]o momento”, afirma Benjamin ali, “os surrealistas são os únicos que conseguiram compreender as palavras de ordem que o *Manifesto* nos transmite hoje” (BENJAMIN, *GS II-1*, p. 310 [2012, p. 35]). Ora, a atribuição exclusiva aos surrealistas da justa compreensão do *Manifesto comunista*, portanto, do legado de Marx e Engels, apenas reforça tal hipótese. “Ele [materialismo antropológico] permite”, sintetiza Berdet, “a Benjamin corrigir o materialismo dialético ou, ao menos o materialismo dialético que se apresenta sob sua forma mais vulgar, mais mecânica e menos sensível à singularidade dos fenômenos históricos” (2013, § 2).

II

Dar conta do materialismo antropológico com o mínimo rigor conceitual implica, todavia, uma investigação mais ampla a seu respeito. E o próprio Benjamin aponta, em meio a um emaranhado de incertezas e possibilidade interpretativas, alguns caminhos mais seguros com a indicação de uma série de precursores, bem como de suas eventuais contribuições. Isso significa, portanto, estabelecer um solo comum a autores tão díspares

7 A escolha destes dois autores como seus adversários é, no mínimo, curiosa e vale a problematização: Vogt, ao lado de Jacobus Moleschott, representa assumidamente perante os marxistas a maior deturpação do materialismo dialético, o “materialismo mecanicista, evolucionista, metafísico e anti-dialético do século XIX”, segundo a caracterização de Löwy (2016, p. 56); ele é, portanto, ponto pacífico. Já a referência a Bukharin é, conforme expressão de Löwy, “bem mais irreverente”: ela parece ser expressão do distanciamento crítico adotado por Benjamin em relação à matriz soviética do marxismo, registrado em sua *Correspondência* e no *Diário de Moscou*. Tal aparência é reforçada pela oposição do materialismo antropológico ao “materialismo didático”, atribuído a Bukharin e Plekhanov, no ensaio sobre *O lugar social do escritor francês na atualidade* (ver BENJAMIN, *GS II-2*, p. 798 [2017, p. 175]). Com efeito, soa bastante estranho associar autores tão distintos, ainda que no interior do marxismo soviético. Contudo, o que está em jogo para Benjamin é assinalar que a “promessa de uma sociedade sem classes” obteve sua melhor formulação no interior da abordagem antropológica do materialismo levada a cabo pelos surrealistas, sendo esta superior à formulação soviética.

8 Em suas teses *Sobre o conceito de história*, a distinção entre a leitura benjaminiana de Marx e aquela vulgarizante é mais nítida pelo usos de aspas quando se refere a esta última. Na alegoria do autômato enxadrista/anão corcunda apresentada na primeira tese, por exemplo, Benjamin utiliza aspas ao evocar “[o] boneco chamado ‘materialismo histórico’ [que] deve ganhar sempre” (BENJAMIN, *GS I-2*, p. 693 / *WuN* 19, p. 69 [2005, p. 41]), representante de uma doutrina que se pretende o verdadeiro “materialismo histórico”, mas que traz sem eu bojo ecos do positivismo historicista e do otimismo em relação ao progresso (que ele caracteriza como “marxismo vulgar” na sétima tese (ver BENJAMIN, *W. GS I-2*, p. 699 / *WuN* 19, p. 76 [2005, p. 100]). Esse recurso irônico de distinguir o falso do verdadeiro utilizando aspas encontra precedência na obra benjaminiana no breve ensaio intitulado “*Experiência*” – entre aspas –, de 1913, no qual ele denuncia a máscara da “experiência” sob a qual se esconde o adulto-filisteu, com sua atitude conservadora e resignada, em nome de “uma outra experiência”, pautada na abertura ao novo (ver BENJAMIN, *W. GS II-1*, pp. 54 ss [2002, pp. 21 ss]).

quanto Hebel, Büchner, Nietzsche e Rimbaud, mas também Jean Paul, Feuerbach e Fourier, dentre outros. O que poderia conectar o “incomparável” (BENJAMIN, *GS II-1*, p. 450 [2012, p. 224]) narrador (ou contador de estórias) e conselheiro das famílias renanas, o dramaturgo cuja pequena obra produziu uma crítica mordaz da burguesia, o filósofo caracterizado pela tradução moral de problemas fisiológicos, o precoce “*enfant terrible*” e poeta afeito aos excessos, mas também o escritor cuja doutrina pedagógica se centra no indivíduo concreto, o filósofo que desvendou antropológicamente a essência da religião e o socialista utópico de raiz romântica? Apesar das diferentes ênfases quando comparados os rumos do materialismo antropológico na França e na Alemanha – aquele centrado mais no coletivo, este no indivíduo humano⁹ –, é possível identificar a presença de um “resto” que escapa às abstrações do materialismo dialético de orientação metafísica, sob a forma de uma corporeidade, individual ou coletiva. Outro ponto, comum a alguns deles, mas tomado seriamente pelos surrealistas, é a mobilização das forças da embriaguez na iluminação profana, que pressupõe o corpo como catalisador de tais forças. Evidentemente, não se trata de reconstituir tais aspectos a partir de suas formulações em todos esses autores, mas tão somente indicá-los a partir de alguns deles, a saber, Hebel, Büchner e Rimbaud, dadas as restrições editoriais que condicionam o texto. De qualquer modo, buscaremos enfatizar, do primeiro, a valorização da experiência individual em meio à comunidade, a sensibilidade ao contexto histórico e geográfico de seus ensinamentos, permitindo explorar uma espécie de dimensão ética do materialismo antropológico; do segundo, uma espécie de dimensão política de tal abordagem, a partir de uma alegoria corporal – ou somática – da política contida na peça *A morte de Danton*; do terceiro, o resgate da dimensão ébria da revolta, cuja ênfase recai sobre o corpo individual, esboçando um possível aspecto epistemológico desta tradição.

Em seus textos sobre Hebel – a quem Benjamin pensava dedicar um livro, provavelmente sobre a questão do *Erzähler*, do narrador, consagrada, como se sabe, no ensaio sobre Leskov, de 1936¹⁰ – o filósofo lhe atribui um “humanismo esclarecido” que, mediante a insistência no dialeto para a transmissão de seus conselhos, torna seu conteúdo “um fim em si mesmo”, “vaidoso contra a literatura nacional” e “tacanho contra as preocupações maiores da humanidade” (BENJAMIN, *GS II-1*, p. 277). Ainda que proponha temas universais, a coletividade de Hebel é limitada à materialidade da “economia da aldeia”: ele ensinava a seus leitores lições sensíveis a seus contextos domésticos. Há um trecho de um

9 Há uma nota coligida nas *Passagens* na qual Benjamin explora mais longamente algumas características do materialismo antropológico, na qual se estabelece uma comparação entre as particularidades de suas raízes francesa e alemã, tomando como mote as pedagogias de Fourier e de Jean Paul; é nesse contexto que ele identifica a propensão do materialismo antropológico francês ao coletivo e do alemão ao indivíduo. Ei-la, integralmente: “A pedagogia de Fourier, assim como a pedagogia de Jean Paul, deve ser estudada no contexto do materialismo antropológico. Nesse sentido, o papel do materialismo antropológico na França deve ser comparado com o seu papel na Alemanha. *Possivelmente verificaríamos que na França o coletivo humano estava no centro de interesse, enquanto na Alemanha o indivíduo humano é quem ocupava tal posição.* Deve-se observar também que o materialismo antropológico atingiu uma formulação mais nítida na Alemanha, porque seu oposto, o idealismo, foi mais incisivo por lá. A história do materialismo antropológico na Alemanha vai de Jean Paul a Keller (passando por Georg Büchner e Gutzkow); na França, encontrou sua expressão nas utopias socialistas e nas fisiologias” (BENJAMIN, *GS V-2*, p. 779 / *W 8*, 1 [2018, p. 1029], grifos nossos).

10 Tal intenção é expressa na seguinte anotação de Benjamin: “Isso posso dizer sem coquetaria: Hebel *me* chamou. Eu não procurei por ele. Eu nunca sonhei (e muito menos quando eu o li) que eu iria ‘trabalhar’ sobre ele. Mesmo agora, minha ocupação com ele sempre vem de vez em quando, fragmentária e provocada, e permanecerei fiel a essa engraçada relação de serviço e prontidão escrevendo um livro sobre ele” (BENJAMIN, *GS II-3*, pp. 1002, 1445). A importância de Hebel para Benjamin foi, com efeito, negligenciada pela fortuna crítica: Alexander Honold (2000, pp. 390-1), por exemplo, trata de Hebel apenas difusamente no verbete “Erzählen” dos *Benjamins Begriffe* em função do privilégio de Leskov, reafirmando uma perspectiva seguida por boa parte dos estudiosos; uma notável exceção em meio a isso é o extenso e primoroso artigo de Richard Faber (1985). Entre nós, é possível “degustar” algumas de suas estórias a partir da coletânea traduzida por Samuel Titan Junior (2005).

dos ensaios de Benjamin sobre Hebel em que sintetiza a amplitude da experiência humana tal como concebida pelo conselheiro, valendo-se de uma alegoria contábil – bastante hebeliana, diga-se:

Contabilidade de partidas dobradas – e o balanço sempre bate. No lado dos créditos: a vida cotidiana e grosseira da burguesia, a posse dos minutos que rendem juros, o capital acumulado do trabalho e a astúcia. E no lado dos débitos: o Dia do Juízo Final, aquele que não será contado em minutos, que não tem nenhuma glória a perdoar e nenhuma condenação, mas sim a acolhedora paz interior que partilha a segurança histórica, justa, para aquilo que é mais privado na vida; pois com o decurso do tempo, a localização de uma pessoa em sua geração proporciona uma sensação de segurança, tal como a lareira em relação ao ambiente (BENJAMIN, *GS II-1*, p. 281)

Há, pois, na moral de Hebel uma ênfase nos aspectos individuais, singulares e sensíveis a seus contextos. Pode-se supor que o materialismo antropológico em Keller siga este mesmo princípio, posto que ele é um dos grandes narradores do século XIX.

As peças de Büchner constituem, por sua vez, é verdade, um aparato para a crítica da burguesia em seus mais variados aspectos. Em uma passagem d'*A morte de Danton*, peça que explora o fracasso humano ao lidar com eventos de grande transformação a partir das consequências da vitória da burguesia na Revolução Francesa, Berdet identificou os fundamentos políticos do materialismo antropológico. “A forma do Estado deve”, é dito nela, através da personagem Camille Desmoullins,

ser uma veste transparente que se amolde perfeitamente ao corpo do povo. Todo o pulsar das veias, todo o retesar-se dos músculos, todo o vibrar dos nervos deve imprimir-se nela. Não importa que a figura saia bonita ou feia: tem o direito de ser como é. Nada nos autoriza a lhe confeccionar uma roupa a nosso bel-prazer (BÜCHNER *apud* BERDET, 2013, § 10)¹¹.

Ora, Büchner pensa aqui a constituição como corpo coletivo, vivo, dando dignidade às aspirações individuais e coletivas que emanam do povo em sua base. Assim, segundo a interpretação baseada no materialismo antropológico, tais aspirações permaneceriam no ponto cego do materialismo dialético metafísico, que pensa as classes subalternas como massa informe, a ser moldada de acordo com as decisões do Partido.

Já Rimbaud, precursor direto dos surrealistas¹², antecipa o materialismo antropológico graças à sua prosa poética “profanamente iluminada”, dotada de poderosas imagens nutridas pela embriaguez e pelos excessos de álcool e entorpecentes para desvelar poeticamente o mundo – basta lembrar de certas *Iluminuras*, tais como “Manhã de embriaguez” e sua referência ao consumo de haxixe (ver RIMBAUD, 2014, pp. 43; 122), bem como das passagens nas quais “todos os vinhos corriam em sua vida” e “as amáveis flores de ópio” com as quais o demônio orna o eu-lírico logo nas primeiras linhas de *Uma temporada no inferno* (RIMBAUD, 2016, p. 21). Neste último livro, sua obra prima, narra-se, aliás, em primeira pessoa, a experiência pessoal de sofrimento e alucinação de um espírito revoltado contra a

11 Utilizou-se, aqui, a tradução do trecho citado disponível em BÜCHNER, 1993, p. 26.

12 Benjamin (*GS II-1*, pp. 296; 297 [2012, pp. 22; 23]) afirma que “a *Saison en enfer* [...] é de fato o texto fundador do movimento [surrealista]” e alude a uma “revolta amarga e apaixonada contra o catolicismo em cujo bojo Rimbaud, Lautréamont, Apollinaire engendraram o surrealismo”.

mesquinhez de sua época, que pode ser lida, inclusive, em complementaridade com a obra de Charles Baudelaire – outro poeta de notória importância para Benjamin – enfocando, porém, não os traços gerais do *spleen* que se abatem sobre o indivíduo moderno, mas suas consequências específicas – antropológicas, talvez – para a pobre alma que nele habita. Mas em que medida Rimbaud vai ao encontro de Marx? O que teriam a ver “o sóbrio crítico da economia política e o poeta mágico”? Löwy lembra que, ao associá-los num mesmo parágrafo, Benjamin antecipa em alguns anos a fórmula de André Breton, na qual este afirma: “‘Transformar o mundo’, disse Marx; ‘mudar a vida’ disse Rimbaud: para nós, essas duas palavras de ordem não são senão uma” (BRETON *apud* LÖWY, 2016, p. 57).

III

Ora, já vimos em relação a que o materialismo antropológico se distancia e vislumbramos algumas de suas características a partir de seus precursores; resta, agora, esboçar uma caracterização afirmativa dele.

No final de seu ensaio sobre *O surrealismo*, Benjamin introduz um par conceitual que pode ajudar nessa tarefa: “espaço do corpo” (*Leibraum*) e “espaço de imagem” (*Bildraum*)¹³. De acordo com ele, o “espaço de imagem que procuramos” é a do

mundo em sua atualidade completa e multidimensional, [...] o espaço, em uma palavra, no qual o materialismo político e a criatura física partilham entre si o homem interior, a psique, o indivíduo, ou o que quer que desejemos somar-lhes, segundo uma justiça dialética, de modo que não sobre nenhum membro que não seja repartido. No entanto, e justamente em consequência dessa destruição dialética, esse espaço ainda será espaço de imagem, e algo de mais concreto: espaço do corpo (BENJAMIN, *GS* II-1, p.309 [2012, p. 35, tradução modificada]).

Quer dizer: Benjamin procura um modelo de reflexão materialista que considere e preserve a singularidade do homem interior, da psique, do indivíduo, e que dê dignidade a seus anseios e aspirações na constituição de um imaginário; tal procedimento garante que tal imaginário seja mais concreto e, como espaço do corpo, impulsione de maneira mais efetiva à ação. E este imaginário corresponde, sintetiza Berdet,

do ponto de vista político, à “organização do pessimismo”. O materialismo antropológico recuperaria, então, poeticamente um “resto”, uma corporeidade do coletivo, que o materialismo “metafísico” [...] seria incapaz de analisar à sua maneira discursiva e demonstrativa (sobretudo quando ele tende a organizar o otimismo). Ele manteria em suas teias este resto corporal que escapa ao materialismo “metafísico” [...], este elemento corporal-místico do coletivo que participa do movimento revolucionário doando-lhe suas forças de embriaguez (BERDET, 2013, § 8).

É justamente esse casamento entre o “não-conformismo moral” que ampara as forças de embriaguez e os anseios de liberdade da “revolução proletária” (BERL *apud* BENJAMIN, *GS* V-2, p. 852 / a 1, 1 [2018, p. 1126]) que, condensado no corpo coletivo, estaria na base do materialismo antropológico; a centralidade da ideia de corpo para os

¹³ A ideia de “espaço de corpo” remete a uma distinção feita por Benjamin num fragmento escrito entre 1922 e 1923, intitulado *Esquemas para o problema psicofísico* (ver BENJAMIN, *GS* VI, pp. 78 ss). Ali, ele propõe uma distinção entre duas acepções de corpo: *Leib*, cujo par é “alma” (*Seele*) e representa a ideia de corpo humano, sua dimensão antropológica, e *Körper*, pareada com “espírito” (*Geist*), que se liga aos aspectos materiais do corpo em geral, sua fisicalidade.

propósitos de Benjamin é tamanha que “[s]omente quando o corpo e o espaço de imagens se interpenetrarem nessa *physis*”, ele assevera, “tão profundamente que todas as tensões revolucionárias se tornem inervações do corpo coletivo, e todas as inervações do corpo coletivo se tornem descarga revolucionária; somente então terá a realidade conseguido superar-se no grau exigido pelo *Manifesto comunista*” (BENJAMIN, *GS II-1*, p. 310 [2012, pp. 35-6, tradução modificada]).

Em suma, o materialismo antropológico propõe “*subverter a partir do dentro o materialismo dialético, reforçando sua dimensão antropológica*” (BERDET, 2013, § 16). É, pois, exatamente no contexto de tal abordagem que algumas operações conceituais realizadas por Benjamin devem ser entendidas, tais como, por exemplo, a transformação do conceito de massa e de classe no conceito de *Leibraum*, e o deslocamento do conceito iluminista de razão para o conceito de iluminação profana, cuja ênfase é poética, sensível, “entorpecente”. “No mesmo sentido”, enumera Berdet,

[Benjamin] problematiza o conceito de forças produtivas com o de forças da embriaguez; de técnica moderna com o de segunda técnica; de revolução com o de inervação; ou ainda, do lado repressivo, o conceito de fetichismo com o de fantasmagoria, que precisamente prendeu as forças da embriaguez em “prisões historicizantes” (2013, § 18).

Todos os temas aqui elencados, sem exceção, são incontornáveis para a compreensão de aspectos essenciais da filosofia materialista benjaminiana; e todos eles se reportam de maneira direta à noção mesma de materialismo antropológico. Ademais, como fecho do texto, salienta-se que os esforços feitos ao longo desta exposição constituem uma primeira aproximação a esta problemática; os desenvolvimentos posteriores, a serem realizados nas próximas etapas da pesquisa de doutorado em curso, incluirão certamente iluminar estas operações no contexto do materialismo antropológico, bem como aprofundar a compreensão de tal abordagem a partir, sobretudo, da investigação acerca de seus precursores.

Referências bibliográficas:

- ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter. *Correspondência 1928-1940*. Adorno-Benjamin. José Marcos Mariani de Macedo (trad.). São Paulo: UNESP, 2012.
- BENJAMIN, Walter. “Experiência”, In: *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. Marcus Vinícius Mazzari (trad.). São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2002.
- _____. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. 7 Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972-1989.
- _____. O lugar social do escritor francês na atualidade, In: *Estética e sociologia da arte*. João Barrento (trad.). Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- _____. O Narrador. Considerações acerca da obra de Nikolai Leskov; O surrealismo. O último instantâneo da inteligência europeia, In: *Magia e técnica, arte e política*. Ensaios sobre literatura e história da cultura. 8ª ed. revista. Sergio Paulo Rouanet (trad.). São Paulo: Brasiliense, 2012.
- _____. *Passagens*. Irene Aron (trad. do alemão); Cleonice Paes Barreto Mourão (trad. do francês). Belo Horizonte: UFMG, 2018.
- _____. Sobre o conceito de história, In: LÖWY, Michael. *Walter Benjamin – aviso de incêndio*. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller (trad. das teses). São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. *Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe – Band 19: Über den Begriff der Geschichte*. Gérard Raulet (Hrsg.). Berlin: Suhrkamp, 2010.
- BERDET, Marc. *Mouvement social et fantasmagories dans Paris, Capitale Du XIX^e Siècle: la Demarche histórico-sociologique d’un Chiffonnier*. Thèse – Doctorat. Savoirs Scientifiques, Université Paris Diderot (Paris 7); CETCOPRA, Université Paris Panthéon Sorbonne (Paris 1), 2009.
- _____. Un matérialisme “stupéfiant”. Entre matérialisme anthropologique et matérialisme dialectique. *Anthropology & Materialism*. Num. 1, 2013. Disponível em: <<http://am.revues.org/171>> . Acesso em: 19/11/2018.
- BÜCHNER, Georg. *A Morte de Danton*. Mário da Silva (trad.). Rio de Janeiro: Ediouro, 1993.
- FABER, Richard. “Der Erzähler” Johann Peter Hebel. Versuch einer Rekonstruktion, In: BOLZ, Norbert; FABER, Richard (Hrsg.). *Walter Benjamin: profane Erleuchtung und rettende Kritik*. 2., vermehrte und verbesserte Auflage. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1985.
- HANSEN, Miriam Bratu. Room-for-play: Benjamin’s gamble with cinema. *October*, vol. 109 (Summer, 2004), pp. 3-45. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3397658>>. Acesso em 19/11/2018.
- HONOLD, Alexander. Erzählen, In: OPITZ, Michael; WIZISLA, Erdmut (Hrsg.). *Benjamins Begriffe*. 2 bd. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- LÖWY, Michael. *A estrela da manhã: surrealismo e marxismo*. 2ª ed. Eliane Aguiar (trad.). São Paulo: Boitempo, 2018.
- _____. Walter Benjamin, crítico da civilização, In: BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Nélio Schneider e Renato Ribeiro Pompeu (trad.). São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. Walter Benjamin e o Surrealismo. As núpcias químicas de dois materialismos. *Limiar*, vol. 3, nº. 6, 2016. Disponível em: <<https://periodicos.unifesp.br/index.php/limiar/article/view/9240>>. Acesso em 19/11/2018.
- RIMBAUD, Arthur. *Iluminuras: gravuras coloridas*. 3ª ed. Rodrigo Garcia Lopes e

Maurício Arruda Mendonça (trad.). São Paulo: Iluminuras, 2014.

_____. *Uma temporada no inferno* seguido de *Correspondência*. Paulo Hecker Filho e Alexandre Ribondi (trad.). Porto Alegre, RS: L&PM, 2016.

TITAN JUNIOR, Samuel de Vasconcelos. O Almanaque de Johann Peter Hebel (12 contos). *Novos Estudos CEBRAP*, vol. 72, São Paulo, 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/nec/n72/a16n72.pdf>>. Acesso em: 19/11/2018.

Marx: entre Ciência e Metafísica

Gedeão Mendonça de Moura¹

I

As principais influências filosóficas que perpassam as preocupações teóricas do jovem Marx são encontradas em Hegel, em Feuerbach e na escola pós-hegeliana em geral. Marx observa que a grandeza da *Fenomenologia do Espírito* reside no fato de que o seu autor dá uma importante ênfase ao trabalho humano², ainda que aí o destaque recaia sobre o trabalho do intelecto ou do espírito³. Quanto ao autor de *A Essência do Cristianismo*, Marx reconhece que o seu principal mérito consiste em ter feito a crítica mais fundamental de todas que é a crítica da religião ao revelar a estrutura da alienação que a envolvia⁴. Feito isso, a atenção do filósofo ou do teórico social poderia se voltar exclusivamente para o homem na condição de ser terreno, isto é, desvinculado de qualquer entidade transcendente⁵.

É sob a influência desses dois filósofos que Marx redige os trechos dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* nos quais ele procura estabelecer a sua noção de essência humana [*menschliche Wesen*], à medida que mostra como essa noção implica o problema da alienação [*Entäußerung/Entfremdung*].

Na maioria das vezes, na filosofia e, mais especificamente, na metafísica, o conceito de homem representa um esforço teórico que tem como fim apontar o traço fundamental que é possível denominar de essência humana. A construção desse conceito passa, quase que necessariamente, pelo estabelecimento da diferença específica entre homens e animais. A procura por essa diferença, no caso de Marx, implica que se reconheça, de antemão, que o homem é, também, um animal. Mas como ele não é somente um animal, cumpre procurar o traço que o distingue e o faz, também, homem.

Esse é o procedimento que Marx adota quando procura estabelecer o seu conceito de homem. Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, ele vai sustentar que o homem se diferencia dos outros animais pelo fato de que a sua atividade vital [*Lebenstätigkeit*], através da qual produz os seus meios de vida, se configura como um modo de operar que envolve

1 Bolsista FAPESB.

2 Diz Marx: “a grandeza da ‘*Fenomenologia*’ hegeliana e de seu resultado final [...] é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo”, e, por outro lado, “compreende a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como resultado de seu *próprio trabalho*”. Por isso, Hegel “apreende o *trabalho* como a *essência* [...] do homem” (MARX, 2004, pp. 123-124, grifos do autor).

3 “O trabalho que Hegel unicamente conhece e reconhece é o *abstratamente espiritual*” (MARX, 2009, p. 124, grifos do autor).

4 “Na Alemanha, a *crítica da religião*”, levada a cabo principalmente por Feuerbach, “está, no essencial, terminada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda crítica” (MARX, 2010b, p. 145, grifos do autor).

5 “O homem, que na realidade fantástica do céu, onde procurava um super-homem, encontrou apenas o *reflexo de si mesmo*”. Daí o reconhecimento de que “o *homem* não é um ser abstrato, acororado fora do mundo”, mas que “o homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade” (MARX, 2010b, p. 145, grifos do autor).

consciência e liberdade⁶. Trata-se, portanto, de uma atividade consciente livre [*freie bewußte Tätigkeit*]. Esses aspectos, por sua vez, fazem com que o homem se torne um ser genérico [*Gattungswesen*], visto que tem no trabalho a sua essência. Por essa razão, o homem vem a ser um ser genérico não somente pelo fato de produzir, outras espécies animais também produzem ao seu modo de maneira mais estritamente determinada. A produção humana, no entanto, ocorre por meio de uma forma de atividade denominada consciente e, por isso, se constitui como atividade livre. Isso quer dizer que, apesar de certas determinações, há espaço para a plasticidade, para moldar um objeto conforme uma finalidade estabelecida previamente. Assim, por definição, tal processo não é apenas algo que podemos chamar de produção – embora também seja isso –, tal produção, no caso do homem, tem um nome específico, a saber, trabalho. Esse é, portanto, o traço que põe homens e animais em âmbitos distintos⁷.

Dessa maneira, dizer que a atividade produtiva humana, isto é, o trabalho envolve consciência e liberdade é afirmar que a produção humana se configura como um processo aberto. Desse modo, a produção não é o resultado da coerção que se instaura através das necessidades físicas mais imediatas. É evidente, sem dúvida, que o homem produz primeiramente para satisfazer às suas necessidades, mas faz isso em decorrência de um plano que é elaborado de maneira prévia e, por isso, consciente. Assim, o homem satisfaz suas necessidades, em geral, de uma maneira que se pode denominar de humana.

No auge da maturidade intelectual, mais especificamente em *O Capital* – para alguns, obra de caráter estritamente científico, que, por isso, tende a representar o abandono de toda a influência metafísica de Hegel e Feuerbach⁸ –, Marx parece que não deixa de lado por completo a sua preocupação de conferir ao homem um conceito e estabelecer, assim, o seu traço essencial.

Nessa obra, Marx se esforça para apreender o trabalho em sua “forma exclusivamente humana”. Ou seja, ele procura, outra vez, pelo traço exclusivo através do qual a atividade produtiva do homem não seja confundida com a atividade produtiva das demais espécies animais. Vale frisar, novamente, que o trabalho é uma atividade cuja principal característica é o estabelecimento prévio de um fim. O homem concebe “na mente sua construção antes de transformá-la em realidade”. Assim, o resultado do processo de trabalho tende a ser a objetivação daquilo que “já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador”. E isso é o que distingue, para Marx, “o pior arquiteto da melhor abelha” (MARX, 2010a, pp. 211-212). Mais uma vez, como nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Marx está se esforçando para eleger o traço que separa a espécie humana das outras espécies animais. Isso por si só já é um indicativo que parece apontar para o fato de que ele não pretende abandonar a sua preocupação com o homem.

6 “A vida produtiva [...] é a vida genérica. É a vida engendradora de vida. No modo [*Art*] da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma espécie, seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem” (MARX, 2004, p. 84).

7 “É verdade também que o animal produz. Constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, castor, formiga etc. No entanto, produz apenas aquilo de que necessita imediatamente para si ou sua cria; produz unilateral[mente], enquanto o homem produz universal[mente]; o animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da carência física, e só produz, primeira e verdadeiramente, na [sua] liberdade [com relação] a ela; o animal só produz a si mesmo, enquanto o homem reproduz a natureza inteira; [no animal,] o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem se defronta livre[mente] com o seu produto” (MARX, 2004, p. 85).

8 Esse é um argumento sustentado, na verdade quase que exclusivamente, por Louis Althusser, mas, ainda que de forma mais deflacionada, há outros que defendem também tal argumento.

Em *O Capital*, Marx já não recorre mais a expressões como essência humana e ser genérico, como é frequentemente comum em seus trabalhos de juventude. No entanto, ele recorre a uma expressão que se aproxima muito daquelas no contexto da tradição filosófica; trata-se da expressão natureza humana [*menschliche Natur*]. Em várias passagens de sua obra, Marx utiliza literalmente essa expressão, em outras, há claras evidências que ele faz referência direta à mencionada questão⁹.

É ilustrativo o trecho em que, apesar de Marx não usar textualmente a expressão [*menschliche Natur*], ele faz uma referência direta à natureza do homem, ou melhor, àquilo que o autor sustenta como sendo a natureza desse ser. Ele diz que o trabalho é, fundamentalmente, um processo em que estão implicados “o homem e a natureza”. Trata-se, pois, de um intercâmbio que é impulsionado, regulado e controlado pelo ser humano, logo, se trata de um processo consciente e, portanto, racional¹⁰. Por meio desse intercâmbio, o homem transforma “a natureza externa e modificando-a, ao mesmo tempo modifica sua própria natureza” (MARX, 2010a, pp. 211)¹¹. Como é possível notar, segundo as palavras do próprio Marx, o homem não é concebido como destituído de uma propriedade essencial, isto é, de uma natureza.

Agora, cabe questionar: qual é a relação dessa noção de natureza humana em *O Capital* com a noção de essência humana dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*? O conceito de homem que daí decorre tem como base um mesmo conteúdo e se sustenta, portanto, sobre a mesma diferença específica? Sobre essa noção de natureza humana recai o mesmo peso metafísico da noção de essência humana, que tende a se realizar necessariamente no final de um longo processo histórico, à maneira da passagem da potência ao ato, como se dá no jovem Marx? Ou essa noção de natureza humana no Marx maduro tem um caráter histórico e processual e por isso, talvez, não metafísico? Mas Hegel também não concebia a autoprodução do homem como um processo, e nem por isso ele foi menos tributário da metafísica? Desse modo, até que ponto não estão, em *O Capital*, ainda presentes influências hegelianas, feuerbachianas e mesmo platônicas, não apenas como reminiscências da juventude, mas como forma estrutural sobre a qual a obra maior de Marx se assenta?

II

Não é o próprio Marx que escreve, juntamente com Engels, já em 1845-1846 um longo livro chamado *A Ideologia Alemã* para fazer um ajuste de contas com a sua “antiga consciência filosófica”, como tentativa de deixar para trás todas as influências da escola hegeliana e da “filosofia pós-hegeliana”, pois se tratava de se posicionar “contra o que há de ideológico na filosofia alemã”¹²? Não é nessa obra que ele procura elaborar a sua *nova concepção de mundo* de caráter materialista que é ao mesmo tempo uma tentativa de se contrapor e superar as *concepções idealistas* vigentes em sua época? Marx não deseja

9 Dentre outras, no Livro I de *O Capital* as referências podem ser encontradas nos seguintes trechos: cap. IV, p. 202, cap. V, p. 212, cap. XV, p. 599 e cap. XXII, p. 709. No Livro III de *O Capital*: cap. XLVIII, p. 942.

10 É interessante observar, se tratando de qualquer investigação na qual o que está primeiramente em questão é o conceito de homem, que Marx deposita grande esperança na racionalidade humana. Em um dos raros momentos em que, n’*O Capital*, Marx fala de uma possível sociedade pós-capitalista composta de “homens livremente associados”, ele afirma que a “produção material” só se despirá “do seu véu nebuloso e místico”, isto é, do fetichismo, quando os homens exercerem sobre essa produção um “controle consciente e planejado” (MARX, 2010a, p. 101).

11 Cf. MARX, 1962, p. 192.

12 Mais de dez anos depois, Marx assim se refere ao projeto de escrever mais um livro com Engels: [...] “e quando ele [Engels], na primavera de 1845, veio também instalar-se em Bruxelas, decidimos elaborar em comum nossa oposição contra o que há de ideológico na filosofia alemã; tratava-se, de fato, de acertar as contas com a nossa antiga consciência filosófica. O propósito tomou corpo na forma de uma crítica da filosofia pós-hegeliana” (MARX, 1974, p. 136-137).

já nessa obra elaborar uma teoria que esteja respaldada em “pressupostos reais [*wirkliche Voraussetzungen*]”, isto é, em pressupostos que possam ser “constatáveis por via puramente empírica [*Diese Voraussetzungen sind also auf rein empirischem Wege konstatierbar*]”¹³ (MARX & ENGELS, 2007, pp. 86-87, grifos nossos)?

Em que pese um conjunto de proposições que apontem para a formulação de um sólido materialismo¹⁴ e para uma explicação da história que leva em consideração não a “especulação”, mas “todos os elementos materialistas” (MARX & ENGELS, 2007, pp. 49-50), em *A Ideologia Alemã* Marx acolhe tacitamente algumas questões que tem como objetivo rejeitar¹⁵. Ele, por exemplo, ainda que se esforce para fazer “uma defesa da realidade do indivíduo empírico”, já que nesse texto é anunciado um materialismo mais acabado, não é apropriado dizer que Marx aqui abandona “toda noção de ‘essência’ – genérica e filosófica – do homem” (SOUZA, 1997, p. 7). Aliás, um esforço para estabelecer um conceito de homem também está presente em *A Ideologia Alemã*, quando o autor afirma que é possível “distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira”, mas, para Marx, o momento em que o homem passa a se distinguir, de fato e essencialmente, dos animais é no instante em que começa “a *produzir* seus meios de vida [*ihre Lebensmittel zu produzieren*]”¹⁶ (MARX & ENGELS, 2007, p. 87, grifos do autor).

Desse modo, *A Ideologia Alemã* não parece representar o abandono da especulação e a fundação de uma “ciência pura”, como quer demonstrar Lucien Sève ao afirmar que Marx nessa obra sai “definitivamente da filosofia para passar, de um mesmo movimento, ao terreno da ciência pura – ciência da história, ciência econômica – e das lutas políticas concretas” (SÈVE, 1990, p. 41). Como fica essa ciência pura, essa nova concepção materialista, se ela não parece totalmente avessa a alguns conceitos e noções de origem “especulativa”, pouco “empírica”? Como fica essa teoria que pretendia “derrubar todos os arcabouços *a priori* e voltar ao mundo material” (SHAW, 1979, pp. 151-152, grifos do autor), se ela não pretende abrir mão, por exemplo, do conceito de homem e da noção de essência que o sustenta?

Diante disso, não parece que Althusser obtenha um êxito significativo na sua tentativa de mostrar que Marx, em *A Ideologia Alemã*, romperia com toda noção que funda a política e a história em uma essência humana (ALTHUSSER, 1979, p. 200). Já que nessa obra ocorre uma *cesura epistemológica*¹⁷, pois “ela nos oferece um pensamento em estado de ruptura com o seu passado” (ALTHUSSER, 1979, p. 27), isto é, uma ruptura com o passado teórico recente do seu autor, em que ele se dedicava à discussão de questões

13 Cf. MARX & ENGELS, 1978, p. 20.

14 A seguinte asserção ilustra bem o caráter do materialismo que Marx pretende fundar. Diz ele, em certo trecho, que não se trata “de explicar a práxis partindo da ideia, mas de explicar as formações ideais a partir da práxis material”. Com isso ele quer dizer, contrariamente ao que afirma, por exemplo, uma “concepção idealista da história”, que as ideias predominantes em determinada época têm que ver com as condições materiais e sociais vigentes nela (MARX & ENGELS, 2007, pp. 42-43).

15 “Conquanto Marx e Engels pretendessem em *A Ideologia Alemã* derrubar todos os arcabouços *a priori* e voltar ao mundo material, concreto de indivíduos empíricos, o que pensavam estar fazendo parece ao observador contemporâneo ter-se distanciado do que realmente estavam fazendo. Em vez de serem capazes de abandonar todos os preconceitos em história, os dois iconoclastas alemães apenas propõem uma visão do mundo alternativa, que – não obstante os seus atrativos – é bem mais especulativa e menos empírica do que imaginavam” (SHAW, 1979, pp. 151-152, grifos do autor).

16 Essa ideia é ainda mais reforçada quando Marx afirma que não é o “fato de pensar, mas sim o de começar a *produzir* seus meios de vida” o que distingue o homem dos animais (MARX & ENGELS, 2007, p. 87, grifos do autor).

17 Afirma Althusser que “uma *cesura epistemológica*” intervém, sem nenhum equívoco, na obra de Marx, no ponto onde o próprio Marx a situa, numa obra não-publicada em vida do autor, e que constitui a crítica de sua antiga consciência filosófica (ideológica): *a Ideologia Alemã*” (ALTHUSSER, 1979, pp. 23-24, grifos do autor).

ideológicas, não científicas. Assim, Althusser elege *A Ideologia Alemã* como o ponto a partir do qual ocorre uma ruptura no pensamento de Marx. Ainda que essa ruptura não ocorra de uma só vez, ela começa efetivamente nesse texto e vai se consolidando à medida que Marx avança na constituição de sua obra madura. Dessa forma, o “corte”, para Althusser, mesmo que possa parecer um pouco contraditório, é também um “processo”. Mas isso não impede, por outro lado, que o momento do “corte” e o início do processo sejam datados¹⁸.

III

Um althusseriano, assim como aquele que defende, em geral, uma ruptura teórica entre o jovem Marx e o Marx maduro, poderia argumentar que, como *A Ideologia Alemã* está muito próxima temporal e teoricamente das obras de juventude de Marx, não teria como ele se desvincular completamente das questões de caráter filosófico e ideológico tratadas anteriormente com tanto afincamento nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, em *A Sagrada Família*, etc.¹⁹ Em *A Ideologia Alemã* ainda seria legítimo, portanto, se defrontar com algumas reminiscências metafísicas e hegelianas.

Mas como explicar que nos *Grundrisse* – um texto de 1857-1858, ou seja, um escrito que fecha o período de maturação e é a porta para as obras de maturidade, segundo a periodização althusseriana – Marx continua empregando a expressão ser genérico [*Gattungswesen*]²⁰? Não é o próprio Marx quem escreve a Engels dizendo que durante a redação dos rascunhos que deram origem aos *Grundrisse* percebeu a necessidade de reler a *Ciência da Lógica* de Hegel (GORENDER, 1996, p. 18)? Não é no posfácio à segunda edição alemã de *O Capital* que Marx diz que o método hegeliano é um método importante²¹, que precisa apenas ser colocado “de cabeça para cima”²²? Não é Marx que, quando da preparação de *O Capital*, se declara “abertamente discípulo daquele grande pensador [Hegel]”, e que “no capítulo sobre a teoria do valor” flertou, “várias vezes”, “com seus modos de expressão peculiares” (MARX, 2010a, pp. 28-29)? Não era uma aspiração do próprio Marx – nunca realizada, no entanto – “escrever um opúsculo sobre a dialética materialista”, na tentativa de expor o “núcleo racional” do método hegeliano (GIANNOTTI, 2000, p. 75)? Essas são questões importantes que não podem passar despercebidas em qualquer investigação que pretenda apontar alguns indícios de que a obra científica de Marx não parece estar isenta de traços metafísicos, nem de pressupostos especulativos que não passam, seguramente, pelo escrutínio do exame empírico.

Por fim, e diante do que foi dito, é preciso chamar a atenção para o fato de que em *O Capital* e em outros textos que compõem o chamado período da produção intelectual

18 “Essa concepção do ‘corte’ como processo não é um modo distorcido de abandonar seu conceito, como nos sugerem com demasiada ênfase certos críticos. Que seja necessário tempo para que o ‘corte’ se complete em seu processo não impede que ele seja efetivamente um evento da história da teoria, e que ele possa, como todo evento, ser datado, com precisão, em seu começo; no caso de Marx, 1845 [as *Thèses...*, e *L'idéologie allemande*]” (ALTHUSSER, 1999, pp. 46-47).

19 Antes de prosseguir é importante destacar que, no livro *A Favor de Marx*, Althusser propõe o seguinte esquema de periodização da obra de Marx: toda a produção que vai de 1840 a 1844, ele denomina de obras da juventude. A produção referente ao ano de 1845, ele denomina de obras da cesura, aí incluída principalmente *A Ideologia Alemã*. As obras produzidas entre os anos de 1845 a 1857 foram denominadas de obras da maturação, e, por fim, os trabalhos referentes aos anos de 1857 a 1883 foram chamados de obras da maturidade, aí incluídas principalmente os *Grundrisse*, *Para a Crítica da Economia Política* e *O Capital*.

20 “O ser humano só se individualiza pelo processo histórico. Ele aparece originalmente como *ser genérico, ser tribal, animal gregário*” [...] (MARX, 2011, p. 407, grifos do autor).

21 “A mistificação por que passa a dialética nas mãos de Hegel não o impediu de ser o primeiro a apresentar suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente” (MARX, 2010a, p. 29).

22 “Em Hegel”, diz Marx, “a dialética está de cabeça para baixo. É necessário pô-la de cabeça para cima, a fim de descobrir a substância racional dentro do invólucro místico” (MARX, 2010a, p. 29).

do Marx maduro, ele não só continua lidando com questões como o estabelecimento de um conceito de homem, recorrendo a expressões como *natureza humana* no intuito de constatar aquilo que o homem é acidentalmente para estabelecer aquilo que ele deve *ser* essencialmente. Mas também Marx procede de modo a reconhecer que a realidade é formatada de maneira tal que o conhecimento verdadeiro não é a mera apreensão dos seus aspectos fenomênicos e dados imediatos²³. Para ele, a realidade se compõe de *aparência* e *essência*; e, dessa maneira, nem sempre o que aparece é o que realmente é. Isso fica ainda mais claro quando Marx afirma que a ciência é conhecimento da essência²⁴, pois se tudo que se manifestasse imediatamente se revelasse como realmente é, o empreendimento científico não seria necessário²⁵.

Por mais que se possa entender os propósitos científicos de Marx, não tem como não atentar para o fato de que esse modo de proceder não pode representar um abandono completo da metafísica em proveito de uma ciência pura ou de um materialismo representativamente antimetafísico. Ao contrário, esse modo de proceder parece uma maneira de acolhê-la [a metafísica] em sua forma, talvez, mais tradicional e platônica²⁶. Então, será mesmo que desde *A Ideologia Alemã* Marx sai “definitivamente da filosofia para passar, de um mesmo movimento, ao terreno da ciência pura – ciência da história, ciência econômica” (SÈVE, 1990, p. 41)? Ou será que as reminiscências hegelianas, feuerbachianas e da metafísica tradicional estão mais presentes do que se imagina na obra de Marx?

23 Por exemplo, as expressões “forma fenomênica” e “forma essencial” (MARX, 2010a, p. 625) são constantemente empregadas em *O Capital* quando da análise de muitos objetos e relações.

24 Diz Marx: “toda ciência seria supérflua se houvesse coincidência imediata entre a aparência e a essência” (MARX, 1980, p. 939). Pois cabe a ciência desvendar o “fundo oculto”, “a relação essencial” de um objeto, já que “as formas correntes de pensamentos”, o senso comum, só apreende sua “forma aparente” (MARX, 2010a, p. 622). Mesmo porque “as ciências [...] reconhecem que as coisas apresentam frequentemente uma aparência oposta à sua essência” (MARX, 2010a, p. 617).

25 É interessante chamar a atenção para o fato de que talvez tenha sido Platão o primeiro filósofo metafísico a conceber a ciência de forma um pouco próxima dos termos aqui postos, quando diz que o “objeto” dela “é o Ser e o invisível” (PLATÃO, 1997, p. 243).

26 José Crisóstomo de Souza, diante de determinados aspectos da obra de Marx, costuma ver nesse autor um filósofo “platônico” “que pretende aceder, pela ciência-teoria, à realidade essencial, última, das coisas, que mostra o inverso da experiência dos homens em geral. O ‘platonismo’ de Marx propõe uma realidade concebida apenas pela razão superior, acessível apenas pela ciência, que é o contrário da experiência [que é erro, ocultação]. De modo que todos os homens, exceto o homem teórico, chafurdam no sensível e no mundo da aparência, numa condição em que, por definição, não podem acessar a verdade” (SOUZA, 2004, p. 18). Próximo a isso, Gerd A. Bornheim afirma que “Marx não vai além de uma inversão do platonismo, sem abandonar a dicotomia platônica” (BORNHEIM, 1977, p. 201), já que Marx continuaria trabalhando com a distinção metafísica entre aquilo que é *verdadeiramente* e aquilo que tem apenas uma existência secundária, acidental.

Referências bibliográficas:

- ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. Trad. Dirceu Lindoso. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- _____. A querela do humanismo. Trad. Laurent de Saes. In: *Crítica marxista*, Campinas-SP, nº 9, p. 09-51, 1999.
- BORNHEIM, Gerd. *Dialética: teoria, práxis: ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da dialética*. Porto Alegre: Editora Globo, 1977.
- GORENDER, Jacob. “Apresentação”. In: *O capital: crítica da economia política*. Livro I, tomo I. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- GIANNOTTI, José Arthur. *Certa herança marxista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. In: *Karl Marx - Friedrich Engels Werke*. Band 40. Schriften und Briefe, November 1837/August 1844. Berlin: Dietz Verlag, 1968.
- _____. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858*. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *Para a crítica da economia política*. Trad. José Arthur Giannotti e Edgar Malagodi. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- _____. *O capital: crítica da economia política*. Livro I. Trad. Reginaldo Sant’Anna. 27ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010a.
- _____. *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*. Buch I. In: *Karl Marx - Friedrich Engels Werke*. Band 23. Berlin: Dietz Verlag, 1962.
- _____. *O capital: crítica da economia política*. Livro III. Trad. Reginaldo Sant’Anna. 3ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *Die deutsche Ideologie*. In: *Karl Marx - Friedrich Engels Werke*. Band 3. Berlin: Dietz Verlag, 1978.
- PLATÃO. *A república*. Trad. Eurico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- SÈVE, Lucien. *Análises marxistas da alienação*. Trad. Madalena Cunha Matos. São Paulo: Edições Mandacaru, 1990.
- SHAW, William H. *Teoria marxista da história*. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- SOUZA, José Crisóstomo de. “Essência humana” e teoria crítica em Marx. In: *Revista da FAEBA*, Salvador, nº 8, p. 5-20, jul./dez. 1997.
- _____. A teoria marxiano-althusseriana do desconhecimento. In: *Ideação*, Feira de Santana, nº 13, p. 15-37, jun./jan. 2004.

A existência pacificada: Marcuse e a crítica a heteronomia introjetada

Giovane Rodrigues Jardim¹

Introdução

A sociedade brasileira experimenta um crescente ofuscamento do âmbito público, exemplificado pela adesão parcelar significativa da população a afirmações de ódio, de racismo, de homofobia e de intolerância religiosa, social e política. Paralelamente, encontra-se apática e acomodada aos modelos e nas formas de vida vigentes que fazem sucumbir e abafar as formas de protesto, de recusa, de crítica. Não há espaço para a reflexão, para o diálogo, para a ação política. Neste contexto de pensamento unidimensional e de intolerância com o diverso e plural, a Teoria Crítica da Sociedade oportuniza uma reflexão alargada, sobrevestes a elaboração filosófica de Herbert Marcuse (1898-1979) que, infelizmente, perdura atual em nossa realidade.

Investiga-se a tendência afirmativa e dicotômica da liberdade e da felicidade nos limites do princípio de desempenho estabelecido como realidade, com o objetivo de delinear sua historicidade ontogenética e filogenética. É possível uma vida em sociedade não repressiva? A resposta a esta questão é central para Marcuse, e propedêutica para sua reflexão sobre a pacificação da existência e a inversão nos rumos do progresso. Neste sentido, a realidade brasileira é motivadora para a pesquisa, mas não é seu objeto de estudo. Trata-se de indagar a permanência na contemporaneidade da tendência limitadora do âmbito da fala e da ação política, da experiência de não liberdade. Nesta permanência, a sociedade administrada se baseia mais na dominação psíquica, do que propriamente do domínio físico dos indivíduos, o que tende a uma naturalização quase que imperceptível.

Compreender esta tendência é imprescindível no atual momento histórico. Nesta tarefa, tem-se presente um estudo propedêutico que abra espaço para futuras investigações e contextualizações, sobretudo para possíveis atualizações da contribuição de Marcuse frente as novas tecnologias do século XXI, bem como, para a influência que novos veículos de informação e entretenimento possuem na manutenção do princípio de desempenho, mas também a oportunidade que estes mesmos podem significar para os movimentos de sua superação, uma vez que venham a ser espaços de locução e de ação.

1. A possibilidade de um novo princípio de realidade

Herbert Marcuse (1898-1979) na obra *Eros e Civilização* aborda categorias psicológicas no sentido de que elas foram tornadas em elementos de naturalização do

1 Aluno especial do programa de Pós-Graduação (Doutorado) em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas.

status quo, em determinações políticas para administração da sociedade. Desta forma seu intuito é delinear a historicidade ontogenética e filogenética do princípio de desempenho estabelecido como princípio de realidade, e postular a possibilidade de uma organização social não repressiva do humano e de suas potencialidades, de uma concepção de trabalho lúdico e de racionalidade de gratificação. A pacificação da existência é assim compreendida como uma possibilidade história não efetivada.

Marcuse elabora uma interpretação marxista da metapsicologia de Freud sobre o “mal-estar da civilização” para demonstrar que a vida em sociedade não é necessariamente repressiva, ou pelo menos não é mais. Entretanto, a repressão do humano foi continuada não pela escassez de recursos, mas pela criação de novas necessidades, o que Marcuse nomeia de “mais-repressão” em analogia a mais-valia e repressão desnecessária. Frente a estas novas necessidades e a associação entre vida e produção na ilusão de superá-las, a realização da pacificação da existência não depende somente de sua possibilidade histórica ou mesmo de sua razoabilidade, mas de uma intensa luta política para a desnaturalização da dominação que se apresenta como necessária frente ao tribunal da razão tornada *logos de dominação* e de seu pensamento unidimensional.

Em *Eros e Civilização*, Marcuse delinea a historicidade da sociedade repressiva de forma a tornar compreensível a existência de projetos diversos de organização social, e desta forma demonstrar a relatividade do princípio de desempenho vigente, e a possibilidade de uma inversão qualitativa nos rumos do progresso. Esta perspectiva é sobrevestes positiva, e caracteriza certo otimismo em relação as realizações da sociedade tecnológica avançada. Mesmo na obra *O Homem Unidimensional* na qual encontramos um Marcuse mais negativo quanto a estas possibilidades, seu otimismo sobressai na valorização da diversidade e pluralidade do humano no mundo para além da interligação entre vida e produção, entre liberdade e repressão, Desta forma, o Prefácio Político de 1966 a 2ª edição da obra *Eros e Civilização* é central para a compreensão da negação determinada presente em Marcuse em sua dialética entre a confiança nas realizações da sociedade industrial avançada no sentido qualitativo para o humano e a necessidade de luta política de contra organização para a efetivação destas possibilidades.

Marcuse investiga a possibilidade de um novo princípio de realidade a partir da historicidade da repressão individual e da repressão social. A partir da interpretação freudiana e na crítica ao que ele nomeia de tendência oculta na psicanálise, Marcuse compreende que o estabelecimento do princípio de realidade foi fundamental para o desenvolvimento de um ego organizado, a partir do qual “o ser humano desenvolve a função da razão: aprender a ‘examinar’ a realidade, a distinguir entre bom e mau, verdadeiro e falso, útil e prejudicial”, e que, este “princípio de realidade materializa-se num sistema de instituições”. (MARCUSE, 1999, p.35-36)

A forma histórica do princípio de realidade estabelecido é o princípio de eficiência \neg ou desempenho \neg , este tem transformado o trabalho em alienação, ausência de gratificação, negação do princípio de prazer, e sua autoridade é absorvida na consciência e inconsciência dos indivíduos, modificando seus desejos e restringindo o seu prazer. As próprias imagens de felicidade e liberdade da sociedade moderna surgem neste contexto como formas de manter o aparato, por exemplo, o “prazer” do dia de folga do trabalho é a recuperação física depreendida desnecessariamente e ao mesmo tempo a preparação para um maior desempenho no dia seguinte. Assim, “Sob o domínio do princípio de desempenho, o corpo

e a mente passam a ser instrumentos de trabalho alienado, só podem funcionar como tais instrumentos se renunciarem à liberdade do sujeito-objeto libidinal que o organismo humano primariamente é e deseja”. (*Ibidem.*, p. 59)

Se o princípio de desempenho estabelecido como princípio de realidade é uma consequência histórica, então para Marcuse há a possibilidade de sua superação. Ao criticar o princípio de desempenho, ele formula a defesa de outro princípio de realidade, ou seja, do princípio de prazer. Trata-se da tentativa de reconstruir normalmente uma unicidade entre o individual e o coletivo, uma cultura de auto sublimação não-repressiva, do trabalho libidinal e do livre jogo de potencialidades humanas.

Esta perspectiva consiste na reconstrução não só das organizações do mundo material na satisfação das necessidades vitais, como também e simultaneamente a própria dinâmica mental, o que implica num aprender do homem para o exercício da liberdade. Marcuse aponta para a necessidade de uma forma mais simples de vida, e desta forma inverter os rumos do progresso está relacionada a um modo de vida que rompa com a interligação entre vida e produção que atualmente redundando no aprisionamento dos sujeitos em cada vez mais *labor* para a conquista de ilusões de felicidade por meio da compulsão ao ilusório “viver bem” na sociedade administrada. Esta administração do humano se dá pela introjeção de novas necessidades, pelo estabelecimento de um pensamento único, e o estabelecimento de uma consciência feliz em relação ao mundo e a si mesmo.

2. Para além da heteronômia introjetada

A pacificação da existência é uma possibilidade histórica, embora nem sempre perceptível para a maior parte da população. Para Marcuse, o princípio de prazer é compatível como a vida em sociedade, entretanto a luta por subsistência mesmo tendo se tornado obsoleta, foi mantida e ampliada por meio da introjeção de novas necessidades. Para além das realizações que habilitariam uma vida não repressiva, a sociedade tecnológica avançada inverteu a razão em logos de dominação, ou seja, em uma razão incapaz de discernir entre realidade e possibilidades. Neste sentido, “[...] a carência e a necessidade de labuta só artificialmente eram perpetuadas – no interesse de perpetuar o sistema de dominação” (MARCUSE, 1999, p.13).

Numa abordagem próxima do modelo de negação determinada elaborada por Theodor Adorno em *Dialética Negativa*, Marcuse investe em particularidades e subjetividades que subsistem ao domínio desta racionalidade. Se o fundamento lógico – a escassez de recursos – tornou-se obsoleta, para que ela continue mobilizando as pessoas em uma luta incessante para supera-la, foi necessário uma *catexis libidinal*, ou seja, uma administração científica das necessidades instintivas. A crítica a razão como racionalidade meramente instrumental é um elo importante da Teoria Crítica da Sociedade, estando presente tanto na elaboração de Marcuse como em Adorno, bem como em Max Horkheimer. Para este último, como lemos na obra *Eclipse da Razão*, a razão foi tornada apenas operacional, como se o “próprio pensamento tivesse se reduzido ao nível do processo industrial submetido um programa estrito, em suma, tivesse se tornado uma parte e uma parcela da produção”. (HORKHEIMER, 2007, p. 26)

Marcuse, Horkheimer e Adorno convergem na negação determinada da heteronômia introjetada. Por meio da administração científica das necessidades, sem romper a ligação entre vida e produção, as pessoas se tornam objetos de consumo que

consomem. Em detrimento de saciar suas necessidades vitais, a humanidade cada vez mais se insere na servidão voluntária ao sistema, a partir da qual as pessoas se identificam por meio da felicidade do ter, e tendo se tornam iguais, ou seja, parte de uma sociedade cuja sua democracia de massa que lhe oferece a maior sensação de liberdade, sobre o preço de que não se reivindique a si mesmo. Para Marcuse (1999, p.15), “hoje em dia, essa união de liberdade e servidão tornou-se natural e um veículo do progresso”.

Parece mais inteligível a ideia de sociedade de pensamento único quanto referimos ao Regime Nazista, entretanto, para Marcuse é uma tendência da própria sociedade tecnológica, e a sua eficiência nos mecanismos de manipulação e controle físico e mental das pessoas. Quanto mais avançada, menos física e mais mental é a dominação, de forma que a administração científica das necessidades instintivas reproduz o sistema de forma ainda mais imperceptível. Não é necessário que alguém coloque uma cerca para que outra pessoa não ultrapasse, não é necessário que alguém obrigue outro ser humano a um trabalho forçado por correntes ou grilhões como na escravidão no modelo tradicional, basta que se produza na sociedade novas necessidades, e esta voluntariamente se submeterá a labuta diária para conseguir alcançar tais objetivos, sem dar-se por conta, entretanto, que continua não livre. Neste sentido, “o povo eficientemente manipulado e organizado, é livre; a ignorância e a impotência, a heteronômia introjetada, é o preço de sua liberdade” (*Ibidem.*, p.14).

Regimes ditatoriais e/ou totalitários como o nazismo e o fascismo, ou mesmo o comunismo soviético no âmbito do colapso da modernização, representam momentos nevrálgicos de uma tendência presente na sociedade moderna, e desta forma o ofuscamento do âmbito das possibilidades históricas mantém a “mais repressão” mesmo que não se configure momentaneamente em Estados Totalitários. Para Marcuse, o “totalitarismo propagou-se nos tempos mais recentes da civilização industrial sempre que os interesses de dominação prevaleceram sobre os de produtividade, chamando a si e desviando suas potencialidades” (*Ibidem.*, p. 86). Marcuse afirma em *Ideologia da Sociedade Industrial* que “parte cada vez maior da população se torna enorme audiência cativa - capturada não por um regime totalitário, mas pelas liberdades dos cidadãos cujos meios de diversão e elevação compelem os outros a participarem de seus sons, suas vistas e seus cheiros” (*Idem.*, 1973, p.225).

Marcuse destaca no Prefácio Político de 1966 que a ideia de um novo princípio de realidade tinha como bases materiais para a sua efetivação, mas, entretanto, pelo estabelecimento de uma racionalidade como logos de dominação, esta possibilidade tem sido combatida por uma eficaz introjeção democrática, numa dicotomia: “as pessoas livres não necessitam de libertação, e as oprimidas não são suficientemente fortes para libertarem-se”. Assim, “a liberdade é a mais realista, a mais concreta de todas as possibilidades históricas e, ao mesmo tempo, a mais radicalmente, mais eficazmente reprimida” (*Idem.*, 1999, p.16). Por meio da introjeção da heteronômia, as pessoas se tornam incapazes de imaginação de outros modos e mundos possíveis, e desta forma pela culpa e medo, e sobretudo, pela segurança que sua heteronômia proporciona, acabam por estar do lado daquilo que é, em detrimento do que poderia vir ou deveria ser. Neste sentido, para Marcuse (*Ibidem.*, p.21) “o povo, a maioria das pessoas na sociedade afluyente, está do lado daquilo que é – não com o que poderia e deveria ser. E a ordem estabelecida é suficientemente forte e eficiente para justificar essa adesão e garantir a sua continuidade”.

Marcuse manterá sempre presente a tensão entre realidade e possibilidade, e mesmo reconhecendo como a dialética do pensamento foi da negação à afirmação, nos termos de

uma vitória do pensamento positivo, ele aponta para a experiência estética e seu caráter transgressor para não recair num pessimismo. Sua última obra que terminou pouco antes de seu novo exílio e forçado retorno para a Alemanha, intitulada *a Dimensão Estética*, procura dar as linhas de um caráter subversivo, dialético entre o pensamento positivo e o pensamento negativo. Frente ao ofuscamento do âmbito público que caracteriza a paralisia da crítica em uma sociedade sem oposição, a arte, a literatura e a filosofia ao não se permitirem ser uma fuga da realidade, e mesmo ao demonstrar o mundo como ele é, -desmascarar a barbárie, o sofrimento humano, a não liberdade humana, o mero progresso técnico dos meios de produção, etc. - possibilitam o retorno do reprimido, o conteúdo para a consciência infeliz, a partir dos quais o já possível pode transcender as barreiras da heteronômia, ou seja, romper com a harmonia preestabelecida.

3. A pacificação da existência

O resultado da introjeção da heteronômia por meio da manipulação instintiva e da dinâmica mental, para além da dominação física e de forma mais eficaz do que ela, é uma paralisia da crítica frente as catástrofes que decorrem da existência humana em uma sociedade não emancipada. Por sua vez, a pacificação da existência se relaciona a uma nova postura entre os seres humanos, e destes em sua relação com a natureza, o que poderia ser entendido como uma inversão nos rumos do progresso. Isso implica na urgência de recapacitar as pessoas para experiências formativas, ou seja, para o convívio pacífico onde haja espaço para a locução, o diálogo, a contraposição de ideias - espaço para o exercício da política -, o que exige a transformação do trabalho penoso em trabalho lúdico, e uma redefinição da cultura.

Marcuse identifica na manipulação do trabalho, e na cultura afirmativa, dois pilares fundamentais do princípio de desempenho, e postula as perspectivas para o trabalho lúdico, bem como para uma cultura não repressiva das potencialidades humanas. O reconhecimento da necessidade um uma organização mais qualitativa para o desenvolvimento do humano, implica a transformação do trabalho humano em atividade lúdica, ou seja, a florescência das capacidades humanas em um desenvolvimento não repressivo. No trabalho lúdico o prazer se dá em si mesmo, não nos produtos que se poderá comprar com o salário que decorre da labuta por horas ininterruptas, desta forma a concepção do princípio de prazer como princípio de realidade, traz consigo a noção de uma racionalidade libidinal, do *logos* de gratificação. Sob o princípio de desempenho, esta forma de trabalho é rara, limitada em tempo e espaço. Conforme Marcuse (1999, p.191) “numa realidade governada pelo princípio de desempenho, tal trabalho “libidinal” é uma rara exceção e só pode ocorrer fora ou à margem do mundo de trabalho – como hobby, passatempo, divertimento, brinquedo ou numa situação diretamente erótica”.

A pacificação da existência implica numa luta contra o acúmulo do poder, em uma redução quantitativa e qualitativa da concentração do poder, com a finalidade de criar o espaço para o desenvolvimento humano. O modelo de vida pelo qual as pessoas estão mobilizadas e empenhadas em seu cotidiano, é um contínuo progresso das forças materiais de produção em detrimento das capacidades humanas, afluência que precisa ser interrompida. Marcuse alerta que esta escolha por um modo de vida qualitativo, numa diferente relação entre os seres humanos e com a natureza, não seria uma celebração da pobreza, mas a escolha por uma ruptura da interligação entre vida e produção, de forma que “a eliminação do desperdício lucrativo aumentaria a riqueza social disponível para a distribuição, e o fim da mobilização permanente reduziria a necessidade social de negação das satisfações que são do próprio indivíduo” (MARCUSE, 1973, p. 223).

A escolha por um modo mais simples de vida será inevitável, pois, o planeta terra não comportará o atual ritmo da sociedade de consumo. Hoje, o lixo que o consumo produz já enche boa parte do território terrestre, incluindo os rios, o oceano, e mesmo a órbita terrestre onde acumula-se o lixo dos experimentos espaciais. Além das guerras produzidas pelos países para movimentar sua economia e para a venda de material bélico por empresas que financiam eleições, bem como para mascarar o seu domínio de áreas de abundância de recursos minerais, hoje os habitantes do planeta terra já enfrentam as consequências do aquecimento global, do derretimento das geleiras, enfim, da resposta natural da própria natureza que não suporta mais esta relação de destruição e acúmulo estabelecido pela humanidade e sua tecnologia.

Para Marcuse, a questão posta é se haverá consciência desta discrepância – consciência infeliz – a tempo para o restabelecimento de um novo princípio de realidade, ou se viveremos a catástrofe como inevitável ou imperceptível. Estas catástrofes mundiais e locais não são meros desvios do progresso tecnológico, ou suas falhas, mas é o resultado de sua própria realização, de forma que o “preço do progresso é terrivelmente alto, mas nós só o pagaremos. Não só as vítimas ludibriadas, mas também os seus chefes de Estado assim o afirmam” (MARCUSE, 1999, p.19). Esta questão é evidenciada na introdução de *O Homem Unidimensional*, na qual lemos da seguinte forma: “a ameaça de uma catástrofe atômica, que poderia exterminar a raça humana, não servirá, também, para proteger as próprias forças que perpetuam esse perigo?”, e respondendo afirmativamente, constata que “[...] nós nos submetemos à produção pacífica dos meios de destruição, à perfeição do desperdício, a ser educados para uma defesa que e forma os defensores e aquilo que estes defendem”. (*Idem.*, 1973, p.13)

A pacificação da existência significaria não um se aproveitar da barbárie para justificar o domínio de grupos de interesse político e econômico sobre os demais, mas justamente a emancipação desta interligação entre vida e produção. Significa a primazia do atendimento das necessidades, e um modo de vida que não entrelace liberdade e repressão, em que as pessoas possuam tempo livre para o pleno desenvolvimento de suas potencialidades. Um exemplo disso, e que ajuda a demonstrar que não se trata de uma ilusão, pode ser apreendida da produção mundial de alimentos e de sua programática má distribuição, como constata a Organização das Nações Unidas para a Agricultura e Alimentação: “o problema não é tanto a falta de alimentos, mas a falta de vontade política”. Pensando no Brasil, um estudo do Departamento de Economia do Compus Sorocaba da Universidade Federal de São Carlos, publicado no jornal *Estadão* em 2017, traz o destaque de que embora mais de 7,2 milhões de pessoas sejam afetadas pela fome no Brasil, a produção de alimentos é mais que suficiente para alimentar todos os brasileiros. A pacificação da existência seria então, não a abundância no sentido de aumentar a produção – justificando a ampliação das monoculturas, por exemplo –, mas uma não repressiva distribuição da escassez, onde as pessoas não morram de fome porque alguém armazena alimentos esperando que seu preço suba centavos na especulação pela sua escassez no mercado.

A mais-repressão é a base da sociedade tecnológica avançada pela introjeção de novas necessidades como objetos de consumo e de desejo, em detrimento das necessidades vitais da humanidade. Não abordaremos a questão da violência, mas esta introjeção de novas necessidades pode ser questionada, tanto para se pensar no crescimento da violência urbana, da violência no campo, e principalmente das tensões internacionais. Quanto mais necessidades, mais tempo gasto no trabalho penoso, desnecessário, mas fundamental para manter as pessoas em um ritmo de vida e produção que as impeça do ócio, do trabalho

libidinal e de auto realização, enfim, na transformação do seu tempo livre em tempo de descanso e de mero entretenimento para a devida descarga instintiva.

O encontro da razão e felicidade no *logos* de gratificação caracteriza o mundo humano não-repressivo, onde o trabalho é a própria gratificação do ser-ai, uma civilização que, por meio da total mecanização e automação do trabalho alienado, elimina este de seu universo existencial. Com a transformação da sexualidade em Eros, desenvolveu-se uma ordem sensual, não se eliminou a ordem e o trabalho, mas se estabelece a possibilidade de uma ordem do belo e o trabalho lúdico, representantes da emancipação humana e de uma cultura qualitativamente superior, onde o indivíduo é sujeito e a natureza lhe é companheira. O trabalho lúdico e supra individual é a própria exibição humana, desfrute de suas realizações e potencialidades na pacificação com a natureza, onde a felicidade e a razão se encontram, dando fim às ambiguidades da existência, mantidas pelo princípio de desempenho que não indenizou o homem pelo sofrimento que lhe fora infringido.

A pacificação da existência dá lugar a liberdade em uma sociedade emancipada da repressão necessária inicialmente, tornada relativa no percurso histórico, e introjetada para manter a humanidade heteronômica por uma sociedade que glorificou a liberdade, ao mesmo tempo que a impossibilitou com toda a sua maquinaria. Sendo a pacificação da existência uma possibilidade, e mesmo uma necessidade biológica, frente a sociedade administrada esta luta exige uma contra organização, que pode ser fomentada pela recusa resultante da consciência infeliz - do mal-estar da civilização - em sua luta pela vida, nos termos de que para Marcuse, a luta pela vida - Eros - é uma luta política, não uma garantia, mas um projeto de subversão da afluência repressiva. Trata-se de uma luta política pelo estabelecimento de uma forma de vida e de conhecimento em que a ignorância e a impotência - “heteronomia introjetada” - não sejam mais o preço pago pelos seres humanos por sua aparente vida em liberdade.

Considerações Finais

As semelhanças do que Marcuse descreve quanto ao pensamento unidimensional com a realidade brasileira, não são meras coincidências, uma vez que o totalitarismo permanece presente em nossa democracia de massas por meio de novas formas de controle social, não mais escancaradas pela coerção física como nos períodos da ditadura militar, mas pela sua administração psíquica e introjeção da heteronomia.

A busca pela compreensão da adesão dos trabalhadores alemães ao regime nazista, sobretudo com as ideias que fizeram com que Hitler fosse eleito ao Parlamento com forte apoio popular, ensejou Adorno, Horkheimer e Marcuse ao questionamento sobre o sujeito histórico da revolução. Este questionamento, aproximou-os de uma leitura marxista da psicanálise, o que para Marcuse possibilitou o delineamento da historicidade ontogenética e filogenética do princípio de desempenho, uma perspectiva de valorização de projetos possíveis, porém não efetivados ao longo do desenvolvimento da sociedade industrial avançada. Freud possibilita a Marcuse não só a defesa do estabelecimento de uma sociedade não repressiva, como a noção de uma elasticidade orgânica dos instintos.

Ao delinear a possibilidade de compatibilidade entre princípio de realidade e princípio de prazer, de forma que a sociedade compensasse aos indivíduos a repressão inicial que lhe fora infringida, Marcuse aponta para o adiamento desta realização por meio de uma nova forma de dominação do humano, a mais-repressão e a introjeção da heteronomia pela consolidação de uma consciência feliz. Esta mimese impossibilita o

espaço necessário para a diferenciação entre o indivíduo e a sociedade, de forma que a ignorância e a impotência são consolidadas na interligação entre vida e produção, liberdade e repressão. A heteronomia, espécie de servidão voluntária ao sistema, é introjetada nos indivíduos que preambulam pela vida, em detrimento de vivê-la, tornados mercadorias que consomem, orientados por uma racionalidade instrumental. A consequência deste pensamento unidimensional tem sido a destruição do planeta terra. Marcuse identifica que, até mesmo as catástrofes que poderiam evidenciar este aniquilamento do humano, tem servido para reforçar o seu engajamento para a defesa deste modelo de existência onde a vida humana é um mero meio, nunca um fim em si.

A crescente polarização das questões morais e sociais na sociedade brasileira, sobretudo no que concerne ao aplainamento do âmbito público e a consequente paralisia da crítica em uma sociedade aparentemente sem oposição, fazem com que as perspectivas de Marcuse sobre o “homem unidimensional” sejam retomadas como atuais. Concomitantemente ao seu engajamento com os protestos estudantis no âmbito de uma luta mais propriamente imediata de revolta ou revolução, Marcuse nas obras *Eros e Civilização* e *O Homem Unidimensional* desenvolveu uma defesa da dimensão transcendente de potencialidades alternativas a sociedade existente, uma oposição dialética de negativa determinada a sociedade onde os seres humanos estão perdendo sua individualidade, sua liberdade, sua capacidade de diálogo e de fazer escolhas. O Prefácio Político de 1966 a 2ª edição de *Eros e Civilização* é basilar para a compreensão da elaboração filosófica tardia de Marcuse, para sua atualização frente aos novos desdobramentos da tecnologia no século XXI, bem como para questões de diálogo com os chamados pensadores decoloniais, sobretudo no que concerne a urgência de uma pacificação da luta pela existência e a escolha de uma forma de vida mais simples.

Para Marcuse, a pacificação da existência pela inversão nos rumos do progresso pressupõe o direcionamento do trabalho em vista de dar conta igualmente das necessidades humanas vitais, uma volta a estados primitivos, onde não existia ainda a alienação, contudo no pleito de uma civilização madura isso não representa um retrocesso histórico, mas um salto qualitativo. Retrocesso é continuar a aceitação da barbárie humana e de sua perpetuação em uma sociedade que não tem compensado aos indivíduos os sacrifícios que lhe impõe em uma irrefletida rotina de trabalho penoso, consumo, alienação e por vezes mobilização, para a defesa deste estado de não liberdade humana.

A introjeção da heteronímia que inicia como submissão a sociedade estabelecida, desenvolve-se por meio do jogo de promessas e frustrações, para a sua desilusão. Este sentimento e sua manipulação, causa a apatia, a acomodação, a indiferença, a não compreensão da política como espaço para a ação humana, o não pertencimento e comprometimento com o mundo. O homem unidimensional oscila entre a total paralisia frente a compulsão à identidade, e a mobilização irrefletida para a defesa desta identificação, isso sempre que sua falsa noção de liberdade for ameaçada. Desta forma o medo e a culpa, servem de conteúdo para a consciência feliz, para uma irreflexão que torna possível que a barbárie aconteça. Sempre que a introjeção não for capaz de manter a servidão voluntária do trabalho penoso e do consumo, os antigos métodos sondarão a realidade sobre o princípio de desempenho, e por vezes significarão a desculpa para se manter na obediência de outrem. A sociedade aparentemente apática, está organizada para o *continuum* domínio do humano, e sua superação depende de uma contra organização, de uma luta política pela vida, que além de possível historicamente, para Marcuse também é uma necessidade biológica.

Referências bibliográficas:

ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização – livro oito*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1974.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da Razão*. São Paulo: Centauro, 2007.

MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial*. 4ªed. Tradução de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

_____. *A Dimensão Estética*. Tradução de Maria Elisabete Costa. Lisboa: Edições 70, 1977.

_____. *Eros e Civilização: Uma interpretação Filosófica do Pensamento de Freud*. 8ªed. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC, 1999.

A origem é a meta? Das divergências entre Benjamin e Heidegger

Jéverton Soares dos Santos¹
Robson da Rosa Almeida²

Introdução

No influente capítulo sobre Walter Benjamin de *Man in Dark Times* (1983, pp.153-206), Hannah Arendt estabelece in nuce uma aproximação entre Benjamin e Martin Heidegger, mediante a comparação da concepção abrangente de linguagem (*Sprache*) de ambos os autores (ARENDDT, 2008). A semelhança entre eles ocorreria, de acordo com Arendt, através de um pensamento que valoriza a forma alegórica: tudo o que acontece no nível da poesia é transportado para a ordem da realidade (*Wirklichkeit*) e da essência (*Wesen*). Dessa forma, Arendt aproxima de uma só vez o jovem Benjamin com o Heidegger do período da “reviravolta” (*Kehre*), o que acabou se tornando uma tendência hermenêutica de diversos estudos, tais alguns exemplos o de Burkhardt Lindner (2006, p. 229-251), o de Christopher Long (2001, pp. 89-115), de Andre Duarte, de Andrew Benjamin (2006, pp. 97-114), Jeff Malpas (2010, pp.1-14), Bernardo de Oliveira (2014, pp. 170-6). Todos eles procuram *sui generis* realizar uma aproximação entre esses dois grandes pensadores através de diferentes noções: “*Obra de Arte*” (*Kunstwerk*), “*Aletheia*”, “*Historicidade*” (*Geschichtlichkeit*), “*Origem*” (*Ursprung*), “*Metaphysik*”, “*Aura*”, etc.

Longe de desqualificar essas leituras, este trabalho pretende salientar antes as irreconciliáveis e radicais diferenças do que sublinhar as possíveis afinidades eletivas entre eles. As afinidades entre Heidegger e Benjamin estão, obviamente, muito além do âmbito biográfico: além de terem sido conterrâneos, de terem nascido quase no mesmo ano, de terem estudado na mesma universidade (Freiburg), só que em diferentes campi, de terem se interessado pela teologia desde a juventude³ e de terem se debruçado *sui generis* na obra de Nietzsche, Heidegger e Benjamin também compartilhavam de preocupações teóricas análogas, tais como a de estabelecer uma crítica radical à racionalidade (*Vernunft*), a de superar as vicissitudes da filosofia moderna da consciência e a de desenvolver uma linguagem filosófica original que consiga libertar o objeto de sua prisão monadológica – leia-se da sua prisão metafísica.

Ironicamente, a própria Hannah Arendt *nolens volens* nos fornece uma chave hermenêutica para estabelecer um parâmetro de distanciamento entre Heidegger e Benjamin, quando afirma, categoricamente, que Theodor Adorno foi o “único discípulo

1 Doutorando em Filosofia na PUCRS, com bolsa da CAPES.

2 Doutorando em Filosofia na PUCRS, com bolsa da CAPES.

3 Para um trabalho de peso sobre o papel da teologia no jovem Heidegger, ver OTT, Hugo, 1992. Sobre a teologia do jovem Benjamin, ver WITTE, 2017.

de Benjamin” (ARENDDT, 1983; 2008). Se for verdade que Adorno foi o único discípulo benjaminiano, então ele compreendeu como ninguém a impossibilidade de reconciliar a anarquizante mística benjaminiana com o individualismo anárquico heideggeriano. De fato, estamos convencidos que a leitura que o frankfurtiano nos oferece da obra de Benjamin é extremamente convincente, embora seja incompatível com uma aproximação do pensamento de Heidegger.

Dissonâncias entre Heidegger e Benjamin

Um dos aspectos fundamentais levantados pela interpretação de Adorno de Benjamin é a centralidade que ele confere tanto ao tema do mito como o da natureza no interior das reflexões micrológicas benjaminianas, conceitos que são simplesmente incompatíveis com o pensamento de Heidegger. Tal interpretação pode ser lida na seguinte sentença do ensaio *Caracterização de Walter Benjamin*: “A reconciliação do mito é o lema da filosofia de Benjamin” (ADORNO, 1998, p.229). Como veremos ulteriormente, essa interpretação constitui uma pista valiosa sobre o valor do mito no interior das reflexões benjaminianas. Por quê? Ora, o que Adorno está sugerindo com essa afirmação não é que Benjamin quer um retorno nostálgico ao passado mítico, ou uma conciliação entre a história e a pré-história, senão que o filósofo do anjo almeja demonstrar o quão “nós mesmos” estamos presos estamos às teias da imanência mítica, apesar de todo o aparente progresso científico e social que estamos vivendo, desde o advento do capitalismo liberal. A lógica perversa e mítica da lei de troca faz com que tudo se transforme em imagens autofágicas, uma vez que o valor de uso dos objetos perdeu a sua significância nas dinâmicas mercadológicas, e o que resta, neles, é a mera capacidade de despertar sensações e choques. O mito é, portanto, tudo aquilo há de mais arcaico no coração da própria modernidade, mas que teima em não desaparecer.

Benjamin teria percebido, de acordo com Adorno, a perversidade da mercadoria e dado um lugar de destaque para a redenção enquanto desmitologização. Além disso, Adorno salienta que Benjamin deu um lugar especial à natureza, ou melhor, à crítica da dominação desenfreada da natureza, diferentemente de Heidegger que considera a natureza como um mero ente como qualquer outro (HEIDEGGER, 2005, p.31). Mesmo quando Heidegger opera uma crítica ao efeito de “disponibilidade” causado pela essência danosa da técnica, a crítica da dominação técnica da natureza só aparece como a cifra de um fundamento perdido na técnica (HEIDEGGER, 1997, p. 25). Diversamente de Heidegger, Benjamin destacava antes as possibilidades emancipatórias da técnica do que o seu aspecto destruidor ou demoníaco, especialmente nas artes visuais (BENJAMIN, 2012, p.186). E mesmo quando tenta expor os fundamentos perdidos da questão da técnica, da natureza e dos efeitos da tecnologia, Heidegger coloca a questão em termos tão abstratos que dificultam a compreensão do seu diagnóstico, uma vez que tais fundamentos não podem ser explicados onticamente, isto é, concretamente, em virtude do fato de ser uma abordagem essencialista (WAEHLHENS, 1986).

Segundo Adorno (1998), Benjamin pensava a tradição a partir de uma mística judaica: a Cabala. Interpretava textos profanos como se eles fossem sagrados, o que levou Eric Jacobson (2003) a chamar a filosofia de Benjamin de “metafísica do profano” (*Metaphysics of the Profane*). Benjamin compreenderia, assim, a filosofia de forma talmúdica, ou seja, como comentário e crítica de textos profanos, tratados com tanta dignidade transcendente como qualquer outra escritura sagrada. Totalmente oposto, portanto, do *pathos* heideggeriano

do começar de novo, com que ele clamava pela originalidade do pensamento frente a uma tradição que sufocava o “pensar diferente” (HEIDEGGER, 2000).

Em *Origem do Drama Trágico Alemão*, Benjamin (2013) chegou a cogitar sobre a possibilidade da origem da língua alemã ser hebraica, enquanto que Heidegger, a partir da década de 30, passou a afirmar que o parentesco fundamental da língua alemã é o grego (HEIDEGGER, 1997). Heidegger buscou, através da poesia de Hölderlin e Trakl, a recuperação do que ele entende como “grego primordial”, a origem do pensar filosófico enquanto tal: “O meu pensamento (*Denken*) está irremediavelmente vinculado à poesia de Hölderlin”, afirmou Heidegger em uma das suas últimas entrevistas. E continua: “Não considero ele um poeta qualquer [...]. Hölderlin, para mim, é um poeta que indica o futuro (*Zukunft*), que aguarda a Deus e que, por isso, não deve ser tomado apenas como objeto hölderliano de investigação nas representações (*Vorstellungen*) da história da literatura” (HEIDEGGER, 1976, p.213). Dispensa dizer que essa noção de “Deus”, do Heidegger tardio, denota uma ideia de força mítica inerente à destinação do Dasein, não tendo nenhuma relação, portanto, com a noção judaico-cristã de divindade, ou com alguma força messiânica que intervém na desordem do mundo – como é o caso de Benjamin.

Apesar de serem pensadores da “origem”, Heidegger e Benjamin divergem sobre o que isso quer realmente dizer. Faz-se oportuno explicar, então, o título deste trabalho, que está intimamente ligado à aludida noção de origem, usada de forma radicalmente distinta pelos dois autores examinados. A língua portuguesa permite que estes dois conceitos em Heidegger, a saber, “Anfang” e “Ursprung”, sejam traduzíveis da mesma forma, isto é, como “origem”, o que pode enganar um leitor desavisado sobre a discrepância de conteúdo. Em Heidegger, a origem como “Anfang” seria aquilo que chama o homem a pensar (LOPARIC, 2007), enquanto que a origem como “Ursprung” enfatizaria a continuidade entre a origem e o presente, buscando descobrir, nessa origem específica, a essência esquecida e oculta dos fenômenos (HEIDEGGER, 2007).

A noção heideggeriana de *Ursprung* é, assim, distinta do conceito de “origem” desenvolvido por Benjamin, em textos como *Origem do Drama Trágico Alemão* e *Sobre o Conceito de História*. Para isso, basta notar o uso que o autor faz do conceito de origem neste último texto. Na tese XIV de *Sobre o Conceito de História*, Benjamin usa o conceito de “origem” citando um aforismo de Karl Kraus, onde este afirma: “Ursprung ist das Ziel”, justamente, “a origem é a meta” (BENJAMIN, 1974, p.701), a fim de contrapor o tempo homogêneo e vazio (*leere*) da historiografia clássica do “tempo messiânico do agora” (*Jetztzeit*), ou dos “agoras”, que faz com que ele recupere uma esperança futura que estaria contida na origem dos acontecimentos do passado. Portanto, para Benjamin, a origem (*Ursprung*) é tanto a interrupção cronológica quanto a cristalização da forma histórica (COLI, 2009), as quais precisam ser reconhecidas para poderem promover um estado de redenção enquanto desmitologização absoluta, algo que a historiografia oficial não permite que ocorra.

Ainda que Heidegger também critique a noção reificada de tempo da historiografia, mediante o conceito de “historicidade” (*Geschichtlichkeit*), ele nega que a história enquanto tal tenha um papel fundamental para uma nova ordem interpretativa do real, uma vez que é somente a partir de uma reminiscência da origem que é possível ressaltar aquilo que foi esquecido na história do Ser (HEIDEGGER, 1977; 2005). Diferentemente, portanto, de Benjamin, o qual salienta que, sem uma perspectiva histórica, não é possível apreender

a verdade dos objetos e dos fenômenos. O jogo que Benjamin faz entre a palavra grega *telos* (término, finalidade) com a alemã *ziel* (fim, objetivo) serve para mostrar que o “reino de Deus” (*Reich Gottes*) não é “objetivo” (*ziel*) interno da dimensão histórica, senão o fim (*Ende*) dela, no sentido de término. Contra os socialdemocratas os quais acreditavam que o capitalismo tende automaticamente a promover um estado de redenção, o jovem Benjamin já mostrava que a quebra no contínuo histórico não poderia acontecer sem a ruptura messiânica: revolucionária e, por isso, política (CHAVES, 1994).

Desde o “fracasso” – na expressão de Otto Pöggeler (1990) – da inacabada *Sein und Zeit* (1927), Heidegger se ocupou com a tarefa de purificar a linguagem dos resquícios metafísicos que o impediram de ter sucesso na empreitada pela pergunta sobre o sentido do Ser. Ele abandonou, parcialmente, o seu projeto inicial de uma analítica do Dasein, mais jamais deixou de lado a sua compreensão de filosofia como ciência das essências. É nessa fase, a da “Kehre”, que Heidegger apresenta várias das suas inversões hermenêuticas e radicaliza a sua forma de escrever que beira a “anarquia regrada” (STEIN, 2002, p.458). A linguagem passa a ser a autêntica morada do ser. Tanto na forma de escrever como na metodologia, Heidegger e Benjamin apresentam incompatíveis perspectivas: enquanto o Heidegger (1963), nas suas aulas intituladas *Einführung in die Metaphysik*, não cansava de afirmar que o nível ôntico – o âmbito do existente, do empírico, das ciências – era um empecilho para a compreensão genuína (*Verstehen*) da estrutura fundamental da existência (*Dasein*), em *Wahlverwandtschaften* (1922), Benjamin (2018) introduzia duas noções fundamentais para a teoria crítica (sobretudo, a de Adorno): a de conteúdo de verdade (*Wahrheitsgehalt*) e teor coisal (*Sachgehalt*) (BUCK-MORSS, 1989). Aliás, para Rudolf Speth e Bernd Witte, é com essa obra, *As Afinidades Eletivas de Goethe*, que surge *in nuce* a teoria crítica, sobretudo o que será mais tarde elaborado pela *Teoria Estética* e pela *Dialética do Esclarecimento* (NOBRE, 1998, p.63).

Em *Afinidades Eletivas de Goethe*, Benjamin apostava na validade de uma sofisticada teoria do conhecimento (*Erkenntnis*), ao invés de se preocupar em construir uma nova ontologia – tal como almeja Heidegger (1977). Com tais noções de conteúdo de verdade e teor coisal, Benjamin inaugurava uma epistemologia que considerava a arte como conhecimento (SPETH, 1991), diferentemente de Heidegger, que apesar de considerar a essência da arte uma constante origem da eclosão da verdade, ainda assim a interpretava desde uma perspectiva ontologizante, mantendo assim a diferença ontológica, que exclui qualquer demonstração ôntica (HEIDEGGER, 2007).

Já na obra *Origem do Drama Trágico Alemão*, Benjamin salientava que seu método alegórico consistiria em “salvar os fenômenos” (BENJAMIN, 2013), enquanto que Heidegger (1977; 2005), em *Sein und Zeit*, deixava claro que, aquilo que mais importava nos “fenômenos”, era aquilo que se esconde no ato de revelar-se (§7), a sua essência oculta, que só há de ser descoberta pela *Aletheia* enquanto desvelamento (§44).

Assim sendo, na contramão da interpretação de Arendt, que aproximou o jovem Benjamin de Heidegger, este trabalho pretende reafirmar a autonomia do pensamento crítico de Benjamin em relação ao filósofo da Floresta Negra, sem necessariamente nos atermos somente à fase “materialista” de Benjamin, a qual se inicia efetivamente depois da leitura de *História e Consciência de Classe* (1923) de Lukács. Para isso, além de Adorno, esta pesquisa se apoia em obras de outros importantes conhecedores da filosofia de Benjamin, os quais ajudam a elucidar as diferenças fundamentais entre este e Heidegger.

São eles: Rudolf Speth (1991), Rolf Tiedemann (1989), Jürgen Habermas (1984), Gershom Scholem (1994) e Susan Buck-Morss (1989). Sui generis, todos eles, apesar de reconhecerem alguns impulsos “anti-iluministas” e “antirracionais” em Benjamin, não aceitam as consequências epistemológicas da comparação com Heidegger.

Doravante, para aprofundar a discussão, vamos examinar um tema central tanto para Heidegger quanto para Benjamin, a saber, a arte. A nossa hipótese é a de que em nenhum outro lugar as aludidas diferenças entre Benjamin e Heidegger aparecem com maior força do que na interpretação sobre a arte. Assim, a “obra de arte” pode servir de pivô epistemológico para ajudar a compreender o abismo que separa esses dois grandes filósofos alemães.

A arte como ponto central de divergência

“Quem pensa profundamente, deve profundamente errar”.

Martin Heidegger. *Aus der Erfahrung des Denkens* (1947)

Como visto, Heidegger e Benjamin possuem muitos pontos de vista diferentes, só que em nenhum outro ponto há maior divergência do que na interpretação que cada um oferece sobre a obra de arte. Embora com pesos e medidas diferentes, a arte possui um papel relevante no pensamento de ambos. Em nenhum outro momento fica mais clara a posição crítica de Heidegger frente à tradição do que no que tange a forma como ele lida com as obras de arte. A tradição da arte é desdenhada, pois dela só importa aqueles raros artistas que falam a linguagem do ser. As obras selecionadas são isoladas, arbitrariamente, como uma ilha incomunicável com o desenvolvimento artístico precedente e atual: “A investigação em história da arte transforma as obras em objetos de uma ciência. Mas, no meio de toda esta diversa manipulação, veem as próprias obras ainda ao nosso encontro?” (HEIDEGGER, 2007, p.31). Heidegger quer afastar a tradição da arte, assim como da filosofia, do acesso mediado da experiência da obra, da tradição tanto artística quanto filosófica, a qual, a seu ver, nada mais é do que o velamento da verdade do ente.

A tradição, para Benjamin, possui um valor de todo distinto. Quem escreve o texto benjaminiano é a própria tradição. De certo que não a tradição canônica, uma autoridade que se ergue autoritária por sobre uma liberdade interpretativa, a qual só mediante uma ruptura radical pode reencontrar uma experiência autêntica, tal como podemos ver em Heidegger. A tradição, para Benjamin, é a autoridade indiscutível do passado, de um passado que necessita ser salvo do esquecimento. Essa autoridade pode facilmente ser constatada na importância cada vez mais crescente que a citação ganha na obra de Benjamin *A origem do drama trágico alemão*, onde o comentário é extremamente econômico, mas as citações são abundantes – postura que se radicaliza no trabalho *As Passagens*, composto inteiramente de citações.

Tal como o projeto da ontologia fundamental, em que precede todas as ontologias regionais guiadas pelo erro de pensar o ente mediante o próprio ente, Heidegger não lida diferente com a arte. O caráter abstrato vem do anseio de ir às coisas mesmas sem, realmente, poder ir às coisas mesmas. A obra de arte é analisada mediante a estrutura mais própria da arte em geral. Em tal pensar, toda pesquisa histórica, antropológica, sociológica, portanto, toda reflexão ligada à empiria, não fica nem ao menos em segundo plano. Seguindo o círculo hermenêutico de *Ser e Tempo*, as perguntas já trazem, nelas mesmas, as respostas. Da pergunta sobre a origem da arte se desdobra as categorias e a estrutura da

arte. Mas essa estrutura essencial da arte ao ser posta de modo tão abstrato, sem auxílio da empiria, acaba inevitavelmente por produzir contradições: “O pôr-em-obra-da-verdade faz irromper o abismo intranquilizante e subverte o familiar e o que se tem como tal” (HEIDEGGER, 2007, p. 60). A arte, como uma oposição constante e inflexível de uma familiaridade, usurpa nessa oposição a violência daquilo que a arte costuma se opor, pondo de modo insuperável essa familiaridade com a qual o pensamento heideggeriano deve assimilar como parte da própria estrutura da realidade. O aspecto negativo, em Heidegger, costuma ser transformado num traço ontológico estrutural, como em *Ser e tempo*, onde as categorias de “autêntico e inautêntico”, de “crítica à metafísica”, de “esquecimento e desocultação” não podem ser eliminadas (TRAWNY, 2003).

A ideia de uma tarefa infinita, inacabável, como Heidegger concebe a arte, não pode ser assentida por Benjamin. Já em *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*, uma das diferenças entre Benjamin e o romantismo era justamente a concepção de uma tarefa infinita da arte. Diz Friedrich Schlegel: “O tipo romântico de arte está em devir; esta é sua única essência ele eternamente só pode tornar-se e nunca ser de modo perfeito” (Apud BENJAMIN, 2011, p. 97). A resposta de Benjamin à interpretação de Schlegel é dura: “O conceito de poesia universal progressiva pode facilmente ser costurado a um equívoco modernizante” (BENJAMIN, 2011, p.98) e conclui apontando para o problema do “esvaziamento da temporalidade” que uma concepção modernizante como esta pode acarretar.

Essa crítica do tempo vazio está associada também à crítica ao historicismo da tese número dezessete de *Sobre o conceito de história*. Segundo Benjamin, a concepção de tempo, como um vazio a ser preenchido aditivamente e indefinidamente, desagua inevitavelmente num historicismo. O contrário desse tempo vazio é o tempo repleto de “agoras”, ou *Jetztzeit*, da historiografia materialista e messiânica (BENJAMIN, 1974, p.681).

Em Benjamin, a arte não possui um caráter anistórico, sua relação com a realidade se modifica juntamente com essa realidade da qual ela faz parte. Portanto, não existe uma visão essencialista da arte, como em Heidegger, que busca uma estrutura que subjaz qualquer obra de arte em qualquer momento da história. São as emergências históricas que vão decidir e reestruturar o que é arte. A ideia de arte não sobrevoa por cima da história, ileso aos seus problemas, nem é apenas uma oposição abstrata, mas pode mudar radicalmente e se desfazer de categorias, até então, caras à tradição. O exemplo mais marcante disso é a aura.

A concepção de arte de Heidegger ignora que nem sempre esta foi totalmente oposição à familiaridade do mundo, pois a arte foi até mesmo ideologia, ou seja, manifestação religiosa e política de uma ordem estabelecida. A concepção de arte de Heidegger surge num momento histórico muito específico, quando a arte não precisa mais ser refém do poder econômico ou político de nenhuma instituição, quando surge a autonomia da arte, da arte burguesa. Somente uma reflexão apartada da pesquisa histórica, filológica e antropológica, projetaria indistintamente uma concepção tardia de arte em épocas remotas. Benjamin protege as obras de arte de qualquer dissolução de sua singularidade histórica em meio a aspectos transcendentais. O que se entende por tragédia não é redutível nem à sua origem grega nem pode ser construída mediante indução – através da coleta de todas as tragédias e daquilo que há de comum entre todas elas.

É exatamente o mesmo o impulso, presente em *Ser e tempo*, de criar como do zero uma ontologia fundamental que parta da força do pensamento em oposição à filosofia como uma esfera entre outras, ou seja, que parta da própria tradição, que conduz a leitura das obras de artes. Entretanto, não se pode ir muito longe com interpretação sem o auxílio da tradição, tanto da crítica de arte como do próprio desenvolvimento da arte. Não seria possível falar da tragédia, como Heidegger faz, sem o conhecimento filológico, e sem a discussão da forma tragédia herdada da tradição (HEIDEGGER, 2007, p. 34).

A questão da autonomia da arte não é discutida. Ela é automaticamente cooptada para os desígnios atribuídos por Heidegger: “a arte é o por-se-em-obra-da-verdade”. Heidegger segue sem modificar algumas linhas mestras de *Ser e tempo*, entre elas, o monopólio do pensar ontológico não pode ser distribuída em esferas. Por essa razão, a arte não poderia se afirmar como uma disciplina autônoma, pois ela segue tendo sua função diretamente ligada à verdade. Quando Heidegger afirma “o puro estar em si mesmo da obra” (HEIDEGGER, 1977, p. 31) não o faz como uma redoma protegida da realidade, como uma criação capaz de uma lógica e um sentido próprio, ou seja, no sentido de autonomia da arte.

A obra de arte tem um peso especial no percurso heideggeriano. Segundo Ernildo Stein, a abordagem das obras de arte faz parte da terceira etapa do pensamento heideggeriano, é o momento de aplicar a analítica existencial não apenas ao *Dasein*, mas, por fim, a outros temas, como à arte e à técnica (STEIN, 1983). Nela, o problema da predicação de *Ser e tempo* parece ter uma resposta não redutora ou objetificadora dos entes: “A obra de arte abre à sua maneira o ser do ente. Na obra, acontece esta abertura, a saber, o desocultar, ou seja, a verdade do ente. Na obra de arte, a verdade do ente põs-se em obra na obra” (Heidegger, 2007, p. 30). A origem da arte, assim como da filosofia, é uma origem anistórica, acessível a partir do pensamento, independente do contexto material e espiritual. Por detrás da proposição tautológica “a origem da obra de arte é a arte” (HEIDEGGER, 2007) está o problema da subsunção da obra na ideia de arte.

Para Benjamin, a verdade não é a esfera da arte, mas da crítica. Em *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*, Benjamin já havia anunciado sua proximidade e distância tanto do primeiro romantismo alemão quanto de Goethe. Em todo momento, a ideia de crítica como acabamento, complemento, dirige a interpretação do romantismo: “A crítica é, então, de modo totalmente oposto à concepção atual de sua essência, em sua intenção central, não julgamento, mas antes, por um lado, acabamento, complemento, sistematização da obra e, por outro, sua dissolução no absoluto” (BENJAMIN, 2011, p. 85). Mas é apenas em *As afinidades eletivas de Goethe* que uma posição frente tanto ao romantismo quanto a Goethe é tomada. É na obra *As afinidades eletivas* em que Benjamin aplica seu conceito de crítica, salvando Goethe de seu próprio ideal. Ao mesmo tempo em que Goethe guia sua concepção de arte por uma origem arquetípica da arte na Grécia Antiga nunca mais alcançável em sua pureza, sua obra acessa o núcleo da modernidade graças ao domínio técnico e ao desenvolvimento dos temas. A obra é, portanto, refratária a qualquer arbítrio, seguindo a sua lógica própria, independente da vontade consciente do autor. O conteúdo específico da obra de arte nunca é delimitável *a priori*, tal como acreditam, por exemplo, Heidegger e o próprio Goethe.

Aquilo que faz com que uma obra seja arte não está sob a decisão arbitrária nem do artista nem do filósofo. A obra tem um longo percurso até que seja reconhecida como arte. Pode-se se dizer que não é a decisão onipotente de qualquer sujeito que realiza essa

canonização da obra. A obra possui uma história própria que decide por sua eternidade e não é no início dela, mas apenas no final que é possível saber o resultado. A obra precisa resistir ao que parecia ser a sua essência no momento da criação, sua capacidade de gerar efeitos em seu público. Quando cessa esse poder de atração da obra, e ela resistiu à desintegração no tempo ela, daí sim ela se torna arte. O que Benjamin entende por eternidade da obra não tem relação alguma com sua inserção numa totalidade de valores eternos. A eternidade da obra advém não do suspender a temporalidade, mas o de salvar em si aquilo que manifesta melhor o caráter efêmero de um tempo muito específico. O que faz com o que uma obra de arte pode ser considerada “arte”, é o fato dela guardar, de modo privilegiado, uma parte da temporalidade da qual ela irrompeu, mas que só pode ser compreendida pelo crítico após tal tempo ter se tornado outro para ele, ou seja, só quando o mundo que gerou ela não exista mais. Dialeticamente, a própria obra salva o mundo do esquecimento quando ele já está perdido.

No entanto, uma obra não é imediatamente testemunha de seu tempo. Ela é apenas um momento desse testemunho. O processo de extrair a verdade da obra termina com a crítica. É ela que consuma a obra, que lhe dá o acabamento. A proximidade de Benjamin com o romantismo alemão é evidente. Ambos pensam a obra como um trabalho incompleto no qual é finalizado pela crítica. Mas enquanto no romantismo alemão as obras entravam num *continuum* infinito de obras, numa espécie de absoluto da arte, uma tarefa sem fim, Benjamin deixa claro o caráter redentor da arte como sua finalidade. A crítica como alquimia não apresenta a obra como um todo harmônico, senão contraditório, onde a arte é uma encruzilhada, atravessada por inúmeras forças em tensão umas com as outras. Vimos que Heidegger possui um *modus operandi* de retirar do caminho qualquer obstáculo a uma experiência direta dos objetos, seja ele a obra de arte, a técnica ou qualquer outro tema (HEIDEGGER, 1997). A tradição e as disciplinas científicas acabam, assim, por impedir o acesso direto às coisas mesmas. Por outro lado, Benjamin constrói uma complexa rede de mediação entre a obra de arte e sua verdade, com vários graus de proximidade, até chegar ao último estágio, o da crítica.

Enquanto que Heidegger luta para desmaterializar a obra de arte, Benjamin ressaltará o momento material e seu respectivo desenvolvimento, como se verá na interpretação do uso do aço e do vidro nas *Passagens*. Para Heidegger, na arte o uso da matéria transcende sua função cotidiana de ser-apetrecho, sua mera utilidade (HEIDEGGER, 2007, p.36).

Assim, a negação do caráter coisal da obra em função de seu ser-obra vê na materialização da obra de arte um pecado necessário para o seu surgimento: “A realidade da obra é determinada nos seus traços fundamentais pela essência do ser-obra” (HEIDEGGER, 2007, p. 55). Pode-se objetar, aqui, que Heidegger renunciou às categorias tradicionais, supostamente ligadas à metafísica, para substituí-las por um conceito de matéria que seja adequado. Heidegger elege, deste modo, a terra: “O olhar sobre a coisa, que dará medida e peso à interpretação do caráter coisal, tem de se dirigir para a pertença das coisas à terra” (HEIDEGGER, 2007, p. 56). A terra é o elemento que torna possível a realização da obra, não como suporte que lhe dá a moldura, mas como aquilo que, na obra, aparece de modo privilegiado, sem a qual ficaria silenciada na mudez da natureza. Salta os olhos o aspecto abstrato do caráter coisal reduzido à terra. Em todo caso, por mais que o conceito de terra seja compreendido como uma natureza que sobrevive à dominação, ele acaba por se perder em sua própria espiritualização.

Quando Heidegger analisa “O Calçado de Camponês”, de Van Gogh, e o poema sobre a fonte romana, chama a atenção como o caráter simples e sóbrio dessas obras tomam a forma normativa de como deveriam ser as obras. Elas tomam aqueles traços mais caricatos do que se entende por arte clássica, isto é, a arte grega. Toda a discussão da obra de arte é carente do momento interpretativo, da imersão nas próprias obras. Ela se dá na forma de uma estética em que suas categorias não são a condição de possibilidade da existência das obras de arte, dado que não há dúvida quanto à garantia de sua inabalável sobrevivência.

É verdade que, por caminhos distintos, Benjamin e Heidegger pretendem “desobjetivar” a obra de arte. Categorias tradicionais, tais como gênio, criação, talento, sublime, ou são reinterpretadas, ou simplesmente rechaçadas. Essas categorias, outrora centrais na *Crítica da faculdade do juízo* de Kant e também no primeiro romantismo, põem na subjetividade o poder arbitrário e obscuro da criação artística. Para Heidegger, como para Benjamin, a subjetividade criadora torna-se apenas uma função da obra de arte. Abdica-se, assim, do arbítrio em nome de uma finalidade oculta para o próprio artista. Desse modo, Heidegger e Benjamin, apesar de divergirem profundamente sobre o que seja essa finalidade oculta da qual o artista é um mero servo, ao menos concordam em um ponto: o enigma que toda a obra de arte suscita não pode ser desvinculado ao mistério da própria criação artística.

Referências bibliográficas:

- ARENDDT, Hannah. *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.
- _____. *Men in Dark Times*. New York: A. Harvest Book, 1983.
- ADORNO, Theodor. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Ática, 1998.
- BENJAMIN, Andrew. *Benjamin's modernity*. FERRIS, David (Org.). *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*. Cambridge University Press, 2006.
- BENJAMIN, Walter. *Ensaio Reunidos: Escritos sobre Goethe*. 2° ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2018.
- _____. *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. In: BENJAMIN, Walter. *Magia, técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- _____. *Escritos sobre Mito e Linguagem*. 2° ed. Org., apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.
- _____. *Origem do Drama Trágico Alemão*. 2° ed. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2013.
- _____. *O Anjo da História*. Organização e tradução de João Barrento, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012,
- _____. *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2011.
- _____. *Über den Begriff der Geschichte*, in: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, Band I, 1974, p. 698-699.
- BUCK-MORSS, Susan. *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*. Cambridge: The MIT Press, 1989.
- CHAVES, Ernani. *Mito e Política: notas sobre o conceito de destino no 'jovem' Benjamin*. Trans/Form/Ação. São Paulo, 17, 15-30, 1994.
- COLI, Anna Luíza. *A Origem (Ursprung) como alvo e o método interpretativo de Walter Benjamin*. Cadernos Benjaminianos, n.1, Belo Horizonte, pp.1-11, 2009.
- DUARTE, Andre. Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: a crítica da tradição e a recuperação da origem da política. In: BIGNOTTO, Newton; MORAES, Eduardo (Org.) *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- HABERMAS, Jürgen. *Philosophisch – politische Profile. Wozu noch Philosophie?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Trad. Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 2007.
- _____. *Ensaio e Conferências*. 8° ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.
- _____. *Einführung in die Metaphysik*. Gesamtausgabe 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1963.
- _____. *Nur noch ein Gott kann uns retten*. *Der Spiegel*. 30. Jahrgang. Nr. 23. 31. Mai 1976
- _____. *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe. Band 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- _____. *Ser e Tempo*. Parte I. Trad. Marcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____. *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000.
- JACOBSON, Eric. *Metaphysics of the Profane: the political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. New York: Columbia University Press, 2003.
- LINDNER, Burkhardt. *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. In: LINDNER, Burkhardt (org.). *Benjamin Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart-

- Weimar: J.B.Metzler, 2006.
- LONG, Christopher P. *Art's Fateful Hour: Benjamin, Heidegger, Art and Politics*. New German Critique, n° 83, Spring-Summer, 2001.
- LOPARIC, Zeljko. *Origem em Heidegger e Winnicott*. Natureza Humana 9 (2):243 -274, jul.- dez, 2007.
- MALPAS, Jeff. *Heidegger na Cidade de Benjamin*. Natureza Humana, vol.12, n.2, São Paulo, 2010, pp.1-14.
- NOBRE, Marcos. *A Dialética Negativa de Theodor Adorno: a ontologia do Estado Falso*. São Paulo: Editora Iluminuras, 1998.
- OLIVEIRA, Bernardo. *Heidegger, Benjamin e a obra de arte como experiência*. Viso, Caderno de Estética Aplicada, n.15, 2014.
- OTT, Hugo. *Martin Heidegger: En camino hacia su biografía*. Madrid: Alianza Lima Editorial, 1992.
- PÖGGELER, Otto. *Philosophie und Nationalsozialismus – am Beispiel Heideggers*. OpIaden: Westdt. Verl., 1990.
- SCHOLEM, Gershom. *O Golem, Benjamin, Buber e Outros Justos: Judaica I*. São Paulo: Perspectiva, 1994.
- SPETH, Rudolf. *Wahrheit und Ästhetik: Untersuchungen zum Frühwerk Walter Benjamins*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1991.
- _____. *Martin Heidegger*. Frankfurt am Main: Campus Verlag GmbH, 2003
- STEIN, Ernildo. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. 3° ed. Porto Alegre: Movimento, 1983.
- _____. *Tarefas da Desconstrução – anamorfose e profundidade – as ilusões da interpretação na obra de Heidegger*. In: SOUZA, Ricardo Timm; OLIVEIRA; Nythamar Fernandes. Fenomenologia Hoje II: significado e linguagem. Porto Alegre, 2002.
- TIEDMANN, Rolf. *Historical Materialism or Political Messianism? An Interpretation of the Theses 'On the Concept of History'*. In: G. SMITH, Benjamin: *Philosophy, History, Aesthetics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989, p. 175-209.
- WAELEHNS, A. de. *La Filosofía de Martin Heidegger*. Madrid: Universidad Autónoma de Puebla, 1986.
- WITTE, Bernd. *Walter Benjamin: uma biografia*. Trad. Romero Freitas. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

Crise e ruptura na filosofia de Marx em 1843

José Francisco de Andrade Alvarenga¹

Introdução

Este artigo tem como objetivo analisar o papel que a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (CFDH) ocupa como obra de transição e crise na trajetória intelectual de Karl Marx. A partir da análise da CFDH, concluímos que encontramos não só uma crítica à filosofia de Hegel, mas também uma autocrítica em relação às próprias posições adotadas no período da *Gazeta Renana*. O elemento central dessa crise consiste na impossibilidade de se ter, de fato, um *Estado racional*. Daí o projeto teórico de Marx voltar-se nesse período para a crítica do Estado moderno, cuja construção é local de uma contradição insolúvel entre o seu projeto de universalidade e seus limites materiais. Para isso, Marx elegerá Hegel como o principal alvo de sua nova empreitada intelectual.

Crise e ruptura

A CFDH (Crítica da Filosofia do Direito de Hegel) ocupa um papel similar na trajetória intelectual de Marx a aquele exercido pela *Ideologia Alemã* em 1845. Se nessa última encontramos o rompimento com a problemática do humanismo teórico, que foi determinante no pensamento de Marx no período de 1843-1845, a CFDH também é um momento de crise, ruptura e surgimento de uma nova problemática. Esse movimento de crise e ruptura com o período anterior ocorre de maneira dupla: de um lado trata-se de um acerto de contas com os interlocutores privilegiados nos quais, a partir da reflexão e da crítica, Marx elaborou o seu próprio pensamento, por outro lado, trata-se da crítica em relação às suas próprias teses defendidas anteriormente. Na CFDH o posicionamento de Marx consistia na denúncia da impossibilidade do projeto de um Estado racional, autodeterminado e capaz de superar a dicotomia entre a sociedade civil e o Estado por meio de uma totalidade orgânica. A realidade política existente na Alemanha demonstrou a Marx a ilusão de uma perspectiva na qual se pudesse superar o “atraso” político alemão por meio da liberação do Estado da teologia, como era o objetivo de Marx na *Gazeta renana*:

Na Alemanha, tudo está sendo oprimido com violência, há uma verdadeira anarquia do espírito, o regimento da própria burrice irrompeu [...] diante disso, torna-se cada vez mais claro que deve ser procurado um novo ponto de convergência para as cabeças realmente pensantes e independentes. Estou convicto de que o nosso plano vem ao encontro de uma necessidade real, e as necessidades reais também devem ser realmente satisfeitas. (Marx, [1843] 2010b, p.70).

¹ Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Uma vez que a tarefa do presente, segundo Marx, tem que ser “a crítica inescrupulosa da realidade dada” (Marx, 2010b, p.71) e não um projeto pelo qual se buscaria um distanciamento dogmático, que colocaria o intérprete em posição de exterioridade em relação ao mundo, o projeto crítico anunciado em carta à Ruge em setembro de 1843 pode ser lido como uma “hermenêutica emancipatória” (Abensour, 1998, p.56). Como bem aponta Abensour, esse projeto de análise do Estado moderno não consiste em uma crítica das ideologias, mas de uma “autointerpretação, pela humanidade, de suas próprias lutas e de suas próprias produções” (Abensour, 1998, p.56).

Portanto nosso lema deverá ser: reforma da consciência, não pelo dogma, mas pela análise da consciência mística, sem clareza sobre si mesma, quer se apresente em sua forma religiosa ou na sua forma política. [...]. Ficará evidente que não se trata de um grande hífen entre o passado e o futuro, mas da realização das ideias do passado. Por fim, ficará evidente que a humanidade não começa um trabalho novo, mas executa o seu antigo trabalho com consciência. (Marx, 2010b, p.72-73. Grifos do autor)

Tornar a mais específica das questões políticas – como, por exemplo, a diferença entre sistema estamental e sistema representativo – em objeto da crítica. Porque essa questão apenas expressa de maneira política a diferença entre domínio do homem e domínio da propriedade privada. O crítico não só pode, mas deve entrar nessas questões políticas. (Marx, 2010b, p.72)

Dessa maneira, o projeto de crítica da política, anunciado por Marx em carta supracitada, tem como objeto privilegiado o Estado moderno. Por esse ser um local de uma contradição insolúvel entre a sua intenção de universalidade, racionalidade e seus limites materiais, o Estado apresenta-se como um local decisivo para a análise da gênese da sociedade moderna: “Em vista disso, é possível desenvolver, em toda parte, a partir desse conflito do Estado político consigo mesmo, a verdade social” (Marx, 2010b, p.72). O projeto de Marx, a partir de 43², portanto, consiste em demonstrar quatro argumentos principais: 1. A impossibilidade de se constituir um Estado cuja fundamentação se baseasse unicamente na razão (não bastava eliminar o elemento teológico da esfera política para que o reino da razão surgisse); 2. O modelo de revolução política inaugurado pela Revolução Francesa é insuficiente na medida em que é incapaz de emancipar todas as classes sociais; 3. Hegel falhou ao tentar, e este será o ponto que desenvolverei neste artigo, superar a contradição entre a vontade subjetiva, representada pela família e pela sociedade civil, e a vontade substancial por meio de uma totalidade orgânica cujo ápice seria o Estado; 4. A “verdadeira democracia” é a única forma de governo capaz, por ser a expressão da potência da multidão, de constituir uma sociedade na qual é possível superar a dicotomia entre a sociedade e o Estado.

2 Podemos periodizar as obras do jovem Marx que têm como objeto de reflexão a gênese e crítica do Estado moderno da seguinte maneira: Correspondência com Ruge; CFDH; *Questão Judaica*; *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel-Introdução*; Glosas Críticas ao Artigo “o Rei da Prússia e a Reforma Social”. De um Prussiano”. Nesse sentido, Abensour afirma que “confrontando-se o texto da crítica de 1843 com outros escritos do mesmo período, a correspondência com Ruge, a *Questão Judaica* etc., podemos observar que, ao longo desse período, a preocupação fundamental de Marx, tanto teórica quanto prática, é de conseguir descobrir a essência da política moderna, de maneira ainda mais precisa, a figura historicamente específica do Estado moderno, enquanto Estado político.” (Abensour, 1998, p.67). Embora a *Ideologia Alemã* também possua como objeto privilegiado de reflexão o processo de constituição do Estado, no nosso entendimento Althusser está correto ao afirmar que na *Ideologia Alemã* Marx rompe com a problemática a qual estava submetido no período de 1843 a 1845 (até a *Sagrada Família*).

Portanto, a partir da CFDH a questão na qual Marx reflete consiste na reorganização do espaço político de forma que privilegiasse a dimensão horizontal em detrimento de uma concepção vertical da política. Trata-se de uma concepção na qual o sujeito determinante do político “se espalha em múltiplas direções”, tomando a forma da “verdadeira democracia”. O rompimento com a concepção compartilhada pelos jovens hegelianos de um Estado racional provocou a recusa do modelo de revolução política utilizado pela burguesia ascendente – a revolução política ou parcial consiste em que “uma *parte da sociedade civil* se emancipa e alcança o domínio *universal*; que uma determinada classe, a partir de sua *situação particular*, realiza a emancipação universal da sociedade” (Marx, 2010b, p.154). Para Marx, “trata-se doravante de criticar a emancipação política, forma de emancipação que a classe burguesa, enquanto classe revolucionária, trouxe para o mundo.” (Abensour, 1998, p.53). Na CFDH, com o conceito de “verdadeira democracia”, entra em cena uma forma de revolução radical, denominada posteriormente, na *Questão Judaica*, de emancipação humana.

Misticismo lógico

Diante do argumento formulado por Hegel sobre a dupla determinação do Estado, Marx afirma que Hegel estabeleceu uma antinomia sem solução: de um lado o Estado é em relação a família e a sociedade civil uma necessidade externa, de outro lado é o seu fim imanente. Por ser uma necessidade externa, as leis e os interesses da família e da sociedade civil são subordinados e dependentes aos interesses do Estado. O desenvolvimento autônomo da família e da sociedade civil estaria submetido de forma externa ao Estado. Por ser o fim imanente dessas esferas, o Estado se relacionaria de maneira harmoniosa, sem subordinação e dominação com as outras esferas da sociedade. Em contraposição ao argumento hegeliano de que no Estado haveria a coincidência entre deveres e direitos na Eiticidade (já que o Estado, para Hegel, representa um “agir determinando-se segundo leis e princípios *pensados*, isto é, *universais*” (Hegel, 2010, p.230. Grifo do autor), ao contrário da família e da sociedade civil, o Estado atinge a universalidade, e, portanto, ele é livre, Marx sustenta que querer deduzir a esfera estatal a partir da autodeterminação do conceito é um equívoco. A verdadeira relação para Marx é, justamente, a oposta: a natureza e função do Estado não são autodeterminadas, mas são dependentes da família e da sociedade civil.

Em Hegel, a Eiticidade é composta pela família, pela sociedade civil e pelo Estado. A família é a unidade imediata irrefletida sustentada com base no sentimento. A sociedade civil, por sua vez, corresponde ao desenvolvimento da sociedade como indivíduos atômicos que se reúnem com base em uma necessidade mútua. Por um lado, a pessoa concreta é um “todo de carecimentos” (Hegel, 2010, p.189). Por outro lado, a pessoa concreta é vinculada com outras pessoas em uma economia de produção e troca, fundando um “sistema de dependência multilateral” (Hegel, 2010, p.189). Portanto, na sociedade civil os seres humanos são “indivíduos por si sós; as suas relações com cada um dos demais estão fundadas no fato de que, para satisfazer suas necessidades, eles requerem uns aos outros.” (Taylor, 2014, p.470). Por ser a esfera na qual os interesses particulares dos indivíduos prevalecem sobre o interesse universal, a sociedade civil não pode se autogovernar sob o risco de provocar a ruína do Estado pela busca do enriquecimento infinito. Para que o interesse egoísta dos indivíduos enquanto membros do Estado não seja capaz de provocar a ruína dessa própria sociedade é preciso fidelidade a uma comunidade superior. Essa comunidade na qual é possível a corporificação da razão é o Estado.

O Estado é a efetividade da Ideia ética, – o espírito ético enquanto vontade substancial *manifesta*, nítida a si mesma, que se pensa e que se sabe e realiza o que sabe e na medida em que sabe. [...] O Estado, enquanto efetividade da *vontade* substancial, que ele tem na *autoconsciência* particular elevada à sua universalidade, é o *racional* em si e para si. Essa unidade substancial é um autofim imóvel absoluto, em que a liberdade chega ao seu direito supremo frente aos singulares, cuja *obrigação suprema* é ser membro do Estado. (Hegel, 2010, p.229-230. Grifos do autor).

Portanto, o Estado é a realização da Ideia da Eiticidade. Ao contrário da família e da sociedade civil que são realizações parciais e insuficientes da vontade substancial, no Estado ocorre a realização plena e autossubsistente da vontade racional, cuja manifestação se torna possível na vida pública por meio do Estado, permitindo a reconciliação da “subjetividade individual plenamente desenvolvida com o universal.” (Taylor, 2014, p.477). Em contraposição às modernas teorias contratualistas, para Hegel, o Estado não tem como objetivo ou fim a proteção da propriedade e da liberdade individual, pois nesse caso os “interesses dos singulares enquanto tais” (Hegel, 2010, p.230) seria o fim último do Estado. Uma vez que a racionalidade, para Hegel, considerada de forma abstrata, consiste na unidade entre o universal e o singular e que a esfera estatal é racional, o verdadeiro objetivo do Estado, por esse ser o Espírito Objetivo, é de permitir a unidade da liberdade objetiva, a vontade substancial universal, com a liberdade subjetiva.

O ponto de partida na análise crítica efetuada por Marx dos *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel consiste em demonstrar que a transição entre a sociedade civil e o Estado, proposta por Hegel, é falha. Para isso, Marx utiliza-se inicialmente do argumento, formulado por Feuerbach, de que a filosofia especulativa hegeliana inverteu a relação entre sujeito e predicado³.

[...] família e sociedade civil são partes reais do Estado, existências espirituais reais da vontade; elas são modos de existência do Estado; família e sociedade civil fazem, *a si mesmas*, Estado. Elas são a força motriz. Segundo Hegel, ao contrário, elas são *produzidas* pela Ideia real. Não é seu próprio curso de vida que as une ao Estado, mas é o curso de vida da Ideia que as discerniu de si; e, com efeito, elas são a finitude dessa Ideia; elas devem a sua existência a um outro espírito que não é o delas próprio; elas são determinações postas por um terceiro, não autodeterminações; por isso, são também determinadas como ‘finitude’, como a *finitude* própria da ‘Ideia real’. [...] o Estado político não pode ser sem a base natural da família e a base artificial da sociedade civil; elas são, para ele, *conditio sine qua non*. Mas a condição torna-se o condicionado, o determinante torna-se o determinado, o produtor é posto como o produto de seu produto. (Marx, 2010a, p.30. Grifos do autor)

Na argumentação hegeliana o Estado deixa de ser o resultado da mediação interna entre sociedade civil e família e torna-se uma determinação ontológica na qual é indiferente ao movimento do real. O ponto decisivo no argumento de Marx consiste em “retornar a cena do crime” (Kouvelakis, 2003, p.288) de Hegel e levá-lo aos limites, demonstrando que Hegel falha na Eiticidade de proceder, como ele havia prometido, por meio unicamente do processo dialético e, assim, deduzir o Estado a partir da relação

3 “O método da crítica reformadora da filosofia especulativa em geral não se distingue do já aplicado na filosofia da religião. Temos apenas de fazer sempre do predicado o sujeito e fazer do sujeito o objeto e princípio – portanto, inverter apenas a filosofia especulativa de maneira a termos a verdade desvelada pura e nua.” (Feuerbach, 2008, p.2)

imane das mediações entre família e sociedade civil. O que encontramos no processo da gênese do Estado em Hegel é justamente o contrário: o Estado é a realização de uma necessidade racional, a manifestação de uma vontade substancial. Nesse sentido, Marx afirma que, na argumentação hegeliana, a família e a sociedade civil são apreendidas como esferas conceituais do Estado, “como as esferas de sua finitude” (Marx, 2010a, p.29). Não são as mediações das “circunstâncias [...], [do] arbítrio [...] [ou da] escolha própria da sua determinação” que dividem os indivíduos em família e em sociedade civil, mas a “Ideia real, o Espírito, que se divide ele mesmo nas duas esferas ideais de seu conceito, a família e a sociedade civil” (Hegel apud Marx, 2010a, p.29). Em Hegel, segundo Marx, a Ideia se põe a si mesma e torna-se um fenômeno na sociedade civil (Hyppolite, 1955, p.127). Marx denomina tal procedimento, a inversão entre sujeito e predicado, de misticismo lógico.

A crítica de Marx à filosofia do direito de Hegel consiste, portanto, em demonstrar que permanece, na conceituação hegeliana de cada uma das esferas do Estado (poder soberano, poder governamental e poder legislativo), um elemento de transcendência, no qual Marx denomina ao longo da CFDH de misticismo. Diante de uma ideia hipostasiada, a crítica de Marx a Hegel consiste em demonstrar que este abandonou o plano de imanência, cujo intercâmbio e interação entre os membros da família e da sociedade civil constituem a base pela qual o Estado é erigido, é abandonado por uma “ideia a priori”, cuja “atividade interna imaginária constitui o mundo” (Kouvelakis, 2003, p.291. Tradução minha).

A constituição como um organismo

Nesta seção veremos como Hegel desenvolve a questão da constituição, cujo funcionamento, ao contrário do entendimento que se tornou hegemônico, a partir de Montesquieu, da divisão dos poderes, deve garantir que os diversos poderes que compõem o Estado funcionem como uma totalidade orgânica.

Para Hegel, ao contrário do entendimento hegemônico em sua época, especialmente na Alemanha, o verdadeiro conhecimento filosófico a respeito não só da constituição, mas também de todas as outras esferas que compõem a Eiticidade, deve provir unicamente do conceito. Uma das confusões geradas por não proceder de acordo com a natureza do conceito é, justamente, a ideia da necessidade da divisão de poderes.

O princípio da divisão dos poderes contém, com efeito, o momento essencial da *diferença*, da racionalidade *real*; mas tal como o entendimento abstrato o apreende, nisso reside, em parte, a falsa determinação da *autonomia absoluta* dos poderes uns frente aos outros, em parte, a unilateralidade de apreender sua relação de uns aos outros como uma relação negativa, como uma *delimitação* recíproca. (HEGEL, 2010, p.254. Grifos do autor.)

Diante dessa autonomia absoluta dos poderes, Hegel observa que ao invés de termos uma unidade orgânica, na qual cada uma das esferas que compõem o Estado atuaria de maneira harmoniosa e complementar, temos, de fato, uma luta, um campo de batalha cujas consequências são ou a desintegração do Estado ou a submissão de um poder em relação ao outro. Tal problema ocorre ao não ser proceder, segundo Hegel, pela maneira adequada no tocante ao conhecimento da esfera estatal.

Apenas a *autodeterminação* do conceito dentro de si, não quaisquer outros fins e utilidades, é que contém a origem absoluta dos poderes distintos,

e é somente por causa dela que a organização do Estado é enquanto racional dentro de si e o retrato da razão eterna. (HEGEL, 2010, p.255. Grifo do autor.).

Uma vez que o conhecimento correto, para Hegel, deve proceder unicamente pelo conceito, a divisão dos regimes de governos em monarquia, aristocracia e democracia decorrem de um momento cujos desenvolvimentos ainda permanecem em si, isto é, o conteúdo racional presente nessas diversas formas de governos apresenta-se de maneira virtual, carecendo de um desenvolvimento racional completo. Por isso, Hegel afirma que “a formação do Estado até a monarquia constitucional é a obra do mundo moderno, em que a ideia substancial adquiriu a forma infinita” (HEGEL, 2010, p.256). Daí a conclusão de que a constituição é “retrato da razão eterna”, pois essa não se reduz a junção “artificial de elementos” (LEFEBVRE; MACHEREY, 1999, p.81), mas constitui, de fato, uma totalidade orgânica decorrente da autodeterminação do conceito.

Na monarquia constitucional a unidade substancial chega a sua efetividade (*Wirklichkeit*). Os momentos anteriores no qual a unidade substancial apresentava-se apenas em si, adquiri nesse regime o seu real desenvolvimento, integrando, por meio da superação (*Aufhebung*), os momentos anteriores da divisão do Estado: “essas formas, que pertencem de tal maneira a todos os diversos, são rebaixadas a momentos na monarquia constitucional; o monarca é *um*; com o poder governamental intervém *alguns*, e com o poder legislativo intervém, em geral, a *pluralidade*.” (HEGEL, 2010, p.256. Grifos do autor).

Se para Hegel, como vimos, o Estado não pode ser reduzido ao conjunto dos pontos de vistas e das iniciativas dos indivíduos que são membros dessa esfera, é porque a própria esfera estatal pode ser considerada um indivíduo. A constituição, nesse caso, exprime a individualidade do Estado (LEFEBVRE; MACHEREY, 1999, p.73)⁴.

O misticismo na dedução da ideia de constituição

Para Marx, a tese hegeliana de que a constituição deve ser desenvolvida como um organismo é um progresso em relação a abordagem do Estado como um conjunto de poderes independentes entre si.

A constituição política é o organismo do Estado, ou o organismo do Estado é a constituição política. Que os diferentes lados de um organismo

4 A ideia de que o Estado é um indivíduo talvez seja um dos poucos pontos de convergência no tocante à questão política entre o pensamento de Hegel e Espinosa. Um segundo elemento de convergência entre ambos filósofos se encontra também na defesa da construção de instituições capazes de garantirem, na maior parte das vezes, que o interesse comum prevaleça sobre o interesse privado. Em Espinosa podemos, por exemplo, encontrar esse argumento nos seguintes trechos: “um Estado cuja salvação depende da lealdade de alguém e cujos assuntos só podem ser corretamente geridos se aqueles que deles tratam quiserem agir lealmente, não terá a mínima estabilidade. Ao invés, para que ele possa durar, as suas coisas públicas devem estar ordenadas de tal maneira que aqueles que as administram, quer se conduzam pela razão, quer pelo afeto não possam ser induzidos a estar de má-fé ou a agir desonestamente. [...] A liberdade de ânimo, ou fortaleza, é com efeito uma virtude privada, ao passo que a segurança é uma virtude do Estado” (TP, I, 6. Tradução modificada); “[...] porque a natureza humana é, manifestamente, constituída de modo bem diferente, o Estado tem necessariamente de ser instituído de tal maneira que todos, tanto os que governam como os que são governados, queiram ou não, façam aquilo que interessa à salvação comum, isto é, que todos sejam levados, espontaneamente, ou à força, ou por necessidade, a viver segundo o que prescreve a razão, o que acontecerá se as coisas do Estado se ordenarem de tal maneira que nada do que respeita à salvação comum esteja absolutamente confiado à lealdade de alguém.” (TP, VI, 3. Tradução modificada). Hegel, por sua vez, afirma que “numa situação mais cultivada da sociedade e num desenvolvimento e num tornar livre das forças da particularidade, a virtude dos chefes do Estado torna-se insuficiente e é requerida uma outra forma de lei racional enquanto é exigido apenas a da disposição do espírito, afim de que o todo possua a força de manter-se unido e que conceda às forças da particularidade desenvolvida tanto seu direito positivo como seu direito negativo.” (HEGEL, 2010, p.258. Para um estudo sistemático a respeito da relação de Hegel com Espinosa ver Macherrey (2003).

se encontrem em uma coesão necessária e oriunda da natureza do organismo, é pura tautologia. Que, uma vez que a constituição política é determinada como organismo, os diferentes lados da constituição, os diferentes poderes, relacionam-se como determinações orgânicas e se encontram em uma relação racional recíproca é, igualmente tautologia. (MARX, 2010a, p.33)

No entanto, a maneira pela qual Hegel desenvolve, segundo Marx, a ideia do Estado como um organismo é decorrente de seu procedimento mistificador. Ao invés de se partir da “Ideia política”, parte-se da “ideia abstrata” como um sujeito, cujo desenvolvimento “no Estado é a constituição política”. Todavia, para Marx, a argumentação de Hegel não apresenta a “ideia específica” da constituição política, isto é, Hegel não desenvolve de que maneira o organismo político se diferencia dos outros organismos existentes. A ausência dessa explicação a respeito da diferença específica compromete o argumento hegeliano:

[...] uma explicação que não dá a *differentia specifica* não é uma explicação. O único interesse é, pura e simplesmente, reencontrar “a Ideia”, a “Ideia lógica” em cada elemento, seja o do Estado, seja o da natureza, e os sujeitos reais, como aqui a “constituição política”, convertem-se em seus simples *nomes*, de modo que há apenas a aparência de um conhecimento real, pois esses sujeitos reais permanecem incompreendidos, visto que não são determinações apreendidas em sua essência específica. (MARX, 2010a, p.34. Grifo do autor.)

Uma vez que Hegel, segundo Marx, não desenvolve de maneira adequada a dedução da ideia da constituição política como um organismo, Marx questiona, de forma irônica, a arbitrariedade da tese hegeliana: “o que o autoriza, portanto, a concluir que ‘esse organismo é a constituição política’? Por que não ‘esse organismo é o sistema solar’?” (MARX, 2010a, p.35). A presença do misticismo-lógico ao longo da *Filosofia do Direito*, impede, segundo Marx, que Hegel consiga deduzir de forma não metafísica a ideia da constituição como um organismo.

Uma vez que os diferentes poderes que compõem o Estado são apresentados como “modos da existência da ‘Substância’”, afirma Marx, “e aparecem como algo separado de sua existência real” (MARX, 2010a, p.38), a finalidade e os poderes do Estado são mistificados. O conhecimento da esfera estatal não decorre a partir da sua apreensão real, mas sim a partir das determinações da natureza do Conceito. Essa inversão provoca, de fato, o caráter mistificado presente, segundo Marx, ao longo do texto hegeliano: “toda a filosofia do direito é, portanto, apenas um parêntese da lógica.” (MARX, 2010a, p.39)

Conclusão

Desta forma, a CFDH é uma obra marcada pela crise e ruptura da problemática kantiana-fichteana, marcando a passagem da utopia do Estado racional para um posicionamento crítico em relação à filosofia hegeliana. A crítica de Marx à *Filosofia do Direito* consiste, portanto, em demonstrar que Hegel, portanto, ao invés de desenvolver os conceitos de família, sociedade civil e Estado a partir da realidade dada os desenvolve, na verdade, a partir da inversão do sujeito-predicado e da interpolação do empírico no lógico. Portanto, no caso específico da constituição, Marx acusa Hegel de não ter desenvolvido o conteúdo constitucional a partir do conceito do Estado, mas sim por meio de uma mistificação: a lógica abstrata do Conceito.

Referências bibliográficas:

ABENSOUR, Miguel. *A democracia contra o Estado: Marx e o momento maquiaveliano*. Tradução de Cleonice P. B. Mourão, Eunice D. Galery. – Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

ESPINOSA, Baruch. *Tratado Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

HEGEL, Georg. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou Direito natural e ciência do estado em compêndio*. São Leopoldo, RS : Ed. Unisinos, 2010.

HYPOLITE, Jean. La Conception Hegelienne de l'État et sa Critique par Karl Marx. In: *Études sur Marx et Hegel*. Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie, 1955.

KOUVELAKIS, Stathis. *Philosophy and Revolution: from Kant to Marx*. London: Verso, 2003.

MACHEREY, Pierre. *Hegel ou Spinoza*. 2. ed. - Paris: Éditions La Découverte, 2003

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010a.

_____. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010b.

TAYLOR, Charles. *Hegel: sistema, método e estrutura*. Tradução Nélcio Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014.

A gênese do modo de produção capitalista e o camponês em Marx: Reflexões sobre a propriedade a partir de *Grundrisse* (1857) e *O Capital* (1867)¹

Leandro Ramires Duarte²

Introdução

A gênese do modo de produção capitalista retratada por Karl Marx (1818-1883) no capítulo XXIV de *O Capital* (1867) mostra ao leitor um problema outrora já formulado por Marx: se o trabalhador livre tem uma gênese natural. Em *Grundrisse* (1857-1858), em um texto particular intitulado *Formas Econômicas que Precederam o Modo de Produção Capitalista*, Marx diz que o trabalhador livre é fruto de um longo processo histórico de separação da propriedade da grande massa da população, derivada do desenvolvimento contraditório da concepção de propriedade a partir da comunidade primitiva.

Em *O Capital*, após um longo exame do funcionamento lógico do modo de produção capitalista, Marx partirá para a explicação sobre a existência da relação-capital - o momento que permitiu uma separação da propriedade de terras da grande população - e, elucidar como ocorreu a consolidação das duas grandes classes que esta relação produz: o capitalista e o proletariado. O capítulo XXIV, intitulado *A Assim Chamada Acumulação Primitiva*, Marx quer principalmente rebater argumentos dos intelectuais da economia burguesa, que diziam que a origem do modo de produção capitalista teria relação com o grande labor de uns em detrimento de outros indivíduos.

Marx analisa, portanto, o país onde ocorreu o desenvolvimento do modo de produção capitalista em sua forma clássica: a Inglaterra. Este processo de expropriação da propriedade fundiária está diretamente ligado ao camponês inglês e, provocou a derrocada do modo de produção feudal. Destarte, Marx diz que este processo de expropriação da propriedade ocorreu de modo violento, sendo esta violência, segundo Antunes (2005), não sendo julgada por um viés moral por Marx, mas representa a força necessária para criar outra lógica econômica. A violência se justifica por atacar a ligação direta que o camponês tem com a terra, para manter sua subsistência e suas trocas, bem como, por ser um indivíduo que tem por ofício, o trabalho com a terra concebido como sua propriedade. Além disso, essa violência representa a origem do trabalhador livre, ou como Marx diz “a assim chamada acumulação primitiva é, portanto, nada mais que o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção” (MARX, 1983, p. 262). Para Marx, portanto,

1 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001 (PROAP/CAPES).

2 Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) - Código de Financiamento 001. E-mail: leandroduarte@msn.com

o trabalhador livre é um produto histórico (MARX, 2011, p.388) e tem relação com a história de negação à propriedade a grande massa da população, onde antes da aurora do modo de produção capitalista, os indivíduos se relacionavam entre si e com a terra como proprietários. Sobre a primeira forma de organização social para a produção, diz:

A finalidade desse trabalho não é criação de valor – embora eles possam realizar trabalho excedente para trocá-lo por trabalho alheio, i.e., produtos excedentes –; ao contrário, a sua finalidade é a conservação do proprietário singular e de sua família, bem como a da comunidade como um todo. O pôr do indivíduo como um trabalhador, nessa nudez, é ela própria um produto histórico (MARX, 2011, p. 388).

Neste sentido, este trabalho busca estabelecer a ligação direta do capítulo supracitado de *O Capital* com o texto de *Grundrisse, Formas Econômicas que Precederam o Modo de Produção Capitalista*. Roman Rosdolsky (2001) aponta em sua obra *Gênese e Estrutura de O Capital de Karl Marx*, a ligação entre as duas obras, estabelecendo que *Grundrisse* – que são rascunhos para elaboração de suas obras posteriores, tais como: *Contribuição para a Crítica a Economia Política* (1859) e o próprio *O Capital* – possui um complemento de ideias e ajudam a elucidar certas questões presentes nas obras de Marx. Sobre a importância de *Grundrisse*, diz:

Do ponto de vista temático, a parte inicial dos *Grundrisse* coincide com a *Contribuição à Crítica* e com a seção I do primeiro tomo de *O Capital*. Podemos considerá-la como a redação inicial desses trabalhos. Mas não se deve tomar essa afirmação de forma literal. Em primeiro lugar, excetuando-se um pequeno fragmento das p. 763-764, falta nos *Grundrisse* uma exposição sobre a teoria do valor; em segundo lugar, também o capítulo dos *Grundrisse* sobre o dinheiro diverge tão consideravelmente das exposições posteriores sobre o tema, que o próprio Marx considerou necessário reescrever tudo. Por isso, temos quatro versões do capítulo de Marx sobre o dinheiro. Como elas diferem em numerosos detalhes, um cotejo pode contribuir para que possamos compreender essa parte fundamental – e árdua – de sua obra (ROSDOLSKY, 2001, p.95).

Desta forma, adiante analisar-se-á de maneira mais clara sobre o processo de negação a propriedade que Marx retrata em *O Capital*, vendo como o desenvolvimento da comunidade tribal em formações econômicas mais complexas, resulta em um desenvolvimento contraditório, onde surge a servidão. Neste sentido, Marx diz que dois são os pressupostos para o trabalho assalariado: 1) a troca livre de força de trabalho por dinheiro e, 2) a separação do indivíduo da propriedade da terra e dos seus meios de produção. Neste sentido Marx diz:

Se um pressuposto do trabalho assalariado e uma das condições históricas do capital são o trabalho livre e a troca desse trabalho livre por dinheiro a fim de reproduzir e valorizar o dinheiro, a fim de ser consumido pelo dinheiro não como valor de uso para a fruição, mas como valor de uso para o dinheiro, outro pressuposto é a separação do trabalho livre das condições objetivas de sua realização – do meio de trabalho e do material de trabalho. Portanto, sobretudo a desvinculação do trabalhador da terra como seu laboratório natural – em consequência, a dissolução da pequena propriedade livre de terras, bem como da propriedade comunitária baseada na comunidade oriental.

Neste sentido, nos dois tópicos seguintes analisar-se-á a teoria de Marx à respeito dos formações econômicas que precederam o modo de produção capitalista, vendo como o indivíduo se relaciona com a terra desde a formação da comunidade primitiva de produção, bem como, o desenvolvimento contraditório que permitiu o homem ser explorado livremente por outro homem. No segundo tópico, veremos sobre a expropriação da propriedade camponesa na Inglaterra, exposta em *O Capital*, que transformou indivíduos ligados à terra através de relações anteriores ao modo de produção capitalista.

1 A comunidade primitiva e seu desenvolvimento contraditório.

Já no início de *Formens*, Marx desenvolve acerca da primeira forma de organização coletiva: a comunidade tribal. Essa organização tribal é marcada pela vida nômade, colhendo os frutos e domesticando animais que encontravam livres pela frente. Portanto para Marx “a vida pastoril, a migração como tal, foi a primeira forma de existência, que o clã não se fixava em um determinado lugar, mas se alimentava do que encontrava pela frente” (MARX, 2011, p.388).

Avançando em sua análise, Marx compreenderá o desenvolvimento dessas comunidades tribais nômades, em três comunidades onde os seres humanos se fixam, estabelecendo uma vida sedentária e uma troca mútua com base na troca: a comunidade oriental, a greco-romana e a eslavo germânica. Todas essas formações econômicas são evoluções da comunidade tribal e mantém uma relação com a terra e entre os indivíduos de forma diferente.

Neste sentido, a partir da vida nômade surge uma coletividade tribal com base na família ou na reunião de diversos clãs que se associam em busca de subsistência. A partir da fixação da comunidade tribal em um local, utilizam-se do trabalho para sua subsistência e reconhecendo a si e ao outro como proprietário ou, possuidor de terras. Desta maneira, o indivíduo atua como senhor de sua existência, não aparece como simples trabalhador livre. Para ter sua existência como proprietário, o indivíduo deve ser reconhecido como membro da comunidade. Marx diz:

A coletividade tribal que surge naturalmente, ou se preferirmos, o gregarismo, é o primeiro pressuposto – a comunidade de sangue, linguagem, costumes etc. – da apropriação das condições objetivas da sua vida e da atividade que a reproduz objetiva (atividade como pastor, caçador, agricultor etc.). A terra é o grande laboratório, o arsenal, que fornece tanto o meio de trabalho quanto o material de trabalho, bem como a sede, a base da comunidade. Eles se relacionam com a terra ingenuamente, como propriedade da comunidade, e da comunidade se produz e reproduz pelo trabalho vivo. Somente como parte, como membro dessa comunidade, cada indivíduo singular se comporta como proprietário ou possuidor (MARX, 2011, p. 389).

Esta atuação como proprietário ou possuidor de terra, para que dela tire sua subsistência, segundo Benoit (2007), o homem desde tempos distantes via a natureza como extensão de seu próprio corpo. Desta forma, o indivíduo em sociedade está ligado diretamente à comunidade, onde a própria comunidade se vê como natural e real proprietária da natureza. Porém, o indivíduo enxerga na comunidade a possibilidade da posse/propriedade da terra, como condição inorgânica de sua subjetividade, conservando e reproduzindo sua existência. Sobre a questão da apropriação da natureza, Benoit diz:

Por exemplo, Marx, em múltiplas passagens, mas, particularmente em *Formações Econômicas Pré-Capitalistas*, sustenta que antes do desenvolvimento de formas mais intensas de apropriação da natureza, os homens pensaram a terra, a árvore e os animais, os outros homens e, assim, a própria comunidade a que pertencem como extensões de si próprios, como formas inorgânicas da sua subjetividade. Nas experiências mais limitadas de apropriação, que determinaram uma certa forma específica de subjetividade, segundo Marx, o homem via a pedra ou o pedaço de madeira que ele agarrava sobre a terra como extensão da sua mão ou de seu braço. No mesmo sentido, ressaltando essa continuidade com a natureza, diz Marx que o membro dessa comunidade arcaica vincula-se a esta como se estivesse ligado à comunidade por um cordão umbilical, e somente por ela se relaciona com a terra e com os próprios produtos do trabalho social que o alimentam. É a comunidade e não ele que se apropria dos entes naturais, mas, em certo sentido, a própria comunidade, quando se reproduz e se conserva pelo trabalho, não se apropria da natureza, pois, aparece ela própria como natural ou divina, crescendo e se manifestando, como todos os entes, na força geral da natureza (BENOIT, 2007, p. 78).

A primeira formação econômica desenvolvida da comunidade tribal que Marx analisa é a *oriental*. Nesta formação, para ocorrer a apropriação do solo pelo indivíduo, também é necessária a participação como membro da comunidade, mas não há apropriação privada do solo. A entidade comunal máxima – a unidade coletiva – se reconhece como proprietária legítima da terra e, como Estado, delega somente a posse a seus membros. Neste sentido, o Estado – na figura de um déspota – é o elo de unificação das diversas comunidades, cobrando tributos em excedentes de produção e promover as grandes obras públicas.

Por exemplo, não contradiz de maneira alguma o fato de que, como na maioria das formas asiáticas fundamentais, a unidade coletiva que se situa acima de todas essas pequenas comunidades apareça como proprietário supremo ou único proprietário, ao passo que as comunidades reais apareçam apenas como possuidoras hereditárias (MARX, 2011, p. 389).

A segunda formação econômica visitada por Marx é a *greco-romana* ou *antiga clássica*. Marx diz que essa formação está ligada com a alma guerreira e pela busca da glória por seus membros. O pressuposto ainda é a comunidade tribal para a vida em comunidade, mas, a terra já não é mais base da produção. A vida de seus membros se dá, em grande medida, na cidade. O campo é um apêndice da cidade.

Destarte, nesta comunidade, os seus membros são divididos por linhagens e, isto, permite o aparecimento da propriedade privada e da servidão. Há a presença de um *ager publicus* (terra comunal regida pelo Estado), que não é imediatamente comunitária. O caráter guerreiro desta comunidade leva à conquista de terras e, com ela, é conquistado indivíduos de outras comunidades (MARX, 2011, p. 392). Assim, esta comunidade proporciona imensas mudanças em relação à apropriação original. Assim diz Marx:

A segunda forma – e ela, como a primeira, produziu modificações fundamentais em termos locais, históricos etc. –, produto de uma vida histórica mais movimentada [,das] vicissitudes e da modificação das tribos primitivas, presume também a comunidade como primeiro

pressuposto, mas, à diferença do primeiro caso, não como substância da qual os indivíduos são simples acidentes ou da qual eles constituem componentes puramente naturais; tal forma não presume a terra como a base, mas a cidade como a sede já constituída das pessoas do campo. (Proprietários de terra.) O campo aparece como território da cidade; e não o povoado, como simples apêndice do campo. A terra em si – por mais que possa oferecer obstáculos ao seu cultivo, à sua apropriação efetiva – não oferece nenhum impedimento para se relacionar com ela como a natureza inorgânica do indivíduo vivo, sua oficina de trabalho, seu meio de trabalho, objeto de trabalho e meio de vida do sujeito. As dificuldades encontradas pelo sistema comunitário só podem provir agora de outros sistemas comunitários que ou já ocuparam o território, ou perturbam a comunidade em sua ocupação (MARX, 2011, p. 390).

A terceira forma, a *eslavo-germânica*, se caracteriza por um modelo patriarcal e por propriedades espalhadas pelas florestas. A atividade comunal é apenas caracterizada pela reunião dos patriarcas das famílias reunidas nestes diversos lotes de terras. A comunidade tem uma existência externa e somente é unificada pelos elos em comum: a língua, no passado e na história comum. Os indivíduos se identificam como iguais entre iguais, não existindo o Estado de fato. Assim diz Marx:

É um tipo de organismo autônomo. Entre os germanos, onde os chefes de família individuais se fixam nas matas, separados uns dos outros por longas distâncias, a comunidade só existe deste modo externamente considerado, pela reunião periódica dos membros da comunidade, se bem que sua unidade existente em si mesma está posta na descendência, na língua, no passado e na história comuns etc. (MARX, 2011, p. 395).

Neste sentido, o que Marx quer chamar a atenção é que em todas as formações econômicas anteriores ao modo de produção capitalista, há uma ligação em primazia dos indivíduos com a terra, pela comunidade, e esta participação do indivíduo como membro da comunidade lhe conferia a condição de proprietário ou possuidor de terras. Esta é a base da apropriação do solo pelos camponeses, uma ligação ainda presente até a aurora do modo de produção capitalista. Neste sentido, diz:

O que importa observar aqui é o seguinte: em todas essas formas em que a propriedade de terra e a agricultura constituem a base da ordem econômica e, por conseguinte, em que a produção de valores de uso é a finalidade econômica, a reprodução do indivíduo nas relações determinadas com sua comunidade e nas quais ele constitui a base da comunidade – em todas essas formas existe: 1) apropriação da condição natural do trabalho, da terra – tanto como instrumento original do trabalho, laboratório, quanto depósito das matérias-primas – não pelo trabalho, mas como pressuposto do trabalho. O indivíduo simplesmente se relaciona às condições objetivas do trabalho como sendo suas [próprias] condições; relaciona-se a elas como a natureza inorgânica de sua subjetividade, em que esta realiza a si própria; a principal condição objetiva do trabalho não aparece, ela própria, como produto do trabalho, mas está dada como natureza; de um lado, o indivíduo vivo, de outro, a terra como a condição objetiva de sua reprodução; 2) mas esse comportamento em relação ao território, à terra, como propriedade do indivíduo trabalhador – o qual, por isso, não aparece

de antemão, nessa abstração, unicamente como indivíduo trabalhador, mas tem na propriedade da terra um modo de existência objetivo, que está pressuposto à sua atividade e da qual não aparece como mero resultado, e que é um pressuposto de sua atividade da mesma maneira que sua pele ou seus órgãos sensoriais, os quais ele de fato também reproduz e desenvolve etc. no processo vital, mas que, por sua vez, são pressupostos desse processo de reprodução – é imediatamente mediado pela existência originada natural e espontaneamente, mais ou menos historicamente desenvolvida e modificada, do indivíduo como membro de uma comunidade – a sua existência natural como membro de uma tribo etc. Um indivíduo isolado teria tão pouca possibilidade de ter propriedade de terra quanto de falar (MARX, 2011, p.397).

Desta maneira, Marx também mostra que há uma contradição no desenvolvimento das comunidades evoluídas da comunidade tribal: a servidão. Este elemento é introduzido, como exposto acima, pela comunidade *greco-romana* e, altera completamente o modo que os membros desta comunidade lidam com a terra e seus pares. Marx diz:

A condição fundamental da propriedade baseada no sistema tribal (ao qual a comunidade originalmente se reduz) – ser membro da tribo – faz da tribo estranha conquistada, subjugada, tribo privada de propriedade e a joga entre as condições inorgânicas de sua reprodução, às quais a comunidade se comporta como sendo as suas. Escravidão e servidão são, por isso, apenas desenvolvimentos posteriores da propriedade baseada no sistema tribal. Elas necessariamente modificam todas as suas formas (MARX, 2011, p.404).

Neste tópico mostramos o fundamento que Marx atribui para a destruição das formações econômicas com base no sistema tribal. Na comunidade *greco-romana*, seus membros são separados por linhagens e, isto leva ao aparecimento da propriedade privada de terras. O espírito da comunidade é guerreiro, tendo a conquista como uma de suas atividades, deste modo, a conquista leva também a conquista não só de terras, mas dos indivíduos ligados a ela diretamente, transformando-os em escravos e, o aparecimento do trabalho servil, valorizando a propriedade de uns pelo trabalho de outros. A separação dos indivíduos de sua propriedade, como dito antes, está completamente posta, segundo Marx, no modo de produção capitalista, que para ter um mercado em abundância de mão-de-obra, precisa separar o camponês ligado diretamente ou de modo servil da posse/propriedade de sua terra. A análise de Marx sobre a gênese do modo de produção capitalista, será tratada adiante.

2 A expropriação dos camponeses ingleses em *O Capital*

Marx dedica um capítulo ao final do primeiro de livro de *O Capital*, para mostrar a contradição na suposta acumulação primitiva que permitiu que o grande capital fosse desenvolvido. Pela dita economia burguesa de sua época, se teorizava que a gênese do modo de produção capitalista se deu pelo grande labor de uma parte da sociedade e pela vagabundagem de outra. Marx diz que explicar desta forma a gênese do capitalismo é como explicar a miséria humana pelo pecado original, ou seja, uma visão arbitrária e religiosa de entender o mundo. Neste sentido, Marx explica:

Essa acumulação primitiva desempenha na Economia Política um papel análogo ao pecado original na Teologia. Adão mordeu a maçã e, com isso, o pecado sobreveio à humanidade. Explica-se sua origem contando-a como anedota ocorrida no passado. Em tempos muito remotos, havia, por um lado, uma elite laboriosa, inteligente e sobretudo parcimoniosa, e, por outro, vagabundos dissipando tudo o que tinham e mais ainda. A legenda do pecado original teológico conta-nos, contudo, como o homem foi condenado a comer seu pão como o suor de seu rosto; a história do pecado original econômico no entanto nos revela por que há gente que não tem necessidade disso. Tanto faz. Assim se explica que os primeiros acumulariam riquezas e os últimos, finalmente, nada teriam para vender senão sua própria pele (MARX, 1983, p. 261).

Marx, deste modo, após explicar a lógica de desenvolvimento do modo de produção capitalista, no âmbito da produção, em grande parte de *O Capital* irá mostrar a gênese da mercadoria força de trabalho, que deve existir em abundância no mercado capitalista. Até o modo de produção feudal, o indivíduo estava ligado – direta ou indiretamente – à terra. Com o processo de expropriação desses indivíduos de sua propriedade ou, forçando sua saída das terras sob a égide do senhorio feudal, apareciam livres e soltos no mundo. Este processo de expropriação criou o trabalhador livre, que precisa encontrar outro indivíduo disposto a abrir mão de dinheiro para usufruir de sua capacidade de trabalhar. Este movimento sela os contratos de trabalho.

Eles requerem sua transformação em capital. Mas essa transformação mesma só pode realizar-se em determinadas circunstâncias, que se reduzem ao seguinte: duas espécies bem diferentes de possuidores de mercadorias têm de defrontar-se e entrar em contato; de um lado, possuidores de dinheiro, meios de produção e meios de subsistência, que se propõem a valorizar a soma-valor que possuem mediante compra de força de trabalho alheia; do outro, trabalhadores livres, vendedores da própria força de trabalho e, portanto, vendedores de trabalho. Trabalhadores livres no duplo sentido, porque não pertencem diretamente aos meios de produção, como os escravos, os servos etc., nem os meios de produção lhe pertencem, como, por exemplo, o camponês economicamente autônomo etc., estando, pelo contrário, livres, soltos e desprovidos deles. (MARX, 1983, p. 262).

Marx completa que “a assim chamada acumulação primitiva é, portanto, nada mais que o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção” (MARX, 1983, p. 262). Ou seja, a acumulação de dinheiro não é o único fator causal da gênese do modo de produção capitalista, para o desenvolvimento deste modo de produção é necessária, sobretudo, abolir a ligação entre o camponês e a propriedade de seus meios de produção. Abrindo caminho não apenas para a livre produção, mas também, um novo mercado amplo de necessidades à serem supridas pelo modo de produção capitalista. Ellen Wood diz que os camponeses tinham propriedade dos seus meios de produção sem oferecer sua força de trabalho no mercado.

Portanto, os camponeses tinham acesso aos meios de produção, à terra, sem terem que oferecer sua força de trabalho no mercado como mercadoria. Os latifundiários e os detentores de cargos públicos, com a ajuda de vários poderes e privilégios “extra econômicos”, extorquiam diretamente o trabalho excedente dos camponeses sob a forma de rendas ou impostos (WOOD, 2001, p. 81).

Neste sentido, a violência atuou como a “parteira” desta nova sociabilidade político-econômica. Retirar o indivíduo da propriedade das condições objetivas de conservar e reproduzir, fazendo-o cair em um novo tipo de sujeição humana. De acordo com a teoria das formações que precederam o modo de produção capitalista, o indivíduo estava ligado quase que por um cordão umbilical com a propriedade da terra, considerando a terra como extensão de seu corpo, tratando a si mesmo e a natureza como uma união natural (como exposto em Benoit anteriormente). O desenvolvimento contraditório, segundo Marx, que permitiu que estas relações de sujeição e dominação foi a servidão, tal como, o que permitiu o desenvolvimento da propriedade privada individual na comunidade escravagista greco-romana. Para Marx, “a continuação consistiu numa mudança de forma dessa sujeição, na transformação da exploração feudal em capitalista” (MARX, 1983, p.263).

Em grande parte do capítulo XXIV, Marx vai falar das diversas “alavancas” necessárias para o processo de expropriação do camponês de sua base fundiária (MARX, 1983, p. 263). Todo processo de acumulação primitiva há mais relação com este processo do que com a mística do ajuntamento de dinheiro, portanto, Marx diz que estas “alavancas” são “todos os momentos em que grandes massas humanas são arrancadas súbita e violentamente de seus meios de subsistência e lançadas no mercado de trabalho como proletários livres como os pássaros” (MARX, 1983, p. 263). Marx diz ainda que este processo ocorre de diversas formas pelo mundo, mas na Inglaterra toma sua forma clássica (MARX, 1983, p. 263). Sobre isso, Ellen Wood diz sobre as novas condições de relações econômicas criadas na Inglaterra, sendo assim:

[...] uma grande exceção a essa regra geral. A Inglaterra, no século XVI, vinha se desenvolvendo em direções inteiramente novas. Embora houvesse outros Estados monárquicos relativamente fortes na Europa, mais ou menos unificados numa monarquia, como a Espanha e a França, nenhum era tão efetivamente unificado quanto a Inglaterra (e a ênfase aqui recai sobre a Inglaterra, e não sobre outras partes das Ilhas Britânicas). [...] A centralização política singular do Estado inglês tinha bases e corolários materiais. Já no século XVI, a Inglaterra dispunha de uma rede impressionante de estradas e transportes de água, que unificou a nação num grau incomum na época. Londres, que se tornou desproporcionalmente grande em relação a outras cidades inglesas e à população total do país (e, eventualmente, a maior cidade da Europa), também vinha se transformando no eixo de um mercado nacional em desenvolvimento (WOOD, 2001, p. 81-82).

Em meio à violência exercida sobre os camponeses, várias foram as táticas empregadas para descolar o indivíduo proprietário de suas condições para garantir sua subsistência. Benoit, diz que o objetivo dessas táticas ia além da expropriação da massa de camponeses “para que os expropriados se submetessem à disciplina do trabalho assalariado não foi suficiente somente essa expropriação. Como observa Marx, eles foram perseguidos por leis terroristas, açoitados, torturados e marcados com ferro em brasa” (BENOIT, 1996, p. 38). Jadir Antunes, em síntese, descreve as etapas que fazem parte da história universal de expropriação da massa camponesa:

A história da violência originária que separa o trabalhador dos meios de produção e funda o capital na Inglaterra é descrita por Marx em seus vários momentos determinantes: 1) o Licenciamento das Hostes Feudais no último terço do século XV, que concedeu aos senhores feudais o direito de expulsar de suas terras os free-holders e cottagers convertendo estes em proletários e as terras em propriedade privada; 2) a Reforma Protestante de 1536-39 que expropriou violentamente, em nome da religião Anglicana, as terras da Igreja Católica, transformando-as em capital e lançando nas fileiras do proletariado os moradores dos mosteiros; 3) a Restauração dos Stuarts de 1660 e a Revolução Gloriosa de 1688, que continuaram, após a conquista do poder político pela burguesia, o saque iniciado dois séculos antes pelo Estado aristocrático-feudal; 4) a Lei dos Cercamentos do século XVIII que dava direito aos terratenentes de presentear a si próprios as terras comunais; 5) o Clareamento do Estado no século XIX, que expulsou os últimos vestígios de cottagers e free-holders que ainda resistiam no interior da Escócia e Irlanda; 6) a Formação das Reservas de Caça da Escócia no século XIX, que transformou em terras de caça para a nobreza centenas de acres de terras agrícolas no interior da Escócia (ANTUNES, 2005, p. 495).

Portanto, foi possível passar por duas obras de Marx – *Grundrisse* e *O Capital* – analisando o processo histórico de negação a propriedade que forjou a livre exploração do homem pelo homem, através do trabalho assalariado. A história universal de negação a propriedade a grande massa da população, bem como, todas as alavancas violentas necessárias para o desenvolvimento do modo de produção capitalista. Na expressão célebre ao final do capítulo XXIV de *O Capital*, Marx trata a reconciliação deste processo histórico como a “negação da negação”. A primeira negação, foi a da propriedade individual sob o próprio trabalho (já conhecida pela humanidade), que logicamente, em seu desenvolvimento contraditório, conseqüentemente se traria a tona sua própria negação, restabelecendo a propriedade comum de terra e dos meios de produção (MARX, 1983, p. 294).

Referências bibliográficas:

Obras de Karl Marx:

MARX, Karl. *O Capital*. (Coleção Os Economistas), Tradução: Flávio Kothe e Régis Barbosa. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Grundrisse: Manuscritos Econômicos de 1857-1858: Esboços da Crítica da Economia Política*. Tradução: Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

Obras de comentadores:

ANTUNES, Jadir. A Hybris como a Arkhé do Capital, *Revista Kalagatos*, v.14, n.1, p. 5-21, set./dez. 2017.

_____. *Da possibilidade à realidade: o desenvolvimento dialético das crises em o Capital de Marx*. Campinas: UNICAMP, 2005.

ANTUNES, Jair. *Marx e a América para além da história do capitalismo*. Tese de Doutorado, Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2007.

BENOIT, Alcides H. Sobre a crítica (dialética) de O Capital. *Revista Crítica Marxista*, v.1, n.3, p. 14-44, jan./dez. 1996.

_____. A noção de Physis nos últimos livros do diálogo Leis. *Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade*, n.22/23, jul.2006/jun. 2007.

ROSDOLSKY, Roman. *Gênese e Estrutura de O Capital de Karl Marx*. Tradução: César Benjamin. Rio de Janeiro: EDUERJ Contraponto, 2001.

WOOD. Ellen M. *A Origem do Capitalismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

Big data, esfera privada e os desafios à antropologia política da modernidade

Leonardo Jorge da Hora Pereira¹

1. Introdução

Um dos fatos que marcam de modo mais específico a nossa época e que talvez a diferenciem de todas as outras, é o de que produzimos – para parafrasear Marx – “uma imensa coleção de dados”. Senão vejamos: segundo pesquisadores da Escola de Informação de Berkeley, a humanidade acumulou pouco mais de 12 exabytes (1 exabyte = mais de 1 bilhão de gigabytes) até o momento em que os computadores passaram a ser comercializados. Desde então, até 2006, acumulamos mais de 180 exabytes. De acordo com um estudo mais recente, o total atingiu mais de 1600 exabytes entre 2006 e 2011, passando assim da barreira do zettabyte (mil exabytes). A expectativa é que essa quantidade quadruple a cada três anos, de modo que em 2015 já teríamos atingido a casa dos 8 zettabytes (FLORIDI, 2014, p. 13). Por meio das novas tecnologias digitais de comunicação e informação, produzimos todos os dias dados suficientes para preencher oito vezes todas as bibliotecas dos EUA. Entramos assim na era do *big data*.

Bom, esse é certamente um fato que chama nossa atenção, mas ainda assim podemos nos perguntar: o que isso significa? Este fenômeno provoca alguma consequência notável para o modo como nos organizamos socialmente? No que se segue, gostaria de abordar uma série de análises sobre os impactos do *big data* no campo da economia, da política e da subjetividade a fim de colocar a seguinte questão: até que ponto esse novo fenômeno não altera a configuração dos espaços de socialização e subjetivação, notadamente a esfera privada, de sorte a gerar um impacto na própria estruturação das democracias modernas?

Coloco esta questão na medida em que a antropologia política da modernidade é baseada, predominantemente, em uma noção substancial de sujeito autônomo, que possui na esfera privada um espaço fundamental de atividade e vivência cujo acesso lhe é privilegiado. Tendo em vista este pano de fundo de crescente digitalização da vida, acompanhada de processos de captação e armazenamento massivos de dados por parte de diferentes mecanismos e instâncias, gostaria de discutir até que ponto a esfera privada, que serve de base à antropologia política da modernidade, não estaria sendo erodida, uma vez que o acesso privilegiado do indivíduo a determinados dados privados poderia ser suplantado, a ponto de ameaçar um dos principais pressupostos teóricos e institucionais do liberalismo e da democracia moderna.

1 Professor do Departamento e da Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia

2. Humanismo, antropocentrismo e a antropologia política da modernidade

Ao iniciar o seu *Do contrato social*, Rousseau se preocupa em afastar imediatamente todas as doutrinas políticas que depositam em outro lugar que não na vontade livre dos indivíduos a legitimidade da soberania política. Notadamente, ele recusa todas as doutrinas que fundam o poder na vontade de Deus: “Reconheço que todo o poder vem de Deus, mas também todas as doenças. Por isso será proibido chamar o médico?” (ROUSSEAU, 1987, p. 26). Passa-se então claramente de uma perspectiva, típica do período anterior, em que a legitimidade da soberania era pensada como derivada de Deus para um cenário antropocêntrico, em que o poder precisa derivar da própria vontade humana – e a doutrina de Rousseau é um belo exemplo desta tendência de fundo mais ampla no pensamento político moderno.

Mas não é só isso: temos igualmente o aparecimento de dois pressupostos extremamente importantes na antropologia política da modernidade: todos os humanos são (i) livres e (ii) iguais do ponto de vista da natureza, a desigualdade resultando de determinadas convenções sociais. No caso de Rousseau, como a vontade geral é a vontade do corpo político, e este se constitui de todos os associados reunidos em um povo, o soberano nada é senão um ser coletivo constituído por todos. Disso resulta que ninguém está fora da dupla relação súdito/cidadão, portanto, que ninguém está desobrigado das decisões do soberano enquanto súdito. Além disso, tanto a obediência à lei como a participação em sua autoria é feita em total igualdade, de modo que, para a deliberação política, todos têm as mesmas condições de participação e, para a obediência civil, a mesma igualdade de direitos e deveres.

Ora, se a legitimidade do poder tem de vir da vontade humana, temos uma valorização bastante significativa da própria experiência humana (e de todos os indivíduos em igual medida), o que implica valorizar em alguma medida todos os seus atributos: suas atividades, seus sentimentos e, não por último, a razão humana. É interessante notar como Rousseau, mesmo não estando relacionado à tradição liberal e ao individualismo que geralmente caracteriza esta última, não deixa de afirmar que “Se, quando o povo suficientemente informado delibera, os Cidadãos não tivessem nenhuma comunicação entre eles, do grande número de pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral, e a deliberação seria sempre boa” (ROUSSEAU, 1987, p. 47). Ou seja, da experiência individual de cada cidadão, pode se formar uma opinião que, de alguma forma, convergiria com todas as demais na direção da formação da vontade geral.

Trata-se evidentemente de uma concepção polêmica, que mereceu contemporaneamente a censura de alguém como Jürgen Habermas, que atribui a Rousseau (assim como a Kant, entre outros) as limitações típicas de uma filosofia da consciência, centrada no sujeito e não na intersubjetividade (Cf. HABERMAS, 1994). Contudo, subjetivo ou intersubjetivo, Habermas se junta a Rousseau e também a Kant na defesa da base normativa da modernidade política, pautada pelas concepções de liberdade e igualdade entre os cidadãos. É por isso que Habermas defende o mundo da vida, espaço em que se dá os fluxos comunicativos e a formação democrática da vontade política, contra os avanços sistêmicos e tecnocráticos que visam se autonomizar em relação às experiências práticas dos indivíduos. Isto é, mais uma vez reconhecemos aqui esse *leitmotiv* “humanista” que visa centrar a legitimidade do poder nas próprias capacidades humanas de deliberação e tomada de decisões. Somos todos nós, de modo livre, autônomo, igualitário e desta

vez intersubjetivamente, que temos de conduzir o processo de formação da opinião e da vontade.

3. Autonomia e esfera privada

Temos talvez em John Locke a concepção mais representativa da doutrina do liberalismo clássico, segundo a qual a principal finalidade do pacto e da sociedade civil é a proteção da liberdade individual e da propriedade privada. A autonomia dos sujeitos, neste caso, não pode ser compreendida sem a noção de esfera privada. No entanto, podemos também compreender a importância e centralidade da esfera privada em chave “republicana”. O próprio Habermas concebe uma cooriginariedade entre autonomia privada e autonomia pública, ou, para utilizar os termos de Benjamin Constant e Isaiah Berlin, uma mútua fundamentação dos âmbitos da liberdade positiva dos antigos, e da liberdade negativa dos modernos. Ou seja, como nos mostra Repa (2013), Habermas sustenta que de um lado os direitos subjetivos só recebem uma positivação jurídica concreta por meio da autonomia pública. Por outro lado, a autonomia privada ela mesma é uma condição indispensável para a participação autônoma na discussão pública sobre as leis. Pode-se dizer que não haveria liberdade comunicativa se não houvesse também a liberdade negativa de não participar da comunicação pública, o que por sua vez é garantido pelas leis que sustentam a autonomia privada. Estas sustentam a independência e a privacidade necessárias para uma participação livre e qualificada na esfera pública.

Do mesmo modo, Cohen (2000) chama a atenção para o fato de que indivíduos autônomos não caem do céu; eles precisam desenvolver a capacidade de decidir e tomar posição por eles mesmos. A autonomia requer um espaço de relativa independência em relação ao escrutínio e à influência externa. Ou seja, segundo Cohen, a autonomia exige um campo de experimentação dentro do qual é possível a construção consciência do *self*. Nesse sentido, a esfera privada aparece como uma dimensão essencial para a formação de indivíduos autônomos, mesmo do ponto de vista da autonomia pública. Trata-se de um espaço em que a liberdade de experimentação e construção da identidade. A experiência de estar sendo observado tende a restringir *ex ante* o espectro identitário e comportamental. Ora, um debate público robusto e diverso pressupõe a oportunidade de as pessoas experimentarem e desenvolverem diferentes perspectivas em privado.

Hannah Arendt também não deixou de reconhecer esse aspecto crucial da esfera privada, incluindo a propriedade privada (em um sentido não possessivo):

Assim, não é realmente exato dizer que a propriedade privada, antes da era moderna, era vista como condição axiomática para admissão à esfera pública; ela era muito mais que isso. A privatividade era corno que o outro lado escuro e oculto da esfera pública; ser político significava atingir a mais alta possibilidade da existência humana; mas não possuir um lugar próprio e privado (como no caso do escravo) significava deixar de ser humano (ARENDR, 2007, p. 74).

O sentido aqui da afirmação de Arendt pode ser visto como de teor bastante “materialista”: a vida pública somente era possível depois de atendidas as necessidades muito mais urgentes da própria existência. Nesse contexto, a posse de propriedades significava dominar as próprias necessidades vitais e, portanto, ser potencialmente uma pessoa livre; livre para transcender a sua própria existência e ingressar no mundo comum

a todos. Ou seja, não podia existir uma esfera pública livre sem o devido estabelecimento e a devida proteção da privacidade. No entanto, Arendt vai além dessa caracterização, destacando um segundo aspecto da esfera privada:

A segunda importante feição não privativa da privacidade é que as quatro paredes da propriedade particular de uma pessoa oferecem o único refúgio seguro contra o mundo público comum não só contra tudo o que nele ocorre mas também contra a sua própria publicidade, contra o fato de ser visto e ouvido. Uma existência vivida inteiramente em público, na presença de outros, torna-se, como diríamos, superficial. Retém a sua visibilidade, mas perde a qualidade resultante de vir à tona a partir de um terreno mais sombrio, terreno este que deve permanecer oculto a fim de não perder sua profundidade num sentido muito real e não subjetivo. O único modo eficaz de garantir a sombra do que deve ser escondido contra a luz da publicidade é a propriedade privada - um lugar só nosso, no qual podemos nos esconder (ARENDDT, 2007, p. 81).

Em suma, a esfera privada aparece como um importante pressuposto institucional – não restrito ao seu sentido liberal – para a autonomia dos sujeitos políticos e para a própria qualidade da esfera pública.

4. Arendt e a ameaça moderna à esfera privada

Arendt era da opinião que o que ela chamava de “características não-privativas da privacidade” surgem mais nitidamente quando os homens são ameaçados de perdê-la. Não à toa, é justamente na modernidade que ocorre o que ela chama de ascensão ou promoção do social, em que a preocupação individual com a propriedade privada se torna uma preocupação pública. Com isso, assistimos a uma dissolução das fronteiras entre esfera pública e privada com o conseqüente desaparecimento de ambas em proveito do social, na medida em que a esfera pública é instrumentalizada em função de fins privados. Ambas as esferas como que se fundem: “a esfera pública porque se tornou função da esfera privada, e a esfera privada porque se tornou a única preocupação comum que sobreviveu” (ARENDDT, 2007, p. 79).

Percebemos portanto que a ameaça à esfera privada, em Arendt, não tem simplesmente o sentido liberal de perda de privacidade ou de propriedade, mas um sentido igualmente público de perda da especificidade e do sentido originário desta outra esfera. A questão que podemos colocar, a partir deste diagnóstico arendtiano, é a de até que ponto o novo fenômeno do big data reforça esta tendência de dissolução das esferas privada e pública, com a conseqüente perda de liberdade e autonomia (pública) dos indivíduos.

5. Big data e sociedade: economia, política e subjetividade

Alguns autores, como Shoshana Zuboff, têm destacado que o fenômeno do *Big Data* é um signo de uma nova fase do capitalismo, um capitalismo informacional e de vigilância. Empresas como Google e Facebook representariam o protótipo de um novo tipo de empresa capitalista, pautada pela extração massiva e invasiva, e posterior comercialização de dados. Nesse contexto, não se trata apenas simplesmente de extrair dados a despeito dos direitos de privacidade, mas também de influenciar e condicionar o comportamento dos usuários a partir destes dados – seja um comportamento de consumo, seja um comportamento político, como no caso da Cambridge Analytica.

Ou seja, o aspecto central aqui não é tanto o da invasão da privacidade, mas o da extensão do poder de manipulação de comportamentos conferidos pelo big data, que não

pode ser compreendido simplesmente num sentido tecnológico mas social. O big data aparece como o componente fundamental de uma nova lógica de acumulação profundamente intencional e altamente influente que ela chama de capitalismo de vigilância. Essa nova forma de capitalismo da informação visa prever e modificar o comportamento humano como meio de produzir receita e controle do mercado (cf. ZUBOFF, 2015, p. 75). Isso porque Zuboff destaca um fato decisivo: três dos sete bilhões de pessoas do mundo agora são mediadas por computador em uma ampla gama de suas atividades diárias, muito além das fronteiras tradicionais do local de trabalho. O mundo renasce como uma série de dados e o texto eletrônico se torna universal em escala e escopo. Como as transações são mediadas por computador, podemos observar um comportamento que antes não era observável.

Mas como o big data gera novas oportunidades de negócio? Fiquemos com o exemplo do Google. À medida que aumentavam as pressões pelo lucro, os líderes do Google estavam preocupados com o efeito que as taxas por serviço poderiam ter no crescimento dos usuários. Eles optaram por um modelo de publicidade. A nova abordagem dependia da aquisição de dados do usuário como matéria-prima para análises proprietárias e produção de algoritmos que poderiam vender e direcionar a publicidade por meio de um modelo de leilão exclusivo com cada vez mais precisão e sucesso. Com o rápido crescimento das receitas do Google, elas motivaram uma coleta de dados cada vez mais abrangente. A nova ciência da análise de big data explodiu, impulsionada em grande parte pelo sucesso espetacular do Google.

E como a previsão e a análise são tão cruciais para o Google, todos os dados, por mais triviais que sejam, têm valor potencial. O big data é constituído pela captura de pequenos dados das ações e enunciados mediados por computador dos indivíduos em sua busca por uma vida efetiva. Nada é muito trivial ou efêmero para essa colheita: curtidas no Facebook, pesquisas no Google, e-mails, textos, fotos, músicas e vídeos, localização, padrões de comunicação, redes, compras, movimentos, cada clique, palavra com erros ortográficos, visualização de página, e mais. Tais dados são adquiridos, arquivados, resumidos, agregados, analisados, empacotados, vendidos, analisados e vendidos novamente.

O que importa é quantidade, não qualidade. Outra maneira de dizer isso é que o Google é formalmente indiferente ao que seus usuários dizem ou fazem, desde que o façam e façam de maneira que o Google possa capturar e converter em dados. Essa indiferença formal é uma característica proeminente, talvez decisiva, da lógica emergente da acumulação examinada aqui. Para o Google e outros agregadores de big data, os dados são apenas bits. As subjetividades são convertidas em objetos que redirecionam o subjetivo para a mercantilização. Os significados dos usuários individuais não são de interesse para o Google ou outras empresas dessa cadeia.

Segundo a interpretação de Zuboff, temos com o big data um regime institucional em rede onipresente que registra, modifica e consolida a experiência cotidiana, tudo com o objetivo de estabelecer novos caminhos para monetização e lucro. “Grande Outro” é o poder soberano de um futuro próximo que aniquila a liberdade alcançada pelo estado de direito. Dentro desse contexto, Zuboff prevê que o próximo passo é um aprofundamento na capacidade de extração de dados, monitoramento e sobretudo manipulação do comportamento em tempo real. Sensores, telefones celulares e outros dispositivos de captura de dados fornecem os “olhos e ouvidos” de um organismo de abrangência mundial.

Mesmo que não queiramos compartilhar todos os elementos deste diagnóstico, é inegável que, com o big data, vemos novas possibilidades de monitorar e manipular a vida cotidiana, a esfera privada. De acordo com Zuboff, as pessoas concordam com a invasão de privacidade representada pelo “Grande Outro” se receberem algo que desejem em troca: uma hipoteca, conselhos médicos, aconselhamento jurídico - ou conselhos do seu assistente digital pessoal.

Por outro lado, certas análises, como a de Titus Stahl (2016), ressaltam que não apenas no âmbito econômico, mas também no âmbito propriamente político temos neste processo de vigilância massiva ameaças à liberdade e autonomia (privado e coletiva) dos cidadãos, o que se constitui, mais amplamente, num perigo à própria ordem democrática. Neste caso, os atores desta extração de dados e vigilância massiva são os próprios Estados, e não mais simplesmente as empresas capitalistas. O episódio mais emblemático a esse respeito foi certamente o das revelações de Edward Snowden sobre as práticas de vigilância global de agências e programas ligados a governos como o americano e o britânico. Esse sistema de vigilância constituiria assim um obstáculo à manutenção da integridade das esferas públicas e às possibilidades efetivas de auto-organização e auto-determinação por parte dos cidadãos e concernidos em diferentes âmbitos da sociedade civil.

Neste caso, seguindo Stahl aqui, podemos afirmar que o big data, em seu potencial de vigilância ubíqua, não ameaça simplesmente a privacidade dos cidadãos, mas sobretudo a própria estruturação da esfera pública. Stahl pretende assim ir além das críticas liberais à vigilância informacional. O seu argumento se desenvolve mostrando fundamentalmente que as novas tecnologias de vigilância indiscriminada em massa propiciaram novas formas de poder aos governos. Essas tecnologias permitem moldar o ambiente comunicativo das comunicações cidadão-cidadão, de modo que certos tipos de relacionamentos se tornam impossíveis e outros se tornam indisponíveis. Ele nos dá o seguinte exemplo: A prática da “conscientização” é um elemento central do ativismo feminista. É fundamental para essa prática que as mulheres conversem entre si, sem que os homens se envolvam. A razão para isso não é que as mulheres envolvidas nessa prática queiram manter as informações em segredo, mas porque a ausência de homens permite que elas se engajem em certos relacionamentos umas com as outras que, novamente, sustentam uma forma distinta de deliberação política. Só podemos entender essas práticas quando reconhecemos que a capacidade coletiva de um grupo em controlar quem participa de um determinado contexto social equivale a controlar a forma dos relacionamentos que se tornam possíveis nesse contexto e que tal controle sustenta práticas e formas de raciocínio essenciais para a ação política na esfera pública. Assim, é essencial para as relações sociais que sustentam os processos concretos de deliberação dentro deste grupo que ninguém mais esteja envolvido em algumas discussões - nem mesmo o governo em uma capacidade de escuta.

Ora, se as comunicações na esfera pública estão sujeitas à vigilância, a maioria dos membros do público perde a capacidade de controlar suas relações sociais com outros membros, levando a uma mudança do caráter das relações constitutivas da esfera pública. Como consequência, se um governo se engaja em vigilância indiscriminada, então ele exerce poder político ao moldar o espaço de agência que os papéis sociais disponibilizam aos cidadãos e, assim, as razões que podem potencialmente levá-los à ação (STAHL, 2016, p. 36). Portanto, para Stahl, o que a vigilância em massa restringe não é a liberdade individual, mas a autodeterminação coletiva.

Mas e quando são os próprios indivíduos que tem interesse em coletar seus dados através das novas tecnologias digitais de informação? Mas e quando eles não precisam ser vigiados para que se lhes extraia dados? O movimento *Quantified Self* é apenas o exemplo mais emblemático deste fenômeno da metrificação/dataficação do velho Adágio “Conhece-te a ti mesmo”. Com efeito, as práticas de auto-monitoramento/rastreamento (self-tracking) via tecnologias/aparelhos digitais tem se tornado cada vez mais comuns.

Muitas pessoas que não padecem de doenças sérias começaram a utilizar sensores “vestíveis” e computadores para monitorar sua saúde e suas atividades. Os dispositivos — incorporados em suportes que vão de smartphones a relógios de pulso, de braçadeiras a roupas íntimas — registram diversos dados biométricos, como a pressão sanguínea, por exemplo. Os dados alimentam sofisticados programas de computador, que aconselham o usuário a mudar sua dieta e sua rotina para usufruir de melhor saúde e de uma vida mais longa e produtiva.

Claro, monitorar, medir e registrar elementos do corpo e da vida como uma forma de auto-aperfeiçoamento ou auto-reflexão são práticas que foram discutidas desde os tempos antigos. No entanto, não haveria nenhuma especificidade dos métodos digitais contemporâneos?

Senão vejamos. Em muitos casos, o auto-rastreamento é um empreendimento pessoal puramente voluntário iniciado pela pessoa que está se engajando nele. No entanto, como mostra Deborah Lupton (2016), existem várias maneiras pelas quais o auto-rastreamento está sendo encorajado, ou mesmo imposto às pessoas, predominantemente para que os objetivos dos outros sejam atingidos. As pessoas agora são frequentemente encorajadas, “empurradas”, obrigadas ou coagidas a monitorar os aspectos de suas vidas, de modo a produzir dados pessoais que também podem ser usados para os propósitos de outros.

6. Pressupostos epistêmicos e conseqüências ideológicas do Big Data: o futuro do indivíduo moderno

De uma perspectiva filosófica, surgem várias questões interessantes sobre a busca pelo monitoramento e medição de elementos do corpo, comportamento e hábitos. Quais são as suposições tácitas que sustentam os modos contemporâneos de automonitoramento? Por que as pessoas são atraídas pelo auto-rastreamento? Como eles interpretam e usam os dados que produzem? Como os conceitos do corpo, do eu, das relações sociais e dos comportamentos sociais são configurados e negociados por meio desses dados? Quais são as relações de poder e as desigualdades de poder inerentes às culturas de auto-rastreamento?

Muitas questões às quais não posso dar resposta agora. Mas gostaria de sublinhar um ponto que me parece particularmente relevante, que diz respeito por assim dizer à epistemologia que parece se constituir como pressuposto desse interesse pelos dados.

A “ideologia do big data” permitiria substituir as próprias capacidades de reflexão, deliberação e decisão dos indivíduos (modernos), que em sua autonomia ainda são por demais instáveis e limitados. O indivíduo não é mais quem tem razão, aquele que deve decidir, e sua experiência não é mais sacralizada. Agora os números falam e decidem por ele. Teríamos então uma espécie de “ideologia tecnocrática 2.0”².

2 Para uma formulação originária do problema, ver Habermas, 1968.

Ora, como nos mostra Antoinette Rouvroy (2016), os dados nunca são “dados”. Eles são, na melhor das hipóteses, apenas transcrições “passivas” de “fatos”. Eles próprios dependem de normatividades sociais, relações de poder e dominação em vigor. Decidir com base nos dados, como fazem os algoritmos, significa pretender decidir de modo objetivo, com base em fatos cuja contingência é esquecida, o que não é o mesmo que governar de acordo com a justiça, a qual pede que devemos levar em conta as condições dos fatos, e - quando essas condições são injustas - que elas sejam mudadas. Se, por exemplo, na prática, empregos mais bem pagos são ocupados por homens, algoritmos de recomendação alimentado com esses dados, usados com fins de tornar as decisões de contratação ou promoção mais objetivas, irão reverberar “passivamente” apenas o resultado de preconceitos contra as mulheres e produzirem perfis de desempenho favoráveis aos homens em detrimento das candidatas do sexo feminino. A chamada otimização das decisões pelo recurso à chamada inteligência dos dados, é o oposto de uma “mudança de mundo”. A ignorância das causas dos fenômenos em favor da indução puramente estatística baseada na detecção de correlações é um tecnoconservadorismo que torna os preconceitos de nossa “realidade social” invisíveis e indiscutíveis³.

O big data significa o acesso a dados inéditos das pessoas, ainda que não necessariamente individuais. Por outro lado, os algoritmos não são neutros, tampouco os dados que lhes servem de base. Isso produz uma capacidade igualmente inédita de manipulação de comportamentos e percepções de mundo via esfera privada – vide o caso recente envolvendo o Facebook e a Cambridge Analytica durante as eleições americanas. Ora, tendo em vista que vimos que a esfera privada é essencial para o bom funcionamento da própria esfera pública, temos com a regulação algorítmica e com o big data uma ameaça importante, potencialmente crucial, para a autonomia pública dos cidadãos.

Tendo em vista o caráter ubíquo e massivo da digitalização da vida, é forçoso admitir que trata-se de um fenômeno cujo escopo é difícil de medir, mas sobre o qual é necessário pensar, dada a novidade do fenômeno. Na falta de respostas mais concretas, gostaria de concluir ao menos com a tentativa de formular algumas questões que me parecem relevantes nesse cenário: Esse fenômeno seria capaz de alterar essa percepção básica da modernidade, de que somos seres autônomos, responsáveis e os únicos capazes legitimamente de tomar determinadas deliberações e decisões? Essa capacidade de manipulação de dados de nossa vida cotidiana (esfera privada) seria capaz de minar inclusive a autonomia pública, ameaçando a democracia, isto é, a integridade das esferas públicas e possibilidades reais de auto-determinação? Se a democracia radical sempre foi um projeto, ainda não realizado plenamente, ele se torna uma utopia mais distante ou não com o big data? Diante de tudo isso, a antropologia política da modernidade pode ser mantida? Estaríamos vivendo o fim não apenas do antropocentrismo e humanismo modernos, mas da própria noção de indivíduo autônomo, cuja experiência, sentimentos

3 Um outro exemplo que ilustra como o modo opaco pelo qual os próprios algoritmos funcionam dificulta a crítica a essa regulação social algorítmica é fornecido em uma entrevista por Cathy O’Neil, matemática e especialista na área, durante entrevista ao *El País*: “O distrito escolar de Washington começou a usar o sistema de pontuação Mathematica para identificar os professores menos produtivos. Foram demitidos 205 docentes depois que esse modelo os considerou maus professores. Atualmente não temos como saber apenas com dados se um trabalhador é eficiente. O dilema se você é ou não um bom professor não pode ser resolvido com tecnologia, é um problema humano. Muitos desses professores não puderam reclamar, porque o secretismo sobre como o algoritmo funciona lhes priva desse direito. Ao esconder os detalhes do funcionamento, fica mais difícil questionar a pontuação ou protestar” (MENÁRGUEZ, 2018).

e racionalidade foram sacralizados e adquiriram centralidade absoluta nas concepções políticas modernas? É possível uma autonomia pública em um cenário em que nossa vida cotidiana e privada é cada vez mais esquadrihada por mecanismos de extração de dados? Depois de Arendt, teríamos uma nova fusão entre privado e público, na medida em que o público (impessoal) passa a ter acesso inédito à nossa vida cotidiana e por outro lado tais dados suscitam interesse público?

Em suma, o fim do humanismo e do antropocentrismo, tão desejado por alguns, deve nos conduzir ao fim do indivíduo moderno e das concepções tradicionais de autonomia privada e pública? Como compreenderíamos a política então? Trata-se evidentemente de questões em aberto, mas cuja reflexão é hoje urgente.

Referências bibliográficas:

- ARENDDT, Hannah. *A Condição Humana*. 10ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- COHEN, Julie. Examined Lives: Informational Privacy and the Subject as Object. *Stanford Law Review*, vol. 52, no. 5, pp. 1373-1438, 2000.
- FLORIDI, Luciano. *The Fourth Revolution: How the infosphere is reshaping human reality*. New York ; Oxford: Oxford University Press, 2014.
- HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1994
- _____. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1969.
- LUPTON, Deborah. The diverse domains of quantified selves: self-tracking modes and dataveillance. *Economy and Society*, vol. 45, no. 1, pp. 101-122, janeiro 2016.
- MENÁRGUEZ, Ana Torres. Os privilegiados são analisados por pessoas; as massas, por máquinas. *EL PAÍS*, 21 de novembro 2018. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2018/11/12/tecnologia/1542018368_035000.html>. Acesso em: 23 de dezembro de 2018.
- REPA, Luiz. A cooriginariedade entre direitos humanos e soberania popular: a crítica de Habermas a Kant e Rousseau. *Trans/Form/Ação*, vol. 36, pp. 103-120, 2013.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. In: *Os Pensadores - volume 1*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- ROUVROY, Antoinette. Le gouvernement algorithmique ou l'art de ne pas changer le monde. *La revue nouvelle*, n.8, 2016. Disponível em: <https://www.academia.edu/28370856/Le_gouvernement_algorithmique_ou_lart_de_ne_pas_changer_le_monde>. Acesso em: 23 de dezembro de 2018.
- STAHL, Titus. Indiscriminate Mass Surveillance and the Public Sphere. *Ethics and Information Technology*, vol. 18, no. 1, pp. 33-39, 2016.
- ZUBOFF, Shoshana. Big Other: Surveillance Capitalism and the Prospects of an Information Civilization. *Social Science Research Network*, 4 abril 2015. Disponível em: <<https://papers.ssrn.com/abstract=2594754>>. Acesso em 14 agosto 2018.

Trabalho e ser social na ontologia de Lukács

Maicon José Fortunato¹

Introdução

A centralidade do trabalho é a premissa basilar do método de Marx. No prefácio dos *Manuscritos* de 1844, ele indica essa posição ao descrever no percurso de sua análise a relação necessária entre as estruturas sociais que representam o espírito social (direito, moral e política) com a economia política. Da mesma forma e legitimando essa premissa, Lukács ao apresentar as bases fundamentais de sua *Ontologia* do ser social, diz que “somente o trabalho tem, como sua essência ontológica, um claro caráter de transição (...), no homem que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social” (LUKÁCS, 2013, p.44). De acordo com o filósofo, no trabalho estão contidas as determinações que constituem a essência da realidade humana.

A análise das estruturas da realidade humana, compreendidas como ser social, perpassa necessariamente pela investigação das leis e tendências que regem a categoria do trabalho. As razões que conferem a esta categoria um momento predominante na compreensão do ser social, estão no fato de que é a ela atribuída a gênese e desenvolvimento deste ser. Lukács (2013, p.36) justifica a prioridade do trabalho esclarecendo que todas as outras categorias da realidade humana (linguagem e cultura, por exemplo) têm, em essência, um caráter puramente social. Para existir tais categorias precisam do ser social já constituído. Apenas o trabalho antecede esse processo, pois sua dimensão laborativa é uma condição necessária para a reprodução da vida humana. E é exatamente nessa dimensão que ao se relacionar com o mundo natural o homem salta da esfera biológica para a constituição do seu ser autêntico, em um processo de humanização e de refinamento de suas habilidades e faculdades. A observação de Lukács torna clara essa posição, ao dizer que

o trabalho se revela como o veículo para a autocriação do homem enquanto homem. Como ser biológico, ele é um produto do desenvolvimento natural. Com a sua autorrealização, que também implica, obviamente, nele mesmo um afastamento das barreiras naturais, embora jamais um completo desaparecimento delas, ele ingressa num novo ser, autofundado: o ser social. (LUKÁCS, 2013, p.82)

De acordo com o filósofo, o trabalho revela uma alteração qualitativa no modo como a vida humana se reproduz, deixando de ser um receptáculo dos determinantes biológicos, embora não possa eliminá-los, para assumir a condição de uma nova forma de ser em que se destaca o afastamento das barreiras naturais. O autocriar-se do homem como

1 IFSP – Instituto Federal de São Paulo, Câmpus Avançado Ilha Solteira

homem é, por assim dizer, um ato “não natural”, de tal forma que todos os seus estágios de desenvolvimento ulteriores são produtos da atividade humano-social, numa intrincada e singular relação do homem com a causalidade natural.

Observa-se que o complexo do trabalho, compreendido em suas inúmeras determinações, dinâmicas e conexões, forma os traços essenciais da gênese e desenvolvimento do ser social. Isto posto, se faz necessário especificar os momentos constitutivos do trabalho, sobretudo, da constituição dos seus elementos internos, para que se possa assim, demarcar em que consiste a sua novidade em relação aos desdobramentos e processos comuns à esfera da natureza. Em síntese, trata-se de identificar os fatores que permitem ao ser humano realizar a transição da esfera biológica para a esfera social.

Gênese do ser social: teleologia e causalidade

A essência da categoria do trabalho é uma singular articulação entre teleologia e causalidade. Lukács exemplifica essa afirmação recorrendo aos escritos de Marx:

Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. (...) o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente. Isso não significa que ele se limite a uma alteração da forma do elemento natural; ele realiza neste último, ao mesmo tempo, seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, o tipo e o modo de sua atividade e ao qual ele tem de subordinar sua vontade. (MARX *apud* LUKÁCS, 2013, p.46-47)

A grande alteração produzida pelo trabalho é a inserção da teleologia no processo de transformação do mundo material. Marx lembra que a distinção entre o arquiteto e a abelha está na capacidade que emerge ao primeiro de conduzir sua ação guiada por uma intencionalidade (atos teleológicos), que permite impor à atividade realizada um fim idealizado. Muito além de uma mudança na matéria natural, o que se faz a partir do trabalho é subordinar a legalidade da natureza aos objetivos humanos. Desse modo, a premissa básica é de que a categoria do trabalho dá origem ao agir intencional, diferenciando, por sua vez, a atividade laborativa humana da atividade biológica.

Lukács reinsere ao debate filósofo a clássica problemática das categorias de teleologia e causalidade. Em se tratando das definições desses termos, o pensador compreende a causalidade como “um princípio de automovimento que repousa sobre si próprio e mantém esse caráter mesmo quando uma cadeia causal tenha o seu ponto de partida num ato de consciência” (LUKÁCS, 2013, p.48), a teleologia, porém, compreende essencialmente, “uma categoria posta: todo processo teleológico implica o pôr de um fim e, portanto, numa consciência que põe fins” (LUKÁCS, 2013, p.48). A contraposição entre teleologia e causalidade está na afirmação lukacsiana de que a causalidade é uma negação da existência de finalidades na dimensão do ser natural, ou seja, o mundo biológico é regido por um princípio que se auto movimenta tendo em si mesmo sua razão de ser. Não há nessa perspectiva, nenhuma forma de consciência transcendental que opere na natureza de forma a conduzir seu movimento, ela possui em si sua própria legalidade ou, se preferir, sua causalidade.

Quanto a teleologia, é uma categoria do ser social, uma vez que a constituição desse ser tem como móbil a realização de finalidades idealmente construídas. A teleologia, como afirma Lukács, é o resultado de uma consciência que sempre põe fins. Sob tais aspectos, trata-se de um princípio especificamente humano. De fato, é preciso observar que na esfera do ser social as coisas não se modificam por si e nem por processos espontâneos, ao contrário, as alterações são sempre resultados de posições conscientes. É o agir humano por meio do pôr teleológico que altera a realidade do ser social.

Como podemos observar, há uma nítida restrição da esfera da atividade teleológica a um modo de ser próprio da realidade humana. Acerca disso, Lukács denota a importância operada por Marx ao compreender o lugar de aparição dos atos teleológicos. Segundo o filósofo:

O fato de que Marx restrinja com exatidão e rigor ao trabalho (à praxis social) a teleologia, suprimindo-a de todos os outros modos de ser, não restringe em nada seu significado; ao contrário, tanto maior resulta a sua importância ao se verificar que o mais alto grau do ser conhecido por nós, o ser social, se constitui como grau específico, se eleva do grau sobre o qual está baseada a sua existência, a vida orgânica, e se torna uma nova espécie de ser nesse instante, só porque nele existe esse operar real do teleológico (LUKÁCS, 2013, p.52)

O destaque dado por Lukács reintroduz o debate tradicional da filosofia acerca da importância da teleologia. Isto porque outros filósofos como Aristóteles e Hegel, por exemplo, já acentuaram o papel da categoria da teleologia no trabalho. Todavia, nestes pensadores tal categoria é concebida de forma generalizada, isto é, ela se encontra presente em todas as esferas da realidade. Assim, ao alargar o campo de atuação dos atos teleológicos, eles inviabilizam a correta compreensão dos fundamentos do movimento da natureza e do processo de desenvolvimento do ser social. Sob certa medida, concebem a história e a natureza como dimensões da atuação da teleologia e, dessa forma, postulam a existência de um autor consciente que intencionalmente atribui um fim e sentido para tais coisas. Em Hegel, por exemplo, a concepção de espírito absoluto aparece como a teleologia do mundo orgânico e da história. Nos termos de Lukács estas concepções filosóficas elevam a teleologia a uma categoria cosmológica universal.

A acusação que Lukács faz acerca destas visões filosóficas é que elas eliminam toda a possibilidade de compreensão da gênese do ser social, uma vez que não reconhecem no trabalho o momento predominante de transformação da condição humana. Por isso, ao negar a existência de atos teleológicos fora do complexo do trabalho, o filósofo marxista busca reinseri-los na dimensão própria da vida humana, como sendo o único lugar possível de construção de ações intencionais ou, se preferir, de pores teleológicos. Essa é a novidade inaugurada por Marx, diz Lukács, reconhecendo que “o trabalho não é uma das muitas formas fenomênicas da teleologia em geral, mas o único ponto onde se pode demonstrar ontologicamente um pôr teleológico como momento real da realidade material” (LUKÁCS, 2013, p.51). Esta perspectiva supera a visão tradicional em que a relação de teleologia e causalidade se faz de maneira heterogênea. Com a centralidade do trabalho, por sua vez, esta relação passa a ser concebida como uma unidade entre opostos, já que nela se manifesta uma necessária interação entre os fins previstos idealmente (teleologia) e a correta atuação sobre as leis e nexos causais do mundo natural (causalidade).

Há com a atividade laborativa humana um processo de troca com a natureza, trata-se de um movimento dialético que permite ao homem imprimir sua intencionalidade no mundo natural. Conforme destaca Ronaldo Fortes, “o processo de transformação da natureza é uma via de mão dupla” (2001, p.44), de tal forma que, o “homem impõe à natureza determinados movimentos a que ela por si só não realizaria, concomitantemente ele se submete às leis e necessidades naturais” (FORTES, 2001, p.44). Nota-se com essa prerrogativa que a distinção ontológica (de natureza) entre tais categorias não elimina o intercâmbio que se faz entre elas. Essa nova dinâmica teleologia-causalidade dá-se num processo de determinação reflexiva.

Do lado da natureza temos leis que se regulam enquanto princípios necessários e intransponíveis, possuindo em si suas razões de ser. Do outro lado, temos o ser humano em que a vontade de satisfação das necessidades guiada pela capacidade de apreender idealmente as leis naturais, garante uma alteração do curso natural do mundo, ao passo que transforma a composição da realidade, dando origem a um novo ser. Sobre esse aspecto revela Lukács:

Do pôr teleológico surge uma objetividade inteiramente diferente dos elementos. De nenhum desenvolvimento imanente das propriedades, das legalidades e das forças operantes no mero ser-em-si da pedra ou da madeira se pode “deduzir” uma casa. Para que isso aconteça é necessário o poder do pensamento e da vontade humana que organize material e faticamente tais propriedades em conexões, por princípio, totalmente novas. (2013, p.53)

É possível notar que há uma condução dos processos e legalidades naturais para fora do seu modo de ser. Das propriedades imanentes aos seres naturais como, por exemplo, da pedra e da madeira, não se pode derivar uma casa. O que é a casa senão o resultado de um “princípio extrínseco” ao modo de operar da natureza. E o que é esse princípio, senão o processo do trabalho enquanto o pôr teleológico, ou seja, enquanto uma nova forma de ordenamento dos elementos e objetos do mundo natural, na medida em que estes passam a ser mediados pela consciência humana que orientada por uma finalidade impõe à natureza novas formas que ela nunca poderia produzir por si mesma. É aqui o cerne da gênese do ser social, é nesse movimento imposto por uma força externa ao elemento natural que se evidencia o salto ontológico – a ruptura com o mundo biológico. O resultado desse processo é a síntese destas categorias, que uma vez unidas, permitem a produção de um novo tipo de objetividade e que Lukács denomina de causalidade posta.

Diferentemente da categoria de causalidade, enquanto um princípio de automovimento, a causalidade posta é a subordinação dos elementos naturais à uma finalidade atribuída por uma consciência. O produto do trabalho mesmo transformando a natureza continua sendo causalidade, mas com a peculiaridade de ser posto. Dito de outro modo, os elementos naturais envolvidos na atividade são usados para a produção de algo novo, porém, estes elementos não alteram suas essências, pois continuam obedecendo às leis e princípios da natureza. O que se altera é o fato de que os resultados alcançados não reproduzem um movimento biológico que encontra em si uma razão de ser, mas se apresentam como consequência de um ato imposto por um agente externo, se convertendo em uma nova categoria (causalidade posta).

O trabalho e os elementos internos do pôr teleológico

Como vimos, a centralidade do trabalho se afirma na capacidade de criar as condições essenciais para o surgimento do ser social, uma vez que ela possui como cerne a realização do pôr teleológico, ou seja, a concretização dos atos previamente idealizados pela consciência humana. No que tange aos elementos que constituem o pôr teleológico, Lukács acompanha as contribuições do filósofo Hartmann² que compreende esse processo em dois momentos: o pôr dos fins e a investigação dos meios. De acordo com Lukács, a dinâmica no interior da categoria do trabalho consiste, em primeiro, na elaboração das intenções humanas que se orientam em torno de determinadas finalidades e, em segundo, na compreensão das legalidades e causalidades naturais. Cabe destacar que toda posição teleológica requer algum conhecimento do ser-precisamente-assim existente para que possa de fato se tornar uma objetividade. Por isso, a investigação dos meios é a base sobre a qual se desenvolve todas as alternativas possíveis de serem realizadas pelas intenções humanas. Lukács compreende que esse processo se dá inicialmente com a busca das leis que em si governam os objetos, independentemente das aspirações, e, por conseguinte, com o papel ativo da consciência no detalhamento das novas conexões e possibilidades que tais objetos reservam, mas que precisam ser colocados em movimento pela intencionalidade humana.

O pôr teleológico exige a correta investigação das legalidades naturais, essa prática permitiu ao homem ampliar seus conhecimentos sobre a natureza, ao mesmo tempo em que aumentou a capacidade de interação e realocação dos elementos naturais à realização de diferentes finalidades. Tamanha habilidade é garantida graças a condição de generalização dos atos humanos, em que determinados pores teleológicos passam a ser utilizados como referências e exemplos para outras distintas atividades. Na medida em que se intensifica essa compreensão sobre a causalidade, o conjunto de conhecimento obtido passa a configurar como um modo de operar e de interpretar os fenômenos do mundo. Lukács lembra que essas descobertas são a base para a gênese e desenvolvimento de complexos do conhecimento como, por exemplo, a ciência e a filosofia.

Dessa forma, podemos afirmar que a investigação dos meios, enquanto uma etapa do processo do trabalho, cumpre com a função de constituir a base da produção do conhecimento humano. Para isso é preciso que no ato do trabalho, o mundo real seja apropriado e reproduzido pela consciência permitindo a compreensão dos elementos naturais em suas causas e conexões. Dito de outro modo, o ser humano apenas consegue interagir de maneira ativa e intencional sobre o mundo natural porque apreende essa realidade conscientemente, de tal forma que ela passa a se constituir como uma realidade pensada. Lukács afirma que essa capacidade de apreender o real pela consciência é entendida como reflexo ou espelhamento. De acordo com o filósofo “o espelhamento mostra uma separação precisa entre objetos, por meio de atos de consciência (...)” (LUKÁCS, 2013, p.65), assim se tem o objeto real e o objeto pensado. Este último, por sua vez, é entendido como a conversão do objeto real em uma posse espiritual.

Com o espelhamento se tem uma nova forma de objetividade, trata-se de uma objetividade pensada e que se constitui como parte do modo de ser do homem, ou seja, um ser permeado pelas objetividades materiais (sociais e naturais) e objetividades espirituais (o ser pensado), isto ocorre pois a capacidade de espelhar o mundo material cria na consciência

² Sobre as influências que o pensamento de Hartmann, em especial, a sua Ontologia produziram em Lukács, ver: TERTULIAN, Nicolas. *Nicolai Hartmann e Georg Lukács: uma aliança fecunda*. Crítica Marxista, n.32, p.9-32, 2011.

humana uma reprodução ideal que passa a servir de referência para a compreensão do próprio mundo espelhado. Esses dois momentos, material e ideal, produzem uma separação importante entre o sujeito que espelha e o objeto espelhado, Lukács lembra que esse modo de operar é um produto necessário do trabalho e tipicamente humano, apenas o homem abstrai essa separação e passa a partir do espelhamento a categorizar o mundo (o objeto) de forma consciente.

A dualidade produzida pelo espelhamento permite que a relação homem e natureza seja mediada pela consciência. As cópias ideais do mundo material servem de base para que a consciência possa realizar as projeções e especulações sobre o que fazer e como fazer. Dessa forma, além de proporcionarem o conhecimento sobre as causalidades naturais, os espelhamentos constituem as referências para as intenções humanas, e sob este aspecto, eles são manipulados pela inteligência sendo misturados, separados, postos hierarquicamente, enfim, são usados sob uma infinidade de posições e situações para que se possa atingir, com êxito, um determinado fim. Com o espelhamento a consciência ganha um caráter de potencialidade, ou seja, seus conteúdos e finalidades podem se objetivar e tornarem-se causalidades postas. É nesse sentido que Lukács atribui à consciência o caráter de possibilidade, uma vez que ela se transforma no “veículo através do qual surgem novas objetividades no ser social (...)” (LUKÁCS, 2013, p.67).

Em que consiste o caráter de possibilidade atribuído à consciência? Consiste no fato de que ela atua sempre como agente ativo no processo de construção do mundo humano (ser social) e ela o faz a partir de uma seleção de elementos materiais, reproduzidos idealmente, escolhendo entre alternativas possíveis. O modo de operar da consciência que espelha, é sempre um modo potencial, ou seja, há nele determinadas finalidades e alternativas que podem ou não vir a ser executadas pela ação humana, o que garante suas realizações são exatamente as opções que os homens realizam dentre as várias alternativas possíveis, por isso, há, nesse ponto, uma categoria fundamental do processo de realização dos pores teleológicos, a saber, a categoria da alternativa.

A alternativa é definida como a categoria mediadora que expressa a maneira como os processos causais da natureza são apropriados e postos em movimento pela atividade humana. Sua habilidade de mediação está em se posicionar entre os princípios causais (necessários para a transformação do mundo natural) e os fins pretendidos pelas intenções humanas. A alternativa representa a capacidade e possibilidade de pôr em movimento, determinadas articulações no elemento natural. E como ela o faz? Para Lukács, as propriedades dos objetos contêm em si a gênese da possibilidade de sofrerem transformações, mas para isso, é preciso que a consciência, enquanto um agente ativo, assuma “o papel de *condição de possibilidade* para o desdobramento e desenvolvimento de tendências e articulações imanentes aos objetos” (FORTES, 2001, p.63, grifos do autor).

Com isso, podemos dizer que a alternativa é o momento em que a finalidade se adequa à causalidade espelhada, buscando nesta última as fontes para o êxito do pôr teleológico. Com um repertório de possibilidades à mão, a consciência opera na seleção dos melhores elementos naturais e isso somente é possível graças ao fato de que “cada objeto natural tem em si uma infinidade intensiva de propriedades como possibilidades (...)” (LUKÁCS, 2013, p.73). Sendo assim, na medida em que a inteligência humana amplia a compreensão sobre as propriedades dos complexos naturais, maiores também serão as possibilidades de intervenção real do homem. Com esse vínculo de dependência

entre teleologia e causalidade, mediadas aqui pela objetivação e leis naturais, Lukács busca eliminar toda forma de interpretação que considere que as objetivações humanas emanem de uma subjetividade criadora a partir de determinadas ideias apriorísticas ou metafísicas. Ao contrário, como já mencionado, é a infinidade de propriedades intrínsecas aos elementos naturais que, uma vez espelhadas pela consciência, garantem ao homem o domínio sobre os processos de criação e transformação do mundo.

Por outro lado, vale lembrar que não há em Lukács uma redução da consciência à reprodução mecânica do mundo material. Se distanciando do que chama de Marxismo Vulgar, Lukács acentua a importância da consciência na constituição do ser social, sobretudo no que tange à transformação do mundo material. Ela não opera como um mero epifenômeno dos determinantes biológicos ou econômicos, mas atua na posição dos fins e na busca dos meios desejáveis e o faz sempre de maneira autônoma. Na categoria da alternativa, por exemplo, a consciência realiza um ato de escolha deliberada entre as possibilidades de objetivações.

Contudo, cabe destacar que na ótica lukacsiana os lineamentos mais gerais do complexo do trabalho estão na realidade sempre ligados às formações sociais concretas e somente se realizam na particularidade histórica de uma dada época. Embora sua análise se dê numa abstração dos elementos formadores da categoria do trabalho, tais elementos somente podem ser entendidos permeados na relação social. Por isso, a própria atuação da consciência também se remete aos determinantes históricos que permitem que as escolhas e alternativas selecionadas no processo de objetivação sejam, em grande medida, influenciadas pelos condicionantes históricos. Lukács lembra que nenhuma alternativa do trabalho pode se referir à realidade em geral, mas “é uma escolha concreta entre caminhos cujo fim foi produzido não pelo sujeito que decide, mas pelo ser social no qual ele vive e opera” (LUKÁCS, 2013, p.76).

Apresentado tais aspectos, podemos concluir que o pôr teleológico cumpre com a finalidade de constituir a base do momento ideal do trabalho, isto é, por meio dele se tem a origem do momento de apropriação espiritual do mundo material. Esse processo se faz de duas formas: na reprodução dos elementos naturais na consciência e, por conseguinte, na interação dos dados apreendidos pela reprodução com o conjunto de interesses que mobilizam a ação (fins planejáveis). Lukács abre um largo espaço para a inserção do papel da consciência na produção do ser social, ao mesmo tempo em que reforça a tese central do marxismo de que o ponto central desse processo ocorre no complexo do trabalho.

Considerações finais

A análise aqui desenvolvida permite a construção de alguns parâmetros que fornecem chaves de compreensão do pensamento de Lukács. A temática em torno da centralidade do trabalho tem como proposta estabelecer os princípios ontológicos do ser social, de tal forma que através dela se possa identificar as condições da gênese e desenvolvimento do mundo dos homens. E sob tais aspectos podemos discorrer as seguintes conclusões:

A primeira evidência que encontramos é a afirmação em Lukács de que a construção da realidade humana tem como móbil a relação homem e natureza e a atividade que garante a dinâmica dessa relação é o trabalho. O trabalho tem a missão de satisfazer as necessidades

humanas, mas o processo de transformação do mundo natural impulsiona o homem para a constituição de novas formas de organização. Isso ocorre porque por meio do trabalho a espécie humana passa a interagir com o ambiente de maneira autônoma e intencional. Como vimos, a internalização dos processos naturais, por meio do espelhamento, garante o desenvolvimento das capacidades cognitivas e também da consciência humana. Dessa forma, o agir do homem se cinge do modo de ser dos seres biológicos, pois escapando da mera reprodução biológica da vida, passa a construir uma maneira própria de se reproduzir. Nesse processo, a categoria da teleologia ocupa um papel fundamental.

Isso nos leva à segunda evidência, a teleologia é a característica que demarca a especificidade do ser social. O cerne da elaboração lukacsiana é o reconhecimento no interior da obra de Marx da determinação do homem como único ser capaz de objetivar um *telos* no âmbito do ser natural. Dessa forma, a construção consciente da realidade é um atributo unicamente do homem. Não há no âmbito do cosmo outras formas de consciência que possam explicar a origem da realidade. Apenas a espécie humana carrega a tarefa de se constituir de maneira consciente. E nisso consiste a relação homem e natureza, um intercâmbio permeado por um lado com o rigor dos princípios causais do mundo natural e de outro o conjunto de interesses e finalidades inseridos pelo agir humano.

Terceira evidência, a construção do ser social se dá num movimento dialético marcado pela autonomia da consciência e pela presença de determinantes naturais e sociais. O primeiro ponto dessa afirmação condiciona o pensamento de Lukács a um posicionamento que o distancia do marxismo vulgar. A consciência não é um mero epifenômeno do mundo biológico ou material, ao contrário, ela opera na potencialização dos pores teleológicos, principalmente, por cumprir com o papel de escolher entre as alternativas possíveis de serem objetivadas. Há um aceno claro no pensamento lukacsiano para a importância da subjetividade na constituição do ser social. É o que argumenta Lukács:

(...) no ato da alternativa está presente o momento da decisão, da escolha, e que o 'lugar' e o órgão de tal decisão sejam a consciência humana; e é exatamente essa função ontologicamente real que retira, do caráter de epifenômeno em que se encontravam, as formas da consciência animal totalmente condicionadas pela biologia (LUKÁCS, 2013, p.77)

Por outro lado, essa autonomia da subjetividade é contrastada com as condições que lhe são impostas. Nota-se que o agir humano é construído sob um complexo de determinações e o sujeito que promove a ação só pode tomar como objeto de seu pôr de um fim, de sua alternativa, as possibilidades determinadas a partir e por meio dos condicionantes naturais e históricos que existem independentemente dele. A consciência, nesse sentido, opera sempre com os dados que são construídos socialmente, não há nenhuma forma apriorística que determine a conduta humana. Cabe destacar a reflexão perpetrada por Marx (2011, p.25) ao afirmar que os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem de livre e espontânea vontade, tendo em vista que não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas pela força da tradição e da história.

Por fim, a quarta evidência está na confirmação de que com o trabalho o homem atinge uma nova forma de condição de existência que assinala a sobreposição do agir consciente sobre as outras formas de condutas. De acordo com Lukács, as condições impostas para a realização dos pores teleológicos garantem ao homem o distanciamento, cada vez maior,

das barreiras naturais e, por conseguinte, a constituição de um modo de vida que passa a se reproduzir de maneira consciente transformando a realidade material e social. Isso se dá, pois, na medida em que trabalha o homem precisa planejar antecipadamente cada um dos seus movimentos e “verificar continuamente, conscientemente, a realização do seu plano, se quer obter o melhor resultado concreto possível” (LUKÁCS, 2013, p.129). São essas condições que preparam o ambiente para o salto ontológico e para o surgimento do ser social, graças a esse domínio consciente, garantido pela dinâmica do trabalho, que permite ao homem construir e dar significado a sua própria existência.

Referências bibliográficas:

FORTES, Ronaldo Vielmi. *Trabalho e gênese do ser social na "ontologia" de George Lukács*. 2001. Dissertação (mestrado), Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, MG.

LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social*, 2. 1º ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *Per l'Ontologia dell'Essere Sociale*. Roma: Editori Riuniti, 1976.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. 1º ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. 1º ed. São Paulo: Boitempo, 2011.

A trama da sujeição e a emancipação necessária

Marcelo Micke Doti¹

ELLAS [pedindo] – Fique perto de mim.

VIRGÍNIA [doce] – Fico, sim. [muda de voz] Todos ali me odiavam. Porque eu tinha 15 anos, era bonita – linda! Vivía cercada de olhos. Quando eu me vestia, vinham-me espiar. Foi aí que Ismael apareceu, primeiro como médico, depois como amigo também. “Preto, mas muito distinto”, diziam; e, depois, doutor. Em lugar de interior, isso é muito. Ele se apaixonou por mim...

ELLAS [doce e inquieto] – E você por ele, não?

VIRGÍNIA – Juro que não. Juro por tudo. Eu já tinha medo do desejo que havia nos seus olhos. Já adivinhava que amor com um homem assim é o mesmo que ser violada todos os dias.

ELLAS – Sempre o sonho dele foi violar uma branca.

(Nelson Rodrigues, Anjo Negro)

1. Filosofia, crítica e política

A filosofia não tem necessariamente vínculos com a liberdade e a busca ética da mesma. Ocupa-se da ética, mas a questão da liberdade e, mais precisamente, da emancipação não são necessariamente seus temas e assuntos. Mas podem ser.

Pode-se dizer mais: a filosofia não precisa necessariamente opor-se à realidade. Sua função não necessariamente é crítica e nem mesmo crítica em relação à realidade e sua construção. Mas pode ser crítica em relação à realidade, especialmente quando se coloca a realidade como conjunto socioeconômico e cultural. Colocando a realidade dessa maneira podemos avançar mais: a realidade como narrativa socialmente aceita, mas não construída para o exercício de determinado exercício da liberdade. Neste ponto a filosofia pode questionar, criticar e ser instrumento para a confecção de determinados conceitos de liberdade, de crítica e de emancipação. Através dessa *escolha* é que se colocam os termos deste artigo. Lembrando: a filosofia não é liberdade, não é o *ato* da mesma em exercício por meio da emancipação. Estas só se podem fazer historicamente e no plano das lutas sociais. No entanto, não se pode desprezar de forma alguma os potenciais de questionamento e de crítica da filosofia como determinada forma de se colocar diante da realidade, especialmente quando esta alcançou o estatuto de *super-realidade*.

¹ Centro Paula Souza (CPS) – Fatec/Mococa (SP)

Antes de avançar mais sobre este conceito e suas formas específicas de sujeição cabe deslindar o significado de crítica, o que se entende neste artigo como crítica; e, o sendo, é sempre como relação: crítica em relação à super-realidade e sua sujeição, crítica como desvelar potenciais caminhos emancipatórios. Não há caminho pronto, mas trilhas, possibilidades e suas condições a serem construídos. A filosofia como arma crítica e “máquina de guerra”, “como campo de batalha”, pode ser um dos seus estatutos teóricos. Em sociedade complexa e capturada por muitas formas de sujeição não poderemos arrogar à filosofia o estatuto teórico da emancipação e construção de determinado conceito de liberdade. Isso não significa, no entanto, deixá-la apodrecer em canto mofado e falar a plenos pulmões sobre “transformar a realidade” e não apenas “interpretá-la”. Uma *práxis* excessivamente prática – sim, com o uso da redundância linguística para uma prática tão prática a nem mais percebe perdida no “agora-já” da super-realidade e afundada até não poder mais na própria ideologia e poder simbólico da mesma – que acaba por não entender as condições específicas de nossos tempos, da contemporaneidade construída como malha do não-pensar.

A acepção que atribuímos a *crítica*, ou *demanda crítica* deve ser elucidado. Já argumentamos em outra oportunidade (DOTI, 2018) que tomar uma palavra pela sua etimologia pode ser um “pecado teórico”. A etimologia pode tão simplesmente ser uma ruína, um pedaço destruído de um templo que, mesmo belo, não possui mais a instância simbólica da sociedade sobre a qual apoiava seu significado e multiplicava seu significante. Palavras tomadas etimologicamente podem ser indicativos, mas podem incorrer em erro grotesco: ao apelar para a etimologia ganha-se o passado, ergue-se a erudição, põe-se a conhecer, mas perde-se o presente, perde-se seu significado, seu simbolismo na ordem do discurso atual; ouvindo-a, nossa imagética e capacidade de articulação irá remeter para seu senso atual. Porém esse senso atual pode ser o senso comum: pior inimigo das construções intelectuais, pois totalmente recheado de instâncias ideológicas, poder simbólico, de captura dos sentidos e das pulsões por um outro que se quer combater, proporcionando as mais duras e estúpidas formas de pragmatismo.

Nossa proposta é entremear discursos e narrativas como fonte de uma *determinada* fala, não a língua adâmica, universal, mas a fala da enunciação. O lugar de fala será sempre barrado, barrado pela sua limitação de ser um determinado discurso em determinada narrativa. Neste sentido procedemos a uma determinada concepção de crítica, uma narrativa específica sobre a *demanda crítica* como evitação do relativismo e posicionamento social.

A demanda crítica no encontro de falas discursivas possui para nós alguns elementos marcantes e precisos. Trata-se de determinada concepção teórica, de uma construção a qual não se satisfaz com o fácil, com a “repetição do mesmo”, é uma construção em si mesma “nômade” (SCHÖPKE, 2012). Sua dúvida nômade e contínua não a deixa aterrissar no fácil, na filosofia do fundamento, no sistema: precisa continuamente brotar e morrer. Em termos culturais e históricos (como se um se desvencilhasse do outro) é uma concepção própria aos séculos XX e XXI: não há lugar estável, nem para o trabalhador, nem para o intelectual. No entanto, são posturas distintas: o que para um é “corrosão do caráter” (SENNETT, 2011), desarticulação da vida, insegurança e desamparo, para o outro pode (ou deveria) ser parte de um programa integral de construção teórica e de vida. Sendo a crítica essa concepção teórica não contente com a filosofia do fundamento e nômade por essência e vocação afetiva, ela é abrangência e multiplicação de diálogos e falas. Ao dizer

e trazer falas e discursos de campos teóricos variados para uma demanda crítica a isso nos referíamos: não um ecletismo, porém um nomadismo não satisfeito com a estagnação. Os “práticos práticos” atuam ou estagnaram em fracos discursos e isso estaria tão longe da emancipação como apenas escrever um artigo o está.² Quanto a isso não temos pretensões; temos, no entanto, *apostas, escolhas* e um lugar de observação: nem pior, nem melhor, apenas um lugar para o cuidado teórico contra a pressa que nada faz.

Nossa concepção de teoria e crítica sintetizada como concepção teórica não subjaz apenas no nomadismo. Ainda há um ponto cego, uma sombra, algo escondido como o recalado querendo aflorar e pôr à luz um ecletismo satisfeito apenas com suas palavras, com sua ordenação discursiva. Satisfação intelectual essencial para o pensar – o prazer do pensar é gozo também e este pode aflorar críticas e revoltas – que irá esconder de qualquer forma uma sempre possível objeção: não há nessa satisfação, nesse prazer uma ética, não há postura política. O “Grande Hotel Abismo” estaria posto aqui e não na *Teoria Crítica*: um pensar que flana e deve flunar, porém pode tomar posição. Há muito disso nos assim chamados “teóricos da pós-modernidade”: acertos precisos especialmente sobre as problemáticas da totalidade e das meta-narrativas. Entretanto, parece que muitos de seus leitores imobilizam-se e se satisfazem com certo imobilismo teórico e político, desconstrução e apologia ideológicas do fim das ideologias. Não raro muitos seguirem por caminhos conservadores. Não é o caso da postura aqui expressa de crítica e neste ponto um pouco de etimologia pode, agora, ser bom.

A palavra crítica está ligada à palavra grega *krimein*, quebrar. Neste sentido ser crítico é quebrar tanto uma obra de arte, como conceitos, como formações ideológicas e simbólicas do senso comum. Destruir e pôr em pedaços para, então, analisar, juntar e tirar daí novas concepções, novos “olhares”, novos discursos e potenciação de novidades. Pela via desta etimologia a palavra liga-se, facilmente perceptível, com a palavra *crise*, momento de decisão: quebrar é colocar o posto, o aparente, o óbvio talvez, em crise e dele retirar espessuras discursivas diversas. Ao quebrar conceitos e ideias colocando-as em crise obtém-se a possibilidade da interação discursiva: algo que cada vez menos se faz na sociedade das comunicações sem a presença.³ Só há processo de desenvolvimento intelectual quando a presença é permitida. A crítica age diluindo, destruindo, pondo abaixo o mundo, quebrando, mas possibilitando a presença do outro e do discurso do outro. O ser humano não se faz pelo trabalho, faz-se pela presença e pela simbolização.

O apoio etimológica resgatado aqui serviu para colocar os elementos de um nomadismo como crítica e trazer outros discursos possíveis através da crítica, do “quebrar”. Trazer outros discursos atua como interação destes e de narrativas pela “quebra” propiciando

2 Certa vez em palestra na UNICAMP, no IE, dissemos exatamente isso: o lugar específico naquele momento não era da luta direta e do embate, mas o espaço do conceito a ser discutido e pensado. Lênin estava certo ao terminar dizendo no posfácio de 30 de novembro de 1917 a *O Estado e a Revolução* que é mais agradável fazer a revolução do que escrever sobre ela. Na oportunidade dessa palestra a fala foi colocada. Nossa intenção era alertar para conceitos desgastados que são formas de desprezar a teoria e a formulação conceitual, assim como atentar contra o próprio materialismo histórico: momentos históricos distintos exigem atividades teóricas, conceituais e críticas distintas. A cada época histórica a sua devida compreensão teórica para de cada época histórica retirar o máximo possível de revolução.

3 As tecnologias da informação e da comunicação (TICs) aproxima a informação, não a fala. A fala exige a presença. Não se dialoga e nem mesmo se põe interação discursiva sem a presença. Referimos recentemente à “infantilidade da política” ou “puerilidade da política”: ninguém gosta de “textão” no WhatsApp, memes são melhores. Assim, posta-se um texto e a resposta pueril é um meme e as risadas. Certamente Frejat tem razão em sua canção “Amor pra Recomeçar”: rir é bom, mas rir de tudo é desespero. Sim, por trás das portas dos risos de nossas sociedades, escondem-se desesperos, muito antidepressivo e a solidão dos espaços vazios, das mentes adestradas e da política como infantilidade nas mensagens passageiras e fugazes do “agora-já” de um celular.

outros diálogos e interpenetrações teóricas importantes. Isso se diferencia de ecletismo: ao “quebrar”, desconstruir, o fazemos sobre o existente – um discurso, uma ideologia, o senso comum, poder simbólico, etc. Ao fazer isso sobre determinada realidade configurada como narrativa socialmente aceita, o fazemos deixando uma abertura para uma *aposta*: dentro de todos os pedaços postos abaixo, quebrando e quebrando, acabamos por chegar ao ponto no qual o elemento político adentra nossos discursos. Diante disso temos nossa *aposta* política, conceitual, individual, estilo de vida e, especialmente na contemporaneidade em que a ideologia e a cultura se entrelaçam formando quase um automatismo simbólico (DOTI, 2018), uma *aposta* crítica sobre toda a realidade. Atravessando a etimologia e resgatando o que nos interessa de seu túmulo – o túmulo etimológico – pode-se chegar ao outro e articular-se com a *aposta* para dizer que ser crítico é *ver pelo outro*: o outro, a alteridade da sociedade, da realidade e da cultura atuais.

Ao se chegar aqui já não é possível voltar e percebe-se que ser crítico é ser radical em todos os sentidos da palavra radical e o mais interessante para nós: pela raiz, criticar e subverter tanto o pensar, como subverter a realidade e sua cultura. Proporciona-nos esse caminho outro momento essencial: a crítica é o momento da identidade intelectual, o momento no qual, uma vez percorrido caminhos e trilhado veredas, desertos e caminhos cerrados, encontramos algo em nós que nos faz um eu intelectual diante de outros. Não os exclui, mas coloca esses outros diante de nós e não nos furtamos a estar-com, mas também sermos um. O senso comum, por exemplo, não permite ser um. Pior: na atualidade das TICs o senso comum é ser-com-todos, ser massa, perder-se na noite fria e inorgânica do nada da pulsão de morte.

A crítica, assim configurada como deslocamentos teóricos e construções discursivas quebrando a realidade como narrativas da sujeição e incorporando discursos outros em um ecletismo apenas aparente também é configurada como *aposta*. Através desta acepção a crítica deixa de ser elemento teórico e se coloca no campo da política. A filosofia ao trilhar dentro deste esteio de escolha o faz também pela política. Pode-se, então, alinhar a crítica como configuração discursiva da identidade intelectual. Também como campo do “outro do outro”, ou seja, a escolha de não se assemelhar ao desejo da narrativa social posta e imposta como realidade, o capital, suas movimentações de valor e a sujeição atual como super-realidade: a cultura como forma não mais autônoma em relação à ideologia, mas a própria ideologia como cultura. Ser o “outro do outro” é *aposta* da crítica e é estar dentro da política. Mesmo que utilizemos recursos teóricos dos assim chamados “pós-modernos”, ainda que de contestação (SANTOS, 1995), fazemos dentro de uma escolha. Por fim, depois de ser o estatuto da identidade intelectual e permeada pela escolha em ser o “outro do outro” a crítica, já inscrita como política, é uma tríade essencial em tempos de super-realidade a nos sujeitar: ela é rebeldia, revolta e revolução. Revolução nenhuma é possível sem revolta e rebeldia.

2. Super-realidade, interpelação ideológica e sujeição

O início deste artigo possui como epígrafe uma passagem da peça *Anjo Negro* de Nelson Rodrigues (RODRIGUES, 2017, pp. 444-445). Sua beleza está em sua dureza, em sua crueldade, em seu ódio interno do personagem central da mesma, Ismael. Ainda que paradoxal a beleza diante de tanto ódio, os paradoxos ensinam muito sobre os afetos como corpos políticos. Nossa epígrafe não é casual.

Na peça Virgínia é a mulher branca e esposa de Ismael, o protagonista e negro. Elias, irmão de Ismael, porém, branco, de outro casamento. O importante no contexto

é o “violar uma branca”. Em um país cuja escravidão é seu mal de origem (BOMFIM, 1993; SOUZA, 2017) o antagonismo das classes foi montado não apenas pela posição na estrutura da produção, mas por um elemento marcado na carne do homem: a cor. A percepção dessa cor é a marca da sua posição na estrutura social, mas também de sua “estatura” social. O racismo é uma construção ideológica que se faz pelo antagonismo social, mas que tem como elemento específico a pele a qual não se descarta sem descartar a si mesmo como ser vivente. A ideologia desse antagonismo, racista, introjeta-se em um campo simbólico no qual o significante é a cor preta como a “cor do pecado” e de todos os vícios sociais: o perigo, o estranho, o outro, o mal, o marginal. No caso de Ismael esse ideológico toma-lhe o sentido de afirmação: nego-me como o que sou investindo contra a sociedade branca na violação da mulher linda e alva. O ideológico capturou-lhe no *Es*, o *Isso* freudiano, e o fez reagir negando a si na forma do violar como pulsão, de negar a sua cor com os ternos brancos que sempre usa. Processo histórico e objetivo cruel com toda uma população gigante, e construtor de uma ideologia a se apoderar do indivíduo tornando-o um sujeito na ordem simbólica. É essa ordem simbólica e seus significantes que faz o indivíduo Ismael reagir como reage: algo dele e só dele, mas não só. Essa é a ordem paradoxal da construção do eu paranoide em Lacan.

Diante desta possibilidade de fazer vir a psicanálise ao encontro dos elementos sociais e como a estrutura sujeito/objeto, ou social/individual caem por terra não admira a fascinação de Althusser ao ler Lacan. E não era por menos. Ao se deparar com o texto “O estádio do espelho como formador da função do eu” (LACAN, 1998, pp. 96-103), Althusser poderia ali encontrar elementos essenciais ou substanciais para entender o imaginário e o processo de formação do eu como processo paranoide. Isso colocaria em jogo também o processo simbólico a atravessar o eu em seu processo formativo e as relações de alienação desse eu em um outro. Lacan recebe a influência dos surrealistas e de Bataille mesmo sem nunca o citar (ROUDINESCO, 1994); por eles é aclamado em sua tese de doutorado. Nesta interatividade de discursos e apreensões intelectuais havia uma interpretação da psicanálise bem diferente daquela que *La Nouvelle Critique* percebia e as posições oficiais do marxismo também: a psicanálise como ciência reacionária⁴. *Ou Marx ou Freud* era a leitura oficial que aparecia no final dos anos 1940 com a II Guerra já terminada.

Mas essa era uma leitura da psicanálise pela via revisionista da *ego psychology* (JACOBY, 1977). Leitura formada pela influência americana forte no pós-guerra e que se constitui como a interpretação feita sobre Freud nos EUA. Em outros termos: a crítica marxista oficial, era uma leitura da leitura de Freud e de um contexto cultural pós-guerra. Neste caso, Althusser enxerga a possibilidade posta pela psicanálise de articular ideologia e indivíduo por meio da *interpelação*. A psicanálise nunca foi em Freud a *psicologia do eu* e sim, entre outras coisas, determinada concepção de subjetividade (ROUDINESCO, 1999) e crítica cultural: daí seus escritos sobre cultura tais como *O Mal-Estar na Civilização*, *Totem e Tabu*, *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, entre outros. Nunca existiu em Freud um *ego autônomo* e isso fica patente na segunda tópica bem como no controverso e aceito a contragosto por alguns da pulsão de morte em *Muito Além do Princípio do Prazer*. Lacan, neste contexto, resgata Freud e o traz para o século XXI com essa determinada concepção de subjetividade e maneira de entender o indivíduo/sujeito dentro da sociedade. O conceito de Überich é isso. Althusser não se furtou a esses desenvolvimentos teóricos e a fascinação

4 Aliás não poucos marxistas até hoje enviam os olhos para a psicanálise e não a entendem, reagem contra, são indiferentes, hostis ou como conhecimento menor dentro do quadro interpretativo do social.

é muito real e fundamentada: havia na trama desenvolvida por Lacan através de sua leitura de Freud pela linguística a possibilidade de fazer atravessar o indivíduo pelo simbólico e levar a perceber o eu no outro. A partir de sua leitura da psicanálise e dos processos sociais pode Althusser, então, empreender o conceito de *interpelação*.

A *interpelação* nos conduz para o patamar das introjeções das tramas sociais múltiplas sobre o indivíduo transformando-o em sujeito. Isso, por si só, já nos permite o resgate necessário da problemática ideológico/simbólico para a atualidade tão marcada pela “espontaneidade” ou não da cultura. Estamos contemporaneamente diante das mais completas formas de sujeição. A resposta a essa questão do significado de cultura, ideologia e simbólico permite entender a sujeição e buscar caminhos da filosofia como “máquina de guerra conceitual” e revolucionária: responder ao simbólico com a crítica exposta anteriormente. Por outro lado permite compreender a super-realidade como um caminho do sujeito perdido.

Fascinado por Lacan e o primado do simbólico, Althusser encoraja um diálogo (no sentido grego mesmo de *atravessar o logos* para *furar* as estruturas e articular conceitos e condições de possibilidade novas) com a psicanálise e a coloca como uma prática clínica inserida em um contexto social. O simbólico permite fazer interagir, atuar com tensão os processos sociais junto com os processos familiares. O simbólico torna possível fazer ideologia e dinâmica familiar (o “romance familiar” de Freud) como estrutura da sociedade adentrarem em campos possíveis de entendimento tanto social como psicanalítico; permite determinado conceito de subjetividade (caro a Freud) e com isso determinada crítica social e cultural. O papel crítico é muito claro dentro da psicanálise, e não seria de se esperar o contrário em sua integração com o marxismo. Assim há em Althusser um programa de tessitura possível entre marxismo e psicanálise e não como em *La Nouvelle Critique, ou Marx ou Freud*.

É neste momento que se inscreve na tessitura social a super-realidade. A interpelação ideológica agora irá se articular a um simbólico na forma de poderoso Supereu a capturar sujeitos sujeitados pelas suas mais agudas e profundas pulsões. A super-realidade é uma nova instância da dominação na qual não mais é importante apenas, para dobrar e disciplinar, sujeitar e dominar, as forças externas e físicas do disciplinamento. Claro: estas estão sempre presentes como a força dos aparatos institucionais, as legislações e suas formas de submeter a sociedade, a força bruta entre tantas outras maneiras. Porém tornou-se possível ir mais fundo do que poderia se imaginar quando da formação do conceito de indústria cultural: o *desejo* agora também é instância a recobrir a dominação. Junto com outras dominações, adiciona-se mais uma atuando com a força mortal das pulsões mais inesperadas e violentas.

Contemporaneamente o gozo aparece por todos os lados. O gozo é elemento essencial do viver. Porém não um viver qualquer, mas um viver pelo desejo do outro e esse outro é uma concepção de vida. Não há vida: há determinada concepção de vida e o “outro do outro” da crítica é a vida medida e estruturada por aquilo que os desejos do capital dizem o que é a vida. A super-realidade é a inscrição em nós do simbólico da interpelação ideológica atual do capital. É essa interpelação nos diz em todos os lugares em que o lúdico poderia aparecer e nos deixar “livres” o que é viver: “viva a vida”, “viva cada minuto: quem tem garante o amanhã?” entre tantas outras fórmulas correntes no senso comum, na publicidade, na necessidade de exibir a si e por aí vai. E o lúdico que poderia ser o momento da reflexão – e por que não da *melancolia política da reflexão?* – torna-se um lúdico capturado.

Quando olhamos fotos de nossos avós, ou seja, algo como 60 ou 70 anos atrás a foto era só uma foto. A fotografia instituiu-se hoje e se estrutura como elemento do gozo seu para o mundo. Mas quem goza? O imperativo do Supereu atual é o goze (ŽIŽEK, 1999); o mal-estar da civilização atual são imperativos do desejo de um mundo globalizado (SAROLDI, 2011). O gozo que experimentamos é o gozo de um outro e esse outro aparece a nós como viver, mas seu núcleo forte e duro, um “real” lacaniano (ŽIŽEK, 1996), é o antagonismo essencial de classes. Desse núcleo aparece a ideologia não como superestrutura contingente, mas a própria estrutura da dominação. Diante de nós, em nossa heterologia diária no sentido de Bataille, vivida como existência cotidiana, esse antagonismo é visto como um outro a nos capturar pelas pulsões e desejos. Não vemos imediatamente o antagonismo, vemos, vivemos e sentimos com todas as nossas forças os imperativos do gozo pelo outro. A pulsão que não goza é justamente o gozo disciplinador. O gozo que deveríamos gozar, o gozo construído como gozo criativo/imaginativo não é o gozo que temos, mas o gozo de um Supereu atravessado pela ideologia do “viva a vida”. Nem paramos para perguntar nessa melodia infinita (AB’SABER, 2012), o que é a vida. A sociedade atual não deixa de construir uma subjetividade. Isso seria errôneo: a sociedade do capital em seu movimento de valoração do valor e a super-realidade são uma forma de subjetividade. A filosofia como luta política é aqui a crítica: criticamos essa subjetividade escorada nas bordas de um precipício tanto econômico e social, como cultural e psicanalítico. Trata-se de uma subjetividade capturada pela super-realidade e, portanto, não é a *nossa aposta* social, crítica e rebelde no sentido de *aposta* em Walter Benjamin.

Ao conseguir capturar o desejo e o gozo a sociedade atual, por meio de seus novos aparelhos sociais e de comunicação, pelas TICs (tecnologias da informação e comunicação), por meio da excitação (TÜRCKE, 2014) promove nova forma de dominação e sujeição: a realidade social passa a ser vista pelo indivíduo como sujeito do inconsciente e sua instância mais profunda, o *Es* freudiano. Desaparece o sujeito a tentar se equilibrar em um *Ich* fraco. A relação com a realidade torna-se relação de pulsão completa na qual a *objetividade* tornou-se *Objetividade*: isso é a super-realidade, uma realidade sem sujeito e portanto, sem história, sem ação, sem crítica. É a realidade perfeita para a dominação total. É a *Matrix*: não mais somos nós, mas um estar perdido no todo.⁵ A perda no todo, desejo cruel da pulsão de morte, mas como permanecemos vivos, a crueldade é repetir ao infinito nossa apatia: não só repetição no trabalho, nos ônibus, trens suburbanos, metrô, mas repetição dentro da objetividade da vida trabalhada de uma subjetividade que não encontra saída para isso e nem se arrisca a pensar diferente.⁶

Nesta forma ideológica e cultural do antagonismo de classes básico da sociedade atual aparecer e pôr-se diante de nós como um simbólico a atravessar nossos desejos e configurar uma forma de dominação que é ao mesmo tempo riqueza⁷, o sujeito capturado

5 Nos dias vividos no Brasil neste outubro/novembro de 2018 – no momento em que este artigo é escrito, portanto – é comum lermos sobre a formação de uma imagem eleitoral do Brasil como *zumbis*. E o que é o zumbi? Não pensemos na definição, mas na imagética de séries e filmes atuais. O significado de uma palavra pode ser anacrônico em relação à sua imagética, por isso muitas vezes resgatar a sua etimologia pode ser um erro como referimos anteriormente. A imagética de filmes e séries é de uma massa indistinta de mortos, podridão e decomposição ambulante, sem desejo próprio a não ser o da própria massa compacta. A imagética do zumbi é uma forma pertinente da indústria cultural – talvez sem o saber – retratar a si mesma como engolida pela super-realidade.

6 Nesse terreno fértil florescem as ideologias do empreendedor e do empreendedorismo, por exemplo, que são a “ética protestante” de nossos dias “turbinada” pelo capital financeiro e pela ideologia e simbolização do *loser* estadunidense.

7 Nunca devemos esquecer que as empresas de telecomunicações e suas interfaces digitais como Facebook, WhatsApp, etc., além do setor de entretenimento – como as aquisições bilionárias da Disney – são produtores de cultura, de imagéticas, de excitação e forma de uma linguagem da pulsão, mas também negócios trilionários. Se somos “lin-

o é por um outro da objetividade total. A super-realidade como expressão da realidade cultural e ideológica do capitalismo atual é também expressão máxima de desejar o desejo do outro de Hegel e, por isso, uma realidade mais distópica do que qualquer cyberpunk poderia imaginar.⁸ A perda do sujeito nessa realidade *matrix* é parte da estética do mundo também: os sentidos são feridos por todos os lados, de tantas formas e maneiras (DOTI; DELGADO, 2013) a ponto de não mais encontrarmos linhas ou traços de fuga. Ao ampliar drasticamente o setor de serviços, a sociedade chamada “pós-industrial” consegue uma façanha inédita em relação à nossa percepção: não conseguimos diferenciar nosso ambiente de trabalho de nossa casa. Não há na percepção linhas de fuga, traços e mecanismos diferentes. O chão de fábrica oferecia isso. E não se trata de “passadismo”, mas uma drástica e trágica constatação dentro do campo da percepção como gerenciamento dos sentidos.

Tendo sido capturado na imanência das pulsões, o sujeito da super-realidade tem na pulsão de morte seu eterno repetir, repetição eterna de seus atos e afazeres. Não desloca ou desliza mais seu inconsciente para fazer dele um “companheiro” – ainda que sempre *estranho*, um *outro*, mas podendo lhe ajudar por meio do “oráculo” de Freud: *Wo Es war, soll Ich werden* – e escapar de um princípio de realidade a ter no *sofá* o símbolo máximo da procrastinação. “Quero chegar em casa e me jogar no sofá”, passa a ser um mantra comum no século XX. No entanto, parece que o *sofá* vem sendo engolido por nova e excitante procrastinação imagética e simbólica: as telas, interfaces digitais dos celulares e computadores. A televisão como o símbolo da indústria cultural, da perda da imaginação, da incapacidade criativa e de ler poesia (KONDER, 2005), agora está em nosso bolso e ao alcance de nossos dedos: basta deixar o princípio de realidade repetir até o fim a nossa morte. A configuração social desse jogo psíquico é a *ideologia da apatia*. Nessa *apatia* não só a morte se repete todos os dias, mas também um sujeito capturado e sem enxergar mais nada de sua sujeição: a interpelação ideológica do capital cumpre um papel jamais imaginado como forma de dominação, sujeição e poderes simbólicos. “Quebrar”, no sentido crítico e político como anteriormente propusemos, esses poderes ideológicos, simbólicos e psíquicos passa a ser tão importantes quanto pôr abaixo as estruturas do movimento de valor do capital.

guageiros” como nos diria Lacan, a linguagem hoje ampliou-se imensamente sob forma de imagens e vídeos e assim o campo do grande Outro. O poder do sujeito diante dessa realidade é quase nenhum.

8 Exemplos interessantes e singulares disso podem ser retirados da teledramaturgia brasileira, nossas populares novelas: empregados da casa, mordomos, são “escravos dos desejos” dos patrões. Vivem e se orgulham de adivinhar e perceber o que o patrão deseja, quando é seu desejo que foi sequestrado. Exemplo contundente também pode ser retirado do filme “Vestígios do dia” (*The Remains of the Day*, 1993) no qual Anthony Hopkins (o mordomo James Stevens no filme) obriga-se a ser exemplar como um *desejador do desejo seu que se perde* e com isso viver uma vida de sentimentos perdidos e aparentemente fracassados. Dessa forma é que somos tolhidos em nosso desejar e em nosso gozo pela super-realidade.

Referências bibliográficas:

- AB'SABER, Thales A. M. *A música do tempo infinito*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- BOMFIM, Manuel. *A América Latina: males de origem*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993.
- DOTI, Marcelo Micke; DELGADO, Darlan Marcelo. A estética do capital e o mundo das coisas. *Trabalho Necessário*, ano 11, n. 17, 2013.
- DOTI, Marcelo Micke. “Onde começa a EPT”. In: FREIRE, E.; VERONA, J. A.; BATISTA, S. S. S. *Formação Tecnológica: extensão e cultura*. Jundiaí: Editora Paco, 2018.
- JACOBY, Russel. *Amnésia social: uma crítica à psicologia conformista de Adler a Lang*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.
- KONDER, Leandro. *As artes da palavra: elementos para uma poética marxista*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- LACAN, Jacques. O estádio do espelho como formador da função do eu. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 96-103, 1998.
- RODRIGUES, Nelson. *Anjo Negro*. In: *Teatro Completo*, vol. 1. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.
- ROUDINESCO, Elisabeth. *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- _____. *Por que psicanálise?* Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o política na pós-modernidade*. 4ª ed. Porto: Edições Afrontamento, 1995.
- SAROLDI, Nina. *O mal-estar na civilização: as obrigações do desejo na era da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- SCHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2012.
- SENNETT, Richard. *A corrosão do caráter: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. 16ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2011.
- SOUZA, Jessé. *A elite do atraso*. São Paulo: Leya/Casa da Palavra, 2017.
- TÜRCKE, Christopher. *Sociedade excitada: filosofia da sensação*. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- _____. O supereu pós-moderno. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 30 de dezembro de 1999. Caderno Especial.

Crise orgânica, hegemonia e revolução passiva, gramscianas

Maria Socorro Ramos Militão¹

Introdução

Em sua investigação sobre as origens do Fascismo, o marxista Antonio Gramsci (1891-1937), buscava entender os fenômenos políticos que desencadearam a Primeira Guerra Mundial e as derrotas do movimento operário europeu, especialmente na obra *Cadernos do Cárcere*², evidenciando no centro desta, a concepção de crise orgânica, a qual compreende a Revolução Russa, greves, guerras civis desencadeadas na Europa pós-guerra, passando pela decomposição e transformação do Estado liberal nos países europeus até desembocar na crise econômica iniciada em 1929, episódios que remeteram imediatamente à crise de hegemonia³, isto é, de Estado, de comando, de autoridade, etc. Foi então que, procurando conhecer os elementos constitutivos dessa crise e a dimensão que ela atingiu, Gramsci empreendeu uma análise criteriosa dos fatores que a desencadearam durante e após a Guerra.

Perseguindo esses elementos, ele percebeu que no período do pós-guerra os princípios dessa crise provoca uma “ruptura entre as massas populares e as ideologias dominantes” (GRAMSCI, Q 3, §34, V. I, p. 311 [CC 3, §34, V 3, 2000, p. 184]), um rompimento que deu lugar a uma situação de “intervalo” que abriu inúmeras possibilidades de saídas da crise. Ao invés disso, esta desembocaria na crise da bolsa de valores de 1929, à qual se somaram outros elementos que dificultaram a sua superação. Por isso no *Caderno 15*, Gramsci deu especial atenção aos eventos que assumiram o nome de crise e que se prolongaram de forma catastrófica, evitando apontar uma definição, causa ou origem única para estes eventos. Entendia ele que se tratava de um processo (e não de um evento) com muitas manifestações e no qual causas e efeitos se interligavam e se sobrepunham, por isso simplificá-los significaria falseá-los. Para ele, no momento

1 Profa. do Programa de Pós Graduação em Filosofia. Instituto de Filosofia. Universidade Federal de Uberlândia. E-mail: helpramos@yahoo.com.br

2 Ao longo desse artigo, a obra *Cadernos do cárcere* de Antonio Gramsci será citada com a letra Q seguida pelo número: do caderno, parágrafo, volume e página, em referimento à Edição crítica italiana, coordenada por V. Gerratana, da obra de Gramsci, A., *Quaderni del carcere*, 4 vols., Torino: Einaudi, 1975/2001. Na seqüência desta, serão expostos os mesmos dados da obra traduzida para o português, identificadas pelas letras CC. Por algumas vezes pode-se colocar apenas uma ou outra versão.

3 “O termo hegemonia deriva do grego *eghestai*, que significa ‘conduzir’, ‘ser guia’, ‘ser líder’; ou também do verbo *eghemonéo*, que significa ‘ser guia’, ‘preceder’, ‘conduzir’, e do qual deriva ‘estar à frente’, ‘comandar’, ‘ser o senhor’. Por *eghemonia*, o antigo grego entendia a direção suprema do exército. Trata-se, portanto, de um termo militar. Hegemônico era o chefe militar, o guia e também o comandante do exército. Na época das guerras do Peloponeso, falou-se de cidade hegemônica para indicar a cidade que dirigia a aliança das cidades gregas em luta entre si” (GRUPPI, 1980, p. 1). No final do século XIX, o termo hegemonia passaria a ser entendido como supremacia, tendo sido usada com esse sentido pelos marxistas russos, entre eles Lênin

em que se diagnostica a crise de um “princípio”, deveria-se analisar o modo e as razões pelas quais os aparelhos hegemônicos não conseguem mais formar o consenso por meios normais.

Gênese e fatores estruturais da crise

Assim, perseguindo os fatores estruturais da crise orgânica, em especial, a interrupção da capacidade expansiva dos quadros sociais como elemento dinâmico da modernidade burguesa, que é interrompida quando se inicia a “crise do Ocidente” (GRAMSCI, Q 1, §76, p. 83 [CC 1, §76, V. 3, 2000, p. 120]) e se rompe a unidade cristão católica medieval desencadeada pela Reforma, ou crise provocada pelas guerras de religião, Gramsci põe-se a analisar o período pós Reforma Protestante, depois de quase dois séculos de guerras religiosas, mostrando que teria ocorrido, no Ocidente, uma segunda unidade, de outra natureza, que atingiu profundamente toda a vida europeia, apesar das resistências, e que culminou nos séculos XVII e XIX. É esta nova unidade que está em crise e que os católicos pretendiam solucioná-la que estão os resíduos fósseis daquela primeira unidade histórica que já se encontrava definitivamente superada.

Esta crise se apóia em três elementos fundamentais: nos espíritos crítico, científico e capitalista ou industrial. Para Gramsci, o espírito crítico não está mais presente, por isso as elites espirituais do Ocidente sofrem de desequilíbrio e de desarmonia entre a consciência crítica e a ação, o que, para ele, seria uma crise do “historicismo” devido à oposição entre “sentimento”, “paixão” e consciência crítica. Porém, indaga o italiano: essa crise não estaria, antes de tudo, ligada ao mito do progresso indefinido e do otimismo que daí decorreria, ou seja, de uma forma de religião? Mais do que de uma a uma crise do historicismo e da crítica?

Em sua resposta afirma que a consciência crítica se restringia, na verdade, a um pequeno e restrito grupo hegemônico; o “‘aparelho de governo’ espiritual se rompe e há crise, mas ela é de difusão, o que levará a uma nova ‘hegemonia’ mais segura e estável” (GRAMSCI, Q 1, §76, V. I, p. 84 [CC 1, §76, V. 3, 2000, p. 121]).

Trata-se de uma crise de época, por isso em seu *Caderno 6* (escrito de 1930 a 1932), Gramsci relembra uma intervenção de Benedetto Croce (1866-1952) proferida no Congresso Internacional de Filosofia de Oxford em 1930, à qual destinaria uma severa crítica no tocante a atitude prática e filosófica croceana. Isso porque, para ele, Croce acredita que filosofia e ideologia são idênticas, e mais que isso, vê a filosofia apenas como um “instrumento prático” de organização e de ação: de organização de um partido, uma espécie de “internacional de partidos, e de uma linha de ação prática”, ou melhor, um “manifesto político de uma união internacional dos grandes intelectuais de todas as nações, especialmente da Europa; e não se pode negar que este possa tornar-se um partido importante e ter uma função não desprezível” (GRAMSCI, CC 6, §10, V. 1, 2001, p. 435)]. No mundo moderno, acentua Gramsci, ocorre um fenômeno semelhante àquele

da separação entre ‘espiritual’ e ‘temporal’ na Idade Média: fenômeno muito mais complexo do que o de então, na medida em que se tornou mais complexa a vida moderna. Os grupos sociais regressivos e conservadores se reduzem cada vez mais à sua fase inicial econômico-corporativa, ao passo que os grupos progressistas e inovadores se encontram ainda na fase inicial exatamente econômico-corporativa; os intelectuais tradicionais,

separando-se do grupo social ao qual haviam dado até agora a forma mais alta e compreensiva e, portanto, a consciência mais ampla e perfeita do Estado moderno, na realidade efetuam um ato de incalculável alcance histórico: assinalam e confirmam a crise estatal em sua forma decisiva. Mas estes intelectuais não têm nem a organização eclesiástica nem coisa alguma que a ela se assemelhe, e nisto a crise moderna é agravada em comparação com a crise medieval, que se desenrolou por muitos séculos até a Revolução Francesa, quando o grupo social que após o século XI foi a força motriz econômica da Europa e pôde apresentar-se como ‘Estado’ integral, com todas as forças intelectuais e morais necessárias e suficientes para organizar uma sociedade completa e perfeita. Hoje, o ‘espíritual’ que se destaca do ‘temporal’ e dele se distingue de modo autônomo é algo não orgânico, descentrado, uma poeira instável de grandes personalidades culturais ‘sem papa’ e sem território. Este processo de desintegração do Estado moderno, portanto, é muito mais catastrófico do que o processo histórico medieval, que era desintegrativo e integrativo ao mesmo tempo, dado o grupo específico que era o motor do processo histórico e [...] o tipo de Estado que existia depois do século XI na Europa, que não conhecia a centralização moderna e poderia ser chamado mais de ‘federação das classes dominantes’ do que de Estado de uma só classe dominante (GRAMSCI, CC 6, §10, V. 1, 2001, p. 435-6)).

Esse conjunto de problemas convence o político italiano a definir como “orgânica” a crise que atinge a Europa a partir dos últimos trinta anos do século XIX, uma crise que atinge toda a sociedade capitalista-burguesa.

O que Gramsci quer saber é quando começou a crise? Para ele, a crise como tal não tem data de início, mas é o resultado de um processo complexo, por isso seria equivocado e mesmo tendencioso identificar manifestações mais expressivas da crise como sendo a própria crise. Para alguns analistas, a crise de 1929 seria o começo da crise, e sua causa residiria no “americanismo”, para Gramsci, esta seria apenas “uma das manifestações do desenvolvimento da crise, e nada mais” (GRAMSCI, Q 15, §5, V. III, p. 1.755-6 [CC 15, §5, V. 4, 2015, p. 317]). Nesse caso, a crise de hegemonia aparece como “crise de comando e de direção na qual o consenso espontâneo sofre uma crise” (Q 4, §48, 476). A seu ver, todo o pós-guerra é crise, com tentativas de superá-la que por vezes tem sucesso num ou noutro país. Para alguns, e talvez com razão,

a própria guerra é uma manifestação da crise, ou melhor, a primeira manifestação; a guerra foi precisamente a resposta política e organizativa dos responsáveis. (Isto mostraria que é difícil separar nos fatos a crise econômica das crises políticas, ideológicas, etc., embora isto seja possível cientificamente, ou seja, mediante um trabalho de abstração) (GRAMSCI, Q15, §5, V. III, p. 1.755-6 [CC 15, §5, V. 4, 2015, p. 317]).

Perseguindo a gênese da crise, Gramsci ressalta que ela parece ter

origens ‘técnicas’, isto é, nas respectivas relações de classe, mas [já no início], as primeiras manifestações ou previsões deram lugar a [inúmeros] conflitos e intervenções legislativas, que [não a determinaram, mas] lançaram mais luz sobre a própria ‘crise’, ou acentuaram alguns de seus fatores (GRAMSCI, Q 15, §5, V. III, p. 1.756 [CC 15, §5, V. 4, 2015, p. 317]).

Daí decorrem três pontos que precisam ser esclarecidos com exatidão: “1) que a crise é um processo complexo; 2) que se inicia pelo menos com a guerra, ainda que esta não seja sua primeira manifestação; 3) que a crise tem origens internas nos modos de produção e, portanto, de troca, e não em fatos políticos e jurídicos” (GRAMSCI, Q 15, §5, V. III, p. 1.756 [CC 15, §5, V. 4, 2015, p. 317]). Nessa primeira aparição, crise indica, segundo sua “concepção medica original”, nos dizeres de Gramsci (CC 15, §5, 2015, p. 317), o ponto culminante e resoluto de um processo desencadeado por uma subita mudança que decide pelo decurso da doença. Crise indica aqui também uma situação de mobilização coletiva, na qual as massas subitamente se fluidificam, revelando e acelerando processos estruturais antes lentos e imperceptíveis.

A estes pontos o italiano acrescenta as contradições fundamentais da sociedade capitalista avançada, cuja vida econômica tem como premissa o internacionalismo, ou seja, o cosmopolitismo, por isso a vida estatal se desenvolveu no sentido do “nacionalismo”, da “autosuficiência”. Daí decorre que, uma das características mais visíveis da crise ser

apenas a exasperação do elemento nacionalista (estatal-nacionalista) na economia, então pode-se dizer que a ‘crise’ é tão somente a intensificação quantitativa de certos elementos, nem novos nem originais, mas sobretudo a intensificação de certos fenômenos, enquanto outros, que antes apareciam e operavam simultaneamente com os primeiros, neutralizando-os, tornando-os inoperantes ou desapareceram inteiramente. Em suma, o desenvolvimento do capitalismo foi uma ‘crise’ contínua, (...) ou seja, um rapidíssimo movimento de elementos que se equilibravam e se neutralizavam (GRAMSCI, Q 15, §5, V. III, p. 1.756-7 [CC 15, §5, V. 4, 2015, p. 318]).

Neste movimento, pode predominar ou desaparecer alguns elementos, e então surgem os eventos que configuram as “crises”, os quais dependem do equilíbrio entre seus aspectos constitutivos: monetário, financeiro, produtivo, etc. E esses aspectos não podem ser desconsiderados devido à divisão internacional do trabalho e as funções que cada país exerce dentro desta divisão. Contudo, assevera o italiano, “o problema fundamental da ‘crise’ é o produtivo; e, na produção, o desequilíbrio entre indústrias dinâmicas (nas quais o capital constante aumenta) e indústrias estacionárias (nas quais conta muito a mão-de-obra imediata)” (GRAMSCI, Q 15, §5, V. III, 2001, p. 1.756-7 [CC 15, §5, Vol. 4, 2015, p. 318]). E os países onde predominam as indústrias dinâmicas são os mais atingidos pelas “crises” devido ao alto grau de competitividade e de desenvolvimento de forças produtivas.

Crise orgânica e perspectivas de superação

Ante esse quadro, as tentativas de superar a crise de forma orgânica, isto é, de reconstruir sua base nacional em um novo modelo hegemônico, se apresenta sob a forma de revolução passiva, que é uma categoria gramsciana de novo cunho, a pesar de Gramsci tê-la tomado de empréstimo de Vincenzo Cuoco, a acepção originária “não é apenas uma inspiração, pois o conceito é completamente modificado e enriquecido” (GRAMSCI, Q 15, §17, V. III, 2001, p. 1.775) por Gramsci. O qual mostra que, em diversos contextos, a Itália fascista utilizou-se da revolução passiva, do mesmo modo que a Europa e Estados Unidos, e, com a reorganização fordista que promoveu o nexo entre produção e política, se abriram processos de revolução passiva consistentes especialmente na capacidade de

propor novamente à sociedade nacional um modelo de desenvolvimento, e que fosse ao mesmo tempo uma resposta aos avanços das classes subalternas.

A preocupação de Gramsci em investigar as crises e as revoluções passivas atrevessem todo o seu trabalho carcerário orientada por duas grandes polaridades, nas quais se condensa o significado dos conflitos abertos na Itália, na Europa e no mundo daquela época; e, que, nas suas interações, se constituem, de um lado, em espaços de inovações da teoria política e social; e de outro, dão espaços a novas combinações de “progresso” e “reações” de “velho” e de “novo” que deixam entrever formas inéditas de relações entre forças sociais e políticas organizadas. O aspecto dessa crise moderna está ligado à crise de autoridade, porque

Se a classe dominante perde o consenso, ou seja, se não é mais ‘dirigente’, mas unicamente ‘dominante’, detentora de pura força coercitiva, isto significa exatamente que as grandes massas se destacaram das ideologias tradicionais, não acreditam mais no que antes acreditavam [...]. A crise consiste justamente no fato de que o velho morre e o novo não pode nascer: neste interregno, verificam-se os fenômenos patológicos mais variados (GRAMSCI, Q 3, §34, V. I, 2001, p. 311 [CC 3, § 34, V. 3, 2000, p. 184]).

Nas crises orgânicas verifica-se uma situação complexa na qual, embora tendo perdido o consenso, a classe dominante conserva a autoridade, pela qual não é mais dirigente, mas continua a ser dominante. Ao mesmo tempo, a classe dominada adquire certa quota de consenso, mas não possui a autoridade pela qual seria já dirigente. Nesse cenário, se desenvolve uma dialética que não se refere a uma pura e simples relação baseada na força, mas numa dinâmica que gira em torno do nexo força-consenso. Assim, se o “novo” demora a se firmar, tanto o “velho” quanto o “novo” se encontram convivendo numa situação de “ceticismo diante de todas as teorias e as fórmulas gerais e como limitação ao puro fato econômico e à política”, e esta redução à economia e à política significa, precisamente, que houve uma “redução das superestruturas mais elevadas às mais aderentes à estrutura, isto é, [à] possibilidade e necessidade de formação de uma nova cultura” (GRAMSCI, Q 3, § 34, V. I, 2001, p. 311 [CC 3, § 34, V. 3, 2000, p. 184-5]).

Nesse sentido, a crise é produzida por uma fratura entre a estrutura e a superestrutura causada pelo aparecimento de contradições que aparecem no momento em que a superestrutura não mais se conforma à estrutura. E as condições necessárias para o aparecimento de uma crise orgânica são o fracasso da política da classe dirigente; e a organização das classes subalternas, sem o que a crise não causaria repercussões no seio da classe dirigente. A crise explode

ou porque a classe dirigente fracassou em algum grande empreendimento político para o qual impôs pela força o consenso das grandes massas (como a guerra), ou porque amplas massas, (sobretudo de camponeses e de pequeno-burgueses intelectuais) passaram subitamente da passividade política para certa atividade e apresentam reivindicações que, em seu conjunto desorganizado, constituem uma revolução (GRAMSCI, Q 13, § 23, V. III, 2001, p. 1.603 [CC 13, § 23, V. 3, 2000, p. 60]).

Neste caso, fala-se de “crise de autoridade”: e isso é precisamente a crise de hegemonia, ou crise do Estado em seu conjunto” (GRAMSCI, Q 13, §23, V. III, p. 1.603 [CC 13, §23, V. 3, 2000, p. 60]). Nos mesmos termos o filósofo italiano evidencia no Caderno 7,

o exemplo dos acontecimentos ocorridos na Itália no final da Primeira Guerra Mundial, quando havia irrompido uma profunda crise orgânica gerada porque

1) grandes massas, anteriormente passivas, entraram em movimento, mas num movimento caótico e desordenado, sem direção (...); 2) porque classes médias que tiveram na guerra funções de comando e de responsabilidade foram privadas disto com a paz, ficando desocupadas justamente depois de fazer uma aprendizagem de comando, etc.; 3) porque as forças antagônicas se revelaram incapazes de organizar em seu proveito esta desordem de fato (GRAMSCI, Q 7, §80, V. II, 2001, p. 912-13 [CC 7, §80, V. 3, 2000, p. 264-5]).

O problema, então, era reconstruir o aparelho hegemônico destes elementos antes passivos e apolíticos, e isto não ocorreria sem que se fizesse uso da força, “mas esta força não podia ser a ‘legal’”, pois em cada Estado o conjunto das relações sociais era diferente, por isso, também deveriam ser diferentes “os métodos políticos de emprego da força e a combinação das forças legais e ilegais”. Assim, quanto maior é a massa de apolíticos, maior deve ser a contribuição das forças ilegais, quanto maiores são as forças politicamente organizadas e educadas, tanto mais é preciso “resguardar” o Estado legal.

Por conseguinte, quando a classe dirigente perde a capacidade de fazer toda a sociedade avançar, porque não garantiu a satisfação das necessidades vitais nem ampliou “os próprios quadros para a contínua ocupação das novas esferas de atividade econômico-produtiva”, o grupo dominante deixa de exercer essa função, e com isso, “o bloco ideológico tende a fragmentar-se, e então a ‘coerção pode substituir a ‘espontaneidade’ sob formas cada vez menos disfarçadas e indiretas, até as medidas propriamente policiais e os golpes de Estado” (GRAMSCI, Q 19, §24, V. III, 2001, p. 2.012 [CC 19, §23, V. 5, 2014, p. 64]). Neste sentido é que as crises orgânicas se apresentam com características próprias de uma crise de hegemonia, por isso “em cada país o processo é diferente, embora o conteúdo seja o mesmo. E o conteúdo é a crise de hegemonia da classe dirigente” (GRAMSCI, Q 13, §23, p. 1.603 [CC 13, §23, V. 3, 2000, p. 60]). Nestes momentos, a crise cria situações imediatas perigosas, pois

os diversos estratos da população não possuem a mesma capacidade de se orientar rapidamente e de se reorganizar com o mesmo ritmo. A classe dirigente tradicional, que tem numeroso pessoal treinado, muda homens e programas e retoma o controle que lhe fugia com uma maior rapidez do que a que verifica as classes subalternas; faz talvez sacrifícios, expõe-se a um futuro obscuro com promessas demagógicas, mas mantém o poder, reforça-o momentaneamente e dele se serve para esmagar o adversário e desbaratar seus dirigentes, que não podem ser muito numerosos nem adequadamente treinados. A unificação das tropas de muitos partidos sob a bandeira de um único partido, que representa melhor e sintetiza as necessidades de toda a classe, é um fenômeno orgânico e normal, ainda que seu ritmo seja muito rápido e quase fulminante em relação aos tempos tranquilos: representa a fusão de todo um grupo social sob uma só direção, considerada a única capaz de resolver um problema vital dominante e de afastar um perigo mortal (GRAMSCI, Q 13, §23, V. III, p. 1.603 [CC 13, §23, V. 3, 2000, p. 60-61]).

Mas, quando a crise não encontra esta solução orgânica, mas

Sim a do chefe carismático, isto significa que existe um equilíbrio estático (cujos fatores podem ser muito variados, mas entre os quais prevalece a imaturidade das forças progressistas), que nenhum grupo, nem o conservador nem o progressista, dispõe da força necessária para vencer e que até o grupo conservador tem necessidade de um senhor (cf. o 18 Brumário de Luís Napoleão) (GRAMSCI, Q 13, §23, p. 1.603 [CC 13, §23, V. 3, 2000, p. 61])

Foi o que ocorreu, também, com o fascismo italiano. Aqui é necessário lembrar, que esta ordem de fenômenos liga-se a uma das questões mais importantes concernentes ao partido político, isto é,

à capacidade do partido de reagir contra o espírito consuetudinário, contra as tendências a se mumificar e tornar anacrônico. Os partidos nascem e se constituem como organização para dirigir a situação em momentos historicamente vitais para as classes; mas nem sempre eles sabem adaptar-se às novas tarefas e às novas épocas, nem sempre sabem desenvolver-se de acordo com o desenvolvimento do conjunto das relações de forças (e, portanto, a posição relativa de suas classes) no país em questão ou no campo internacional. Quando se analisam estes desenvolvimentos dos partidos, é necessário distinguir: o grupo social, a massa partidária, a burocracia e o Estado-Maior do partido. A burocracia é a força consuetudinária e conservadora mais perigosa; se ela chega a se constituir como um corpo solidário, voltado para si mesmo e independente da massa, o partido termina por se tornar anacrônico e, nos momentos de crise aguda, é esvaziado de seu conteúdo social e resta como que solto no ar (GRAMSCI, Q 13, §23, V. III, p. 1.603 [CC 13, §23, V. 3, 2000, p. 61]).

Como exemplo disso, Gramsci assinala que, nesses momentos, os partidos tradicionais não têm sido capazes de aglutinar o poder ao ponto de tomar a frente do processo de reorganização política ante as crises. Foi o que aconteceu na Itália e também com uma série de partidos alemães em função da expansão do hitlerismo. Ou como partidos franceses que, naquela época, encontravam-se mumificados ou anacrônicos. Assim, ao analisar esta ordem de acontecimentos, o autor italiano chama a atenção para o fato de, em geral, não se dá o devido valor ao elemento burocrático, civil e militar, e ao fato de um movimento político ou um governo poder ser de caráter militar ainda que o exército, propriamente dito, não participe dele(s) abertamente.

Em determinadas situações convém não expor o exército, não fazê-lo sair dos quadros constitucionais, não levar a política aos quartéis, a fim de manter a homogeneidade entre oficiais e soldados num terreno de aparente neutralidade e superioridade sobre as facções, embora seja o exército, ou seja, o Estado-Maior e a oficialidade, que determina a nova situação e a domina. Ademais, o exército em algumas circunstâncias deve “fazer política; o exército deve precisamente defender a Constituição, isto é, a forma legal do Estado, com suas instituições correspondentes; por isso, a chamada neutralidade significa somente o apoio à parte retrógrada” (GRAMSCI, Q 13, §23, V. III, p. 1.603 [CC 13, §23, V. 3, 2000, p. 62-3]).

A função do partido, os intelectuais e a construção da hegemonia dos subalternos

Retomando o nosso argumento central, podemos dizer que a crise de hegemonia se manifesta no momento em que a sociedade civil priva o Estado do apoio constituído pela

direção, pela organização do consenso de massa e pela formação ideológica de funcionários e quadros dirigentes. Está assim aberta a estrada para a crise orgânica, em consequência da qual o “Estado, ainda que os governantes digam o contrário, não tem uma concepção unitária, coerente e homogênea, razão pela qual os grupos intelectuais estão desagregados em vários estratos e no interior de um mesmo estrato” (GRAMSCI, Q 11, §12, V. II, p. 1.394 [CC 11, §12, V. 1, 2001, p. 112]). O exemplo histórico que Gramsci vem utilizando para ilustrar o problema é o período do pós-guerra, quando

o aparelho hegemônico se estilhaça e o exercício da hegemonia torna-se permanentemente difícil e aleatório. O fenômeno é apresentado e tratado com vários nomes e em seus aspectos secundários e derivados. Os mais triviais são: ‘crise do princípio de autoridade’ e ‘dissolução do regime parlamentar’. Naturalmente, descrevem-se do fenômeno tão somente as manifestações ‘teatrais’ no terreno parlamentar e do governo político, manifestações que são explicadas precisamente através da falência de alguns ‘princípios’ (parlamentar, democrático, etc.) e da ‘crise’ do princípio de autoridade [...]. A crise se apresenta, praticamente, na dificuldade cada vez maior dos próprios governos: ela tem sua origem imediata na multiplicação dos partidos parlamentares e nas crises internas permanentes de cada um destes partidos (GRAMSCI, Q 13, §37, V. III, p. 1.638-9 [CC 13, §37, V. 3, 2000, p. 95-6]).

Assim, verifica-se no interior de cada partido o que se verifica no Parlamento como um todo, ou seja, dificuldades de governo e instabilidade de direção. E as formas deste fenômeno são também, em certa medida, de corrupção e de dissolução moral, por que

cada fração de partido acredita possuir a receita infalível para deter o enfraquecimento do partido como um todo e recorre a todos os meios para assumir sua direção ou, pelo menos, participar da direção, do mesmo modo como, no Parlamento, o partido pensa que deve ser o único a formar o governo para salvar o país, ou pelo menos, pretende, para dar apoio ao governo, participar dele do modo mais amplo possível; disso resultam acordos cavilosos e minuciosos, que não podem deixar de ser personalistas a ponto de parecer escandalosos e que, freqüentemente, são inconfiáveis e traiçoeiros. Talvez, na realidade, a corrupção pessoal seja menor do que parece, já que todo o organismo político está corrompido pelo esfacelamento da função hegemônica. Seria possível também justificar o fato de que os interessados em que a crise se resolva de seu próprio ponto de vista finjam acreditar e proclamar em voz alta que se trata da ‘corrupção’ e da ‘dissolução’ de uma série de ‘princípios’ (imortais ou não): cada um é melhor juiz na escolha das armas ideológicas mais apropriadas ao fim que pretende alcançar, e a demagogia pode ser considerada uma excelente arma. Mas a coisa torna-se cômica quando o demagogo não sabe que é demagogo e atua na prática como se fosse verdade que na realidade dos fatos o hábito faz o monge e o chapéu, o cérebro (GRAMSCI, Q 13, §37, p. 1.639 [CC 13, §37, V. 3, 2000, p. 96-7]).

Assim, põe-se um novo problema de hegemonia que desloca a base histórica do Estado, desse modo tem-se uma forma extrema de sociedade política: “ou para lutar contra o novo e conservar o que oscila, fortalecendo-o coercitivamente, ou como expressão do

novo para esmagar as resistências que encontra ao desenvolver-se” (GRAMSCI, 2000, V. 3. C 7, #28, p. 262-3). No caso italiano, essa disputa hegemônica deveria ser travada entre o fascismo e a classe operária, para conservar ou mudar o poder.

E isso porque, a autonomia política moderna torna mais complexa as crises revolucionárias nas sociedades ocidentais, com efeito, ao defini-las, o marxista italiano faz referência à idéia de crise orgânica que não tem solução rápida, mas que se dissolve por meio de uma degradação paulatina do antigo bloco histórico⁴. Nesta perspectiva, se a crise orgânica se apresenta em conseqüência de contradições na estrutura do modo de produção, aparecerá também na superestrutura, na política e na ideologia, ou seja, como crise de hegemonia, uma vez que quando a classe dominante perde o consenso deixa de ser dirigente e passa a ser apenas dominante, por isso faz uso da coerção. Tal crise acontece porque as massas se separaram das ideologias tradicionais, por isso a crise de hegemonia, como expressão política da crise orgânica, é própria das sociedades complexas que têm participação política organizada, e a opinião pública

está estritamente ligada à hegemonia política, ou seja, é o ponto de contato entre a ‘sociedade civil’ e a ‘sociedade política’, entre o consenso e a força. O Estado, quando quer iniciar uma ação pouco popular, cria previamente a opinião pública adequada, ou seja, organiza e centraliza certos elementos da sociedade civil. (...) a opinião pública como hoje se entende nasceu às vésperas da queda dos Estados absolutistas, isto é, no período de luta da nova classe burguesa pela hegemonia política e pela conquista do poder. A opinião pública é o conteúdo político da vontade política pública, que poderia ser discordante: por isto, existe luta pelo monopólio dos órgãos da opinião pública - jornais, partidos, Parlamento -, de modo que uma só força modele a opinião e, portanto, a vontade política nacional, desagregando os que discordam numa nuvem de poeira individual e inorgânica (GRAMSCI, 2000, V. 3. C 7, #83, p. 265).

Essa crise tem longo período de maturação, o que permite a luta por espaços e posições, isto é, por parcelas da sociedade, num movimento de avanços e recuos. E como as demais crises, a de hegemonia pode ter diversas soluções, de modo que a classe dominante pode governar coercitivamente ou recuperar a hegemonia mediante concessões, manobras ou reformas. Para tanto, conta com a incapacidade das forças adversárias em apresentar soluções construtivas. Dito de outro modo

na política subsiste a guerra de movimento enquanto se trata de conquistar posições não decisivas e, portanto, não se podem mobilizar todos os recursos de hegemonia e do Estado; mas quando, por uma razão ou por outra, estas posições perderam seu valor e só aquelas decisivas têm importância, então se passa à guerra de assédio, tensa, difícil, em que se exigem qualidades excepcionais de paciência e espírito inventivo. Na política o assédio é recíproco, apesar de todas as aparências, e o simples fato de que o dominante deva ostentar todos os seus recursos demonstra o cálculo que ele faz do adversário (GRAMSCI, 2000, V. 3. C 6, #138, p. 255-6).

4 O conceito de “Bloco Histórico” gramsciano pode ser entendido em sentidos diversos, embora interligados dialeticamente, a saber: como a totalidade concreta composta pela articulação da infra-estrutura material e das superestruturas político-ideológicas; e como uma aliança de classes sob a hegemonia de uma classe fundamental no modo de produção, cujo objetivo é conservar ou revolucionar uma formação econômico-social. A ligação dialética entre ambos ocorre à medida que a construção de um bloco histórico, no segundo sentido, requer a criação de uma nova articulação entre economia e política, entre infra e superestrutura.

Por meio dessa crise estrutural, as classes dominadas podem ampliar alianças e consensos, invertendo em benefício próprio as relações de hegemonia para tornarem-se classes dirigentes e dominantes. Isso porque a construção da hegemonia pressupõe

Indubitavelmente que sejam levados em conta os interesses e as tendências dos grupos sobre os quais a hegemonia será exercida, que se forme um certo equilíbrio de compromisso, isto é, que o grupo dirigente faça sacrifícios de ordem econômico-corporativa; mas também é indubitável que tais sacrifícios e tal compromisso não podem deixar de envolver o essencial, dado que, se a hegemonia é ético-política, não pode deixar de ser também econômica, não pode deixar de ter seu fundamento na função decisiva que o grupo dirigente exerce no núcleo decisivo da atividade econômica. O economicismo apresenta-se de muitas outras formas, além do liberalismo e do sindicalismo teórico. Dele fazem parte todas as formas de abstencionismo eleitoral [...]. [Mas,] nem sempre o economicismo é contrário à ação política e ao partido político, embora esse seja considerado como mero organismo educativo de tipo sindical (GRAMSCI, 2000, V. 3. C 13, #18, p. 48).

Essa hegemonia constrói um determinado bloco histórico que abarca a totalidade social, seus elementos políticos e culturais e se mantém coeso graças a essa direção que representa a unificação. Na guerra de posições que atravessa uma crise de hegemonia, as classes dominadas devem preparar, de modo progressivo, soluções para a tomada do poder, já que no capitalismo avançado, o poder não pode ser obtido de repente, mas ser articulado gradualmente. Entretanto, a guerra de posições

exige enormes sacrifícios de massas imensas de população; por isto, é necessária uma concentração inaudita da hegemonia e, portanto, uma forma de governo mais 'intervencionista', que mais abertamente tome a ofensiva contra os opositores e organize permanentemente a 'impossibilidade' de desagregação interna: controles de todo tipo, políticos, administrativos, etc., reforço das 'posições' hegemônicas do grupo dominante, etc. (GRAMSCI, 2000, V. 3, C 6, #138, p. 255).

Essa crise orgânica, cuja perda de poder hegemônico lhe é inerente, apresenta-se como momento propício ao empreendimento da guerra de posições, que deverá ser levada a cabo pelos intelectuais orgânicos e tradicionais, via partido político, com vistas à conquista do consenso em torno da construção da hegemonia dos subalternos, pois

a unidade de teoria e prática não é um dado mecânico, mas um devir histórico, que tem a sua fase elementar e primitiva no sentimento de 'distinção', de 'separação', de independência quase instintiva, e progride até a aquisição real e completa de uma concepção do mundo coerente e unitária. É por isso que se deve chamar a atenção para o fato de que o desenvolvimento político do conceito de hegemonia representa, para além do progresso político-prático, um grande progresso filosófico, já que implica e supõe necessariamente uma unidade intelectual e uma ética adequada a uma concepção do real que superou o senso comum e tornou-se crítica, mesmo que dentro de limites ainda restritos (GRAMSCI, 2001, V. 1. C 11, #12, p. 103-4).

Eis, porque a conquista da hegemonia, a transformação da classe dominada em dirigente antes da tomada do poder é o elemento central da estratégia gramsciana de transição socialista. Esta estratégia é a única, que, segundo Gramsci, pode oferecer resultados mais estáveis e seguros, pois “na política a ‘guerra de posição’ uma vez vencida, é definitivamente decisiva” (GRAMSCI, 2000, V. 3. C 6, #138, p. 255). Antes, porém, a classe operária dirigente, hegemônica, deve tornar-se classe nacional, isto é, deve superar o corporativismo e assumir como seus todos os problemas da nação. Os intelectuais que promoverão essa transformação no interior do Partido político de vanguarda, devem ter em mente que

a guerra de posição não é constituída apenas pelas trincheiras propriamente ditas, mas por todo o sistema organizativo e industrial que está por trás do exército alinhado, sendo imposta, sobretudo, pelo tiro rápido dos canhões, das metralhadoras, dos mosquetões, pela concentração das armas num determinado ponto, bem como pela abundância do abastecimento, que permite a rápida substituição do material perdido depois de uma penetração e de um recuo. Outro elemento é a grande massa de homens que participam do alinhamento, de valor muito desigual e que só podem operar precisamente como massa (GRAMSCI, 2000, V. 3. C 13, #24, p. 72).

Por isso, o político italiano defende que é primordial fazer uma política correspondente ao Estado ampliado, próprio ao capitalismo avançado, que apresenta uma generalização das lutas de classes, diferentemente do que ocorre nos países de tipo oriental, onde é possível o ataque frontal. Trata-se de estudar com profundidade quais são os elementos da sociedade civil que correspondem aos sistemas de defesa na guerra de posições. De analisá-los com profundidade e intencionalmente,

já que tais elementos foram estudados: mas o foram ou a partir de pontos de vista superficiais e banais, assim como certos historiadores do vestuário estudam as extravagâncias da moda feminina, ou a partir de um ponto de vista ‘racionalista’, isto é, com a persuasão de que certos fenômenos são destruídos tão logo explicados ‘de modo realista’, como se fossem superstições populares (que, de resto, também não são destruídas por serem explicadas) (GRAMSCI, 2000, V. 3. C 13, #24, p. 73).

Isso nos faz compreender por que, utilizando-se da burocracia do Estado francômaçônica - que é laica e democrática -, a burguesia do Estado pós-unitário lutou contra as pretensões da Igreja, provando que uma instituição privada pode desempenhar uma função política ideológica decisiva na organização política de uma classe por meio do aparelho de Estado e dos intelectuais. Esse exemplo mostra-nos como o aparelho de hegemonia se vincula ao aparelho estatal que, através dos aparelhos privados como a Igreja, lhe dão coesão, podem se tornar grandes aliados do Estado na sociedade civil. E isso ocorre quase sempre

que um movimento ‘espontâneo’ das classes subalternas seja acompanhado por um movimento reacionário da ala direita da classe dominante, por motivos concomitantes: por exemplo, uma crise econômica determina, por um lado, descontentamento nas classes subalternas e movimentos espontâneos de massa, e, por outro, determina complôs de grupos reacionários que exploram o enfraquecimento objetivo do Governo

para tentar golpes de Estado. Entre as causas eficientes destes golpes de Estado deve-se pôr a renúncia dos grupos responsáveis a dar uma direção consciente aos movimentos espontâneos e, portanto, a torná-los um fator político positivo (GRAMSCI, 2000, V. 3. C 3, #48, p. 197).

Isso foi o que ocorreu na Itália, quando a burguesia ante a ausência de amplas bases de massa, recorreu aos quase-partidos e à Igreja que eram aparelhos hegemônicos implantados na sociedade civil, sendo a Igreja detentora do aparelho de hegemonia da sociedade precedente. É desse modo que a hegemonia política da classe dominante passa pela combinação da força e do consenso, de uma combinação cujo termômetro é a opinião pública. Contudo, os modos de organização do consenso permanecem complexos, pois a hegemonia política, por apoiar-se em partidos políticos, passa por diversos órgãos da sociedade civil, e isso por que toda ação política participa de um movimento filosófico e cultural como um todo e, além disso, os partidos, por si só, são dispositivos complexos de ramificações diversas.

Considerações finais

Com efeito, a solução dessa crise depende dos sujeitos coletivos, da capacidade destes para fazer política e envolver grandes massas na luta para conquistar parcelas da população, com o intuito de promover transformações na estrutura capitalista, pois a desagregação do Bloco Histórico depende da capacidade proletária de fazer política, de conquistar para si a hegemonia perdida, ou em vias de sê-lo pela classe dominante.

E, como se viu, a conquista do poder não se dá de modo repentino, mas se realiza por meio de um processo prolongado de transformação revolucionária da sociedade, em que o Partido - como intelectual orgânico - deve conquistar para o seu projeto parcelas da sociedade civil e, educando a massa por meio de uma reforma intelectual e moral, conquistar a hegemonia dos subalternos necessária à guerra de posições rumo à conquista do poder estatal.

Nessa perspectiva entende-se porque o teórico italiano - utilizando a tradição de pensamento marxista - alarga e supera com originalidade o conceito de sociedade civil e a própria concepção de mundo das teorias liberais. A guerra de posições gramsciana e a conquista do poder do Estado nas sociedades capitalistas avançadas não se darão por um colapso repentino da dominação burguesa. Mas, resultará de uma ocupação progressiva de espaços no interior da sociedade civil, visto que a expansão da hegemonia das classes subalternas, tal como a entende Gramsci, implica o acúmulo de posições na sociedade civil por um bloco histórico que, inicialmente, modifica a correlação de forças e termina por impor a direção de uma nova classe ou bloco de classes no Estado.

Cabe aos herdeiros de Gramsci trabalhar em condições históricas favoráveis ao empreendimento de suas indicações, em um conjunto articulado e consistente de formulações políticas e ideológicas concretas, porque o poder de atuação de um partido educador no interior do Estado ampliado depende, em certa medida, de sua capacidade de assimilar, criativamente, os elementos universais contidos na teoria política do autor sardo.

Referências bibliográficas:

- GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere*. Vol. 1. 2 ed. Trad. Carlos N. Coutinho; Marco Aurélio Nogueira; Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. 494p.
- _____. *Cadernos do cárcere*. Vol. 2. 2 ed. Trad. Carlos N. Coutinho; Marco Aurélio Nogueira; Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. 334p.
- _____. *Cadernos do cárcere*. Vol. 3. 1 ed. Trad. Carlos N. Coutinho; Marco Aurélio Nogueira; Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. 428p.
- _____. *Cadernos do cárcere*. Vol. 4. 5 ed. Trad. Carlos N. Coutinho; Marco Aurélio Nogueira; Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015. 394p.
- _____. *Cadernos do cárcere*. Vol. 5. 3 ed. Trad. Carlos N. Coutinho; Marco Aurélio Nogueira; Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. 461p.
- GRAMSCI, A. *Quaderni del carcere*. Vols. I, II, III e IV. Edizione critica dell'istituto Gramsci. A cura di GERRATANA, Valentino. Torino: Giulio Einaudi, 1975 e 2001. 3370p.

Pode a Teoria Crítica contribuir para o Pós- e Decolonialismo?

Mariana Fidelis¹

Nos últimos anos, a Teoria Crítica tem sido confrontada com acusações de eurocentrismo, mesmo que, em seu cerne, ela se caracterize fundamentalmente pelo interesse geral de emancipação. Allen (2016), por exemplo, dirige ferrenhas críticas às filosofias de Habermas e Honneth no que se refere à centralidade de categorias como a de “aprendizagem sociocultural” em suas estratégias de fundamentação da base normativa da Teoria Crítica. Segundo a autora, a consideração, inquestionada por ambos, do progresso como *fato histórico* pode facilmente vincular-se à ideia de uma escala de evolução social que tende a colocar a cultura europeia como superior ou como critério de desenvolvimento social – encobrindo e até mesmo reforçando relações de dominação geopolítica economicamente interessadas.

Desde a década de 60, pelo menos, a denúncia sobre o funcionamento de ideias como “progresso” ou “civilização” enquanto justificção da subjugação política e exploração comercial de diferentes culturas e territórios é levada à frente de maneira fundamental pelo chamado *Pós-colonialismo*; desdobrando-se mais recentemente na proposta do *Decolonialismo* no caso específico da América Latina. De forma geral, estas correntes teóricas são marcadas pela consideração da complexa rede de dominação e exploração econômica colonial organizada geopoliticamente entre metrópole-colônia ou centro-periferia a partir do mercantilismo do século XVI, e que continua a perdurar e se reinventar mesmo após os processos de independência destes territórios no âmbito jurídico-estatal. Neste caso, a crítica colonial passa necessariamente pela análise das formas de dominação não apenas materiais e institucionais, mas também simbólicas e *epistêmicas*, no sentido de apontar para relações de poder dentro das estruturas de produção e legitimação do conhecimento. Uma dominação, portanto, que se estabelece na esfera cognitiva – o que não deixa de ecoar algo presente na primeira geração da Teoria Crítica, em especial nas críticas de Adorno sobre o modo como, para a razão moderna, tudo o que é qualitativamente diverso recebe a marca da contradição, e é sistematicamente rebaixado e alijado.

Gostaria, neste trabalho, de investigar melhor a relação entre a Teoria Crítica e o Pós- e Decolonialismo, perguntando não apenas pelos pontos de distanciamento, mas também de aproximação entre estas correntes de pensamento. Em especial, gostaria de analisar a posição peculiar da filosofia de Adorno, cuja radicalidade crítica poderia colocá-lo em uma posição de possível diálogo com as demandas atuais de crítica das relações coloniais. Quer dizer, apesar do reconhecido silêncio da Teoria Crítica em

1 Doutoranda em Filosofia USP, Pesquisadora CEBRAP, Bolsista FAPESP

relação a questões especificamente coloniais, gostaria de investigar *se e como* ela poderia fortalecer as lutas de emancipação pós- e decoloniais, contribuindo, afinal, para a reversão de relações históricas e estruturais de exploração e opressão. Para tanto, meu texto será dividido em três partes: I. para apresentar e caracterizar as críticas pós- e decoloniais; II. ressaltar os pontos em comum em relação à Teoria Crítica, em especial, na forma como é delineada a partir da *Dialética Negativa*² de Adorno, e III. nas considerações finais, especular se, como e até que ponto a Teoria Crítica pode contribuir para o Pós- e o Decolonialismo.

I.

Inicialmente, é necessário esclarecer que, apesar de práticas de colonização existirem desde a pré-história, aqui me refiro mais especificamente aos processos modernos de colonização que se disseminaram a partir da Europa sobretudo desde o mercantilismo do final do século XV sobre a África, América Latina e Ásia, e que se estenderam em alguns casos até meados da década de 1970. Esses processos são marcados não apenas pela necessidade de ocupação do território, mas também pelo caráter de *conquista e domínio* que se estabelece sobre os recursos naturais e as populações nativas (escravizadas ou mesmo completamente exterminadas)³.

Do ponto de vista conceitual, podemos dizer que o que marca o Pós-colonialismo como corrente teórica é a consideração, no contexto do discurso social, de uma diferenciação e hierarquização fundamental entre o colonizador e o colonizado. Esta discussão é transformada nas décadas de 1970 e 1980 – sobretudo na Índia, a partir da influência do pós-estruturalismo e do marxismo de Gramsci – com o que veio a se designar “Estudos Subalternos”, cujo objetivo era de reconstruir a narrativa historiográfica indiana a partir do ponto de vista do colonizado. Nosso ponto de partida nesse trabalho é o ensaio “Pode o subalterno falar?” (de 1988) da filósofa indiana Gayatri Spivak, na medida em que nele a autora radicaliza os termos da discussão, questionando os limites da tarefa de “representação do colonizado” e apontando para as próprias posições de poder que a teoria e os intelectuais podem assumir, chegando até mesmo a dar continuidade aos mecanismos de dominação que pretendiam desfazer.

Neste caso, a radicalização de Spivak refere-se à necessidade de a crítica colonial passar pela análise das formas de dominação não apenas materiais e institucionais, mas também epistemológicas, no sentido de que a própria produção de conhecimento pode funcionar como instrumento de dominação sobre o ‘outro’. Nesse sentido Spivak refere-se à categoria de “*violência epistêmica*”, pretendendo ampliar o escopo da análise de Foucault sobre a loucura como contraparte da razão para o contexto das relações geopolíticas coloniais, isto é, violência epistêmica como referência àqueles processos em que a dominação colonial se estabelece pela contraposição da razão à irrazão, ao mito e barbárie dos nativos, justificando a inferiorização de determinadas práticas e conhecimentos como inadequados. Nas palavras da autora: “O mais claro exemplo disponível de tal violência epistêmica é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como Outro” (SPIVAK, 2010, 47).

O que Spivak procura fazer ao longo de seu texto é explicitar como os processos de “constituição do Outro como a sombra do Eu” (idem, 46) – processos, em grande medida,

2 Todas as referências posteriores a esta obra estarão marcadas pela sigla DN e correspondem à versão em português indicada na bibliografia.

3 Cf. Galeano, 2015; Ribeiro, 1995.

desvelados por Foucault dentro de uma rede diluída de poder e interesses nas sociedades ocidentais – devem ser localizados no contexto mais amplo de divisão internacional do trabalho que sempre requer a organização central e administrada da colônia em função dos interesses econômicos das metrópoles. Quer dizer, na realidade das colônias e ex-colônias do capitalismo moderno, a ‘textura micrológica do poder’ só poderia ser entendida dentro de uma estrutura ideológica que baliza a formação do sujeito colonial de maneira sobredeterminada e necessariamente heterogênea, segundo os interesses estrangeiros da metrópole. Neste contexto, a estratégia foucaultiana de análise a partir da ‘microfísica do poder’ teria de ser complementada pela crítica da ideologia e pela reinscrição geopolítica das relações de poder (idem, 73-74).

Como análise mais concreta da formação do sujeito colonizado dentro desse contexto macrológico de sobredeterminação, Spivak analisa o caso da formalização inglesa do Direito na Índia, que interferiu na tradição hindu de sacrifício das viúvas. A questão é que estas mulheres se encontravam pressionadas, por um lado, por uma tradição patriarcal que incentivava a prática de suicídio das mulheres depois que ficavam viúvas e, por outro, pela reforma do sistema jurídico indiano que passou a proibir tal costume, com base no ideal inglês de universalismo. Neste caso, vale perceber a situação duplamente silenciada da mulher por dois níveis de dominação que se estabelecem de maneira estrutural (envolvendo aspectos morais, religiosos e institucionais). Spivak ressalta o lugar de contradição gerado por esta interseção de relações de dominação, cujo resultado seria um tal nível de silenciamento que compromete as próprias condições de possibilidade de expressão e comunicação, resultando, por exemplo, na “autodegradação ideológica das mulheres” (idem, 121).

Entre o patriarcado e o imperialismo, a constituição do sujeito e a formação do objeto, a figura da mulher desaparece, não em um vazio imaculado, mas em um violento arremesso que é a figuração deslocada da ‘mulher do Terceiro Mundo’, encurralada entre a tradição e a modernização”. (SPIVAK, 2010, 199)

A identificação desse deslocamento é o que justifica a radicalidade da questão colocada por Spivak sobre possibilidade ou não do sujeito subalterno falar. Daí Spivak insistir que “o sujeito subalterno colonizado é irremediavelmente heterogêneo” (idem, p. 57), ele seria marcado por uma “contradição constitutiva”, pois é formado em deslocamento consigo mesmo, dentro de uma “iniciativa sobredeterminada colonialmente” (idem, 46), através de “mecanismos de disciplinamento e institucionalização” (idem, 84) – como a educação, o direito, a escrita – que concretizam a colonização.

Porém, Spivak avança em tais considerações, criticando inclusive os próprios “Estudos Subalternos” desenvolvidos até então, pois pressupunham, afinal, a possibilidade de ‘investigar, identificar e medir’ de modo taxonômico o que seria específico dos sujeitos coloniais como algo originário ou autêntico, em contraposição ao ponto de vista da metrópole – uma tendência que terminaria, afinal, por proceder conforme a mesma violência da inscrição epistêmica imperialista (idem, 59). No contexto de uma topografia imperialista (ainda persistente) “falar” pressupõe o texto da dominação ideológica e colonial, de modo que esse tipo de relação com o sujeito subalterno possui necessariamente um aspecto de violência, na medida em que pressupõe os instrumentos de conhecimento e (assim) os interesses econômicos do sujeito colonizador.

A questão subjacente aqui seria: até que ponto este Outro colonial que foi excluído e rebaixado na construção do conhecimento pode ser verdadeiramente trazido de volta, pode ser conhecido e representado sem que se caia na mesma violência de uma sobredeterminação? No artigo publicado pela primeira vez em 1988, a resposta de Spivak para a pergunta “pode o subalterno falar?” foi: não. “Esse espaço em branco inacessível, circunscrito por um texto interpretável é o que a crítica pós-colonial do imperialismo gostaria de ver desenvolvido” (idem, 83). Alguns anos mais tarde, Spivak revisa esta posição, indicando a possibilidade de o subalterno falar, embora sua condição continuasse caracterizada por uma “imensa heterogeneidade” (1999, 287).

Para além de uma resposta definitiva para esta pergunta, acredito que o que está em questão na crítica de Spivak é algo que passou a ser desenvolvido mais tarde pelo *Decolonialismo*⁴, a saber, a questão de como a dominação nos processos de colonização atinge estruturas de linguagem, comunicação, conhecimento e razão. Tal suspeita parte da constatação histórica mais básica sobre o cenário de destruição provocado pela colonização, especialmente na América Latina, não apenas em termos de recursos naturais⁵, mas principalmente em termos culturais e humanos, com o genocídio e escravização de populações indígenas e africanas⁶. Esta é, como afirma Dussel, a “outra face’ oculta e essencial à ‘Modernidade’” (2005, 31): uma “práxis irracional de violência” (idem, 30) que insere uma contradição fundamental no ideal racional da própria Modernidade e impede a afirmação do *progresso* categoricamente como fato histórico.

Para os autores decoloniais, as especificidades da colonização na região mostram como o processo de acumulação moderna capitalista depende não apenas de sua expansão global, mas do estabelecimento de uma “diferença colonial” hierárquica, um sistema de classificação social muitas vezes naturalizado a partir da categoria de raça (Quijano, 2005; Mignolo, 2005). Considerando o contexto mais amplo da formação econômica/estatal da modernidade europeia em codependência (material e simbólica) com o projeto de dominação colonial, encontramos um conceito ambíguo de modernidade que deve ser necessariamente complementado pela noção de *colonialidade* como sua contraparte. Desta hierarquia racial/étnica global derivariam as classificações de povos civilizados x bárbaros, desenvolvidos x subdesenvolvidos, de modo que “...não é possível entender o capitalismo global sem levar em conta o modo como os *discursos racionais* organizam a população do mundo em uma divisão internacional do trabalho que tem implicações econômicas diretas (...)” (CASTRO-GÓMEZ; GROSFOGUEL, 2007, 16).

Isto significa que as formas de conhecimento modernas devem ser entendidas como constitutivas da economia política do capitalismo e, portanto, a colonialidade se reflete não apenas no âmbito econômico, político, cívico ou moral, mas também no âmbito epistêmico de controle da produção e legitimação do conhecimento. Esta é a chamada “colonialidade do saber” que, segundo Quijano, reprime nas populações colonizadas “seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação

4 Sobre sua definição como corrente de pensamento latino americano: cf. Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007; Ball-estrin, 2013.

5 Somente em relação ao saque e exploração de ouro e prata nos primeiros anos de colonização, Galeano afirma: “Entre 1503 e 1660, desembarcaram no porto de Sevilla 185 mil quilos de ouro e 16 milhões de quilos de prata. A prata transportada para a Espanha em pouco mais de um século e meio, excedia três vezes o total das reservas europeias. E essas cifras não incluem o contrabando.” (2015, 44)

6 Darcy Ribeiro estima que nos dois primeiros séculos de colonização, apenas no Brasil, a população indígena tenha sido reduzida em 60% (1995, 143). Ainda no Brasil, em relação ao número de africanos escravizados, a estimativa não confirmada é de mais de 3 milhões entre 1540 e 1860 (idem, 162).

da subjetividade” (2005, 121), resultando a longo prazo na uniformização das perspectivas cognitivas. Para alguns autores, esta colonialidade do saber está por trás da constituição de um padrão lógico racional a partir da “abstração dos condicionamentos espaço-temporais” ou de um “ponto zero de conhecimento” (Castro-Gómez, 2005). A suposta neutralidade do conhecimento científico moderno revela-se, ao contrário, completamente localizada dentro do contexto mais amplo de uma exploração econômica centralizada, justificando não só a imposição de padrões culturais, institucionais e de comunicação, como também a destruição de conhecimentos outros (supostamente inválidos).

Esta crítica ao universalismo é colocada pelos teóricos decoloniais em termos de uma “negação da simultaneidade epistêmica, isto é, a coexistência no tempo e no espaço de diferentes formas de produzir conhecimento...” (CASTRO-GÓMEZ, GROSFOGUEL, 2007, 15). O universalismo se transforma em dominação na medida em que signifique univocidade da razão, destituindo o direito de existência de “alteridades epistêmicas” (idem, p. 20). Daí a necessidade não apenas de “incorporar os conhecimentos subalternos aos processos de produção de conhecimento” (idem, 21), considerando os “saberes silenciados e subalternizados”, mas também de ultrapassar as relações binárias da lógica formal moderna (idem, 15). Sem ter espaço para desenvolver esta discussão aqui, gostaria de passar para a segunda parte do texto, refletindo, com o que foi mostrado até aqui, sobre os pontos de aproximação que podemos encontrar em relação à Teoria Crítica, na forma como é delineada a partir da *Dialética Negativa*.

II.

Tal aproximação enfrenta a dificuldade de que Adorno não se refere diretamente ao problema da colonização e, salvo o caso das análises sobre o antisemitismo, não chega a manifestar uma posição que se relacione diretamente com a reflexão sobre condições de grupos culturalmente diferenciados e socialmente excluídos ou marginalizados. No entanto, poderíamos encontrar tal aproximação a partir da discussão promovida pela DN sobre como, no pensamento burguês, tudo que é qualitativamente diverso recebe a marca da contradição, ou sobre o modo como, na constituição do conhecimento moderno, o não-idêntico é sistematicamente excluído. Isto é, gostaria aqui de partir do modo como Adorno na DN caracteriza uma *forma de pensamento burguesa*, relacionando o princípio de troca (fundamental no modo de produção capitalista) com uma lógica violenta de identificação.

Neste caso, vale ressaltar a peculiaridade da DN, que coloca a crítica do capitalismo no patamar de uma investigação teórica e filosófica a respeito do Idealismo. Numa espécie de ‘guinada metafísica’, a obra de 1966 parte da constatação de que, uma vez que “se perdeu o instante de sua realização” (DN, p. 11), seria mais cabível que a filosofia retornasse a uma autorreflexão teórica, adiando por tempo indefinido a transição para a práxis. A dialética negativa, então, seria esta autocrítica filosófica promovendo um acerto de contas não apenas em relação à dialética (afirmativa e idealista) de Hegel, mas também em relação ao materialismo dialético de Marx – questionando a pressuposição (em ambos, embora de modos diferentes) de uma identidade total entre pensamento e realidade.

Para Adorno, a constituição do pensamento da identidade no Idealismo é relacionada diretamente com a constituição do capitalismo como processo total, que elimina o não-idêntico para tornar possível a fungibilidade universal da mercadoria:

O princípio de troca (...) é originariamente aparentado com o princípio de identificação. Esse princípio tem na troca o seu modelo social, e a troca não existiria sem esse princípio; por meio da troca, os seres singulares não-idênticos se tornam comensuráveis com o desempenho, idênticos a ele. A difusão do princípio transforma o mundo todo em algo idêntico, em totalidade. (DN, 128)

Esta relação econômica tem implicações até mesmo na “forma pura” do pensamento, cuja relação com o objeto é constituída através de sua redução, excluindo ou considerando como contraditório tudo o que não se encaixe no seu próprio critério de identidade:

...como aquela totalidade se constrói de acordo com a lógica, cujo núcleo é formado pelo princípio do terceiro excluído, tudo o que não se encaixa nesse princípio, tudo o que é qualitativamente diverso, recebe a marca da contradição. (...) O que é diferenciado aparece como divergente, dissonante, negativo, até o momento em que a consciência, segundo a sua própria formação, se vê impelida a impor unidade: até o momento em que ela passa a avaliar o que não lhe é idêntico a partir de sua pretensão de totalidade. (DN, p. 13)

Para Adorno, a constituição do pensamento segundo o *primado da identidade* representaria uma espécie de pretensão de totalidade ou lógica de dominação, revelando a “forma originária da ideologia” (DN, p. 129). Podemos dizer que a DN investiga os mais profundos laços da relação entre a filosofia idealista, o capitalismo (e sua socialização baseada na troca), e a constituição de uma consciência reificada. Abrindo em termos filosóficas esta ‘caixa preta’ da falsa consciência, Adorno descobre justamente a identidade, tomada como princípio do pensamento, como a base para constituição de qualquer ideologia. Portanto, a dominação se estabelece onde quer que se estabeleça um pensamento identitário, como aquela forma de entendimento unificadora em torno da identidade, priorizando-a na sua relação com o mundo, sem reconhecer neste movimento a opressão de algo que está sempre além, que não cabe e resiste à identificação. Adorno chama atenção para uma dominação que se estabelece já na esfera do conceito, que não apenas promove algo de violento contra o objeto (porque elimina o não-idêntico e oprime o contraditório), como também contra o sujeito – porque estabelece a primazia das formas historicamente estabelecidas de identificação em detrimento da experiência de conhecimento.

Esta consideração da totalidade como forma de dominação move a crítica da ideologia para o âmbito de uma crítica epistemológica da identidade, esfumando as fronteiras entre crítica do conhecimento e crítica social (Adorno, 1995). A crítica do conhecimento é necessária porque corrige as formas mais originárias de ideologia e devolve para o sujeito a possibilidade de uma experiência não-reduzida com a realidade, na medida em que (e essa ressalva é fundamental) direciona o pensamento para a não-identidade. Em contraposição ao primado do conceito e do correspondente sujeito constitutivo, Adorno propõe a dialética negativa como uma espécie de *primado do objeto*, que se volta à possibilidade utópica de conhecimento do objeto em sua não-identidade.

É interessante notar como, para Adorno, a própria lógica formal está implicada numa relação de dominação que não deixa de se coadunar com a sistemática inferiorização da alteridade no contexto dos processos de uniformização do colonialismo. Certamente um processo que se deu através de muita violência, mas também baseado nessa espécie de auto reprodução da identidade, que inferioriza a alteridade na medida em que “tudo

aquilo que não se submete à unidade do princípio de dominação, segundo a medida desse princípio, não aparece como algo diverso que lhe é indiferente, mas como violação da lógica” (DN, p. 49).

Acredito, então, que esta aproximação (entre Adorno e o Pós- e o Decolonialismo) seja possível porque, em grande parte, os processos de colonização que ocorreram mais intensamente, não por coincidência, na modernidade podem ser entendidos sob o esquema da “dominação do conceito” (DN, p. 121) tão denunciado pela DN. Minha hipótese é de que a análise dos processos históricos de colonização pode funcionar como “modelo” ou *locus* fundamental de materialização da denúncia da DN acerca do funcionamento da razão moderna como lógica de dominação. Ou seja, talvez a “fúria racionalizada contra o não-idêntico” (DN, p. 28) de que Adorno fala possa ser encontrada na história através da análise da colonização como processo totalitário de racionalização que expandiu o capitalismo e uniformizou as formas de vida ao redor do mundo.

Por outro lado, a proposição de uma forma de pensamento direcionado para a não-identidade, poderia colocar Adorno numa posição peculiar dentro da Teoria Crítica no sentido de proporcionar um diálogo maior com o Pós- e o Decolonialismo. Se a não-identidade pode ser entendida como irreduzível à identificação total, impondo limites intransponíveis em termos conceituais e discursivos à razão, então, a categoria de subalterno (na forma como é sistematizada ao menos nesse primeiro momento na teoria de Spivak) poderia ser tomada com alguma correspondência, na medida em que se refere a uma posição social pressionada por relações estruturais de dominação que obstruem os próprios meios de participação na comunicação. Nos dois casos, a reversão desse processo de dominação no nível da razão está necessariamente relacionada à possibilidade de conceder expressão ao elemento dominado, subalterno, não-idêntico.

Porém, e isso também é válido para ambos, isto não significa que o ponto de vista não-idêntico possa ser reificado ou tomado como uma referência romântica ao passado, sob o perigo de tornar-se uma nova ideologia. Para Adorno, um conhecimento que não considere a identidade como forma originária da ideologia, caracterizando um conteúdo puro (mesmo que a partir de diferentes perspectivas), pode cair facilmente, afinal, num esquema essencialista que não deixa de equiparar-se a argumentação de movimentos nacionalistas radicais. Segundo Adorno: “A categoria da raiz, a categoria da própria origem, está associada com a dominação, é uma confirmação daquilo que passa por primeiro porque estava aí em primeiro lugar; a categoria do autóctone em face do imigrado, daquilo que é sedentário em face do móvel” (DN, 135) – termos que tornam a crítica colonial ainda mais complexa, e que atualizam o pensamento de Adorno em tempos de crises migratórias.

III.

Na literatura recente, podemos encontrar alguns casos em que o Pós- e o Decolonialismo parecem contribuir para a Teoria Crítica no sentido de poder tonar mais críticas as bases da Teoria Crítica – como quer, por exemplo, Amy Allen (2016) ao questionar a consideração por autores como Habermas e Honneth do *progresso como fato histórico*. Também Fraser e Jaeggi no recente livro sobre Capitalismo (2018) chegam a incluir a discussão pós-colonial sobre como categorias como “raça” vinculadas ao Imperialismo viabilizam um mecanismo de expropriação na periferia que favorece o fortalecimento e a reprodução do capitalismo nos centros.

Por sua vez, a questão sobre *se* a Teoria Crítica pode contribuir para o Pós- e o Decolonialismo, no sentido de se é desejável ou mesmo necessário que um pensamento de origem europeia contribua para a emancipação de conhecimentos de outras matrizes, é uma questão que se reflete atualmente nas discussões da “contracolonização”. Acentuando a existência histórica concomitante da colonização e da contracolonização enquanto lutas de resistência e defesa dos territórios e modos de vida subjugados, este movimento resguarda o protagonismo dos povos não-ocidentais (no caso do Brasil, em especial, povos remanescentes indígenas e quilombolas) na produção de seu próprio conhecimento (Bispo, 2015). Sem deixar de afirmar a necessidade de valorização acadêmica desses saberes tradicionais, assim como a necessidade de ocupação da academia por teóricos quilombolas e indígenas, acredito, no entanto, que a contribuição da Teoria Crítica para a crítica da colonização poderia ser bem-vinda e necessária, porque significa não só a apropriação de uma filosofia e cultura ocidental da qual fazemos parte (enquanto colonizados), mas também a abertura de um espaço teórico para esta diversidade. Promover, portanto, esta aproximação chama atenção para a necessidade não apenas de “fazer o subalterno falar”, mas também de reeducar os ambientes institucionais de produção do conhecimento para poder e saber ouvi-lo. Neste caso, assim como Allen⁷, acredito que Adorno pode oferecer uma filosofia mais aberta à escuta e ao encontro com a alteridade.

Assim, sobre *como* a Teoria Crítica pode contribuir para o Pós- e o Decolonialismo, me parece possível pela via de uma *autocrítica radical da modernidade*, que reconhece os mecanismos de dominação dentro de suas formas mais puras de conhecimento, que admite sua limitação e dependência em relação àquilo considerado como subalterno, e que abre espaço para a não-identidade e a alteridade – porém não de forma ingênua e nostálgica. A possibilidade de recuperação de uma perspectiva nativa pura ou originária, ainda mais no caso da colonização brasileira em que a maior parte da população nativa foi dizimada, se torna ainda mais complicada. A crítica colonial, nesse caso, refere-se a uma crítica imanente, e tem de enfrentar as ambíguas relações históricas com sua própria modernidade, como uma “crítica implícita da modernidade, a partir das experiências geopolíticas e das memórias da colonialidade” (CASTRO-GÓMEZ, GROSFUGUEL, 2007, p. 20). E isso me parece uma tarefa ainda mais importante em tempos nos quais práticas de colonização parecem se reinventar sob novas formas, e ameaças de genocídio se anunciar sob novas justificativas.

7 Cf. Allen, 2016, p. 201-202, p. 216. Embora sua análise esteja voltada à “Dialética do Esclarecimento”, acredito que o argumento é válido, talvez de forma ainda mais consistente, no âmbito da DN.

Referências bibliográficas:

- ADORNO, T. *Palavras e sinais. Modelos críticos 2*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- _____. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- ALLEN, A. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, New York: Columbia University Press, 2016.
- BALLESTRIN, L. “América Latina e o giro decolonial”. *Rev. Bras. Ciênc. Polít.*, Brasília, n. 11, p. 89-117. Agosto, 2013.
- BISPO, A. Colonização, *Quilombos: Modos e Significações*. Brasília: Inst. de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, 2015.
- CASTRO-GÓMEZ, S. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- _____; GROSGOUEL, R. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- DUSSEL, E. “Europa, modernidade e eurocentrismo” em: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005.
- FRASER, N.; JAEGGI, R. *Capitalism: a conversation in Critical Theory*. Medford, MA: Polity, 2018.
- GALEANO, E. *As veias abertas da América Latina*. Porto Alegre: L&PM, 2015.
- MIGNOLO, W. “A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade” em: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005.
- QUIJANO, A. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina” em: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005.
- RIBEIRO, D. *O povo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SPIVAK, G. *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- _____. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

Educação e emancipação nas primeiras décadas do novecentos: Adorno e o modelo crítico dos anos 30 na Alemanha

Maurício de Assis Reis¹

Introdução

O objeto desse trabalho, muito embora se localize na virada do oitocentos ao novecentos germânico, se manifesta, a despeito da variância dos gostos, surpreendentemente atual. Trata-se, resguardadas as devidas especificidades de cada tempo e lugar, daquele *dejà vu*, do reconhecimento face à materialização do que foi um dia e, não gozando da experiência histórica, oriunda seja da vivência da mesma, seja do conhecimento científico, somos incapazes de recusar ainda que sob a manifestação do pior, justificados que somos pelo amálgama entre o desconhecimento do passado, a insatisfação que cega quanto às condições do presente e a teimosia da curiosidade que flerta com certo encantamento pelo *novo* enquanto futuro ampla e irrestritamente indefinido apesar, evidentemente e de maneira contrária ao desconhecimento e à cegueira anteriores, de previsibilidade material.

Esse *dejà vu* exige um ainda maior rigor em assinalar aqueles aspectos que definem nosso próprio diagnóstico de tempo: a relativização do conhecimento das humanidades sob o império da opinião pública que se arvora hoje especialmente amparada pela estrutura tecnológica dos algoritmos das redes sociais, uma relativização que conduz a uma significativa alteração dos lugares de fala; também essa estrutura que se mostra capaz de galvanizar um processo identitário que, desse horizonte, se manifesta hostil e na forma de uma escalada do autoritarismo e da violenta rejeição à diferença plural e democrática; a deslegitimação dos modelos educacionais à disposição em que pese a ênfase na desconstrução da universidade, invertendo seus ensejos nos elementos da universalidade do conhecimento em nome da instrumentalidade e servidão do mesmo a causas restritas e viciadas sob a perspectiva da modernização do conhecimento e da sociedade.

Evidente – e infelizmente –, no entanto, que o propósito desse trabalho se encerra na avaliação, não de nossa situação e na elaboração de um diagnóstico de tempo que lhe acompanha, mas do estatuto do que chamamos de *mudança da cena espiritual germânica*, cujos contornos históricos se restringiriam ao recorte entre 1870 e 1930 – que, diga-se de passagem, configura o fundo que justificaria nosso *dejà vu* – no diagnóstico do tempo de Adorno que encontraríamos em seus textos do início dos anos 30. Os componentes decisivos

¹ Doutorando em Filosofia Contemporânea pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor de Filosofia do Departamento de Ciências Humanas da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG). Professor de Filosofia pela Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) e Univiçosa. E-mail: mauricio.reis@uemg.br

desse recorte estão relacionados ao rápido processo de industrialização germânica ocorrida ainda nas duas primeiras décadas do citado recorte e que teriam posto em movimento a desconstrução histórica do programa educacional aí existente calcado em tradições importantes para os próprios alemães – poética, histórica e mandarinato (*se quisserem, daquilo que está aí*) – e as justificativas para as alterações que gradativamente contribuem para a transformação de uma sociedade eminentemente agrária no início para uma potência industrializada ao final – em que pese a atuação, em especial, do positivismo. Tal abordagem permitiria, ao final, uma avaliação do grau de recepção por parte do diagnóstico do tempo fornecido por Adorno bem como a qualificação de sua crítica imanente que, no limite, permitiria uma abordagem emancipatória dos aspectos educacionais.

A realização do programa educacional germânico: mandarinato e tradição poética contra o positivismo

Dentre os ideais celebrados pela modernidade e levados ao extremo na cultura e no pensamento alemães destaca-se a ideia de emancipação. Seu significado é extremamente íntimo à ideia de modernidade de um modo geral: trata-se de um conceito relativo a um conjunto de expectativas tipicamente modernas a respeito do descolamento das narrativas legitimadoras oriundas do medievo e a cena moderna, marcada pela confiança numa subjetividade constituinte que, ao fim e ao cabo, deveria tornar-se livre o suficiente para justificar sua atividade auto-reguladora. Com efeito, a afirmação de Habermas (2000, p. 24) a respeito da modernidade refere-se ao núcleo da filosofia da história hegeliana: o problema fundamental de sua filosofia – a de Hegel – é justamente compreender a modernidade enquanto constituída da recusa aos princípios normativos heterônomos oriundos de uma época que não é mais a sua e, portanto, que lhe são completamente estranhos. A realização concreta do ideal emancipatório passa, necessariamente, pela manutenção dessa esfera de autonomia e resistência a qualquer normatividade que lhe seja estranha. Tal compreensão de emancipação contém implicações contundentes no que concerne à sociedade alemã herdeira da modernidade. Ante tais considerações, é preciso indicar os delineamentos de uma estrutura sócio-política que abrigue o exercício de tal projeto.

Tais delineamentos podem ser observados em duas faces distintas da mesma questão. Com efeito, o que se poderia chamar de *cena espiritual germânica* pode ser compreendida à luz de uma caracterização do tipo *mandarim* e da tradição poética alemã. Uma abordagem desses dois aspectos configura pressuposto importante no que concerne à redefinição dos problemas alemães do início do século e, por consequência, constituem material importante na configuração do diagnóstico do tempo adorniano nesse momento.

Em primeiro lugar, o tipo *mandarim* constitui figura central no interior do programa educacional germânico. Ele é definido como “a elite social e cultural que deve seu *status* muito mais às qualificações educacionais do que à riqueza ou aos direitos hereditários” (RINGER, 2000, p. 22). Ele desempenha papel central tanto na história do ensino quanto na realização do Estado moderno alemão, histórias essas intimamente relacionadas. No primeiro caso, é protagonista na elaboração de um projeto de ensino em dois níveis através dos seguintes componentes: i) a inserção de um imperativo de pesquisa para professores universitários e alunos em termos de originalidade; ii) a exigência de qualificações profissionais para professores secundaristas (RINGER, 2004, p. 19). Dessa maneira, foram capazes de instruir um processo de qualificação superior capaz de se capilarizar no interior da sociedade. No que concerne ao Estado alemão, o tipo *mandarim* alcançou participação

decisiva no processo de burocratização do Estado a partir das doutrinas da *legalidade* e do *conteúdo cultural* (RINGER, 2000, p. 25-27): i) a *doutrina da legalidade* configurou-se como processo de burocratização do sistema administrativo do Estado, de modo a colocá-lo acima de todo e qualquer interesse, inclusive aquele do próprio governante, a partir de princípios fixos e lógicos, cuja interpretação caberia exatamente à elite letrada; ii) já a *doutrina do conteúdo cultural*, por sua vez, relaciona-se ao conjunto de práticas políticas que constituiriam o modelo de ensino universitário e secundário. Tais práticas tenderiam a acentuar ideologicamente a condição de elite privilegiada em razão das condições do Estado e sua respectiva posição. Para tanto, geram obrigações ao governante no que concerne à prática de ensino universitária, não mais relacionada a fins imediatos e utilitaristas, mas vinculada à formação pessoal entendida como elevação espiritual.

Se a figura do *mandarim* detém tamanha centralidade na sociedade germânica, é preciso fazer referência aos conceitos na base do programa educacional maior que sustenta esse modelo e o distingue daqueles que habitam a Europa de então. Segundo Ringer (2000, p. 94), seriam estes os conceitos de *Bildung* e *Wissenschaft*. A princípio, eles estabeleceriam um espírito excessivamente anti-iluminista, uma controvérsia europeia entre distintas visões acerca da posição do conhecimento: enquanto o iluminismo em geral seria excessivamente utilitarista, certo iluminismo alemão teria visto no conhecimento oportunidade de elevação espiritual, formação da alma e certo caráter contemplativo, o que retoma os aspectos já mencionados da doutrina do conteúdo cultural (RINGER, 2000, p. 94). Nesse sentido, o conceito de *Bildung* concerne especialmente aos aspectos da elevação espiritual individual através do vivenciamento empático (RINGER, 2000, p. 95), caracterizando-se por sua dimensão subjetiva; por sua vez, o conceito de *Wissenschaft* definia a dimensão mais objetiva do mesmo programa, uma vez que tanto se refere ao conjunto dos estudos necessários à elevação espiritual subjetiva quanto ao corpo organizado de informações, caracterizando-se, assim, como erudição e disciplina (RINGER, 2000, p. 108).

Enfim, o processo educacional de formação individual pensado dessa maneira pode ser assim explicado: em primeiro lugar, há o indivíduo, não o exemplar, mas o “indivíduo autodidata”, “sempre descrito como absolutamente único, imbuído de potencial distintivo para a realização pessoal” (RINGER, 2004, p. 21); dessa maneira, ao contrário de outras perspectivas, a formação alemã não visa à socialização, mas o aprofundamento de certos aspectos absolutamente relacionados à esfera individual; esse indivíduo é confrontado com os valores imersos na cultura e manifestos em suas realizações objetivas. Tais realizações podem ser entendidas como os grandes textos produzidos, capazes de fornecer a oportunidade de uma tal elevação espiritual; entendimento e vivenciamento empáticos constituem faces do mesmo processo que de modo algum se restringe à mera assimilação racional como também deve implicar a afetação do indivíduo por tais valores. Ao final, ratifica o alcance da sabedoria: “a *Bildung* também não era concebida como o aprimoramento da capacidade universal para a racionalidade, mas sim como a formação de um indivíduo incomparável”.

Em segundo lugar e intimamente relacionado ao item anterior se encontra a tradição poética alemã. A questão mais elementar concerne à disputa entre diferentes grupos pelo direito de compor a narrativa dominante face aos dilemas centrais da modernidade. Eles poderiam ser agrupados entre, de um lado, as ciências positivas em geral – que reivindicam, através de uma linguagem matematizada, uma descrição neutra de suas questões – e, de outro, a literatura – que por sua vez reivindicava a expressividade como capaz de,

efetivamente, traduzir os mesmos dilemas. Contrariamente a suas pretensões, a narrativa neutra e fria da ciência tinha como efeito colateral a neutralização da experiência concreta das situações narradas e a literatura, expressiva, era incapaz de estabelecer leis e propor um tratamento prático das mesmas questões. No fundo, portanto, tentavam “fornecer a orientação-chave da civilização moderna, o direito de ser a doutrina da vida apropriada à sociedade industrial” (LEPENIES, 1996, p. 11), muito embora fracassassem exatamente por não serem suficientemente críticas acerca dos dilemas de suas próprias estruturas linguísticas.

Internamente à querela europeia, esse problema pode ser entendido como expressão de uma demarcação identitária por parte das diferentes culturas. Por um lado, Itália e França já haviam se desenvolvido culturalmente a partir da estrutura do Renascimento bem como pela via da Revolução Científica, alcançando *status* privilegiado face às outras culturas do continente. Esse constitui um dos aspectos centrais da tentativa do alemão em estabelecer-se frente a tais culturas, de modo que sua opção pela poesia pode ser vista em perspectiva como a escolha por um modelo cultural que se distinguisse radicalmente da tradição iluminista-utilitarista. Em outras palavras: a tradição poética alemã se coloca como a posição científica alemã, tomada, portanto, como distintivo face às outras culturas e questionadora do modelo de matematização do universo posto a partir da Revolução Científica, o que definiu, portanto, seu próprio processo de formação cultural² e seus resultados³.

Mas a grande questão que nos interessa a respeito da tradição poética concerne à posição ocupada pela ciência positivista: toda a hostilidade à ciência já indicada estaria calcada não apenas em seu distanciamento com relação à vida mas também pelo caráter de determinação do horizonte da experiência pela própria ciência. Afinal, se a ciência reclama para si a prerrogativa de chave interpretativa da realidade, toda a experiência oriunda da existência não é apenas neutralizada como sobre ela seria construída uma objetividade determinada que negaria dignidade aos elementos não assimiláveis à letra do positivismo científico. Dessa maneira, a ciência não era apenas alheia à vida; ela a violentava em cada um de seus cálculos. O que essa reação permitia era uma reconfiguração epistêmica calcada numa mudança de critério de correção científico: ao invés de prerrogativas lógicas segundo a aceção de comunicação em termos claros e evidentes, era a sua aproximação à vida que permitiria avaliar sua pretensa “eficácia”.

Há que se acrescentar, de qualquer maneira, que a reação poética ao positivismo está centrada não diretamente sobre os potenciais deste último em termos de ciências naturais, mas de seu significado epistêmico para as ciências do espírito: pelo encanto provocado por sua eficácia, havia sempre a possibilidade de que estas fossem compelidas a também se

2 É importante considerar o projeto de Winckelmann e suas relações com a produção cultural alemã: “A defesa da imitação dos antigos por parte de Winckelmann não diz respeito à mera cópia das estátuas, mas à compreensão do belo ideal que as torna um modelo a ser seguido. O que se deve imitar é o caminho de imitação tomado pelos gregos, de modo que, ao propor o modelo de arte antiga no lugar do modelo de natureza, o autor na verdade pretende reformular e revigorar a própria relação entre arte e natureza” (SÜSSEKIND, 2008, p. 73).

3 “Embora a reação contra a Ilustração e seus excessos na literatura, na ciência e na política fosse um fenômeno geral por toda a Europa, em nenhum outro lugar ela foi tão determinada e encarniçada quanto na Alemanha. Por outro lado, o Movimento Alemão não era “originariamente científico, mas sim orientado para uma intensificação da vida, para uma substancialidade e para uma nova produtividade, e a poesia era seu primeiro órgão. O humano encontrava no poeta sua mais alta expressão, e o fato de, em Goethe, se reunirem todas as possibilidades do poeta numa perfeição harmônica o tornava a referência central de uma concepção de mundo que (...) preferia na arte o gênio à regra, na religião o profeta ao dogma, na moral o herói à convenção e na vida política e jurídica a força criativa do povo a todos os sistemas e teorias”. (LEPENIES, 1996, p. 204).

tornarem exatas, num claro movimento de colonização pelas ciências positivas: “obtinham sua maior capacidade crítica ao preço da perda da inocência, da força de persuasão e do calor, e dessa forma tornavam-se alheias à vida” (LEPENIES, 1996, p. 207) e colocavam em movimento o iminente processo de cientificização de todos os domínios (LEPENIES, 1996, p. 210). Enfim, a questão relativa à tradição poética alemã permite entrever um estatuto epistêmico da arte que se relaciona a uma cena da experiência que se manteve sempre marginalizada em condições determinadas pelas regras da ciência moderna, o que significa afirmar que os desdobramentos da ciência moderna colocaram em movimento, sem sombra de dúvida, um verdadeiro corte epistemológico capaz de neutralizar, em primeiro lugar, os efeitos desses aspectos próprios à vida cotidiana, parte significativa da experiência em vista da eficácia de seus cálculos; em segundo, o desdobramento desse esforço de neutralização, bastante violento, é o emudecimento dessa experiência e de toda e qualquer pretensão de sentido pela fragmentação oriunda da especialização. Desse modo, a ciência carece de um discurso capaz de organizar a cena da experiência, de fazer com que seus resultados possam ser recapitulados no interior de uma experiência imediata da realidade. É nesse sentido que a arte pode contribuir decisivamente para a ciência no elemento de sua apresentação, a saber, no processo de reconstituição de seu sentido em vista de sua circunscrição numa realidade maior e permeada pela produção de outros elementos científicos.

O programa filosófico de Theodor W. Adorno em 30: educação e emancipação

Adorno fornece, nos primeiros anos da década de 30, três ensaios de grande importância para uma consideração de seu modelo de filosofia. Do ponto de vista de uma eventual unidade de sua obra, eles permitem estabelecer um marco importante no equacionamento de tal unidade face a outros momentos de grande relevância. Poderíamos considerar, nesse ínterim, o estabelecimento de estações de sua produção a partir da dinâmica histórica a partir da qual tais momentos aparecem segundo uma lógica dos diagnósticos do tempo que lhe acompanham; em outras palavras, os diferentes diagnósticos permitem, de um só golpe, estabelecer a unidade dialética de sua produção na relação que entre si estabelecem continuidade e ruptura: sua filosofia varia em razão dos diagnósticos que, por sua vez, estabelecem as razões para a modificação de seu modelo crítico em cada momento. Portanto, a incidência de diagnósticos históricos é responsável direto pela descontinuidade entre seus vários momentos.

Nesse sentido, é de fundamental importância reconsiderar aspectos pertinentes ao momento de 30. Com efeito, trata-se do ápice de um movimento crítico acadêmico e cultural em razão do tardio processo de industrialização germânico e da emergência de um pensamento positivista universitário que entra em claro conflito com uma tradição educacional secular. O diagnóstico das condições desse momento histórico torna-se a base sobre a qual Adorno irá estabelecer a primeira formulação de seu programa filosófico. Contudo, a limitação de tempo dessa proposta justifica nosso recorte no debate acerca do estatuto do positivismo na Alemanha nesse período à maneira como ele aparece nos três ensaios do período.

É preciso estabelecer algumas balizas a partir das quais o projeto do autor possa ser reconhecido nos mesmos textos bem como a relação que ele estabelece em cada um acerca da querela do positivismo. Segundo Foster (2007, p. 2), o projeto filosófico de Adorno se ocupa da “recuperação da experiência espiritual e a construção de um tipo de escrita filosófica que seria

capaz de colocá-la em prática”; segundo Palamarek (2007, p. 44), sua crítica da linguagem “oscila entre a identificação de como a linguagem opera como uma força de dominação e é ela mesma por isso reificada, e os caminhos nos quais a linguagem aponta na direção de uma inconcebível reconciliação utópica”. Diante de tal programa, é necessário reconsiderar o positivismo ante essa tópica: em que medida sua emergência e as alterações acadêmico-culturais por ele promovidas impactam diretamente sobre certa “perda da experiência” e, face a essa perda, o estatuto da linguagem em geral e a filosófica em particular.

Os três escritos de 30 são: *Atualidade da Filosofia*⁴, *Ideia de História Natural*⁵ e *Teses sobre a linguagem do filósofo*⁶. Dentre os três, a questão do positivismo é nomeadamente tratada em AF, texto que dedica algumas passagens importantes ao seu tratamento. Em TLF, por sua vez, algumas questões são diretamente relacionadas ao problema do positivismo e se relacionam a questões internas ao escopo da reação da tradição poética ao mesmo problema. Em IHN encontramos uma alteração do projeto interna a outra questão de grande importância na tradição histórica germânica.

Em AF encontramos um autor detido sobre a concomitância da emergência do positivismo na Alemanha e a ascensão analítica no pensamento europeu em geral. Para Adorno, o pensamento analítico afeta, de forma direta, aquelas que seriam as premissas básicas do fazer filosófico e altera os programas filosóficos alemães. Para um autor que atribui à filosofia um estatuto maior, a conversão da mesma a, de um lado, ordenação das ciências particulares e, de outro, arte como ornamento, significa que a filosofia deixou de existir, restando tão-somente um espectro sem vida. Essa, pois, configura resposta à altura daquilo que é, de fato, necessário à existência da filosofia. O que o autor considera como efetiva ameaça relaciona-se a: i) a ciência passa a ser entendida como um equacionamento entre lógica e matemática que despoja a natureza de seu aparato conceitual e a experiência passa a ser assimilada através de enunciados analíticos e tautológicos; ii) a filosofia torna-se instância de ordenação e de controle das ciências particulares, sem qualquer acréscimo a estas; iii) como resultado, a filosofia científica torna-se semelhante a uma poesia filosófica, entendida como mero ordenamento para um pensamento em si defeituoso. Como resultado, ratifica-se a necessidade de ser liquidado.

Contra uma tal perspectiva, Adorno opera no sentido de vislumbrar um espaço nos limites do fazer científico em que pese a tarefa da filosofia. Nesse sentido, enquanto considera que a tarefa da ciência é a investigação, a pesquisa, à filosofia caberia a interpretação, algo que se assevera face aos problemas levantados pelo autor, a saber, o problema do dado imediato e da alienação. Enquanto interpretação, o autor considera tarefa da filosofia lidar com os cacos da história no intuito de fazer emergir algum tipo de significação que não se reduza a mera reprodução do que existe; nesse sentido, busca por fios soltos do entrelaçamento entre filosofia e história. Ademais, essa perspectiva também se encontra articulada ao panorama de época, no qual o problema da interpretação também já havia sido postulado, especialmente pela dinâmica relacionada ao processo de emergência da disciplina de história enquanto ciência, de modo que o problema já havia sido estabelecido no sentido de sua justificação histórica.

Em TLF Adorno expõe uma série de dez teses a respeito da linguagem da filosofia. No que concerne à polêmica aqui em questão, é de maior importância a leitura das teses

4 Doravante grafado como AF.

5 Doravante grafado como IHN.

6 Doravante grafado como TLF.

4-6 (ADORNO, 2010, p. 206-207). Em resumo, as teses apresentam: (4) um diagnóstico imanente à exigência de inteligibilidade da linguagem filosófica como tarefa preliminar à comunicabilidade de seus conteúdos; (5) o caráter histórico das palavras para reconstruir o problema da relação entre inteligibilidade e comunicação em razão da dialética estabelecida entre elas; (6) o desenvolvimento dessa dialética como estratégia crítica ao procedimento de Heidegger que consideraria, apesar de suas recorrentes remissões ao problema da história, expurgar a linguagem exatamente da coerção da história.

O debate do positivismo aqui é claro tendo em vista as exigências por inteligibilidade e comunicabilidade. Em Adorno, a tarefa da filosofia passa por uma emancipação da experiência histórica, por uma reconciliação frente à natureza após toda a violência do processo civilizatório. Nesse sentido, a comunicação de conteúdos através da linguagem disponível, entendida enquanto marco do princípio de troca, tende a se mostrar absolutamente ineficaz no cumprimento de tal tarefa, uma vez que ela também opera como força de dominação. Dessa maneira, a linguagem precisa ser compreendida também como resultante de um processo histórico de determinação, compreendendo-se sua forma enquanto modo reificado; se a filosofia se restringe, portanto, ao instrumental disponível em obediência ao imperativo da comunicação, então ela se encerra bem antes de cumprir sua tarefa emancipatória, donde deriva seu inevitável ultrapassamento e anacronismo. Obedecendo, portanto, ao princípio de troca que governa esse modelo positivista, a inteligibilidade terá como critério a integração entre interlocutores inscritos num mesmo processo de subjetivação.

De qualquer maneira, uma linguagem completamente nova é incapaz não apenas de comunicar – dada sua completa carência de inteligibilidade – como de fornecer frente à realidade qualquer mecanismo emancipatório, limitando-se a ratificar a condição existente. Essa é uma característica identificada e criticada na última tese dessa parte, a saber, a filosofia de Heidegger que pretende um exorcismo do elemento histórico na filosofia. A primeira passagem dessa parte é lapidar com relação a esse problema: “[...] um procedimento que examina a problemática histórica das palavras, porquanto aspire a evita-la, na medida em que procura constituir uma nova linguagem da filosofia a partir dos entes particulares é igualmente inadmissível” (ADORNO, 2010, p. 206). Sem entrar no mérito daquilo que é a filosofia heideggeriana, mas atento àquelas que seriam as razões para a crítica adorniana, é importante considerar que as *coisas*, tidas enquanto alvo da filosofia, já são prefiguradas ao pensamento pela força da própria história; ao mesmo tempo que desconsiderar esse fato é tomar as coisas por seu caráter hipostático, tentar depurá-las da sedimentação histórica que pesa sobre elas é desconsiderar um recorte de objetos absolutamente significativo que é a própria formação histórica.

Contra essa pretensão, o autor novamente apela à história. Considerando a ideia aventada anteriormente de verdade inintencional, a pretensão de sua filosofia é a de suplantar o imperativo totalizante da filosofia pela remissão ao primado do objeto, considerado enquanto sua constituição histórica (segunda natureza) e o modo como ele se apresenta especificamente nessa hora histórica. O ensaio aparece como modelo de linguagem, capaz de realizar algo semelhante ao procedimento platônico, muito embora neste também haja uma pretensão de depurar os elementos históricos no processo de conhecimento; nele o enfrentamento dos discursos disponíveis pela tradição filosófica garante a necessária concretude ao seu pensamento, permitindo-lhe critério de inteligibilidade; por sua vez, na visada histórico-filosófica que compreende a especificidade da situação sócio-histórica

mais atual, fia-se no objeto em vista de se esquivar da determinação totalizante daquela tradição e abrir espaço para os elementos marginalizados pelo pensamento hegemônico mais recente. Afirma-se, portanto, que a filosofia adorniana não nega a possibilidade de comunicação, transformando o estatuto da linguagem em vista de uma comunicação que não opere de modo acrítico frente ao existente.

Crítica filosófica como crítica da linguagem

Resumindo toda essa conversa, portanto, torna-se legível a proposição adorniana à altura da tese de número nove: “Toda crítica filosófica é possível hoje como crítica da linguagem” (ADORNO, 2010, p. 208). Com efeito, uma leitura articulada aos citados textos do início da década de 30 permite entrever que a atualidade da filosofia pode ser entendida mediante um detido exame do problema da linguagem que aí se apresenta. A nomeação arbitrária e a submissão da inteligibilidade ao princípio da comunicabilidade universal tornam-se possíveis apenas enquanto se compreende sua inscrição no resultado hipostasiado do violento processo histórico de desnudamento e esfacelamento das coisas. O apelo à história permite a desnaturalização, o que, conseqüentemente, expõe as lacunas e fraturas não apenas da própria realidade quanto da linguagem que teria tentado significá-la, diluindo-as, novamente, na dinâmica inerente a esse movimento histórico. E é por isso que se pode questionar, uma vez mais, a própria linguagem segundo suas condições de realização: “Trata-se de perguntar em que medida as palavras são capazes de veicular as intenções que se esperam delas; sobre o quanto sua força foi apagada historicamente; sobre até onde elas serão capazes de conservar algo configurador” (ADORNO, 2010, p. 208). Enfim, se a ideia de teoria crítica passa pela realização de um efetivo diagnóstico do tempo presente, então um tal diagnóstico deve lidar dialeticamente com a *re*-inscrição tanto da experiência histórica tornada possível através de um determinado arcabouço teórico-linguístico quanto do reconhecimento das demandas conceituais oriundas da insuficiência que essa linguagem existente permite entrever. A desrealização da linguagem é, pois, correlata à desrealização da experiência histórica; a exigência de transformação das estratégias discursivas da filosofia em razão daquilo que deve ser tornado inteligível definem, enfim, sua respectiva atualidade.

Referências bibliográficas:

- ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften: Philosophische Frühschriften*. Edição de Rolf Tiedemann. v. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973.
- _____. Teses sobre a linguagem do filósofo. *Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 9, p. 205-209, jul./dez. 2010.
- _____. The actuality of philosophy. In: *Telos*, n. 31, mar. 1977, p. 120-133.
- _____. The idea of natural-history. In: HULLOT-KENTOR, Robert. *Things beyond resemblance: on Theodor W. Adorno*. Nova York: Columbia University Press, 2006. p. 234-251.
- FOSTER, Roger. *Adorno: the recovery of experience*. Nova York: SUNY Press, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodinei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- LEPENIES, Wolf. *As três culturas*. Tradução de Maria Clara Cescato. São Paulo: EDUSP, 1996.
- PALAMAREK, Michael K. Adorno's dialectics of language. In. BURKE, Donald A. [et al.] *Adorno and the need in thinking: new critical essays*. Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 2007. p. 41-77.
- REIS, Maurício de Assis. *Adorno: estudos sobre experiência e pensamento*. Porto Alegre: Fi, 2017.
- RINGER, Fritz K. *O declínio dos mandarins alemães: a comunidade acadêmica alemã, 1890-1933*. São Paulo: EDUSP, 2000.
- _____. *A metodologia de Max Weber: a unificação das ciências culturais e sociais*. São Paulo: Edusp, 2004.
- SÜSSEKIND, Pedro. A Grécia de Winckelmann. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 117, p. 67-77, jun.2008.

As categorias classes sociais e estado no livro primeiro de *O Capital*

Paulo Henrique Furtado de Araujo¹

Introdução

Com Marx, entendemos que o capital é uma relação social que instaura uma forma específica de sociabilidade na qual a dominação social ocorre primeiramente sob uma forma abstrata, quase-objetiva, trata-se da dominação dos produtos do trabalho humano sobre os produtores. O capital instaura uma forma específica de constrangimento social que domina a todos os homens, aprisionando a humanidade numa lógica de produção pela produção e impedindo a entificação do que há de humano no homem. Necessariamente associado a essa causalidade estruturante de sua própria sociabilidade, a lógica do capital envolve a relação entre proletário e capitalista, a exploração do primeiro pelo segundo, as classes sociais com seus interesses antagônicos, a propriedade privada dos meios de produção, o Estado moderno enquanto forma política necessária à contínua auto expansão do valor, etc.

No entanto, o desvelamento do constrangimento lógico do capital ao longo do Livro Primeiro de *O Capital* é feito de uma forma peculiar. Marx, no conhecido Posfácio da Segunda Edição de 1873, adverte que o seu modo de investigação é diferente do seu modo de exposição. De maneira tal que, ao expor os resultados de sua investigação ele parte das abstrações razoáveis, tomadas do próprio objeto de estudo, e reconstitui a totalidade do objeto enquanto essência e aparência, evidenciando os momentos causais explicativos do movimento do todo complexo. A reconstituição é feita na exposição e nela as categorias tomadas do real (por exemplo, a mercadoria enquanto forma elementar em que aparece a riqueza nas sociedades em que domina o modo de produção capitalista), que expressam formas aparentes (no exemplo, da riqueza) e que foram decompostas² na busca de suas determinações essenciais (os dois fatores da mercadoria: valor de uso e valor) são sobredeterminadas, concretizadas paulatinamente. Até retornarem à aparência e a reconstituírem de modo a explicar suas características e o devir mais geral do ser social. Nesse processo, é preciso reter que Marx parte das sociedades em que domina o modo de produção capitalista, ou seja, ele não trata de uma economia mercantil pré-capitalista para, posteriormente (a partir do capítulo 4, do Livro Primeiro, de *O Capital*) tratar da economia capitalista.

1 Professor da Faculdade de Economia da UFF, membro do GEPOC-UFF e do NIEP-MARX-UFF.

2 Tal decomposição é um movimento de captura e exposição de abstrações razoáveis e que são ontologicamente determinantes na explicação categorial das referidas formas aparentes.

Por isso, as categorias apresentadas na primeira Seção de *O Capital* são categorias da sociedade capitalista. Logo, postas no texto em sua abstração, têm como pressuposto um conjunto categorial mais concreto que só comparecerá posteriormente no próprio texto e de maneiras diversas, de acordo com as necessidades expositivas do processo de reconstrução lógica da totalidade.

A correta compreensão da presença/ausência das categorias Estado e luta de classes tem que partir dessas constatações.

Classes e Luta de Classes no Livro Primeiro de *O Capital*

Marx, no primeiro capítulo do Livro I de *O Capital* nos diz que a riqueza nas sociedades em que domina o modo de produção capitalista aparece como uma imensa coleção de mercadorias e a mercadoria como sua forma elementar. Em seguida se movimenta para além dessa forma da aparência e passa a analisar a própria mercadoria, capturando o par antitético constitutivo de sua essência - valor de uso e valor. A contradição entre valor de uso e valor se exterioriza no ato da troca, de tal maneira que o valor de troca é a expressão, a manifestação do valor. Marx, ao longo do primeiro capítulo da referida obra, demonstra logicamente que os limites das formas simples e desdobrada do valor levam a necessidade da forma geral ou universal e a passagem dessa forma para a forma dinheiro se dá pela eleição, realizada pelo próprio mundo das mercadorias, de uma mercadoria especial para operar como equivalente geral dentro do mundo das mercadorias. Ela passa a ter o monopólio social dessa representação pois há uma fusão social entre a sua forma natural e a forma equivalente (MARX, 2013, p. 145).

Na sequência de sua exposição ele demonstra logicamente a necessidade da transformação do dinheiro em capital. Pois a circulação das mercadorias em sua concretude só pode vir a ser na presença do dinheiro, ou ainda, o dinheiro é a contraparte necessária da circulação de mercadorias. A forma específica de circulação mercantil sob a lógica do capital (D-M-D) mesmo sem considerarmos a expansão do valor ($D' > D$), indica que o objetivo dos que negociam não é o valor de uso, mas a posse de valor. No entanto, só faz sentido logicamente terminar a circulação com um quantum maior de dinheiro (representante do valor) do que iniciou o processo. Em suma, o capital (valor em expansão) enquanto relação social fundada na compra da mercadoria força de trabalho pelas personificações da lógica do capital, tem por determinação causal ontológica a produção de mercadorias em larga escala. E a mercadoria é o que é no mundo do capital por ser produto do trabalho proletário dado que esse é portador de um duplo caráter (produtor de valor de uso e valor simultaneamente). A mercadoria se põe como forma mediadora social e forma autmediadora e é um momento fundamental no processo de expansão do valor.

A compreensão marxiana das categorias constitutivas da totalidade social do modo de produção capitalista exige a apreensão adequada do trabalho proletário produtor de valor e de mercadoria e momento central e causal-estruturante desse todo. Além disso, exige a atenção adequada para a categoria mais-valor relativo. A extração de mais-valor relativo de forma generalizada e enquanto forma predominante de extração de mais-valor, só pode ocorrer a partir do predomínio da grande indústria enquanto forma específica de produção capitalista. Com ele a lógica do capital impulsiona uma constante transformação das formas de produção de mercadorias, dos valores das mercadorias e do padrão de tempo constitutivo das mercadorias. De tal maneira que tudo é revolucionado constantemente

de modo a garantir a reprodução do mesmo: da sociabilidade do capital e dos seus constrangimentos humanos-societários.

Importante destacar que essa apreensão dos constrangimentos impostos à nossa espécie pela lógica do capital (lógica constituída por nossa própria espécie humana) marcou época no pensamento de Marx. De tal maneira que, podemos falar de uma crítica marxiana ontológica do econômico e que é a terceira grande crítica ontológica que realiza Marx (após as críticas ontológicas da política e da filosofia)³. No entanto, é preciso ter em mente que essa última crítica altera a compreensão que Marx tinha da dinâmica societária do mundo do capital. Ou ainda, é preciso considerar que há uma alteração em sua compreensão da possibilidade da emancipação do homem. Mais precisamente, a crítica ao capital implica uma crítica ao trabalho proletário. Portanto, uma crítica à forma específica de dominação por ele instaurada: a dominação das coisas exteriorizadas pelos produtores sobre os próprios produtores, uma dominação abstrata, quase objetiva. Agora, a política enquanto momento intelectual do mundo dos homens perde importância para Marx. Ou, dizendo o mesmo de outra maneira, sua apreciação primeva, apresentada na *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* e em textos imediatamente posteriores, da revolução política enquanto momento necessário, mas não suficiente da revolução radical (a que emancipa a humanidade) adquire uma nova envergadura. O centro da crítica não se encontra mais na propriedade privada, na divisão social e técnica do trabalho, no mercado enquanto instância mediadora das relações sociais, nas classes sociais e nas lutas de classe, mas naquilo que estrutura esse conjunto categorial: capital e trabalho proletário. Não significa dizer esse conjunto categorial não tenha importância ou que não tenha que ser atacado e suprimido no processo da revolução radical. Lógico que isso é necessário, mas o ataque a eles individualmente ou mesmo em conjunto é insuficiente se não se tem por telos a eliminação do trabalho proletário e de sua contraparte, o capital.

Advogamos, com Postone (2014, p. 363ss.), o entendimento de que a classe social em *O Capital* é uma categoria relacional, ela “delineia uma relação social moderna, mediada pelo trabalho de maneira aparentemente objetiva”. Ou seja, a prioridade ontológica é do tipo de trabalho produtor da riqueza específica (valor) do capitalismo: trabalho proletário. Por isso, a luta de classes “é estruturada e incorporada nas formas sociais da mercadoria e do capital”. Dessa maneira, ao contrário do que usualmente se entende no âmbito do marxismo, a luta de classes não é a força motriz da mudança histórica do capitalismo. A força motriz e relação mais fundamental radica em um nível mais essencial, constitutivo da totalidade dinâmica da sociedade do capital: na própria mediação social constitutiva dessa sociabilidade. De todo modo, é necessário elucidar a relação entre essa dinâmica e as classes sociais no constructo teórico marxiano.

Postulamos, ainda com Postone (2014), que a principal crítica de Marx ao capitalismo e à lógica do capital não é a da exploração da força de trabalho. Pois ao apreender a especificidade do excedente nesse modo de produção enquanto mais-valor, Marx descobre uma dinâmica social específica a ele e totalmente enraizada em relações sociais reificadas,

3 Com Chasin (2009) entendemos que Marx realiza uma ruptura ontológica com seu passado de hegeliano ao afirmar, em *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* e na *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* que o importante não é buscar a coisa da lógica mas a lógica da própria coisa. De modo que, o ser em si adquire centralidade na explicação do mundo dos homens e os momentos epistemológicos e gnosiológicos se tornam submetidos à essa prioridade do ontológico. Nos textos posteriores a esses dois citados, Marx prossegue com a crítica ontológica da filosofia e a política e após os *Grundrisse* e *O capital* realiza a crítica ontológica do econômico e completa sua apreensão materialista do mundo dos homens.

alienadas. Ou dizendo o mesmo de outro modo, em Marx a luta entre capitalistas e proletários na sociedade capitalista é importante não apenas porque a exploração é central em sua teoria, mas principalmente “porque as relações de exploração de classe são um elemento importante da dinâmica de desenvolvimento da formação social como um todo” (POSTONE, 2013, p. 366). Mas, ressaltamos, a luta de classes não é a relação causal original do desenvolvimento dinâmico do todo societário. Essas relações de exploração de classe contribuem para essa dinâmica apenas “na medida em que são constituídas e incorporadas nas formas de mediação social” (idem) específicas da sociabilidade do capital.

Para Postone (2014), a forma como Marx introduz a luta de classes em *O capital* esclarece essa contribuição. Enquanto ação social coletiva, a luta de classes, nos diz Postone, pode se referir a um grande espectro de situações. Duas dessas se destacam: a luta de classes enquanto ação social coletiva revolucionária e enquanto ação social coletiva que age no cotidiano. Em *O capital*, Marx ao tratar das formas de extração de mais-valor, apresenta esse último tipo de ação “como um momento intrínseco do capitalismo (2014, p. 366). De tal maneira que o conflito é intrínseco às relações entre proletários e capitalistas, pois são elas constituídas, em boa medida, pela troca de mercadorias na qual se defrontam dois direitos iguais. E, nos diz Marx, entre direitos iguais quem decide é a força. A troca da mercadoria força de trabalho por salário, não impõe por sua natureza mesma, barreira alguma à duração da jornada de trabalho, à intensidade do trabalho ou à extração de mais-valor. A luta de classes pela regulamentação da intensidade do trabalho e da duração da jornada de trabalho demonstra que um sistema social estruturado pelas trocas de mercadorias e a própria luta de classes “não se baseiam em princípios opostos; essa luta não representa uma perturbação em um sistema de outra maneira harmonioso. Pelo contrário, ela é inerente a uma sociedade constituída pela mercadoria como forma totalizante e totalizada” (POSTONE, 2014, p. 367). Por isso, conclui Postone na sequência da citação anterior, é que “a luta de classes está enraizada de várias maneiras nessa forma aparentemente objetiva de mediação social”.

Marx, prossegue Postone, demonstra que as determinações da relação entre proletários e capitalistas no que diz respeito ao consumo da mercadoria força de trabalho por parte dos últimos, não são dadas a priori, não são o resultado do uso direto da força. Pelo contrário, são objetos de negociação e conflito e, com isso evidencia que são relações constituídas de forma indireta, intermediada, na qual a mercadoria atua como mediação social entre os homens. Postone (2014, p. 368) acrescenta que essa relação de classe envolve um permanente conflito pois a forma do antagonismo social (acima descrito) “é, em si, tanto uma determinação da subjetividade social como da objetividade social”. Ela é uma contradição objetiva e, ao mesmo tempo, “uma determinação da autoconcepção das partes envolvidas”. No contexto social estruturado pela forma de mediação social que é a mercadoria, a luta de classes entre proletários e capitalistas “está enraizada nas formas específicas pelas quais as necessidades e as exigências são compreendidas e articuladas [...] isto é, como consciência social e concepções de direitos associados a uma relação estruturada dessa forma” (POSTONE, 2014, p. 368). Essas autoconcepções são constituídas historicamente e não de forma automática e o seu conteúdo é “resultado do modo de mediação social determinado pela mercadoria” (POSTONE, 2014, p. 368).

Através da ação coletiva o proletariado pode obter algum controle sobre a mercadoria força de trabalho. Em Marx, a mercadoria, enquanto forma de mediação social estruturante da sociedade capitalista, envolve as conexões quase-objetivas entre as singularidades

humanas e, ao mesmo tempo, enforma as instituições sociais coletivas. Portanto, assinala Postone (2014, p. 368), “não há oposição ou tensão entre o desenvolvimento de formas coletivas, em si, e as relações sociais estruturadoras da sociedade capitalista”. Basta lembrar que no Livro 1 de *O Capital*, o capítulo VIII (*A Jornada de Trabalho*) é o penúltimo⁴ capítulo antes da Seção 4 (*A Produção do Mais-Valor Relativo*). Ou seja, Marx apresenta a luta da classe trabalhadora inglesa pela limitação da duração da jornada de trabalho e por uma intensidade do trabalho aceitável e, na sequência, demonstra como a lógica do capital constitui formas mais aperfeiçoadas de extração de mais-valor que já não precisam acionar o aumento da jornada de trabalho ou da intensidade do trabalho. Ainda que após a implantação do novo processo produtivo que permite a extração de mais-valor relativo, as personificações do capital utilizem todos os mecanismos possíveis para a extração de valor e mais-valor. A ação coletiva do proletariado viabiliza e estimula a produção de mais-valor relativo e assim acicata as “inter-relações determinadas entre produtividade, mais-valor, riqueza material e a forma de produção [fundada na grande indústria]” (POSTONE, 2014, p. 369). Nessa moldura necessariamente dinâmica, o antagonismo subjacente às relações de classe se apresenta como conflitos constantes, e esses devem momentos essenciais no desenvolvimento da totalidade dessa sociabilidade. “Eles se tornam aspectos intrínsecos da vida cotidiana na sociedade capitalista” (POSTONE, 2014, p. 239).

Outro aspecto a ser destacado é que os conflitos entre proletários e capitalistas são mediados por uma forma totalizante, de tal maneira que sua importância ultrapasse os limites do espaço local. Pois a produção e circulação de capital se põem de tal forma que um conflito em um setor ou área geográfica específica atinge outros setores e/ou áreas. Em outras palavras, a luta de classe do cotidiano torna-se um estimulante para o desenvolvimento da sociabilidade do capital.

Todavia, é preciso destacar que a luta de classe entre proletários e capitalistas, ainda que seja um acicate da expansão e da dinâmica do capitalismo, não cria a totalidade integradora da sociabilidade do capital e, tampouco, engendra sua trajetória. Essas são explicadas pela forma de mediação social específica (quase-objetiva e dinâmica) dada pelo valor. A sociedade capitalista enquanto totalidade apresenta uma dinâmica direcional que lhe é intrínseca e que, Postone, caracteriza como dialética da transformação e reconstituição. Tais características da sociedade do capital não podem ser engendradas pela referida luta de classes, “essas lutas só têm o papel que têm por causa de formas de mediação específicas desta sociedade. Ou seja, a luta de classes só é uma força propulsora de desenvolvimento histórico do capitalismo porque está estruturada e incorporada nas formas sociais da mercadoria e do capital” (POSTONE, 2014, p. 370). Mais uma vez, na sociedade do capital, a luta de classes entre proletários e capitalistas em torno da apropriação do excedente econômico, é uma força impulsionadora da história devido às formas de mediação específicas de sua constituição.

É evidente que a categoria classe social em Marx é relacional, ou seja, classes se determinam em relação a outras classes. Além disso, a contradição entre produtores de excedente e apropriadores do excedente, que tem por cerne suas relações com os meios de produção, é axial para a análise marxiana de classe. De todo modo, essas constatações não interditam a especificação da noção de classe a partir das formas de mediação social acima destacadas. Ainda que o conflito entre produção e apropriação seja uma característica

4 O último é o capítulo IX (*Taxa e Massa de Mais-Valor*)

imane a relação entre proletários e capitalistas, tal conflito sozinho não os constitui enquanto classes. Nos diz Postone (2014, p. 371):

Na análise de Marx, a estrutura dialética das relações sociais capitalistas é de importância central; ela totaliza e dinamiza a relação antagonica entre trabalhadores e capitalistas, constituindo-a como luta de classes entre trabalho e capital. Esse conflito, por sua vez, é um momento constituinte da trajetória dinâmica do todo social. As classes, de fato, são categorias relacionais da sociedade moderna. Elas são estruturadas por formas determinadas de mediação social como momentos antagonicos de uma totalidade dinâmica e, portanto, em seu conflito, tornam-se dinâmicas e totalizadas.

No Livro 1 de *O Capital* a luta de classes entre proletários e capitalistas é um momento da dinâmica totalizadora da forma específica de mediação da formação social capitalista. No entanto, seu antagonismo não é a “contradição estrutural fundamental da formação social [capitalista]” (POSTONE, 2014, p. 376). Aí as classes referidas “não são entidades, mas estruturas da prática e da consciência sociais que, em relação à produção de mais-valor, são organizadas de forma antagonica; elas são constituídas por estruturas dialéticas da sociedade capitalista e impulsionam o seu desenvolvimento, o desenrolar de sua contradição básica” (POSTONE, 2014, p. 372).

A análise de Marx não elimina que outros grupos sociais ou estratos sociais desempenhem papéis histórica e politicamente importantes (por exemplo: grupos religiosos, étnicos, nacionais, de gênero, etc.). Contudo, o conflito de classe entre proletários e burgueses tem, em Marx, um papel central na análise da trajetória histórica da sociedade do capital.

Com Postone, ressaltamos que o acima exposto tem por objetivo indicar que a relação entre proletários e capitalistas no Livro 1 de *O Capital* deve ter por parâmetro a forma específica de relação social e forma de dominação abstrata presente na sociedade do capital. Portanto, nesse nível de abstração, não é possível desvelar os processos específicos “pelos quais uma classe se constitui social, política e culturalmente em um nível mais concreto, ou, com relação a isso, a questão da ação coletiva social e política” (POSTONE, 2014, p. 372). De todo modo as determinações de classe, como as que ocorrem com o proletariado que ao mesmo tempo é o proprietário da mercadoria força de trabalho e é, ele próprio, objeto do processo de valorização, não são posicionais. Pelo contrário, essas determinações são tanto da objetividade social quanto da subjetividade social. Portanto, Marx no Livro 1 não está definindo objetivamente a classe social a partir de sua posição dentro da estrutura social e, feito isso, buscando determinar como essa classe se constitui subjetivamente. Se assim o fizesse, a articulação entre objetividade e subjetividade social seria extrínseca à dinâmica em si da mediação social do valor e teria por fundamento a noção de interesse.

Postone (2014, p. 373) destaca que a “dimensão subjetiva de uma determinação de classe em particular deve ser distinta da questão das condições sob as quais muitas pessoas agem como membros de uma classe”. Além disso, a dimensão subjetiva da classe, já em seu nível mais abstrato, não pode “ser entendida apenas diante da consciência dos interesses coletivos se as concepções particulares desses interesses, bem como a noção de interesse em si, não são compreendidas no contexto social e histórico”. A consciência, para

Marx, nunca é um simples reflexo das condições objetivas. Na verdade, com Postone, há a reafirmação de que as formas de mediação básicas e específicas do capitalismo, e que se fundam sobre a mediação da mercadoria, tramam as formas de consciência enquanto momentos intrínsecos de formas do ser social. Mais uma vez: para Marx as determinações de classe envolvem “formas de subjetividade determinadas social e historicamente (...) que estão enraizadas nas formas de mediação social como constituem diferencialmente uma classe em particular” (POSTONE, 2014, p. 373). Portanto, a categoria de classe é constitutiva de uma estrutura teórica que visa desvelar “a determinação histórica e social de várias concepções e necessidades sociais, bem como de formas de ação” (POSTONE, 2014, p. 373).

Por outro lado, a classe social, que é estruturada pelas formas de mediação social e pelo movimento de auto expansão do valor que, por sua vez, impõe uma dinâmica expansiva e direcional à totalidade do mundo dos homens, é uma forma do ser social estruturadora de sentido e consciência social. O que não significa que todas as singularidades individuais, que podem ser posicionadas de maneira semelhante, tenham as mesmas crenças e, tampouco, que a ação social e política seja determinada diretamente pelo cariz da classe social. Em verdade, a ação social e as formas de subjetividade em sua especificidade histórica e social podem ser reveladas em termos da noção de classe. Nos diz Postone (2014, p. 373-374) que: “A natureza das exigências sociais e políticas, ou das formas determinadas das lutas associadas a tais exigências, por exemplo, pode ser compreendida e explicada social e historicamente em relação à classe, contanto que a classe seja compreendida com referência às formas categoriais”. Apreender a subjetividade a partir de determinações mais gerais dadas pelas formas de relações sociais é fazê-lo social e historicamente. Ou seja, como as mesmas categorias são a base explicativa da estrutura dinâmica da sociedade do capital e da subjetividade própria à essa sociedade, é possível analisar criticamente as formas subjetivas “diante da adequação da sua autocompreensão e [d]a sua compreensão da sociedade” (POSTONE, 2014, p. 374). Portanto, as questões que permitirão um maior grau de concretização da categoria classe social (por exemplo: constituição social, política e cultural, ação coletiva, autoconsciência, etc.) deverão ser tratadas a partir desse arranjo estruturante acima exposto.

A proposta interpretativa de Postone, que esboçamos rapidamente, modifica a forma tradicional pela qual é apreendida as relações de exploração e conflito de classe no capitalismo. A luta de classes aparece como elemento impulsionador do desenvolvimento capitalista devido ao dinamismo das relações sociais constitutivas dessa sociedade, pois o conflito entre produtores diretos e proprietários dos meios de produção, por si mesmo não a constitui. Além disso, nega a ideia de que a luta entre proletários e capitalista seja a luta entre a classe dominante no capitalismo e a classe que é a encarnação do socialismo, assim, essa luta não aponta, por si mesma, para além do capital. A luta de classes para o proletário se apresenta, no cotidiano, enquanto mecanismo de manutenção e melhoria de sua condição de membro do proletariado. Cabe destacar que essas lutas ao longo dos últimos 150 anos foram decisivas para a colocação de travas na máquina de sucção de valor que é o capitalismo, de modo que permitiram o aumento da participação na democracia formal das massas trabalhadoras e estimulou o surgimento de um tipo de capitalismo organizado para o qual o estado cumpre um papel cada vez mais importante no processo de acumulação de capital. O constructo teórico de Marx surge, então, como negação de que a trajetória do capitalismo engendre uma possibilidade futura (na sociedade emancipada) da afirmação

do proletariado e de seu trabalho. Na verdade, aponta para a possível e necessária abolição do trabalho proletário na sociedade emancipada. Mais uma vez, a sociedade comunista (mesmo em sua fase inferior) não possibilita a realização plena do proletariado, antes há de se verificar o seu desaparecimento. Finalmente, com Postone (2014, p. 376): ‘Assim, embora desempenhe um papel importante na dinâmica do desenvolvimento capitalista, o antagonismo entre a classe capitalista e a classe trabalhadora não é idêntico à contradição estrutural fundamental da formação social [...]’.

Retomando a compreensão de que as classes sociais em Marx são relacionais, constatamos que além disso a classe se põe a partir do locus que ocupa no processo de reprodução do capital. O que exige a consideração das formas de propriedade que codeterminam as classes sociais e das formas de renda que elas recebem de acordo com a propriedade que possuem. Examinando, portanto, as “três grandes classes da sociedade moderna” (Marx, 2017, p. 948), proletários, capitalistas e proprietários de terra, e suas formas de renda (salário, lucro e renda da terra), constatamos que elas não se apresentam na seção I do Livro Primeiro. Contudo, o fato de não estarem postas no texto não significa que o autor as desconsidere. Ele as toma como pressupostas, pois são as formas reais mais concretas que se manifestam na aparência da sociedade do capital e que estão abstraídas nos primeiros momentos da exposição. Nos três primeiros capítulos, Marx expõe a sociabilidade entre produtores mercantis livre, sem tratar de capitalistas e proletários, mas pressupondo os mesmos. No capítulo 4, ao expor a transformação do dinheiro em capital, ele sobredetermina aquela sociabilidade e apresenta as duas classes fundamentais para a reprodutibilidade do valor e que se determinam reciprocamente: proletários e capitalistas. Nesse nível da exposição destacamos que os indivíduos são tomados como personificações da lógica econômico-social e pertencem à uma determinada classe, preliminarmente, por personificarem essa lógica. Contudo, a propriedade, seja de força de trabalho seja de dinheiro que passa a operar como capital, sobredetermina essa primeira aproximação e comparece explicitamente no texto.

Nos capítulos subsequentes, Marx irá apontar para as gradações constitutivas das duas classes. Assim ele irá apresentar a figura do pequeno patrão ou pequeno burguês no capítulo 9 (*Taxa e Massa de Mais-valor*), irá diferenciar o trabalho produtivo do improdutivo, esclarecendo que ser produtivo é valorizar valor e isso é o que determina o ser proletário. E que, portanto, nada muda se o trabalhador que valoriza valor o faz numa fábrica de salsichas ou como mestre-escola (capítulo 14 – *Mais-valor absoluto e relativo*). No capítulo 23, nota de rodapé 70 ele define o que é ser proletário: “Por ‘proletário’ deve-se entender, do ponto de vista econômico, apenas o assalariado que produz e valoriza ‘capital’ e é posto na rua assim que se torna supérfluo para as necessidades de valorização do *Monsieur Capital* (...)” (2013, p. 690). Sem deixar de mencionar que para Marx ser proletário não é sorte, mas azar (2013, p. 578), pois é ser explorado. De todo modo, não podemos esquecer que no capítulo 13 (*Maquinaria e grande indústria*) ele descreve a subsunção real do trabalhador à máquina, ao capital constante, ao trabalho morto, demonstrando a desefetivação do homem que trabalha valorizando valor (2013, p. 492-499).

Ainda no capítulo 23, Marx apresenta a categoria de exército industrial de reserva produzido pelo próprio processo de acumulação de capital e ressalta que esse é parte constitutiva do proletariado. Para além da grande forma que assume devido a própria flutuação do ciclo industrial, o exército industrial de reserva assume três formas: flutuante, latente e estagnada. Além dessas, Marx fala do sedimento mais baixo da

superpopulação relativa que habita a esfera do pauperismo, desconsiderando aqui o lumpemproletariado (vagabundos, delinquentes, etc.). Em suma, há um detalhamento das frações constitutivas da classe proletária e que são determinadas pela própria acumulação em espiral do valor.

Relembrando que no capítulo 4 (*A transformação do dinheiro em capital*), Marx explica que o mais-valor não é produzido na circulação, no mercado. Portanto, os trabalhadores assalariados do comércio não são produtivos, não valorizam valor. Ainda que componham a totalidade dos trabalhadores assalariados, mas não o proletariado nos termos econômicos de Marx.

Ao contrário de outros livros e artigos de Marx, em *O capital*, e no Livro Primeiro em particular, além das classes serem pressupostas de início e posteriormente concretizadas e postas no texto, elas operam de forma inercial (Fausto, 1987). Ou seja, elas aparecem quando se torna necessário o desvelamento de algum aspecto específico da dinâmica da ampliação do valor. Elas se movem na explanação dessa dinâmica, mas não com a totalidade constitutiva de sua concretude conforme se manifesta na forma da aparência. Em suma, sua presença no texto, não conta com a descrição, análise e entendimento de suas formas específicas de organização, seu aparato ético-moral, seus representantes e lideranças com seus conflitos e interesses políticos e econômicos. O que pode ser constatado em materiais como *Lutas de classe em França*, *O dezoito Brumário*, *Guerra Civil em França*, etc.

É dessa forma que, por exemplo, temos a classe trabalhadora inglesa lutando pela delimitação da jornada de trabalho no capítulo 8 (*A jornada de Trabalho*). Enquanto conjunto de lutas reativas à rapacidade do capital e de suas personificações, mas sem descrever em toda a riqueza de detalhes as formas de luta e as singularidades que se punham à frente da classe. Portanto, o enfoque é para a reação da classe trabalhadora ao exacerbamento da exploração. Ela age e se mantém em movimento após o influxo de uma força (a lógica do capital) sobre ela. Ela luta o que acima chamei, com Postone, de luta de classes do cotidiano. Buscando evitar a espoliação de sua mercadoria força de trabalho, reduzir a exploração e, portanto, vender por um melhor preço a sua propriedade no mercado. De modo a poder consumir mais mercadorias ao final e ao cabo do processo.

O Estado no Livro Primeiro de *O capital*

As observações feitas anteriormente sobre categorias postas e pressupostas ao longo de *O capital*, valem para a categoria Estado. Contudo, ao contrário do que se verificou para as classes sociais, sequer há um início de apresentação do Estado aqui (FAUSTO, 1987, p. 287). Antes de tratar especificamente desse aspecto, é necessário lembrar que para Marx capital é contradição em processo. Desde seus microfundamentos até seus aspectos macro e globais, essa a sociabilidade engendrada pelo capital é atravessada por profundas contradições. Diante disso, torna-se bastante evidente a necessidade de uma instância reguladora, reparadora dos danos provocados pela contradição em processo. Uma instância que garanta a unidade da totalidade que é necessariamente cindida. Em outras palavras, estamos diante de um tipo de sociabilidade que só pode se reproduzir modelando a objetividade do mundo (Estado, instituições, etc.) conforme os seus desígnios. Sem esquecer que ao mesmo tempo que estrutura essa objetividade ela enforma a subjetividade das singularidades.

Dizendo o mesmo de outro modo: capital e Estado moderno são os dois lados da mesma moeda, são irmãos siameses para os quais a vida de um depende da manutenção da vida do outro. O valor em expansão modela o Estado moderno e esse retroage sobre o valor em expansão garantindo as condições de sua reprodutibilidade. Por isso, o Estado não é a superestrutura da sociedade civil. Ambos são modelados pelo valor em expansão e se põem em uma relação de complementariedade. Cabendo ao Estado moderno o uso da violência enquanto conteúdo real das várias formas (aparências) que ele possa vir a assumir. De modo que, para Marx, não se trata de aperfeiçoar o Estado, suas formas de gestão, as formas de participação ou da radicalização da democracia. A tarefa é a eliminação simultânea do Estado moderno e do capital.

Voltando nossa atenção para o Livro Primeiro de *O capital*, constatamos de imediato que na Seção I (*Mercadoria e dinheiro*), o Estado está pressuposto. Pois, na circulação mercantil simples (mercadoria – dinheiro – mercadoria) os produtores individuais de mercadoria trocam mercadorias entre si, o que já põe a categoria de propriedade e essa por sua vez não pode prescindir do Estado. Além disso, o Estado regula e fiscaliza os contratos entre os que comercializam, mas ainda temos o Estado pressuposto. Ele aparecerá brevemente no capítulo 1, no momento em que Marx demonstra logicamente que dinheiro é uma mercadoria que escolhida pelo movimento das próprias mercadorias, adquire o monopólio social de operar como equivalente geral. E em seguida, demonstra que em nada muda o fato desse dinheiro passar a ser emitido por um Estado nacional, a única diferença é que agora estamos diante de outra categoria: moeda. Todavia, o Estado aparecerá com maior consistência, no capítulo 3 (*Dinheiro ou circulação de mercadorias*), item C (*Moeda signo do valor*), quando Marx trata em detalhes da atuação do Estado para padronizar o dinheiro como medida de valores e meio de circulação, emitindo seu próprio dinheiro e transformando-o em moeda nacional. Lembrando que a forma de exposição do capítulo 3 segue o exato processo de sobredeterminação categorial a que nos referimos anteriormente. Assim parte de uma função mais abstrata do dinheiro – medida dos valores – que pressupõe a função meio de circulação e que não existe sem essa. Assim como ambas têm por pressuposto a função meio de pagamento, que traz consigo o crédito. Sendo que com a exposição dessa função o dinheiro enquanto dinheiro está reconstituído de forma explicada. E com ele a necessidade do Estado enquanto instituição garantidora em última instância dos contratos e das operações de crédito entre os cidadãos. O capítulo finda com dinheiro mundial, situação na qual a moeda nacional perde importância e o dinheiro na forma ouro volta a dominar as transações entre os países. O que nos chama atenção para a situação atual na qual temos um dinheiro mundial que não é dinheiro, é uma forma de quase-dinheiro. Pois é uma moeda nacional que cumpre tal função, no caso o dólar americano.

Na Seção 3 (*A produção do mais-valor absoluto*), o capítulo 8 (*A jornada de trabalho*) põe o Estado com um grau um pouco maior de concretude. Nele as lutas e disputas que ocorrem na sociedade civil se refletem no Estado (sociedade política), pois a legislação acompanha, confirma e regula as vitórias obtidas pelo proletariado inglês em suas lutas de classe do cotidiano. Em outras palavras, o Estado inglês do século XIX, segundo Marx, se apresenta como um Estado permeável às disputas. Ou seja, possui espaços através dos quais a luta de classes se manifesta. Espaços que favorecem a formação de formas consensuais de dominação para além da dominação através da violência. O que é a exata negação dos que advogam que Marx possuía uma concepção restrita do Estado moderno. Ou seja, um Estado que se restringiria ao uso da força e da violência.

Como já dissemos acima, o capítulo 8 é um marco no entendimento de que as lutas do cotidiano não ameaçam a reprodução ampliada do valor. Pois ele é o penúltimo capítulo da seção 4. O primeiro capítulo da seção 5 (*A produção de mais-valor absoluto e relativo*) é o capítulo 10 (*O conceito de mais-valor relativo*), e aqui Marx descreve como o imperativo lógico do capital atua de modo a compensar os limites jurídico-políticos instaurados a partir da constatação dos livre-cambistas ingleses do dano que jornadas de trabalho de duração excessiva provocavam sobre as condições de sobrevivência e reprodução do proletariado inglês e das lutas vitoriosas do proletariado inglês contra essas jornadas excessivas. Nesse capítulo há a descrição do acionamento da extração de mais-valor relativo a partir da extração de mais-valor extra nos setores produtores de mercadorias que compõem a cesta de consumo do proletariado. O que implica em redução do valor da mercadoria força de trabalho e na redução do tempo de trabalho necessário a se produzir um valor equivalente ao valor da força de trabalho. O que resulta no aumento do tempo de trabalho excedente ou não pago, em suma, no aumento do mais-valor. Dessa forma, a própria lógica do capital se adapta aos limites jurídico-políticos e tudo muda, para tudo continuar como estava: o valor continua se valorizando em espiral.

Na última Seção do Livro Primeiro, a Seção VII (*O processo de acumulação de capital*), o capítulo 24 (*A assim chamada acumulação primitiva*) explicita a importância do Estado moderno no processo de consolidação inicial do modo de produção capitalista. Trata-se de um momento em que a categoria Estado é posta efetivamente no texto e que traz pistas para o entendimento da atuação do Estado ao longo do desenvolvimento deste modo de produção.

No capítulo anterior, Marx havia explicado que uma vez posto em movimento, a acumulação de capital reiniciava-se a partir do valor produzido pelo trabalhador contratado e trabalhando. Ou seja, o valor a mais, a riqueza abstrata específica dessa sociabilidade, uma vez que a acumulação esteja operando, não tem por origem o comportamento parcimonioso do capitalista. Ao contrário, para que ela permaneça é necessário que este gaste. E a riqueza abstrata, produzida pelo proletário, nada mais é do que seu tempo de trabalho não pago. Contudo, tal constatação não respondia a questão sobre o início desse processo de acumulação. Aquele ponto zero, no qual não havia trabalho proletário produzindo riqueza abstrata, mas que ainda assim, viabilizou o início do processo de acumulação. O capítulo 24 é a explicação lógica e histórica para esse momento. Nele podemos perceber que o Estado moderno se estrutura no mesmo instante em que a sociabilidade do capital começa a se tornar dominante no mundo dos homens. Quando a produção manufatureira capitalista suplanta a produção das corporações de ofício medievais, a legislação que regulamentava a produção também se modifica. Tal mudança foi acompanhada pela superação do Estado feudal e pelo advento de novas formas jurídicas garantidoras das igualdades formais entre os homens. Desta maneira, o trabalhador que até então não podia dispor de si próprio como homem livre frente ao senhor feudal, ganhou independência, liberdade jurídica. Ao mesmo tempo ele se viu livre dos meios de produção. Ou dizendo o mesmo de outro modo, os meios de produção que antes ele tinha acesso direto (terra, instrumentos de trabalho, etc.), agora são propriedade privada dos capitalistas. Sendo tais formas de propriedade reguladas juridicamente pelo Estado moderno. Agora, na sua condição de homem duplamente livre é que ele, antigo vassalo, se encontra na obrigação de vender a única mercadoria de que dispõe: sua força de trabalho.

Nesse processo de expropriação do trabalhador da terra e dos instrumentos de trabalho, o Estado moderno cumprirá um papel fundamental. É isso o que Marx ilustra com o caso inglês de expropriação da terra originalmente pertencente à população rural. Nesse caso, entre os séculos XIV e XIX, a atuação do Estado inglês foi decisiva para o cercamento dos campos (*inclosures*), para privatizar as terras comunais e expulsar os trabalhadores rurais para as cidades. Naturalmente, as manufaturas capitalistas emergentes não eram capazes de absorver essa massa de trabalhadores transformados em proletários e que chegavam aos centros urbanos. O resultado é a conversão de parte substancial dessa população recém chegada ao espaço urbano, em vagabundos, mendigos e delinquentes. Nesse instante, o Estado se apresenta no texto pois surge toda uma legislação voltada para tratar desse problema. Marx descreve a legislação sanguinária que culpava e punia essa parcela da população que não era absorvida pelas manufaturas. Além disso, como nesse período a subsunção do trabalho ao capital era formal e não real, a existência de uma legislação que regulamentasse os salários e obrigasse a população a se submeter à disciplina necessária ao sistema de produção assalariada era uma necessidade para a lógica do capital. O Estado moderno cumpriu esse papel de regular os salários, de proibir a associação dos trabalhadores e domesticar esses trabalhadores através da violência extra-econômica para as exigências do trabalho proletário. A consolidação do período manufatureiro na Inglaterra tornou supérflua a legislação que regulava os salários e os capitalistas passam a regular suas produções através de uma legislação privada. As leis inglesas anticondições dos trabalhadores começam a cair parcialmente em 1825.

Na medida em que a produção agrícola passa a ser organizada tendo por base o uso da maquinaria, ou seja, quando a agricultura passa a sentir os efeitos da revolução industrial, do advento da grande indústria, não só se acelera a dispensa de trabalhadores rurais que irão se incorporar ao exército industrial de reserva, como há a criação de um mercado interno para o capital industrial enquanto efeito retroativo da revolução agrícola sobre a indústria. Em outras palavras, o trabalhador rural apartado da terra, também se encontra apartado dos seus meios de subsistência. O que antes era produção para auto-consumo, agora é parte constitutiva do valor do capital variável. E o novo proletário, do campo e da cidade tem que gastar seu salário para ter acesso ao que necessita para sua sobrevivência. Esse processo constitui o mercado interno nacional com a amplitude exigida pela acumulação de capital e não pode prescindir da presença do Estado moderno garantidor da unidade nacional em questão.

Por fim, o Estado se faz presente nesse capítulo quando Marx desvela o processo de gênese do capitalista industrial. Em primeiro lugar ele destaca que essa gênese não teve o mesmo ritmo vagaroso que a verificada para o capitalista arrendatário de terras. Pois as necessidades do mercado mundial recém constituído pelas descobertas marítimas do século XV/XVI exigiam um ritmo de muito mais acelerado. Como as formas antidiluvianas do capital (de comércio e usurário) existiam na Europa por toda a Idade Média e só não se transformaram em capital industrial por conta da impeditiva legislação medieval. Tais limites desaparecem com o desaparecimento dos feudos e a expulsão dos trabalhadores rurais do campo para as cidades e a instalação das novas manufaturas em portos marítimos voltados para a exportação ou em áreas do campo não mais sujeitas à legislação feudal.

A descoberta de ouro e prata nas Américas com a simultânea escravização e extermínio das populações autóctones, a conquista e saque das Índias Orientais, a transformação da África em campo de caça de escravos negros, são os processos idílicos fundamentais para

a acumulação primitiva de capital (MARX, 2013, p. 821). A esses processos se seguem as guerras comerciais entre as então potências européias (Espanha, Portugal, Holanda, França e Inglaterra). No caso inglês

(...) no fim do século XVII, esses momentos foram combinados de modo sistêmico, dando origem ao sistema colonial, ao sistema de dívida pública, ao moderno sistema tributário e ao sistema protecionista. Tais métodos, como por exemplo, o sistema colonial, baseiam-se, em parte, na violência mais brutal. Todos eles, porém, lançaram mão do poder do Estado, da violência concentrada e organizada da sociedade, para impulsionar artificialmente o processo de transformação do modo de produção feudal em capitalista e abreviar a transição de um para outro. A violência é a parteira de toda sociedade velha que está prenhe de uma sociedade nova. Ela mesma é uma potência econômica. (MARX, 2013, p. 821)

Em todos esses momentos a presença do Estado era fundamental e decisiva. A categoria Estado é determinante na exposição do capítulo 24. O sistema colonial com seu pacto colonial só pode funcionar mediante a intervenção do Estado metropolitano exercendo o poder jurídico e militar sobre as suas colônias. Esse sistema foi decisivo para a garantia de um mercado consumidor cativo e de uma área fornecedora de matéria-prima de baixo custo. O sistema de dívida pública que existia na Europa por toda a Idade Média, ganha impulso com a necessidade dos Estados nacionais de organizarem e defenderem seus sistemas coloniais, organizando frotas navais e armadas, realizando guerras comerciais, etc. O financiamento de tais gastos amplifica a dívida pública e essa atribui força criadora ao dinheiro até então entesourado, improdutivo. Esse se torna capital sem ter que se envolver com os esforços e riscos da aplicação de capital industrial e usurária. Na prática o credor do Estado nada dá ao Estado, pois o montante emprestado se converte em títulos de dívida pública que continuam a operar como dinheiro. Com a consolidação e ampliação do sistema de dívida pública, há a constituição de uma classe de rentistas ociosos, de financistas que fazem a intermediação entre o governo e a nação, há a necessária organização moderna do sistema tributário com seus coletores de impostos, há o beneficiamento de comerciantes e industriais privados que têm agora no empréstimo estatal um capital criado do nada. Além disso, o sistema de dívida pública impulsionou o jogo da Bolsa de valores, a moderna bancocracia, e instaurou o sistema internacional de crédito.

Por fim, o sistema protecionista que operava com a pesada intervenção do Estado nacional em suas economias, foi decisivo para abreviar a transição do modo de produção feudal para o modo de produção capitalista. Ele “foi um meio artificial de fabricar fabricantes, de expropriar trabalhadores independentes, de capitalizar os meios de produção e de subsistência nacionais” (MARX, 2013, p. 826). E de eliminar violentamente toda indústria dos países vizinhos e que dele dependiam.

Considerações Finais

A presença/ausência das categorias classe social, luta de classes e Estado no Livro Primeiro de *O capital* só pode ser entendida a partir do correto entendimento da forma de pesquisa e de exposição que Marx adota. Além disso, é fundamental a compreensão de que Marx descobre e revela a categoria estruturante de toda a sociabilidade do capital: o valor. Sendo o valor forma de mediação social, forma específica da riqueza do capitalismo

– riqueza abstrata, forma de dominação abstrata, também específica do capitalismo e forma social auto-mediadora (que realiza dação de forma tanto da objetividade quanto da subjetividade do mundo dos homens dominado pela sociabilidade do capital). Em suma, é fundamental entender que essa categoria em sua dinâmica auto-expansiva modela as classes, suas lutas e o Estado moderno.

Ao longo do Livro Primeiro o Estado pressuposto atua regulando e garantindo a propriedade dos produtores mercantis da circulação simples, atua posto no texto agindo sobre as relações entre capitalistas e trabalhadores assalariados e, por fim, enquanto agente econômico. Em suma, o Estado tem por conteúdo a violência garantidora da reprodutibilidade do valor, mas apresenta formas de manifestação com espaços para disputa pela luta de classes. Ele não é um simples comitê executivo da burguesia e tampouco uma superestrutura da sociedade civil, que seria assim a estrutura do edifício social. Ambos, Estado e sociedade civil, são modelados pelo valor.

As classes surgem pressupostas quando da análise da circulação mercantil simples, depois postas quando dinheiro se transforma em capital. Em seguida são postas agindo de forma inercial, nas lutas pela delimitação da duração da jornada de trabalho. Além disso, são caracterizadas como relacionais, por exemplo, com a determinação recíproca entre proletários e capitalistas. E com a explicitação de que não são monolíticas mas multifacetadas: trabalhadores assalariados improdutivos e produtivos (proletários), o proletariado que incorpora o exército industrial de reserva. E este, por sua vez é também fracionado. O capitalista que é tomado como a personificação do capital, numa abordagem que ultrapassa a mera propriedade jurídica dos meios de produção e localiza o indivíduo capitalista, pertencente à classe dos capitalistas, de acordo com sua adequação a esse constrangimento lógico que é o capital. E, por fim, a identificação de tipos específicos de capitalistas que refletem o locus em que se dá a valorização do valor: capitalista industrial, arrendatário, usurário/bancário, comerciante.

Referências bibliográficas:

- ARAUJO, P. H. F. Notas Críticas à compreensão de Lênin sobre o Estado: revisitando *O Estado e a Revolução*. In. Anais do 22º. Encontro Nacional de Economia Política da SEP.
- _____. Marx: Capital, Estado e política: notas. *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, v. 43, p. 37-62, 2016.
- _____. Lukács, socialismo e democracia: comentários críticos. *Revista Novos Rumos*, v.1, p. 76-89, 2014.
- _____. Capitalismo, Estado e política: notas a partir de Chasin e do Gramsci de Carlos Nelson Coutinho. *Revista Katálysis*, v. 16, p. 26-36, 2013.
- _____. Superação do capitalismo a partir da lógica humano-societária do trabalho?: Postone, Lukács e Chasin se encontram. *Verinotio: revista on-line de filosofia e ciências humanas*, v. 8, p. 26-42, 2012.
- CHASIN, J. *Marx: Estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009, 253p.
- DUAYER, M.; ARAUJO, P. H. F. Para a crítica da centralidade do trabalho: contribuições de Lukács e Postone. *Revista Em Pauta*, v. 13, p. 15-36, 2015.
- FAUSTO, R. *Marx, lógica e política*, tomo II. São Paulo: Brasiliense, 1987, 331p.
- MARX, K. H. *O capital: crítica da economia política*: livro 1: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013. 894p.
- _____. *O capital: crítica da economia política*: livro 3: o processo global da produção capitalista. São Paulo: Boitempo, 2017. 980p.
- _____. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2011b. 788p.
- POSTONE, Moishe. *Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx*. São Paulo: Boitempo, 2014. 483p.

Teoria crítica e Direitos Humanos: Do controle da natureza à mercantilização da vida

Paulo Sérgio Gomes Soares¹

A transformação da racionalidade humana em racionalidade tecnológica

As críticas do filósofo alemão Herbert Marcuse (1898-1979) ao desenvolvimento da técnica e às tecnologias que ela orienta são fundamentais para extrair as consequências e implicações sociais do progresso, além de serem extremamente relevantes para a compreensão do atual estágio de desenvolvimento das forças produtivas, sobretudo pela forma como estão sendo utilizadas para a manutenção do sistema capitalista. O autor compreendeu que os mecanismos de dominação tecnológica se transformaram em dominação política e cultural. Ao assumir que a máquina é o fator e os indivíduos são os instrumentos, mostrou como eles são utilizados de forma racionalizada para a reprodução do sistema capitalista. A ideologia está no processo de produção.

O “progresso’ não é um termo neutro” e precisa ter o seu sentido questionado, tendo em vista que “encaminha-se para fins específicos, e esses fins são definidos pelas possibilidades de melhorar a condição humana” (MARCUSE, 1967, p. 35), no sentido de reduzir o tempo de trabalho e minimizar os impactos da luta pela existência, bem como contribuir para transcender o reino da necessidade e deixar de servir como instrumento de dominação e exploração, pacificando a condição predatória dos homens para com a natureza.

Os processos tecnológicos de mecanização e padronização podem liberar energia individual para um domínio de liberdade ainda desconhecido, para além da necessidade. A própria existência humana seria alterada; o indivíduo seria libertado da imposição, pelo mundo do trabalho, de necessidades e possibilidades alheias a ele; ficaria livre para exercer autonomia sobre uma vida que seria sua. (MARCUSE, 1967, p. 24).

Em termos metodológicos e seguindo essa trilha de Marcuse, torna-se necessário examinar a organização das sociedades capitalistas, analisando se todo esforço intelectual está voltado para tornar a vida digna de ser vivida e se elas apresentam possibilidades específicas para melhorar a vida humana, isto é, se possuem meios para produzir a realização humana como alternativa histórica. Sendo assim, os recursos materiais e intelectuais nessas sociedades deveriam ser utilizados para o máximo desenvolvimento e satisfação das necessidades humanas com o mínimo de labuta e eliminação da miséria. Estão sendo? Eis a questão.

1 Universidade Federal do Tocantins

Sabidamente, a tecnologia está produzindo novas formas de sociabilidade e de cultura, mas há que se compreender o que está por trás de toda essa engenharia social, trazendo à tona o debate acerca da transformação da racionalidade humana em racionalidade tecnológica a partir do uso e aplicação da técnica como forma de dominação. Dois textos de Marcuse são fundamentais para essa compreensão: o livro intitulado *One-Dimensional man: studies in the of advanced industrial society*², publicado originalmente em 1964, traduzido para o português com o título *A ideologia da sociedade industrial*, em 1967, e um texto publicado no Brasil numa coletânea, em 1999, por Douglas Kellner, editor de Marcuse, com o título *Tecnologia, guerra e fascismo: coletânea de artigos de Herbert Marcuse*. Um artigo específico dessa coletânea, intitulado *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, chama a atenção, seja pela data de sua publicação original – 1941 –, seja pelo conteúdo, que antecipa os debates que estão na *Ideologia da sociedade industrial*.

Esses dois textos compõem a base teórica e metodológica para evidenciar as contradições do projeto societário em curso nas sociedades capitalistas. Vale ressaltar um ponto de convergência entre eles para iniciar os debates: no texto da coletânea de Marcuse, as “suas análises do fascismo revelam o vínculo entre totalitarismo, capitalismo, tecnologia e formas potentes de dominação cultural” (KELLNER, 1999, p. 18). Da mesma forma, observa-se na *Ideologia da sociedade industrial* que a forma como a técnica foi utilizada pelo totalitarismo fascista, está sendo utilizada pelo capitalismo para atingir o seu fim último: a dominação. Nesse livro Marcuse (1967, pp. 24-25) diz o seguinte:

Em virtude do modo pelo qual organizou a sua base tecnológica, a sociedade industrial contemporânea tende a tornar-se totalitária. Pois ‘totalitária’ não é apenas uma coordenação política terrorista da sociedade, mas também uma coordenação técnico-econômica não-terrorista que opera através da manipulação das necessidades por interesses adquiridos. Impede, assim, o surgimento de uma oposição eficaz ao todo.

Ao invadir todas as esferas da vida e alterar o livre desenvolvimento das faculdades humanas – a razão, a percepção, a sensibilidade etc. – tornou-se totalitária. Em que medida a dominação tecnológica deixa espaço para o livre desenvolvimento das faculdades humanas?

O objetivo deste artigo é analisar as implicações da troca da liberdade pelo conforto e em que medida a cultura do consumo interfere na liberdade, isto é, no livre desenvolvimento das faculdades humanas.

De forma totalitária, as sociedades capitalistas invadiram todos os espaços da vida com o aparato tecnológico – com mercadorias que tornam a vida confortável –, e “nas condições de um padrão de vida crescente, o não-conformismo com o próprio sistema parece socialmente inútil” (MARCUSE, 1967, p. 24). Os indivíduos se adaptam sem reservas e introjetam as demandas do sistema, que se caracteriza pela unidimensionalidade, isto é, pela eliminação da crítica e de qualquer forma de oposição. A sociedade unidimensional é uma sociedade sem oposição.

O desenvolvimento histórico das forças produtivas mostra que aconteceu uma padronização no comportamento do proletariado, a eliminação da crítica, o condicionamento às necessidades repressivas, o estímulo à cultura do consumo e um vertiginoso processo de mercantilização da vida.

² As citações foram cotejadas com o original em inglês.

A dominação cultural envolveu a conquista da subjetividade do proletariado. A mente preconditionada à racionalidade tecnológica se ajustou às novas exigências por eficiência para reproduzir a ideologia capitalista.

A dominação cultural depende da introjeção da racionalidade tecnológica para manter o controle sobre a subjetividade. Os indivíduos devem ser despidos de sua individualidade não por forças externas, mas por essa racionalidade que eles próprios reproduzem. Marcuse (1999) se apoia na psicologia industrial para afirmar que os hábitos humanos são fixos e apresentam padrões de reação muito confiáveis. As máquinas se inserem no contexto da formação desses hábitos, entendidos como comportamentos mecânicos que atendem às normas de eficiência técnica e competitiva, sem que o indivíduo perceba a perda da liberdade como algo externo e hostil; “ele renuncia à sua liberdade sob os ditames da própria razão” (MARCUSE, 1999, p. 82).

Cabe ressaltar que não se trata do efeito da máquina sobre os indivíduos, já que são uma parte integral e fator dessa tecnologia, isto é, foram reduzidos a instrumentos que direcionam a sua aplicação e utilização. O problema é que o pensamento crítico foi transformado em pensamento positivo, preconditionado a responder adequadamente ao aparato, ou seja, a racionalidade humana foi transformada em racionalidade tecnológica e se estendeu para a vida social.

Marcuse define a tecnologia da seguinte forma:

“[...] como modo de produção, como totalidade dos instrumentos, dispositivos e invenções que caracterizam a era da máquina, é assim, ao mesmo tempo, uma forma de organizar e perpetuar (ou modificar) as relações sociais, uma manifestação do pensamento e dos padrões de comportamento dominantes, um instrumento de controle e dominação” (MARCUSE, 1999, p. 73).

Nesse sentido, a Teoria Crítica de Marcuse oferece uma análise do processo de dominação cultural a partir da técnica e da tecnologia que nos permite compreender a reprodução capitalista. Da conquista científica da natureza seguiu-se a conquista científica do corpo e da subjetividade dos indivíduos.

A maneira como as sociedades capitalistas organizam a vida dos indivíduos envolve uma escolha entre alternativas históricas, como resultado de um jogo de interesses dominantes em que já está prescrito a forma específica de utilizar os homens e a natureza (MARCUSE, 1967). Para o filósofo, o problema está na maneira como as forças produtivas estão sendo organizadas para reproduzir o sistema em estreita relação com a forma com que se reproduz a própria existência.

Em meio ao desenvolvimento da técnica e da tecnologia, o discurso da liberdade de escolha aflora com naturalidade deixando escapar a contradição inerente à luta pela existência nas sociedades capitalistas e a gradual perda de liberdade dos indivíduos inseridos e ajustados aos padrões de consumo. Cabe salientar que a liberdade de escolha entre produtos não indica qualquer grau de libertação se tal mecanismo sustenta a miséria da maioria, a alienação social e exige mais labuta pela existência.

A liberdade tornou-se liberdade econômica e a individualidade passou a ser exercida pela compra de produtos que satisfazem uma variada gama de necessidades para além das necessidades biológicas. A consequência direta disso é administração total da vida em

estreita relação com um padrão de liberdade que serve como instrumento de dominação devido à predominância e satisfação das necessidades repressivas ou falsas necessidades. As falsas necessidades são condicionamentos que dependem do desenvolvimento repressivo dos indivíduos a partir de forças externas sobre as quais eles não têm controle. “A intensidade, a satisfação e até o caráter das necessidades humanas, acima do nível biológico, sempre foram condicionados” (MARCUSE, 1967, p. 26).

A contradição que salta aos olhos é que a utilização repressiva dos indivíduos para reproduzir o próprio sistema não distoa da liberdade de consumo como uma poderosa ferramenta de dominação. A racionalidade tecnológica é uma racionalidade perversa, pois esconde a irracionalidade do sistema.

A transformação da racionalidade tecnológica em racionalidade política

No atual contexto de desenvolvimento histórico das forças produtivas, a técnica possui um papel essencial para elevação da condição humana a outro patamar de existência, tendo em vista que pode diminuir a labuta pela existência e gradualmente liberar as forças produtivas. Assim, “a técnica por si só pode promover tanto o autoritarismo quanto a liberdade, tanto a escassez quanto a abolição do trabalho árduo” (MARCUSE, 1999, p. 74).

A aposta de Marcuse está na utilização da técnica – obviamente em outra possibilidade histórica de organização social que não o capitalismo – para liberar as forças produtivas, considerando que o capitalismo tende a gerar escassez e autoritarismo e se constituir em instrumento de controle social e dominação dos indivíduos.

Marcuse nunca vacilou em sua visão de que a ciência e a tecnologia forneceram o potencial para abolir a desumanidade e a escassez. De fato, em seu livro *One-Dimensional Man*, amplamente considerado seu trabalho mais pessimista, Marcuse sugere que uma sociedade alternativa deve começar com uma reconstrução emancipatória da ciência e da tecnologia³. (KELLNER, 2011, p. 42, tradução nossa).

Para que a técnica promova a liberdade e seja fator preponderante na abolição do trabalho árduo em favor da emancipação, evidentemente, o aparato produtivo precisaria estar organizado de modo a satisfazer as necessidades vitais de todos os seres humanos e não ser fator de dominação.

Contudo, “a sociedade contemporânea parece capaz de conter a transformação social – transformação qualitativa que estabelecerá instituições essencialmente diferentes, uma nova direção dos processos produtivos, novas formas de existência humana” (MARCUSE, 1967, p. 16). Nesse sentido, analisar a formação dessa sociedade passa a ser fundamental para compreender a reprodução capitalista.

Atualmente, a maioria dos debates sobre a reprodução do capital supervalorizam os fatores econômicos e políticos, dispensando pouca importância para a psicologia industrial e sua influência na subjetividade do proletariado.

Contudo, é fato consumado que o aparato impõe exigências econômicas e políticas em todas as esferas da vida de forma que “ser bem-sucedido é o mesmo que adaptar-se ao aparato. Não há lugar para a autonomia” (MARCUSE, 1999, p. 80). Os padrões de reação

³ Marcuse never wavered in his view that science and technology provided the potential to abolish human toil and scarcity. Indeed, in his *One-Dimensional Man*, widely considered his most pessimistic work, Marcuse suggests that an alternative society should begin with an emancipatory reconstruction of science and technology.

confiáveis, os comportamentos mecânicos, os hábitos emocionais fixos e a insensibilidade caracterizam a introjeção da racionalidade tecnológica, cujo fim é a eficiência e a submissão. A perda da liberdade indica apenas uma submissão razoável, embora o tempo de trabalho, o tempo livre e a própria cultura material e intelectual se tornaram fatores de dominação em função dessa racionalidade.

A racionalidade tecnológica se transformou em racionalidade política à medida que passou a servir aos interesses da ideologia dominante, que propositalmente inviabiliza a crítica para evitar transformações na superestrutura da organização capitalista. Além disso, o projeto histórico do capitalismo compreende um universo político que funde no ambiente tecnológico a cultura e a economia para rejeitar quaisquer outras alternativas históricas de florescimento humano. Assim, a técnica e a tecnologia estão sendo utilizadas para conduzir a dominação cultural e fortalecer a ideologia dominante.

Sabidamente, o controle da natureza é uma necessidade para o desenvolvimento do processo civilizatório, mas nas sociedades capitalistas as demandas sociais têm decorrido do desenvolvimento técnico, científico e econômico para justificar e intensificar o seu próprio poder sobre os indivíduos. A conquista da natureza pela técnica rapidamente se seguiu a conquista científica dos indivíduos pelo aparato tecnológico, cujos espaços da vida foram invadidos para conquistá-los tecnologicamente.

“Como um universo tecnológico, a sociedade industrial desenvolvida é um universo *político*, a fase mais atual da realização de um projeto histórico específico – a saber, a experiência, a transformação e a organização da natureza como mero material de dominação” (MARCUSE, 1967, p. 19). Isso explica porque a racionalidade tecnológica é responsável pelas relações predatórias dos homens para com a natureza (LOUREIRO, 2004). Da mesma forma, as qualidades humanas foram eliminadas e transferidas para o universo quantificável da ciência.

Enquanto a ciência libertou a natureza de fins inerentes e despojou a matéria de todas as qualidades que não as quantificáveis, a sociedade livrou os homens da hierarquia ‘natural’ da dependência pessoal, relacionando-os entre si de acordo com qualidades quantificáveis – a saber, como unidades de força de trabalho abstratas, calculáveis em unidades de tempo. (MARCUSE, 1967, pp. 152-153).

Cientificamente, a mercadoria força de trabalho vale o quanto tem para oferecer e pelo que pode produzir em mercadorias, ou seja, transformou-se em mercadoria que produz mercadoria, como uma máquina. Sendo assim, pode ser explorada com a máxima eficiência que o cálculo racionalizado permite.

O fulcro da luta contra as condições de exploração e expropriação do trabalho e a administração total em meio ao processo de mercantilização da vida é uma questão política, já que o dono dos meios de produção, que também é dono da força de trabalho, está no topo da cadeia desse processo, sendo responsável pela manutenção da ideologia dominante. As sociedades capitalistas produzem contradições, embora também criem mecanismos para manipular as mentes e obscurecer a realidade.

Uma sociedade que se organiza conforme a lógica mercantil precisa eliminar qualquer forma de resistência, impedir a autonomia e o direito à oposição, bem como inviabilizar a crítica. Contraditoriamente, tem de promover a satisfação e um padrão de

vida crescente, a despeito de toda cadeia de sofrimento e labuta que traz nesse esteio. O fato é que “tal sociedade pode, justificadamente, exigir a aceitação dos seus princípios e instituições e reduzir a oposição à discussão e promoção de diretrizes alternativas dentro do *status quo*” (MARCUSE, 1967, p. 24). Dentro do previsto pela racionalidade política tudo é possível.

A racionalidade política esconde a dominação cultural e a coordenação racional do aparato tecnológico impede qualquer forma de transformação qualitativa, porque a estrutura e a função das classes sociais básicas – a burguesia e o proletariado – foram apaziguadas “de tal modo que elas não mais parecem ser agentes de transformação histórica” (MARCUSE, 1967, p. 16). Essas forças foram apaziguadas pela cultura afirmativa e pelo pensamento unidimensional. A sociedade unidimensional reprime a crítica e usa as conquistas científicas para conquistar o homem cientificamente pelo consumo de mercadorias em meio a um padrão crescente de vida. Tal como ajuíza Marcuse, “[...] um bom estilo de vida, milita contra a transformação qualitativa” (MARCUSE, 1967, p. 32) e a crítica se torna socialmente inútil.

Evidentemente, as necessidades repressivas sublimaram os potenciais subversivos, fazendo com que o proletariado perdesse de vista a consciência de sua missão histórica de revolucionar a ordem vigente (FREITAG, 1988). Os processos de repressão e introjeção da cultura do consumo ajustaram e escamotearam a dominação cultural.

Ao se render à cultura do consumo, o proletariado sucumbiu aos aspectos frustrantes da racionalidade tecnológica. Da mesma forma, os indivíduos foram despidos de sua individualidade em decorrência da racionalidade política de um sistema que os fez renunciar à liberdade com a promessa de satisfação instintual.

Ideologicamente, a repressão cultural é um pesado fardo que o proletariado tem de suportar, mas no revés deve ser recompensado pelo seu sacrifício com a possibilidade de consumo. Cabe ressaltar que a sublimação dos processos repressivos acontece com a mesma eficiência com que se entregam as mercadorias.

Assim, a possibilidade de consumo se consubstancia na troca da liberdade pelo conforto e configura uma condição política de conformação aos valores capitalistas. “Uma falta de liberdade confortável, suave, razoável e democrática na civilização industrial desenvolvida, um testemunho do progresso técnico” (MARCUSE, 1967, p. 23) que norteia a luta pela existência.

No entanto, a promessa de vida boa para todos, independentemente da classe social, não se concretiza e o capitalismo tem dado mostra de esgotamento das possibilidades civilizatórias. A natureza contraditória do capitalismo se revela pela acumulação privada de riqueza nas mãos de poucas pessoas, de um lado, e superexploração e pobreza da maioria que só tem como opção a venda da força de trabalho, de outro. “Fica-se assim com a impressão de que a civilização é algo que foi imposto a uma maioria resistente por uma minoria que compreendeu como obter a posse dos meios de poder e coerção” (FREUD, 1996, p. 05). Historicamente, uma minoria tem explorado e controlado a maioria dos indivíduos.

Nesse ponto, pode-se pensar que houve um processo de introjeção da superestrutura capitalista em detrimento de outras possibilidades de organização social e que, portanto, as supostas comodidades provenientes do consumo e a eliminação da crítica conseguiram minar as possibilidades reais de amenizar a luta pela existência. Todavia, para Marcuse,

as sociedades capitalistas apenas parecem conter os agentes de transformação social; os conflitos sociais estão adormecidos devido à racionalidade tecnológica e ofuscados pelo pensamento unidimensional. Essas forças de transformação social possuem interesses opostos e o progresso técnico somente obscureceu a consciência histórica, alterando a ação política das classes sociais devido ao consumo de mercadorias em meio à promessa de um padrão crescente de vida. Além disso, as transformações sociais acontecem independentemente da consciência dos indivíduos. O ser humano transforma a sociedade.

Marcuse (1967) aponta que essa sociedade oscila entre duas posições contraditórias: 1) eliminação da crítica e da transformação social qualitativa pelo apaziguamento das forças sociais; 2) reagrupamento de forças sociais capazes de romper com a ideologia a partir da subversão e mudança no comportamento rumo à emancipação.

Do controle da natureza à mercantilização da vida

Os processos repressivos para o consumo nas sociedades capitalista dependem do condicionamento, que só pode ser desfeito pela consciência de servidão, de modo que o abandono da satisfação repressiva depende dos próprios indivíduos. “Toda libertação depende da consciência da servidão e o surgimento dessa consciência é sempre impedido pela predominância de necessidades e satisfações que se tornaram, em grande proporção, do próprio indivíduo” (MARCUSE, 1967, p. 28).

Notadamente, hoje, cabe ao proletariado movimentar a dinâmica do capital em termos de produção e consumo, mas sem se libertar jamais de suas amarras, como condição necessária para a própria reprodução do sistema. A única liberdade possível é a liberdade confortável superimposta pelo consumo e restrita à escolha entre produtos que parecem fruir dos desejos mais íntimos dos indivíduos. Em seu tempo, Marx observou esse mesmo fenômeno, conforme segue:

[...] (e a participação do trabalhador em prazeres mais elevados, inclusive espirituais; a agitação por seus próprios interesses, assinar jornais, assistir conferências, a educar os filhos, desenvolver o gosto etc.; sua única participação na civilização que os distingue dos escravos só é economicamente possível pelo fato de que o trabalhador amplia o círculo de seus prazeres nos períodos em que os negócios vão bem) [...] o capitalista procura por todos os meios incitá-los ao consumo, conferir novos atrativos às suas mercadorias, impingir-lhes novas necessidades etc. É precisamente este aspecto da relação entre capital e trabalho que constitui um momento essencial da civilização, e sobre o qual repousa a justificação histórica do capital, mas também do seu poder atual (MARX, *Grundrisse*, 2011, p. 225).

A cultura do consumo age como condicionamento mental e, historicamente, os sistemas vão se sobrepondo, um após o outro, incidindo sobre a mente moldada pelo valor de mercado. Desde o advento do capitalismo, cada vez mais novas necessidades repressivas surgem e cristalizam a cultura do consumo conforme o contexto e as condições históricas.

O incansável turbilhão repressivo para o consumo se realiza pelos meios de comunicação, até atingir um ponto em que a administração total da vida simplesmente acontece pela manutenção constante da produção e do consumo. Trata-se de uma administração científica das necessidades instintivas que se converteu em fator fundamental para o sistema se reproduzir, sobrepondo-se completamente às necessidades da humanidade.

Dessa perspectiva, evidencia-se que a luta para a reprodução do capital envolve o domínio da subjetividade na esfera cultural, cuja repressão tende a produzir um consenso em torno de uma única visão de mundo, uma experiência restrita com foco no consumo. Os indivíduos são reduzidos à condição de irracionalidade na busca pela existência, pois envolve a satisfação das necessidades superimpostas. Marcuse, por exemplo, utilizou a teoria freudiana⁴ da estrutura psíquica – id, ego e superego – para explicar esse fenômeno. Os indivíduos passam de opositores a veículos da cultura quando o superego introjeta os seus valores (FREUD, 1996); ao introjetarem a racionalidade tecnológica os indivíduos se deformam e se esquecem das suas próprias origens sociais. Para entender isso, Marcuse (1967, p. 30) caracteriza o termo introjeção da seguinte forma:

Introjeção sugere uma variedade de processos relativamente espontâneos pelos quais um Eu (Ego) transfere o ‘exterior’ para o ‘interior’. Assim, introjeção subentende a existência de uma dimensão interior, distinta e até antagonista das exigências externas – uma consciência individual e um inconsciente individual *separados* da opinião e do comportamento públicos. A ideia de ‘liberdade interior’ tem aqui sua realidade: designa o espaço privado no qual o homem pode tornar-se e permanecer ‘ele próprio’.

O espaço privado, responsável pelo livre desenvolvimento das faculdades humanas, está sendo invadido pelo sistema. A introjeção da cultura do consumo, em meio a um padrão de vida crescente, interfere diretamente na razão crítica. Em face das possibilidades de satisfação das necessidades provenientes da produção e da distribuição abundante de mercadorias e serviços a crítica não faz sentido, pois “as criaturas se reconhecem em suas mercadorias; encontram sua alma em seu automóvel, *hi-fi*, casa em patamares, utensílios de cozinha” (MARCUSE, 1967, p. 29). A liberdade se restringiu a uma questão de escolha entre produtos que satisfazem o desejo.

O aparato produtivo e as mercadorias e serviços que ele produz ‘vendem’ ou impõem o sistema social como um todo. Os meios de transporte e comunicação em massa, as mercadorias casa, alimento, roupas, a produção irresistível da indústria de diversões e informação trazem consigo atitudes e hábitos prescritos, certas reações intelectuais e emocionais que prendem os consumidores mais ou menos agradavelmente aos produtores e, através destes ao todo. Os produtos doutrina e manipulam; promovem uma falsa consciência que é imune à falsidade. E, ao ficarem esses produtos benéficos à disposição de maior número de indivíduos e de classes sociais, a doutrinação que eles portam deixa de ser publicidade; torna-se um estilo de vida. (MARCUSE, 1967, p. 32).

Portanto, não se trata de liberdade, mas de falsa consciência: “como podem as pessoas que tenham sido objeto de dominação eficaz e produtiva criar elas próprias as condições de liberdade?” (MARCUSE, 1967, p. 27). Ora, sendo condicionados, doutrina e manipulados, conquistados pelo progresso científico-tecnológico nas várias esferas da vida, desde a mais tenra infância, a liberdade foi comprometida e qualquer resposta não é dos indivíduos e sim do sistema.

4 A marca distintiva do marxismo frankfurtiano está na compatibilização entre o pensamento marxista e o pensamento freudiano.

Diante do exposto, o potencial educador da crítica marcuseana reside numa questão central, que é a percepção da contradição entre a satisfação, que atende aos interesses do mercado, e a ideia de emancipação, como liberdade de escolha e o direito de recusar o consumo, considerando os problemas que isso implica, no caso, de aceitar as condições do mercado sem resistência.

Considerações finais

Ao longo do texto foi possível verificar que a transformação da racionalidade humana (crítica) em racionalidade tecnológica destrói o livre desenvolvimento das faculdades humanas e introjeta o comportamento e os hábitos fixos e confiáveis como (pré) requisitos para a reprodução do sistema, ao mesmo tempo em que os indivíduos lutam pela existência. A transformação da racionalidade tecnológica em racionalidade política envolve uma engenharia social para a introjeção das necessidades repressivas, que passaram a determinar a luta pela existência.

Como consequência segue a vida administrada pelo sistema, exigindo a troca da liberdade pelo conforto em meio à promessa de felicidade e satisfação instintual pelo consumo. Assim se inviabilizou a crítica e foi contida qualquer transformação qualitativa que já não estivesse inserida no sistema.

A mercantilização da vida é a faceta mais cruel da existência, pois o direito à liberdade, que é um direito humano fundamental, está sendo negado e violado pelo condicionamento repressivo para o consumo e reprodução do sistema capitalista.

A opressão da racionalidade tecnológica fez com que os indivíduos cedessem à pressão do mundo administrado e perdessem a racionalidade crítica, mas Marcuse acredita no reagrupamento de forças sociais capazes de romper com a cultura positiva e subverter a ordem pela mudança no estilo de vida. Cabe aos indivíduos lutar pela liberdade e “só poderá fazê-lo se viver com a necessidade de modificar o seu estilo de vida, de negar o positivo, de recusar” (MARCUSE, 1967, p. 17). A liberdade é o horizonte.

Referências bibliográficas:

- FREITAG, Barbara. *A teoria Crítica ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão; O mal-estar na civilização (1927-1931)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- KELLNER, Douglas. On Marcuse: critique, liberation, and reschooling in the radical pedagogy of Herbert Marcuse. Sobre Marcuse: crítica, libertação e reeducação na pedagogia radical de Herbert Marcuse. *Estud. pesqui. psicol.[online]*. Vol.11, n.1, p. 23-55, 2011. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/epp/v11n1/v11n1a03.pdf> Acesso em: 15/11/2018.
- LOUREIRO, Isabel. Mudar o sentido do progresso ou parar o progresso?: Herbert Marcuse e a crítica à tecnociência. In: STREY, S. C.; PREHN, D. (Orgs.). *Gênero e cultura: questões contemporâneas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*. Trad. Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- _____. *One-Dimensional Man: studies in the ideology of advanced industrial society*. Boston: Beacon Press, 1969.
- _____. Algumas implicações sociais da tecnologia moderna. In.: KELLNER, Douglas (editor). *Tecnologia, guerra e fascismo*. Editado por Douglas Kellner. Trad. de Maria Cristina V. Borba e Isabel Loureiro. São Paulo: Editora da UNESP, 1999.
- MARX, Karl. Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política. Trad. Mário Duayer, Nélio Schneider (col. de Alice H. Werner e Rudiger Hoffman). São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

A identidade e a diferença entre o concreto pensado e o concreto existente: A existência antediluviana das categorias nos *Grundrisse* de Karl Marx

Rafael Sousa Siqueira¹

Em 1857, com a ocorrência de uma das primeiras crises mundiais, Marx foi levado a finalmente elaborar a primeira versão de sua crítica da economia política. O texto ficou conhecido como *Grundrisse* e trazia consigo uma Introdução metodológica, que posteriormente seria suprimida das versões publicadas, na qual Marx considera seu objeto e a metodologia adequada para uma crítica das categorias econômicas. A terceira seção que é propriamente intitulada “O Método da Economia Política” parte das conclusões das seções anteriores, a saber, (1) que o ponto de partida não pode ser, como o dos economistas liberais, uma robinsonada individualista, mas o trato sistemático das categorias fundamentais que expressam as condições reais da produção de indivíduos socializados; bem como (2) a necessidade de conceber esse sistema produtivo, bem como suas categorias fundamentais, como uma totalidade orgânica.

O discurso nomeadamente sobre o método² se inicia com a contraposição de dois diferentes modos possíveis de apreender a realidade social em conceitos, dois diferentes métodos.

I. O método dos economistas: a abstração das determinações

Já Adam Smith ao colocar no título de sua obra “A riqueza das nações”, toma uma nação, isto é, um povo com características e costumes comuns e vivendo em um mesmo território, como pressuposição de suas análises. Um método que acredita ter acesso imediato a realidade empírica enquanto tal – como é o caso daquele adotado por Smith e muitos outros – poderia erguer a pretensão de conhecer um objeto social, como por exemplo, uma “população”, a partir da observação direta dela e de sua divisão em partes:

Ao considerar a economia política de um dado país, começamos por sua população, sua divisão em classes, distribuída pela cidade, campo e mar; os diversos ramos da produção, a exportação e a importação, a produção anual e o consumo anual, os preços das mercadorias etc. É que parece correto começar pelo real e pelo concreto, pela pressuposição

1 Docente do Instituto Federal de Brasília - IFB

2 Para a análise desse trecho utilizamos por base a tradução de Fausto Castilho publicada na revista *Crítica Marxista*. Quando necessário a alteramos com base no cotejo não apenas com a edição da MEW vol. XIII, mas também com as traduções de Mario Duayer e Nélio Schneider e de Giannotti e Edgar Malagodi. Nas citações aparecem as paginações da edição crítica alemã e da edição brasileira de 2011.

efetivamente real e, assim, em economia, por exemplo, pela população: fundamento e sujeito do ato todo da produção social. A uma consideração mais precisa, contudo, isto se revela falso. (MARX, 2011, p. 631, 54)

Quando se começa pelo mais concreto, pelo todo, este perde sua concretude revelando-se apenas um conceito abstrato, que oculta justamente aquelas relações que o tornariam “concreto”. Onde os economistas procuravam uma representação plena, apenas atingiam uma representação caótica. Em outras palavras, se, com o pretexto de partir do efetivo e do concreto, empiricamente falando, partíssemos da população, da nação e etc, na verdade estaríamos partindo da abstração mais vazia:

A população, por exemplo, se omito as classes que a constituem, é uma mera abstração. Estas últimas, por sua vez, são uma expressão vazia se não conheço os elementos sobre os quais repousam, a saber, o trabalho assalariado, o capital etc. [...] Se começasse pela população, haveria de início uma representação caótica do todo, e só através de determinação mais precisa eu chegaria analiticamente, cada vez mais, a conceitos mais simples. Partindo do concreto representado, chegaria a [conceitos] abstratos sempre mais tênues, até alcançar, por fim, as determinações mais simples. (MARX, 2011, p. 631, 54).

A complexidade do concreto impede que ele possa ser tomado de saída como pressuposição efetiva e pensada. Ora, nesse caso ao tentar atingir imediatamente o “real” e “concreto”, a “pressuposição efetivamente real”, tudo o que se acerta é “uma representação caótica do todo”, “mera abstração”, “representação vazia”. Semelhantemente às duas primeiras posições da consciência na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel (2008), a pretensão de conhecimento que tenta de uma só vez abarcar a realidade, seja por meio de um apontar, seja pelo perceber, malogra justamente por não perceber que o que chama de todo ou de realidade é justamente uma representação abstrata que foi produzida pela própria consciência. Daquele concreto existente temos uma representação que, de todo modo, se situa já no “mundo conceituado”. Sendo assim, é uma necessidade metodológica que o objeto seja compreendido e exposto *reconstrutivamente*. No pensamento reconstrutivo, o todo não é ponto de partida, mas ponto de chegada, há de ser construído no processo teórico. Nesses termos, o que se pode fazer é, seguindo o caminho já há muito indicado por Aristóteles e mais modernamente a partir de Descartes, operar a abstração do todo, dividindo-o analiticamente em quantas partes forem necessárias, chegando por isso aos conceitos simples e encontrando para eles um significado adequado. Ora, mas esse método é absolutamente trivial. O real efetivamente existente, que parecia à economia ser o ponto de partida, permanece intocado, impenetrado pela intuição e pela percepção. Esse método analítico, portanto, pretendia partir do todo existente e chegar ao seu conhecimento, enquanto na verdade apenas parte de uma representação caótica, vazia e abstrata e chega a conceitos mais abstratos e simples. Portanto, malogra em sua tarefa de conhecer o todo. Ora, segundo Marx, foi esse o procedimento adotado pelos economistas clássicos desde a origem da economia burguesa como ciência moderna

O primeiro caminho é aquele que a Economia percorreu em sua gênese histórica. Exemplo: os economistas do século XVII que sempre começam por um todo vivo – população, nação, Estado, vários estados etc. –, mas sempre terminam por algumas relações gerais, abstratas, determinantes – divisão do trabalho, dinheiro, valor etc. – que eles descobriram por

análise. [...] No primeiro caminho, toda a representação se desvanece em determinação abstrata. (MARX, 2011, p. 631-632, 54).

O método dos economistas clássicos é empirista e abstracionista porque pretende captar pela intuição imediata e pela representação abstrata a concretude da realidade. Embora a abstração seja um ato cognitivo inicial e necessário, ele se caracteriza justamente por separar da representação, um a um, seus múltiplos conteúdos. Com isso, o pensamento analítico produz uma certa ilusão: separa uma parte do todo e a considera como todo. As determinações abstratas são constituintes da própria coisa, são os momentos reais em um nível essencial que estruturam o “pano de fundo” que é a existência do objeto em categorias. No entanto, na medida em que as determinações são mantidas como momentos abstraídos, separados, oculta-se um outro conjunto de determinações igualmente reais. Ora, nesse método o que se perde é justamente o todo. Este método da análise é necessário ao conhecimento, uma vez que apenas por abstração a realidade pode começar a ser conhecida. A acusação de Marx contra os economistas burgueses não vai no sentido de afirmar que o método analítico, que privilegia a abstração, esteja errado em si, mas antes, a crítica é pelo fato de terem parado na abstração e não prosseguido até o segundo momento do método. Tomar as partes como todo resulta na perda da visualização do todo, ou, o que é o mesmo, na perda da realidade. O método analítico utilizado sozinho é incompleto e, portanto, ainda não científico.

II. O caminho de volta: a construção sintética da totalidade concreta

A investigação do todo por meio da análise tem o papel positivo de produzir, pela reflexão, a semântica das categorias e relações simples e complexas que permitem visualizar a parte enquanto todo. A análise, por sua vez, enquanto uso metódico da faculdade e da força de abstrair, já é o primeiro momento do método teórico, o momento do entendimento, mas ainda não é o momento determinante, propriamente dialético. O que falta ao entendimento é justamente aquele procedimento sintético e sistemático que reorganiza as partes a partir de sua interação recíproca. Mas uma vez que as determinações abstratas estejam definidas ou fixadas é possível recompor, na forma de categorias, o pano de fundo essencial no qual cada parte existe e, com isso, reconstruir o todo pela inter-relação das partes. Enquanto o pensamento abstrato, do entendimento, reduz o todo às partes e estas, por sua vez, são reduzidas às categorias abstratas, a dialética da razão deve caminhar no sentido inverso e com as categorias abstratas reconstruir o conhecimento do todo na medida em que reconstrói as relações orgânicas entre as partes no interior do todo.

Dali, a viagem recomençaria pelo caminho de volta, até que reencontrasse finalmente a população, não já como a representação caótica de um todo, e sim como uma rica totalidade de muitas determinações e relações. (MARX, 2011, p. 631, 54).

Para que a exposição seja científica ou teórica, ela não pode parar na análise e na abstração dos conceitos, não pode fazer apenas indução. A ciência acontece propriamente no segundo momento, onde aqueles conceitos que foram abstraídos do todo tornaram-se as ferramentas adequadas para reconstruí-lo dedutivamente, expondo-o a partir de seus próprios elementos internos. Apenas ao terminar o processo de depuração das categorias é possível fazer a exposição crítica da totalidade em seus próprios conceitos, em sua essência. Mas embora a totalidade existente ainda permaneça inalterada por esse pensamento

puramente teórico, o mesmo não se pode dizer daquela “representação caótica”, “abstrata” e “vazia”. Esta sofre uma alteração: deixa de ser o éter de uma totalidade imediata sem relações e passa a conter toda a rede categorial construída a partir das determinações simples, passa a ser, portanto, “uma rica totalidade de muitas determinações e relações”, uma identidade que contém em si as suas diferenciações que a compõem como um todo orgânico.

Esse processo de abstração e concreção, de análise e síntese, de reflexão e exposição é o que constitui o caráter dialético da ciência de Marx, a saber, que os conceitos abstraídos, uma vez vivificados novamente pelo segundo momento - o sintético - pode fornecer a estrutura da relação interna entre as categorias, refletindo idealmente a constituição interna da totalidade concreta existente - o Real. Apenas esse último movimento, que volta para seu objeto antes incognoscível, mas agora de posse das categorias forjadas diretamente na análise do próprio objeto, agora o conhece efetivamente, de fora para dentro e de dentro para fora. Assim, pode expor sua estrutura interna e essencial que são os próprios conceitos. Os conceitos não são apenas nomes acrescentados de fora às representações abstraídas das coisas, os conceitos são a própria estrutura interna da realidade que, inapreensível e incognoscível para a intuição e a representação, teve de ser morto e dissecado pelo pensamento analítico, para em seguida ser vivificado, espiritualizado, pela razão dialética, que o reconstrói de modo plenamente conhecido, na forma de “um rico todo de muitas determinações e relações”. Elevar-se sinteticamente por meio da autonomia concedida às categorias abstratas, reconhecendo que são a estrutura interna do todo é o que constitui o núcleo do método que Marx toma por correto.

Tão logo esses aspectos individuais isolados achavam-se mais ou menos abstraídos e fixados, os sistemas econômicos começavam a elevar-se a partir dos elementos simples – o trabalho, a divisão do trabalho, as necessidades, o valor de troca, até o Estado, o intercâmbio entre as nações e o mercado mundial. É manifesto que este último caminho é o método cientificamente correto. (MARX, 2011, p.632, 54).

Para Marx, o método cientificamente correto é aquele que produz, mediante construção conceitual, uma reflexão ideal do todo, que deve ser exposta a partir dos conceitos mais simples, logrando, por fim, reconstruir o todo em todas as suas relações internas. Com isso é erigido um edifício conceitual que corresponde ao todo de tal modo que este não é mais apenas um nome, mas tornou-se uma totalidade concreta. Mas o que é mesmo concreto?

O concreto é concreto por ser uma síntese de muitas determinações, logo, uma unidade do múltiplo. Eis a razão por que aparece no pensamento como processo de síntese, como um resultado e não como um ponto de partida, embora ele seja o ponto de partida efetivamente real e, assim, também, o ponto de partida da intuição e da representação. (MARX, 2011, p.632, 54).

Esse famoso trecho pode dar margens a interpretações equivocadas por parecer haver aqui uma declaração de que o ponto de partida de Marx é, como para os empiristas, a “intuição e a representação” pelo fato de ser o ponto de partida “efetivamente real”. Ora, muito pelo contrário: o que Marx declara é que o concreto que está em jogo na exposição científica é o todo produzido conceitualmente no pensamento, que aparece apenas como

resultado da análise e da síntese. Resultou da crítica de Marx, antes, o contrário: este concreto pensado é a própria estrutura interna e essencial daquele todo vivente que o pensamento puramente analítico acreditava colher imediatamente. Há, portanto, uma identidade entre aquele concreto existente e real que é percebido pelos sentidos e o todo reconstruído pelo pensamento sintético. Mas até onde vai essa identidade?

III. A identidade e a diferença entre o concreto pensado e o concreto existente: a existência antediluviana do conceito

Uma vez esclarecido que os dois momentos do método historicamente apareceram como dois caminhos para a compreensão do organismo social, Marx pode fazer o balanço dos dois caminhos:

No primeiro caminho, toda a representação se desvanece em determinação abstrata, ao passo que, no segundo, as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto no plano do pensamento. (MARX, 2011, p.632, 54)

Acontece, portanto, uma espécie de reprodução ideal da concretude do objeto estudado no pensamento. Não é mais a representação caótica que preside o acesso ao real, mas antes o todo ideal construído a partir dele. É nesse momento que Marx percebe que se aproxima mais do idealismo especulativo do que estaria disposto a admitir e prossegue seu manuscrito propondo uma sutil diferenciação com relação a um idealismo absoluto. Segundo Marx, essa conclusão de que o pensamento se apropria da realidade concreta por meio de uma reprodução ideal no pensamento

Foi o que levou Hegel a extraviar-se na ilusão de conceber o real como resultado de um pensamento que, em si mesmo se concentra, em si se aprofunda e por si se move, enquanto o método de se elevar do abstrato ao concreto é apenas a maneira de o pensamento apropriar-se do concreto e o reproduzir como concreto espiritual, mas de maneira nenhuma se trata do processo de origem do próprio concreto. (MARX, 2011, p.632, 54-55).

Não podemos, no escopo deste trabalho, atestar ou não a plausibilidade desta crítica à Hegel, mas basta-nos compreender que para Marx o processo de produção que origina a realidade concreta mantém uma diferença essencial com aquela reprodução do concreto a partir dos conceitos, isto é, o “concreto espiritual”. Enquanto o real é produto de toda a história, do trabalho humano, mas também dos embates entre as classes, da *fortù* e da *virtù*, o concreto espiritual, diferentemente, é produto do trabalho científico e filosófico.

Marx não poderia deixar de ressaltar que, embora os conceitos não sejam os responsáveis pela produção das relações sociais existentes, eles possuem uma força que torna possível a crítica delas. Isso porque os conceitos estabelecem um movimento de interação orgânica das partes entre si e com o todo que é o reflexo daquelas relações essenciais da própria realidade factual que foram depuradas no primeiro momento do método. É nesse holismo ou inferencialismo, que se revela o poder do conceito em explicar a realidade complexa dos sistemas de produção. Vejamos o exemplo de Marx:

Por exemplo, a categoria econômica mais simples, digamos o valor de troca: ele já pressupõe a população, uma população que produz sob relações determinadas; pressupõe igualmente certa espécie de família ou de comuna ou de Estado etc. Ele jamais pode existir a não ser como

uma relação abstrata, unilateral de um todo vivo, concreto, já dado. E, sem embargo, como categoria, o valor de troca tem, ao contrário, uma existência antediluviana. (MARX, 2011, p.632, 55)

O “todo vivente”, aquele concreto existente, é o que determina a existência de categorias, mas, ao mesmo tempo, ele é apenas – como anteriormente explicado – uma abstração, uma relação daquele todo vivente que por meio da análise foi abstraída. Esse entrelaçamento entre a concretude do próprio real e de uma rede conceitual já existia antes mesmo do dilúvio (*ein antediluvianisches Dasein*). O jargão místico, por assim dizer, permite a Marx localizar-se no limite de sua relação com a ciência positiva em ascensão em sua época. A categoria, embora abstrata, do entendimento, tem uma existência “mística”, poderes maiores do que parecem à primeira vista para o positivismo que se apega ao momento analítico do método. O termo *antediluviano* pertence a teoria teológica do dispensacinalismo, doutrina de interpretação histórica da bíblia desenvolvida no século XVIII pelo teólogo irlandês John Nelson Darby. A palavra vem do latim *dispensatio*, que é um sinônimo de administração, economia, e corresponde, portanto, às diferentes formas pelas quais em cada momento Deus se relaciona e administra os tempos e sua relação com os homens. A primeira dispensação caracterizada pela aliança com adão, é conhecida como Dispensação da Inocência, ou Adâmica. A partir da expulsão do Éden, o homem não viverá mais na inocência, inaugurando a segunda dispensação, a da Consciência, onde o homem é provado em sua capacidade de obedecer a Deus a partir da liberdade individual de consciência. Esta etapa é muito curta, devido ao fato de a humanidade se multiplicar e juntamente se multiplicarem a violência e a desobediência. É para pôr fim a esta dispensação que Deus manda o dilúvio como juízo: durante mais de um ano chove sobre a terra, salvando-se apenas Noé e sua família. Antediluviano, portanto se refere à primeira existência humana consciente capaz de viver autonomamente e desenvolver sua existência social até o ponto de sua primeira ruína, que se encerra com o juízo de Deus que destrói o mundo com água, o dilúvio.

Nesses termos, por um lado, Marx faz a afirmação de que os elementos categoriais, isto é, a linguagem, o conceito como elemento de conhecimento da realidade já está presente em dispensações mais remotas, isto é, mesmo que conceitos como valor apenas apareçam em sociedades mais desenvolvidas que efetivamente produziram essa representação, enquanto categoria, isto é, enquanto conceito abstrato que tem a força de abstrair da totalidade e, em seguida, sintetizar a totalidade em um concreto pensado, possui existência anterior e acima daquela sociedade que o produziu. Com isso, Marx dá a entender que as palavras enquanto conceitos metodológicos possuem uma peculiaridade atemporal, a saber, o poder de, por meio da abstração, pôr criticamente a história, e com isso compreender tanto o presente como o passado - “A Anatomia do homem é uma chave para a anatomia do macaco” (MARX, 2011, p. 636, 58).

Ao elaborar o todo existente e o reproduzir sinteticamente como concreto pensado, a consciência filosófica cria teoricamente (especulativamente) um espelho do mundo que, na medida em que é uma especulação adequada da totalidade existente, é capaz de expor aquilo que permanecia oculto para este todo apenas no nível da intuição e da representação. Essa capacidade que o conceito tem de atravessar as sociedades particulares e refletir-se com compreensão crítica do processo histórico, isto é, o pensamento conceitual que produz o concreto espiritual, é um produto do método filosófico.

Por isso, para a consciência – e isto determina a consciência filosófica –, para a consciência, só o pensamento conceitual é o homem efetivamente real e somente o mundo conceituado possui, como tal, efetiva realidade. De sorte que, para a consciência, o movimento das categorias assume a aparência de um ato efetivamente real de produção – recebendo de fora apenas um empurrão, aliás, deplorável –, cujo resultado é o Mundo. Isto é correto – trata-se, porém, novamente de uma tautologia –, mas correto somente na medida em que a totalidade concreta é tomada como totalidade pensada, como um concreto pensado, *in fact*, como um produto do pensamento, do conceito. (MARX, 2011, p.632, 55).

Para o empirismo inglês de modo geral, as categorias são apenas nomes produzidos pelas impressões que podem ser associadas em ideias complexas. O método filosófico, em oposição, nos leva a conceber que para a ciência, isto é, “para a consciência, só o pensamento conceitual é o homem efetivamente real e somente o mundo conceituado possui, como tal, efetiva realidade”. No momento onde alguns poderiam esperar uma crítica a essa concepção idealista Marx afirma justo o contrário: “*und dies ist... richtig*”. Nenhum modo de produção pode ser pensado ou compreendido sem as determinações abstratas elaboradas pelo pensamento. A reconstrução do todo pelo pensamento chega necessariamente ao ponto de vista que o mundo é uma “produção” do “movimento das categorias”. O mundo atomizado que é percebido pela intuição apenas participa na forma de um “empurrão deplorável”, fraco, que pouco ensina. Esse método que pode ser chamado de idealista, que toma a intuição como mero empurrão deplorável, assume a pressuposição filosófica essencial presente já desde Parmênides da identidade entre ser e pensar. Embora o concreto existente mantenha sua diferença e independência com relação àquele concreto construído na cabeça do filósofo, a única totalidade conhecida, conhecível e pensada pelo homem é aquela que é produto do pensar. Enquanto a totalidade existente não foi abstraída e sintetizada pelo pensamento, ela ainda não existe para o homem. Por isso é uma tautologia: para o homem que conhece pelo pensamento, a totalidade só existe enquanto a totalidade conhecida pelo pensamento. Marx é, portanto, categórico em afirmar que, para a ciência crítica da economia política, o idealismo especulativo, teórico, é correto.

Marx se afasta, portanto, radicalmente de todo empirismo na medida em que se reafirma seu pertencimento à tradição da filosofia clássica alemã, isto é, não apenas aceitando, como Kant, que o conhecimento começa com a experiência, porém não se origina da experiência, e que só retiramos das coisas o que nós mesmos colocamos nelas, mas ainda, mais radicalmente, ao aceitar, como Hegel, que o que há de empírico na experiência é, ele mesmo, mediado conceitualmente no processo de conhecimento, e que todos os objetos, enquanto são pensados, se deixam penetrar pela razão, se submetendo, portanto, ao método absoluto. A intuição e a representação jamais podem ser imediatas, pois são, na verdade, pontos de partida do processo de conceituação.

De modo algum, porém, como produto de um pensamento alheio à intuição e à representação ou que se lhes sobreponha, como produto de um conceito que, pensando, a si mesmo se gera, mas como produto da elaboração conceitual da intuição e da representação. (MARX, 2011, p.632, 55).

O idealismo de Marx é um método reconstutivo da totalidade, reflexo conceitual do existente, que apenas se deixa conhecer e expressar de modo conceitual. É evidente

que o real existente não é produzido pela atividade de um teórico, ao tentar pensá-lo. É evidente que ele é produzido por outras atividades do espírito humano. A ação, entendida aristotelicamente como atividade voltada a fins que, por sua vez, também são postos pelo pensamento, é, de modo geral, a verdadeira produtora da realidade. Mas esta realidade, por sua vez, não deixa de ser amplamente mediada pela consciência teórica, pelo conhecimento e, mais que isso, estruturada e mediada conceitualmente. Mesmo a técnica, a arte, ou a indústria, que transformam as coisas contidas no mundo de modo muito mais imediato do que o processo de abstração e síntese que o filósofo opera em seus pensamentos e textos, não escapam da força absoluta do conceito e do método. A realidade existente é uma totalidade concreta e histórica feita pela atividade dos homens e não pelo processo de abstração, mas essa verdade não torna menos verdadeira a tese de que a ciência especulativa permite a crítica da realidade existente, essa crítica consiste em recriar conceitualmente um todo que coincide idealmente com a totalidade existente, tornando inteligíveis as contradições internas ao objeto estudado.

O todo, tal como ele na cabeça aparece – um todo de pensamento –, é o produto de uma cabeça pensante, que se apropria do mundo do único modo que lhe é possível e que difere dos modos de apropriação do mundo que são o artístico, o religioso ou o do espírito prático. Enquanto a cabeça procede de modo somente especulativo, isto é, teoricamente, o sujeito real, tanto antes como depois, subsiste, em sua independência, fora dela. Assim, no método teórico também, é preciso que o sujeito, a Sociedade, esteja sempre presente enquanto pressuposição. (MARX, *Intro*, 2011, p.632-633, 55).

Marx, portanto, entende seu método não como uma técnica, uma tecnologia, tampouco um pensamento prático, voltado para a ação, mas antes, o laborioso exercício de reconstrução conceitual, atividade contemplativa, teórica, especulativa. Marx pretende recriar seu objeto conceitualmente de modo a expor, no terreno do pensamento, as mediações e contradições ocultas da realidade existente, que de outro modo jamais seriam inteligíveis. De fato, a sociedade efetiva, existente, a realidade social deteriorada pelo mercado, a vida danificada pelo capitalismo, permanecem como pressuposição existente independentemente da atividade de Marx ao escrever os *Grundrisse* e *O Capital*, ou da nossa ao escrever textos de filosofia para a ANPOF. No entanto, apenas ao escrevê-los, esse modo de vida passa a ser conhecido pela consciência dos viventes. Apenas pela atividade teórica, o capital passa a existir enquanto objeto conhecido, existente e, portanto, criticável. Através do método especulativo, um modo de vida pode se autoconhecer e, levando suas contradições ao seu limite, realizar sua autocrítica. Marx não inventou o capital, mas denunciou o capital, expondo-o criticamente. Há, portanto, uma identidade e uma diferença entre o concreto existente e o concreto pensado. Em sua diferença, o fato de o pensamento teórico ainda não ser prático, fazendo com que a realidade mantenha-se resistente à crítica proferida pela razão especulativa. Em sua identidade, a possibilidade de um conhecimento efetivo sobre a totalidade social e com isso de sua crítica.

Referências bibliográficas:

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Menezes, 5ª ed. Petrópoles, Vozes, 2008.

MARX, Karl. & ENGELS, Friedrich. *Werke*. In 40 Bände, Berlin, Dietz Verlag, 1956 - 1963.

_____. *Grundrisse*. Trad. De Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo, Boitempo Editorial, 2011.

_____. *Para a crítica da economia política*. Coleção “Os Pensadores”, trad. De Jose Arthur Giannotti e Edgar Malagodi. São Paulo, Abril Cultural, 1985.

_____. “O método da economia política” Apresentação de João Quartim de Moraes e tradução de Fausto Castilho. *Crítica Marxista*. n. 30, pp. 103-125, São Paulo, 2010.

Primado do objeto e objetividade em Adorno¹

Renata Inarah Guerra Santos²

Objetividade e primado do objeto são momentos centrais para a exposição do conceito modificado de dialética proposto por Adorno. Que não haja “nenhum ser sem ente” (ADORNO, 2009, 119), significa, também, que a objetividade pressupõe o sujeito e que não há subjetividade sem objeto. É por essa razão que Adorno (2009, p. 119-20) afirma ser ilusória “a possibilidade de o pensamento” se libertar do seu aspecto coisal por meio da mera abstração do conceito, ou seja, por meio da forma lógica que suprime o caráter objetivo do objeto. Nessa configuração, entram em cena os aspectos analítico e sintético da dialética, isto é, de toda dialética, inclusive da negativa, que os traduz de outro modo devido à especificidade de sua lógica, como veremos a seguir.

Segundo Hegel, o lado analítico acolhe o seu objeto e o acompanha em suas determinações. O momento sintético, por sua vez, é a própria atividade de conceituação do objeto (Cf. HEGEL, 2012, p. 238). O que Hegel chama de “progressão da ideia” contém esses dois lados do desenvolvimento do conceito, em que tanto são desdobrados analiticamente a imediatidade do conceito, como sinteticamente a sua diferença. Mas há uma guinada entre a dialética idealista e a negativa nesse aspecto: para Hegel, os momentos analítico e sintético acabam pertencendo ao método, ao passo que Adorno parece compreender aqueles momentos como os aspectos estático e dinâmico do próprio objeto. É sob essa perspectiva que podemos esclarecer a afirmação de Adorno segundo a qual “é a coisa, e não o impulso à organização próprio ao pensamento que provoca a dialética” (ADORNO, 2009, 126). O primado do objeto não significaria, assim, a supressão do elemento subjetivo, nem a sintetização positiva da diferença do objeto por meio da afirmação da identidade com o seu conceito. Seria, afinal, a possibilidade de saída da “metafísica da câmera escura”, ou seja, de saída da falsa universalidade do sujeito. Adorno elucida esse ponto específico na sua crítica à unidade transcendental da apercepção de Kant:

No desempenho categorial, o sujeito se arruína e se empobrece; para poder determinar e articular aquilo que se acha à sua frente, de modo a que esse se torne um objeto no sentido kantiano, o sujeito precisa, em favor da validade objetiva dessas determinações, se reduzir à mera universalidade; ele não precisa se deixar amputar menos por si mesmo do que pelo objeto do conhecimento, para que esse seja trazido programaticamente a seu conceito. (ADORNO, 2009, 122)

1 Este texto apresenta os desenvolvimentos iniciais da minha pesquisa de doutorado, em andamento na Universidade de São Paulo (USP), sob orientação do Prof. Dr. Luiz Repa e financiada pela FAPESP: Processo nº 2017/03781-4.

2 Doutoranda em Filosofia na Universidade de São Paulo (USP)

Nos diversos momentos em que Hegel discute a unidade sintética da apercepção, a questão sobre a oposição da consciência é afirmada como a mais problemática e proveitosa. Diferentemente de Adorno que dá ênfase ao processo de objetificação do sujeito, Hegel procura mostrar como o conceito de objetividade de Kant se origina do próprio Eu, que fornece às categorias do entendimento a sua universalidade e necessidade, recaindo o problema na questão da objetividade subjetivamente criada, cujo sujeito é o garantidor do conhecimento. Adorno, por sua vez, afirma que a objetividade não pode ser encontrada nem no sujeito, nem no método, mas apenas no próprio objeto. Este objeto, por sua vez, também não estaria imediatamente disponível para a observação empírica, daí a necessidade de conceber o momento especulativo do materialismo.

Na dedução transcendental, Kant procura fornecer conceitos de objetividade, validade objetiva e de objeto que respondam ao problema humeano da conexão necessária da causalidade. Resumidamente, podemos descrever da seguinte forma a noção de objetividade em Kant: o entendimento, que não é apenas uma faculdade que elabora regras, é considerado como o próprio legislador da natureza; ou seja, sem o entendimento, sem a unidade sintética do diverso dos fenômenos segundo regras, não haveria objeto ou objetividade. Kant define objeto como “aquilo em cujo conceito está reunido o diverso de uma intuição dada”, essa reunião do diverso, no entanto, exige a unidade sintética da apercepção. Essa unidade constitui a relação entre as representações e um objeto, ou seja, a validade objetiva de um objeto da experiência, e é por isso que o próprio entendimento se mostra como garantidor e criador da objetividade do conhecimento. Nas palavras de Kant:

Somos nós próprios que introduzimos, portanto, a ordem e a regularidade nos fenômenos, que chamamos de *natureza*, e o que não se poderiam encontrar, se nós, ou a natureza do nosso espírito, não as introduzíssemos originariamente. Com efeito, esta unidade da natureza deve ser uma unidade necessária, isto é, certa *a priori*, da ligação dos fenômenos. Mas como poderíamos produzir *a priori* uma unidade sintética, se, nas fontes originárias de conhecimento do nosso espírito, não estivessem contidos *a priori* princípios subjetivos dessa unidade e se essas condições subjetivas não fossem, ao mesmo tempo, objetivamente válidas, visto serem os princípios da possibilidade de conhecer em geral um objeto na experiência? (KANT, 2010, A 125-26, grifos do autor)

Hegel claramente aprofunda a inconsistência presente na dedução transcendental kantiana, inconsistência que se evidencia na ideia de somos nós que introduzimos a ordem e a regularidade nos fenômenos, que o entendimento é, portanto, legislador da natureza fenomênica. Hegel desenvolve criticamente o significado de objetividade em Kant afirmando que o resultado da dedução transcendental, limitado ao conhecimento objetivo dos objetos da experiência, é meramente subjetivo, já que só podemos conhecer as coisas pela experiência, mas não como elas são em si.

Na *Doutrina do conceito da Ciência da lógica*, Hegel deixa explícita sua posição sobre a dedução transcendental: a verdade da unidade da apercepção deve ser objetivamente afirmada, o que significaria expor a congruência do conceito e da realidade. As categorias passariam, assim, por uma crítica das suas determinações finitas, deixariam de ser formas subjetivas. (cf. HEGEL, 2018, pp. 238-39). Além disso, a *Fenomenologia do espírito*, “doutrina da consciência” (HEGEL, 2018, p. 47), mostraria que a experiência contém igualmente as estruturas *a priori* do lógico. Nesse sentido, a noção hegeliana de conceito

do conceito poderia ser interpretada como a tentativa de afirmar a objetividade objetiva do conceito. Vale destacar: afirmação ontológica do conceito.

Adorno resume da seguinte maneira a questão da objetividade entre Kant e Hegel: a filosofia kantiana seria “verdadeira na medida em que destrói a ilusão do saber imediato do absoluto; não verdadeira, uma vez que descreve esse absoluto segundo um modelo que corresponderia a uma consciência imediata [...]” (ADORNO, 2009, p. 123). Ele prossegue, agora atacando Hegel e o conceito do conceito (a prova da congruência entre conceito e realidade): “A demonstração dessa não verdade é a verdade do idealismo pós-kantiano; este, contudo, é uma vez mais não verdadeiro, na medida em que equipara a verdade subjetivamente mediada com o sujeito, como se o seu conceito puro fosse o próprio conceito” (*idem*).

Com Kant, o conceito de objetividade se torna central para a teoria do conhecimento. Hegel, por sua vez, desvincula o aspecto meramente formal do entendimento do seu projeto filosófico, afirmando também a objetividade da própria experiência, que teria de ser traduzida pelas determinações de pensamento. Ele não só afirma a independência do não-idêntico em relação ao pensamento como a convergência entre a estrutura da autoconsciência e do não-idêntico, tornando-o dependente da atividade conceitual. Nesse sentido, *a priori* e *a posteriori* estariam numa relação de determinação antes negada pela reflexão filosófica meramente subjetiva.

Com Marx, a objetividade transforma-se em objetividade fantasmagórica, ou seja, uma coisa possui objetividade-valor quando suas propriedades corporais, que a fazem ser uma coisa determinada, se abstraem de sua objetividade meramente material. O que une as mercadorias é a objetividade do trabalho humano abstrato. Assim, Marx afirma que a forma da objetividade das mercadorias já estaria incluída no conceito de valor:

[...] [O]s produtos do trabalho só podem, por isso, ser expressos como valor, seu ser valor só pode vir à tona, manifestar-se — ou seu valor só pode obter forma valor, uma forma que diferencia o ser valor das mercadorias do seu ser de uso — enquanto isso for objetivamente expresso; apenas, portanto, no próprio corpo mercadoria, porque a única objetividade da mercadoria é sua objetividade-valor enquanto produto do trabalho — enquanto corpo mercadoria. (MARX *apud* LIMA, R.; HEINRICH, M., 2018, p. 204)

Para Adorno, a ideia de um processo social objetivo que tem prioridade em relação aos sujeitos é o pressuposto da teoria de Marx. A diferença que Marx mantém entre essência e aparência seria, assim, uma diferença especulativa que deveria ser levada em conta pela dialética negativa. Diferentemente de Hegel, que afirma o caráter especulativo pela afirmação da identidade, pela superação dos momentos do entendimento e da razão negativa da dialética, Adorno desvincula especulação e identidade, trazendo-a para o terreno da negação determinada. Por outro lado, Adorno também aponta e critica a chamada “metafísica das forças produtivas” de Marx, segundo a formulação de Seidel (cf. ADORNO, 2003, p. 141). Para Adorno, Sohn-Rethel teria sido o primeiro a expor o trabalho social como o segredo da “atividade universal e necessária do espírito” (cf. ADORNO, 2009, p. 152). O transcendental kantiano e o especulativo hegeliano comprovariam o mistério. O trabalho social entraria, nesse sentido, como o princípio abstrato que unifica os diferentes trabalhos particulares, como há pouco vimos com Marx.

Ora, é essa, segundo Adorno, a tendência predominante da sociedade e do conhecimento, isto é, a recondução da objetividade ao sujeito:

A universalidade do sujeito transcendental é [...] a funcionalidade do nexos funcional da sociedade, de um todo que se conjuga a partir das espontaneidades e das qualidades individuais, limitando-as então uma vez mais por meio do princípio nivelador da troca e eliminando-as virtualmente como impotentes em sua dependência em relação ao todo. O domínio universal do valor de troca sobre os homens, que *a priori* recusa aos sujeitos serem sujeitos, rebaixa a própria subjetividade a uma mera objetividade e relega à não verdade esse princípio de universalidade que afirma instaurar a predominância do sujeito. O mais do sujeito transcendental é o menos do sujeito empírico, reduzido ele mesmo ao extremo. (Adorno, 2009, 153-154)

A troca é interpretada como uma objetividade real que, ao mesmo tempo, é uma objetividade abstrata, ou fantasmagórica, nos termos de Marx. Ao se tornar uma objetividade desse tipo ela cria, por seu turno, uma falsa consciência. É por isso que Adorno afirma que a própria reificação é a forma de reflexão da falsa objetividade, que seria um erro, portanto, centrar uma teoria crítica da sociedade em torno da ideia de reificação da consciência. A reificação é interpretada, assim, como um epifenômeno: “o mal está nas relações que condenam os homens à impotência e à apatia, e que, no entanto, teriam de ser alteradas por eles; e não primeiramente nos homens e no modo como as relações aparecem para eles” (ADORNO, 2009, p. 163).

A relação entre sujeito e objeto se modifica quando a objetividade em questão é social: o objeto não é mais aquele ser imediato, totalmente separado, elemento que deve ser apreendido pelo sujeito, assim como o sujeito não é mais o *a priori* do objeto, que o dota de sentido e objetividade. O objeto assume prioridade porque é no aspecto coisal que se entrelaçam o não-idêntico do objeto e a submissão dos homens às relações de produção. Esse nexos funcional é a objetividade que deve ser explicitada. A dialética negativa aponta, portanto, para esta contradição. Conhecer e conceituá-la significaria pensar em virtude da contradição e contra a contradição. Nesse sentido, a dialética negativa seria a teoria crítica do pensamento não-idêntico, ou a crítica da razão idêntica que, por sua vez, se manifesta também como a crítica da sociedade capitalista justamente porque apreende o seu cerne lógico, que é, para Adorno, socialmente constituído.

Podemos ilustrar essa ideia retomando a objetividade fantasmagórica de Marx: o valor somente aparece como propriedade de uma mercadoria por meio da relação da troca, ou seja, pelo corpo de outra mercadoria. O que a torna objetivamente uma mercadoria não é, portanto, o seu próprio ser, mas o fato de que ela se torna ser de valor. O pressuposto da identidade resumiria, assim, não somente a relação entre sujeito e objeto do conhecimento, mas também o cerne da relação social. O objeto, nesse sentido, é o sujeito que retornaria a si, a apreensão desse objeto só poderia se dar de modo objetivista. É claro, portanto, que não se trata de diminuir a importância do sujeito, mas de libertá-lo de seu aprisionamento concebido durante o seu próprio processo de abstração. Como afirma Adorno: “em uma oposição brusca em relação ao ideal de ciência corrente, a objetividade do conhecimento dialético precisa de mais, não de menos sujeito” (ADORNO, 2009, 42).

A disputa do positivismo de 1961 é, sem dúvida, um dos momentos que mais contribuem para a formulação crítica dos conceitos adornianos de objetividade e de

objeto. Em Popper, objetividade se torna objetividade científica, a objetividade do método crítico, investigação científica cujo critério é a testabilidade. Adorno, no entanto, como já mencionamos, recusa a ideia de que o método define a teoria. Para ele, é a teoria, segundo o seu próprio conteúdo, que define o método. Mas a diferença mais marcante entre ambos pode ser compreendida pelo lugar da contradição em suas teorias. Para Popper, contradições são momentos lógicos, portanto subjetivos, que devem ser eliminados pelo método. Adorno, por sua vez, defende a contradição inerente ao objeto, ou seja, inerente à sociedade. Nesse sentido, o conhecimento objetivo da sociedade teria de ser compreendido como o conhecimento da totalidade contraditória. “Entre a objetiva conformidade às leis da sociedade, conta-se seu caráter contraditório, e finalmente sua irracionalidade” (ADORNO, 1989 p. 138). Assim, enquanto para Popper a contradição lógica entre ignorância e conhecimento pode ser superada por meio do racionalismo crítico, para Adorno a sociedade é ela mesma contraditória e produz aparências lógicas que possuem o aspecto ilusório de serem meramente subjetivas, mas são, na verdade, essencialmente sociais, contradições objetivas que se estabilizaram numa determinada ordem. Sobre o duplo caráter da sociedade, de ser sujeito e objeto, Adorno afirma o seguinte:

O aspecto da objetividade como imutabilidade, de que ela assim se reveste, se reflete novamente na coisificação da consciência cognoscente. A contradição no conceito da sociedade como inteligível e ininteligível constitui o motor da crítica racional a se alastrar pela sociedade e pôr seu tipo de racionalidade, a particular. Procurando a essência da crítica na eliminação das contradições lógicas do conhecimento pelo progresso deste, Popper torna seu próprio ideal em crítica à coisa, ao ter a contradição seu lugar cognoscível nela e não apenas em seu conhecimento. Uma consciência que não usa antolhos diante da constituição antagonica da sociedade e também diante da imanente contradição de racionalidade e irracionalidade, precisa partir para a crítica à sociedade sem *metábasis eis állo gértos*, sem outros meios que os racionais. (ADORNO, 1989, 118)

Objetividade e primado do objeto em Adorno são conceitos que delimitam o significado materialista da dialética negativa. Eles nos permitem esclarecer a especificidade do momento especulativo que é justamente orientado em relação ao objeto, e não mais em relação ao sujeito, como era em Hegel. Nesse sentido, parece que se trata da recondução do sujeito à objetividade, e não da objetividade ao conceito: não seria mais uma questão de interpretar o mundo para conhecer a totalidade de suas determinações, mas expor a objetividade social que se apresenta como natural aos sujeitos ao mesmo tempo que concebe a possibilidade de saída dessa objetividade. A crítica da identidade subjetivista abre caminho em direção ao primado do objeto. Assim, esse primado só poderia ser alcançado pela reflexão a partir da objetividade social, segundo as distinções entre essência e aparência que marcam a sua lógica específica. Em suma, a essência das relações sociais — essência recusada pelo positivismo — deve aparecer; se ela, porém, atravessa as práticas e o pensamento, resta à reflexão a saída desse impasse (lembrando que a filosofia persiste porque o instante de sua realização, de transformação do mundo, se perdeu). Na dialética negativa, entremeiam-se materialismo e autorreflexão do pensamento. A autorreflexão não seria possível, porém, se o primado do objeto não mantivesse um momento especulativo, esse movimento do pensamento de voltar contra si mesmo a partir do objeto. A dialética negativa parece traduzir os momentos analítico e sintético como momentos estático e dinâmico, incorporando-os segundo a lógica da desintegração que envolve a exposição do

primado do objeto. Este, por sua vez, acusa seu carecimento pela condição de “impotência do espírito em todos os seus juízos, assim como até hoje na organização da realidade” (ADORNO, 2009, p. 160). Nas palavras de Adorno: “a mediação do objeto significa que ele não pode ser estática e dogmaticamente hipostasiado, mas só pode ser conhecido em sua imbricação com a subjetividade”; por outro lado, “a mediação do sujeito significa que ele não seria literalmente nada sem o momento da objetividade”. (ADORNO, 2009, 159-160)

Referências bibliográficas:

- ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- _____. *Vorlesung über Negative Dialektik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003.
- _____. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. U. R. Vaccari. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- _____. ; HORKHEIMER, Max. *Textos escolhidos*. Trad. de Z. Loparic et al. São Paulo: Nova Cultural, 1989.
- HEGEL, Georg W. F. *Ciência da lógica: 3. A doutrina do conceito*. Trad. C. Iber e F. Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2018.
- _____. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Tomo I. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2012.
- HENRICH, Dieter. *Hegel im Kontext*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2010.
- HEINRICH, Michael.; LIMA, Rômulo. Objetividade valor e forma valor. Apontamentos de Marx para a segunda edição de O Capital. *Revista de Economia Política*, vol. 38, nº 1 (150), pp. 201-214, jan./mar. 2018.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. M. P. dos Santos e A. F. Mourão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- ROSE, Gillian. How is critical theory possible? Theodor W. Adorno and concept formation in sociology. *Political Studies*, vol. XXIV, nº1, pp. 69-85, 1976.

Engels editor de Marx: Perspectivas de leitura da seção V do livro III de o capital

Ricardo Pereira de Melo¹

1. Introdução

Após a morte de Marx em 1883, Engels ficou com os rascunhos dos textos do amigo e, claro, ficou de organizar a edição dos livros de *O Capital*. Toda a herança intelectual de Marx, na forma de anotações inacabadas e rascunhos ilegíveis, ficaram aos cuidados de Engels para uma futura edição.

Começa-se um longo caminho de edição (e reedição) dos três livros: o *Livro II: o processo de circulação do capital* é lançado em 1885; o *Livro III: o processo global da produção capitalista* lançado em 1894 e; reedição do *Livro I* em 1883 e 1890. Como se pode observar, Engels demorou mais de uma década para editar o Livro III de *O Capital* de Marx² e, conforme ele mesmo relata, as dificuldades encontradas no trabalho foram maiores que imaginava:

[...] pensei que o terceiro somente ofereceria dificuldades técnicas, com exceção naturalmente de algumas seções muito importantes. Este foi efetivamente o caso; mas, das dificuldades que exatamente essas seções mais importantes do todo me trariam, eu não tinha então nenhuma noção, tampouco dos demais obstáculos que tanto retardariam a conclusão do livro (ENGELS, 1984, p. 5).

A Seção V que tem como título “Divisão do lucro em juro e lucro do empresário. O capital portador de juros”, sem dúvida, foi o que encontrou maiores dificuldades de edição. Segundo o próprio Engels:

Aqui não há, portanto, uma primeira versão completa, sequer um esquema cujos os contornos pudessem ser completados, mas tão-somente um começo de elaboração que, mais de uma vez, desemboca num monte desordenado de notas, observações, materiais em forma de extratos (ENGELS, 1984, p. 7).

Diante do difícil trabalho, inclusive admitindo problemas ao elaborar um texto que parecesse mais próximo com o de Marx, sem alterar a autoria, limitou-se ao trabalho de apenas ordenar o material existente, “fazendo só as complementações mais necessárias” (ENGELS, 1984, p. 7). Assim, a Seção V foi estruturada em diversos capítulos:

1 Professor da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

2 Os trabalhos tiveram inúmeras dificuldades, pois o material deixado por Marx continha anotações e rabiscos, muitas vezes, quase indecifráveis. Marx organizava seus textos preparatórios no formato de *Cadernos* que serviam como orientação para a montagem final conforme a exposição científica da obra avançava.

- a) Capítulos de XXI a XXIV: uma análise do capital portador de juros, fetiche da mercadoria-capital, a taxa de juros e a discussão sobre o juro e o ganho empresarial;
- b) Capítulos de XXV a XXVIII: a gênese do dinheiro de crédito, o crédito na produção capitalista e a discussão entre esses conceitos entre os economistas;
- c) Capítulo XXIX: o conceito de capital bancário;
- d) Capítulos de XXX a XXXIII: sobre a circulação como um todo na economia capitalista;
- e) Capítulos de XXXIV a XXXVI: sobre a chamada “pré-história” do juro;

Evidente, que essa divisão em 5 partes – no qual proponho – da Seção V não é por acaso. Como bem nota Shlomo Avineri (1978, p. 316-317), que o pensamento de Marx apresentado na seção V 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.

Enquanto os primeiros capítulos, Marx deixa um trabalho bastante elaborado, sobre o conceito de capital portador de juros e a sua relação fetichizada com o capital-global, o restante dos capítulos encontra-se praticamente fragmentado. Segundo Rosdolsky (2001) os *Manuscritos de 1857-1858*, dentro da proposta de redação de Marx, só poderiam resgatar a categoria do juro a partir do momento que a investigação exigisse uma análise dos desdobramentos do lucro e do próprio dinheiro. Assim, o sistema de crédito e o papel da concorrência ficariam fora do esboço de análise de Marx no horizonte do *Manuscritos de 1857-1858*. Ainda nos *Manuscritos de 1861-1863*, segundo Rosdolsky, Marx ainda trata o juro como parte do capital e, então, boa parte dedicada à categoria juro vai sempre ficando ao final dos manuscritos. Seguindo os passos proposto por Rosdolsky (2001), Marx parece analisar a categoria juro a partir do desenvolvimento do capital e a sua relação com a mais-valia.

Os elementos conceituais do juro expostos na análise de Marx, de certa forma, são desmembrados do sistema de crédito. Nos *Manuscritos de 1861-1863*, Marx afirma que o sistema de crédito aparece como resultado da produção capitalista e, ao mesmo tempo, é a sua condição de desenvolvimento. O sistema de crédito seria, nesta afirmação, a transição da concorrência entre os múltiplos capitais ao dinheiro de crédito (ou capital de crédito). É por meio do sistema de crédito, que todo o capital se torna disponível ao conjunto da classe capitalista. O crédito constitui-se como a forma na qual os capitais individuais se diluem em capital social, ou melhor, o crédito é o elemento universal perante aos capitais particulares.

Os primeiros capítulos da Seção V de Livro III de *O Capital*, Marx apresenta a estrutura conceitual do objeto do capítulo, isto é, o capital portador de juros e as suas peculiaridades. Como ressalta Rosdolsky (2001) que embora os quatro primeiros capítulos da Seção V de *O Capital* voltam ao mesmo problema conceitual do juro desenvolvidos nos manuscritos anteriores, em *O Capital*, Marx ultrapassa os planos anteriores sobre o sistema de crédito.

A segunda parte (capítulos de XXV a XXVIII), Marx trata da discussão da circulação do dinheiro de crédito e o papel do sistema creditício no modo de produção capitalista. Na terceira parte, apresenta-se o conceito de capital bancário e os seus desdobramentos lógicos. A quarta parte, muito similar ao capítulo 23 do Livro I sobre “A lei geral da

acumulação capitalista”, onde Marx discute os diferentes movimentos do dinheiro e do capital na diversidade na circulação como um todo. Cada movimento particular possui seu próprio curso e, muitas vezes, não coincidem em nada. A circulação capitalista como um todo deve ser vista como a unidade negativa da circulação simples e da circulação creditícia. A circulação creditícia suprassume a circulação simples, mas sem destruí-la, uma negação dialética. As duas formas de circulação são *naturalmente* independentes no modo de produção capitalista, mas que na essência formam uma unidade. Logo, a crise possui importantes reflexos na circulação capitalista como um todo e para a classe trabalhadora. Marx tem como objetivo mostrar dialeticamente como as chamadas “crises monetárias” tem grande influência no destino das lutas da classe.

E por fim, nos últimos capítulos, a gênese lógica do conceito de capital portador de juros que se assemelha ao capítulo 24 do Livro I. Nessa mesma direção, Rosdolsky (2001) faz uma importante afirmação ao dizer que nos *Manuscritos 1857-1858*, é clara a tendência de Marx em investigar as formas embrionárias que surgem o modo de produção capitalista e, contudo, sua forma transitória. Segundo Rosdolsky (2001, p. 330): “[...] o crédito é a força propulsora do desenvolvimento da ordem capitalista [...] e de que esse modo evolui se aproximando de sua dissolução”.

Entretanto, os adendos que Engels inclui nos capítulos, em certo sentido, quebra a lógica do conceito e a própria exposição de Marx, isto é, se seguirmos os passos do Livro I. O caso mais emblemático é o capítulo XXVII (o que eu considero um capítulo de transição) “O papel do crédito na produção capitalista”. Esse capítulo servirá de um acalorado debate no início do século XX sobre os contornos, interpretações e perspectiva de Marx sobre as metamorfoses do modo de produção capitalista e o papel do sistema de crédito.

2. Sobre o capítulo XXVII

Na abertura do capítulo sobre o sistema de crédito, Marx escreve quatro considerações gerais, que segue a seguir:

“I. Necessidade da formação do mesmo [sistema de crédito – RPM] para mediar a equalização da taxa de lucro ou o movimento dessa equalização, sobre a qual repousa toda a produção capitalista” (MARX, 1984, p. 331).

“II. Diminuição dos custos de circulação” (MARX, 1984, p. 331). Aqui Marx divide em duas situações: 1) Custo de circulação do próprio dinheiro: a) retirada do dinheiro em grande parte das transações; b) Aceleração do meio circulante no capitalismo (simples dinheiro e principalmente dinheiro de crédito); c) substituição do dinheiro de ouro por papel (nota bancária, letras de câmbio, títulos e papel moeda de curso forçado). 2) O crédito acelera as metamorfoses das mercadorias e também as metamorfoses do capital e, com isso, a reprodução em geral do modo de produção capitalista. “O crédito permite manter por mais tempo separados os atos de compra e de venda, servindo por isso de base para a especulação” (MARX, 1984, p. 331).

Importante destacar também, que em nota de rodapé, Marx mostra como a circulação de notas bancárias na França havia reduzido em dois anos, enquanto a circulação monetária capitalista (ou a circulação do dinheiro de crédito) havia aumentado consideravelmente. No caso da Inglaterra houve a criação, segundo os dados utilizados por Marx, de cerca de 300 bancos. A consequência disso foi a redução do papel moeda de curso forçado (libras esterlinas) e o aumento das notas bancárias emitidos pelos novos bancos.

“III. Formação de sociedades por ações. Com isso:” (MARX, 1984, p. 332).

1) enorme expansão da escala de produção que antes eram capitadas pelos empreendimentos estatais; 2) agora as empresas por ações se apresentam como capital social (“capital de indivíduos diretamente associados”). Seria para Marx uma nova mistificação do capital: “É a abolição (*Aufhebung*) do capital como propriedade privada” (MARX, 1984, p. 332). 3) “Transformação do capitalista realmente funcionante em mero dirigente, administrador de capital alheio, e dos proprietários de capital em meros proprietários, simples capitalistas monetários” (MARX, 1984, p. 332). Aqui a propriedade privada e todas as relações de econômicas são apagadas, fetichizadas.

Na sociedade por ações, agora o lucro passa a ser recebido somente na forma de juro como recompensa a propriedade do capital, “separado por completo da função no processo real de reprodução”. Se o pagamento dos acionistas e a função da empresa em pagar os juros dos investidores tornam-se a finalidade do capitalismo, todo o processo real de produção de mais-valia é mistificado neste processo. Temos várias mistificações aqui: o lucro é separado do processo de produção de mais-valia e o dirigente é separado da propriedade dos meios de produção. Nota-se que Marx retoma aos problemas apresentados nos capítulos anteriores entre a divisão do lucro em ganho empresarial e juro: “O ordenado do dirigente é ou deve ser mero salário por certa espécie de trabalho qualificado, cujo preço é regulado no mercado de trabalho, como o de qualquer outro trabalho”. O dirigente apresenta-se separado da propriedade do capital:

Nas sociedades por ações, a função é separada da propriedade de capital, portanto, também o trabalho está separado por completo da propriedade dos meios de produção e do mais-trabalho. 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 (MARX, 1984, p. 332).

Assim como na seção III deste Livro III de *O Capital*, Marx também apresenta como contratendência à taxa tendencial do lucro o aumento do capital por ações. Neste momento da exposição, fica mais clara os desdobramentos de Marx. As empresas capitalistas são rentáveis a partir do momento que geram juros (em contraposição ao lucro). Mesmo com todas as “máximas” do desenvolvimento capitalista, Marx apresenta também a forma transitória deste modo de produção, conforme a citação abaixo:

Esta abolição (*Aufhebung*) do modo de produção capitalista dentro do próprio modo de produção capitalista e, portanto, uma contradição que abole a si mesma e que *prima facie* se apresenta como simples ponto de passagem para uma nova forma de produção (MARX, 1984, p. 333).

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 em carta a Engels de 2 de abril de 1858, “el capital por acciones, como la fora mais perfecta (que desemboca no comunismo), con, al mismo tiempo, todas sus contradicciones” (MARX; ENGELS, 1974, p. 77).

Nos complementos ao texto feitos por Engels nesta parte do capítulo, mostra que seria o fim da livre-concorrência (não seria o próprio desenvolvimento do capital?), a formação de trustes e a intervenção do Estado. Com o desenvolvimento do sistema de crédito, como vimos, favorece o deslocamento de massas de capital emprestável, aumentando consideravelmente o processo de concentração e centralização do capital. É importante destacar, que depois da importante análise sobre o processo de transição que Marx procura elaborar a partir do capital acionário, Engels introduz elementos empíricos sobre da economia capitalista ao final do século XIX, como segue o texto:

Desde que Marx escreveu as linhas acima, desenvolveram-se como é notório, novas formas de empresa industrial, que representam a segunda e terceira potência da sociedade por ações. A rapidez diariamente crescente com que se pode atualmente aumentar a produção em todos os domínios da grande indústria, confronta com a lentidão sempre maior da expansão do mercado para essa produção ampliada [...] Na América isso já se realizou várias vezes; na Europa, o maior exemplo é até agora o United Alkali Trust, que colocou nas mãos de uma única firma toda a produção britânica de álcalis. Os antigos proprietários das diversas plantas individuais - mais de trinta - receberam em ações o valor estimado de seus investimentos globais, ao todo cerca de 5 milhões de libras esterlinas, que constituem o capital fixo do truste. A direção técnica continua nas mesmas mãos, mas a direção comercial está nas mãos da diretoria geral. O capital circulante (floating capital) no montante aproximado de 1 milhão de libras esterlinas foi oferecido à subscrição pública. O capital global atinge, portanto, 6 milhões de libras esterlinas. Assim, nesse ramo, que constitui a base de toda a indústria química, na Inglaterra o monopólio substitui a concorrência e prepara da maneira mais alentadora a futura expropriação pela sociedade global, pela nação (Acréscimos de Engels citado em MARX, 1984, p. 332-333).

Segundo Avineri (1978, p. 319), a “[...] extensa nota de que Engels fez acompanhar este passo sugere que não entendeu o imenso significado metodológico da análise de Marx”. Voltaremos ao problema mais adiante.

IV. “Disposição sobre o capital social, não próprio, dá-lhe disposição sobre o trabalho social”. O crédito oferece ao capitalista (ou que se passa por ele) disponibilidade absoluta sobre trabalho alheio:

O sucesso e o insucesso levam aqui simultaneamente à centralização dos capitais e, portanto, à expropriação na escala mais alta. A expropriação estende-se aqui dos produtores diretos até os próprios capitalistas pequenos e médios. Essa expropriação constitui o ponto de partida do modo de produção capitalista; sua realização é o seu objetivo; trata-se em última instância de expropriar todos os indivíduos de seus meios de produção, os quais, com o desenvolvimento da produção social, deixam de ser meios da produção privada e produtos da produção privada e só podem ser meios de produção nas mãos dos produtores associados, por conseguinte sua propriedade social, como já são seu produto social. Essa expropriação apresenta-se, porém, no interior do próprio sistema capitalista como figura antitética, como apropriação da propriedade social por poucos; e o crédito dá a esses poucos cada vez mais o caráter de aventureiros puros. Uma vez que a propriedade existe aqui

na forma de ação, seu movimento e transferência tornam-se resultado puro do jogo da Bolsa, em que os pequenos peixes são devorados pelos tubarões e as ovelhas pelos lobos da Bolsa. No sistema de ações existe já antítese à antiga forma, em que meios sociais de produção surgem como propriedade individual; mas a transformação na forma da ação permanece ainda presa às barreiras capitalistas; portanto, em vez de superar a antítese entre o caráter social da riqueza e a riqueza privada, só a desenvolve numa nova configuração (MARX, 1984, p. 334).

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. Elas devem ser consideradas como formas de transição do modo de produção capitalista ao modo associado. Mas, para Marx, 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, positivamente (MARX, 1984, p. 334 – negritos RPM).

No 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 isso, Marx pensa a transição, neste momento expositivo, é pensar na revolução mundial, assim, “o crédito acelera as erupções violentas dessa contradição, as crises e, com isso, os elementos da dissolução do antigo modo de produção”. Temos no final do capítulo XXVII³, o que Marx chamará de elementos dúplices do sistema de crédito: de um lado, a mola propulsora do desenvolvimento capitalista em seu grau máximo; por outro lado, constitui a “forma de passagem para um novo modo de produção”.

Marx faz duras críticas economistas vulgares e ao socialismo proudhiano na figura de Péreire (e com ele Darimon e Bonaparte): “Essa duplicidade é que dá aos principais arautos do crédito, de Law a Issak Pereire, seu agradável caráter híbrido de embusteiro e profeta”. Para Marx, os socialistas prodhianos 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. Defendem a mercadoria industrial contra o juro bancário “que hoje empavona de ‘socialismo’” é um grande desconhecimento do próprio desenvolvimento contraditório do capital.

3 Engels, novamente, insere um complemento ao texto nesta última parte do capítulo XXVII do Livro III de Marx, indicando novos elementos empíricos do capitalismo: “Como, recentemente, a França toda juntou poupanças de 1,5 bilhão de francos para a fraude do canal do Panamá. Toda a fraude do canal do Panamá está aqui precisamente descrita, 20 anos antes de ter ocorrido”. Enquanto a preocupação de Marx é desenvolver “até seus limites extremos” as contradições do capital e a sua transitoriedade dialética, Engels se preocupa em atualizar com dados estatístico a obra fundamental de Marx.

3. A edição de Engels e as “novas” perspectivas de interpretação

Diante da conjuntura político-econômica em que se encontrava a Europa após a morte de Marx, Engels vai sugerir uma reorientação no pensamento de Marx, alterando em diversos aspectos a exposição dialética do seu conteúdo. Esses adendos, no caso específico aqui analisado sobre o capítulo XXVII, vão direcionar o texto para a busca de complementação de dados empíricos e, em certo sentido, quebrando a sequência lógica do texto e a própria *léxis* de Marx. Segundo o próprio Engels: “Desde que Marx escreveu as linhas acima, desenvolveram-se, como é notório, novas formas de empresas industriais, que representam a segunda e terceira potência da sociedade por ações” (Acréscimos de Engels).

É interessante notar que Engels sempre procurou atualizar *O Capital* de Marx mostrando, sempre que possível, novos dados empíricos da teoria materialista que configurava uma “nova fase” do capitalismo. No adendo do Livro III de *O Capital* intitulado “A Bolsa”, Engels procurando atualizar empiricamente as análises das situações atuais no final do século XIX, considera que o capitalismo “sobreviveu uma transformação que hoje confere à bolsa importância consideravelmente elevada” (ENGELS, 1985, p. 333). O elemento temporal e empírico está presente regularmente nos apontamentos de Engels, conforme observa-se: “A importância das ações ferroviárias, comparadas com a de hoje (jetzt) [...] Naquela época (Damals war noch) [...] Naquele tempo (Damals also)” (ENGELS, 1985, p. 333).

Esse adendo escrito por Engels provavelmente no ano de 1895 está dividido em 7 apontamentos, que segundo ele, relata em carta a Kautsky de 21 de maio de 1895: “Mientras tanto, estoy a punto de terminar, para la N[ue] Z[eit], un texto que te gustará: ‘Complemento y anexo al Capital, Livro III: Ley del valor y cuota de beneficio’. Respuesta a las objeciones de Sombart y de C[onrad] Schmidt. Más tarde seguirá el número 2: el papel de la Bolsa que ha experimentado importantísimos cambios desde que Marx escribió sobre el particular en 1865. Conforme a las necesidades y el tiempo de que disponga, habrá una continuación. Si yo hubiera tenido mente libre, el primer artículo ya estaría terminado” (MARX; ENGELS, 1974, p. 318).

Consoante com essa visão de Engels, vários autores contemporâneos buscarão uma “nova” interpretação de *O Capital*, buscando acima de tudo sua atualização empírica, assim como sugere Engels nas passagens na Seção V do Livro 3 de *O Capital* de Marx. Neste sentido, nas páginas dedicadas ao desenvolvimento do capital portador de juros e o sistema de crédito, os economistas e sociólogos buscaram resolver as lacunas deixadas por Marx, principalmente fazendo as “atualizações” sugeridos por Engels, isto é, partindo como pressuposto as aparências empíricas das manifestações conjunturais e não do objeto teórico e dialético de *O Capital*.

A partir dos problemas referentes ao desenvolvimento do capital portador de juros e do sistema de crédito empreendeu-se um acalorado debate sobre a “teoria do colapso”, isto é, a possibilidade de transição ao socialismo ou a negação da negação. O primeiro a participar desse debate foi Eduard Bernstein, amigo de Engels e líder do Partido Social-Democrata da Alemanha.

Bernstein já havia manuseado o Livro III de *O Capital* assim que editado por Engels e, por sua vez, utilizando-se dos apontamentos e acréscimos deixados por Engels, vai defender que com a consolidação do sistema de crédito, o capitalismo criou elementos capazes de impedir as crises devastadoras. Esse diagnóstico de Bernstein se encaixa

perfeitamente na superação da leitura dialética de *O Capital* e a defesa da atualização do programa político da classe trabalhadora nas correntes intelectuais europeias.

Em parte, essa proposta de “atualização” empírica de *O Capital* proposta por Bernstein já estava presente na leitura engelsiana (mesmo que inconsciente) da dialética de Marx. Com um novo “pressuposto do socialismo”, Bernstein observara que as tarefas da classe operária e do desenvolvimento do capital também se transformariam. Isso significou todo um processo de revisão teórica do marxismo, mas principalmente subestimando o papel importante da exposição dialética do capital.

É inegável que o modo de produção capitalista passa por inúmeras metamorfoses e que Marx não havia nem sequer terminado os capítulos que desenvolveria sobre o sistema de crédito e o capital acionário. Mas, diferente da posição de Engels (e Bernstein), Marx procurou escrever uma obra dialética e não uma obra de economia positiva ou descritiva. Marx, nesse sentido, daria “vida na matéria” da contradição imanente entre a economia política da burguesia e a economia política da classe trabalhadora. De um lado, a ciência ideológica da classe dominante e, de outro lado, a atribuição histórica dada por Marx à classe trabalhadora enquanto sujeito. Em *O Capital*, Marx daria uma formulação teórico-filosófica a uma oposição imanente das categorias postas historicamente.

Segundo Benoit (1997), Marx romperia com toda tradição não-dialética e dos “saberes do entendimento” para pensar uma ciência negativa, negação da negação, que pudesse expor dialeticamente as contradições do conceito mais geral e também múltiplo do capital. A determinação última do conceito de capital, a universalidade concreta e necessariamente científica, é a exposição imperiosa da negatividade das categorias e a sua realização conceitual-temporal. Dessa forma, pouco a pouco no decorrer dos três livros de *O Capital*, Marx vai apresentando “as contradições lógicas do capitalismo e postos os seus pressupostos históricos”. Para Benoit, esse momento na obra do autor: “[...] a procura do momento sintético do analítico, isto é, a superior e interna unidade dialética entre as partes, o momento propriamente dialético” (BENOIT, 1997, p. 11).

Nesta perspectiva, Marx já em seu tempo, colocava que a tendência história do capital portador de juros, isto é, forma desenvolvida do capital usurário, é o momento rigoroso da unidade entre teoria e práxis, a forma ideal de expressão do conteúdo oculto que essa categoria se encontrava ainda nos escombros das fases pré-capitalistas de produção. Para Avineri:

[...] 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 conseqüência necessária das necessidades internas da sempre crescente expansão capitalista (AVINERI, 1978, p. 320).

O desenvolvimento histórico do capital a juros significa, para Marx, o final de um percurso categorial e o início do processo histórico transitivo, a dissolução da própria forma capitalista de produção em barbárie ou revolução. 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 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”. Seguindo os passos dos textos de Benoit (1998), para ele Marx pensa a temporalidade como um processo contraditório do presente posto, ou seja, as contradições da própria história do modo de produção capitalista são analisadas dialeticamente e a maneira pela qual se realiza sua superação, uma superação negativa, a negação da negação.

Diferente da maioria das leituras positivas e economicistas de Marx, nesta comunicação procurou-se mostrar que o autor não faz uma teoria empírica da história para descrever e analisar dados estatísticos de diversos momentos da economia capitalista com suas riquezas que serviriam para futuras atualizações. Na verdade, Marx constrói uma teoria da história mundial, uma história do presente posto do modo de produção capitalista, onde o conceito (e todas as suas potencialidades) se manifesta na totalidade do real.

Referências bibliográficas:

- AVINERI, Shlomo. *O pensamento político e social de Karl Marx*. Coimbra: Coimbra, 1978.
- BENOIT, Hector. Sobre o desenvolvimento (dialético) do programa. *Revista Crítica Marxista*, Editora Xamã, v. n 4, p. 09-44, 1997.
- _____. A luta de classes como fundamento da história. In: Caio Navarro de Toledo. (Org.). *Ensaio sobre o Manifesto Comunista*. São Paulo: Xamã, 1998.
- ENGELS, Friedrich. Prefácio. In: MARX, Karl. *O Capital: crítica da Economia Política*. Livro Terceiro. Tomo 1: O processo global da produção capitalista. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- _____. Suplemento ao Livro Terceiro de 'O Capital'. II. A Bolsa In: MARX, Karl. *O Capital: crítica da Economia Política*. Livro Terceiro. Tomo 2: O processo global da produção capitalista. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- MARX, Karl. *O Capital: crítica da Economia Política*. Livro Terceiro Tomo 1: O processo global da produção capitalista. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- _____; ENGELS, F. *Cartas sobre El Capital*. Barcelona: Laia, 1974.
- ROSDOLSKY, Roman. *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

O conceito de *ser genérico* (Gattungswesen) como fundamento da crítica à sociedade moderna nos *Manuscritos Econômicos-Filosóficos de 1844*

Roger Augusto Barbosa Montemor ¹

Nosso objetivo, nesta comunicação, é expor e comentar as três determinações do *trabalho alienado* presentes no texto dos *Manuscritos econômico-filosóficos* do jovem Marx. Referimo-nos, nesse caso, à *alienação do produto do trabalho*, à *alienação da atividade do trabalho* e à *alienação do ser genérico*. Mas antes, gostaríamos de fazer algumas considerações gerais sobre nossa pesquisa para efeito de contextualizar melhor nossa abordagem.

A questão da fundamentação da crítica do jovem Marx à sociedade moderna pela via da economia política coincide com a mobilização de conceitos hegelianos e feuerbachianos efetuada nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. É na tensão entre Feuerbach e Hegel, que Marx procura fundamentar sua crítica e é no interior desta tensão que procuramos verificar a possibilidade de uma dialética histórico-materialista nascente. Uma primeira pergunta, seria, pois: qual o lugar ocupado pelo conceito de *ser genérico* na gênese do materialismo histórico de Marx? O conceito de *ser genérico* funcionaria como uma normatividade que regula a crítica ou as modificações que o referido conceito sofre nas mãos do autor faz com que este escape de se apresentar como um fundamento normativo e assumo, por sua vez, um caráter negativo? E quais as consequências disso no que se refere à possibilidade de uma crítica dialética no interior dos *Manuscritos econômico-filosóficos*?

Feita esta consideração geral acerca de nossa pesquisa, analisaremos o caso das determinações do *trabalho alienado*.

O conceito de *trabalho alienado* seria aquele que organiza esta primeira crítica da economia política do jovem Marx, seria a veia central a partir da qual se é possível conectar e estabelecer a crítica do direito, da moral, do Estado, realizada nos escritos anteriores. As maiores considerações acerca do *trabalho alienado* se encontram no ensaio *Trabalho alienado e propriedade privada*.

Numa das primeiras observações acerca do *trabalho alienado*, Marx diz o seguinte:

O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral.

¹ Graduado e licenciado pela Universidade de São Paulo e mestrando pela UFABC

Este fato nada mais exprime, senão: o objeto que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um ser estranho, como um poder independente do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa, é a objetivação do trabalho. A efetivação do trabalho é sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado da economia política desefetivação do trabalhador, a objetivação como perda do objeto e servidão ao objeto, a apropriação como alienação, como exteriorização (MARX, 2010, p. 80).

Pelo que podemos perceber há um jogo de determinações recíprocas entre: (i) a atividade do trabalho; (ii) o trabalhador e (iii) o produto do trabalho. O trabalho produz ao mesmo tempo a si mesmo, o trabalhador e os objetos. Ocorre que o destino determinado deste objeto produzido é uma mercadoria. De certo modo, poderíamos dizer que, devido a este trabalho ser imposto e ainda produzir mercadorias em geral, há uma reviravolta na relação, de modo que esse produto do trabalho passa a determinar a própria atividade do trabalho e o trabalhador. Assim, é esse jogo, entre elementos que se determinam reciprocamente, que compõe o mecanismo da *alienação* em seu aspecto histórico-material.

Esta citação, ao que nos parece, condensa três determinações da alienação que serão desdobradas por Marx, de modo mais detalhado ao longo de sua exposição, a saber: (i) a alienação do produto do trabalho; (ii) a alienação da atividade do trabalho e (iii) a alienação da essência humana, ou seja, do homem, compreendido como ser genérico.

Ao tratar da alienação do produto do trabalho, a estratégia de Marx é apontar como que tal alienação aparece na economia política. Podemos perceber como este modo de aparição é muito próximo daquele presente em Feuerbach quando este trata do fenômeno da alienação religiosa. Tanto no caso de Feuerbach como no caso de Marx é aquilo que é próprio à essência de um sujeito que é alienado no objeto, no caso de Marx:

[...] quanto mais o trabalhador produz, tanto menos tem para consumir; em que, quanto mais valores ele cria, tanto mais sem valor e indigno se torna; em que, quanto mais formado o seu produto, mais deformado o trabalhador; em que, quanto mais civilizado o seu objeto, tanto mais bárbaro o trabalhador; em que, quanto mais potente o trabalho, tanto mais impotente o trabalhador; em que, quanto mais espiritualmente rico o trabalho, tanto mais sem espírito e servo da natureza se torna o trabalhador (MARX, 2010, p. 82).

Ou seja, são justamente aqueles elementos como valor, formação, civilidade, potência e espiritualidade, pertencentes ao trabalhador ou que potencialmente poderiam vir a ser suas qualidades, que são atribuídos aos produtos de seu trabalho. Todos esses aspectos, atinentes ao homem seja em ato ou em potência, são alienados no produto de seu trabalho, restando ao homem todas essas qualidades negadas.

Este modo de aparição do fenômeno da alienação na economia política, de forma a ocultar a alienação, só é possível, segundo Marx, pelo fato da economia política não considerar como a relação essencial do trabalho a relação do trabalhador com os objetos de sua produção².

2 Por que Marx refere-se à essência do trabalho? Trabalho é considerado aqui como historicamente determinado ou como transhistórico? A economia trataria como pressuposto aquilo que deveria ser posto? Marx explica alguns elementos do parágrafo anterior: 1. "A relação imediata do trabalho com os seus produtos é a relação do trabalhador com os objetos da sua produção" (MARX, 2010, p. 82). 2. Relação essencial do trabalho significa perguntar sobre a relação do trabalhador com sua produção. Portanto, ao que nos parece, a essência do trabalho é determinada aqui em cada situação histórica que definirá a relação do trabalhador com o produto do trabalho.

Ainda sobre esta primeira determinação da alienação é necessário lembrarmos que esta não escapa às análises de Marx – apesar do autor não desenvolver este tema de forma pormenorizada – ele faz a constatação de como a alienação traz consequências para a subjetividade do trabalhador, tornando-o, nos termos do próprio Marx, sem valor, indigno, deformado³, bárbaro, impotente, sem espírito (Cf. MARX, 2010, p. 82). Entretanto, considerações sobre os efeitos da alienação sobre a subjetividade não parecem, necessariamente ou imediatamente, permitir imputar a Marx um teor moralizante de crítica. Há que se reconhecer, por isso, um grau de objetividade no apontamento de efeitos da alienação na subjetividade: a alienação simplesmente não afeta somente a classe, mas afeta a classe na exata medida em que afeta os indivíduos que compõem a classe. Isso sem deixar de notar que tais modos de afecção se relacionam objetiva e subjetivamente. Por exemplo, a pauperização a que os indivíduos são submetidos no trabalho alienado empobrece, embrutece, aquilo que Marx chama de espírito. Este tema, aparentemente, intuído, mas não desenvolvido por Marx, será objeto de exaustivas reflexões por parte da teoria crítica, nos termos de um processo de subjetivação da dominação (Cf. NOBRE, 2018, p. 66)⁴.

A próxima determinação da alienação é desenvolvida por Marx a partir de uma mudança de ponto de vista: a alienação será analisada agora a partir do ato de produção. A alienação do produto do trabalho é, de certo modo, índice da alienação já presente no ato de produção. Na medida em que o produto é o resultado de todo o processo de produção, a alienação já é alienação do próprio processo, do próprio ato de produção. Nas palavras de Marx: “Na alienação do objeto do trabalho resume-se apenas a alienação, a exteriorização na atividade do próprio trabalho” (MARX, 2010, p. 82).

A alienação se dá na medida em que o trabalho, nas condições descritas, não pertence à essência do trabalhador. Ao trabalhar nenhuma carência é satisfeita. O trabalho será um meio para a satisfação de uma necessidade que é estranha e fora do trabalhador. Ao trabalhar, o trabalhador nega-se justamente porque o trabalho não lhe aparece como seu próprio, mas como o de um outro. Isso explicaria porque o trabalhador só se sente em si fora do trabalho.

A consequência dos desdobramentos desta determinação da alienação é a radical inversão que ocorre na relação entre homem e animal, nas palavras de Marx:

Chega-se, por conseguinte, ao resultado de que o homem (o trabalhador) só se sente como ser livre e ativo em suas funções animais [...] e em suas funções humanas só sente como animal. O animal se torna humano, e o humano, animal. Comer, beber, e procriar, etc., são também, é verdade, funções genuinamente humanas. Porém na abstração que as separa da esfera restante da atividade humana, e faz delas finalidades últimas e exclusivas, são funções animais (MARX, 2010, p. 83).

3 Lembrando que o termo *deformado* aqui tem como seu oposto a ideia de *formação*. Desse modo, poderíamos pensar na possibilidade de estabelecer uma relação com a noção de *trabalho* em Hegel, sobretudo no capítulo IV da *Fenomenologia do espírito*, especialmente na dialética do senhor e escravo, em que este parece possuir um caráter formador (Cf. MARX, 2015, p. 307, nota 126).

4 De acordo com Anselm Jappe, em seu texto *Alienação, reificação e fetichismo da mercadoria*, grande parte da tradição marxista transformou a teoria de Marx numa ideologia centrada na luta de classes. Julgamos tal comentário oportuno aqui por reconhecermos que, neste texto de Marx, essas tensões já parecem estar presentes. Nesse sentido, a indagação de , para usar os termos de Jappe parece-nos pertinente: a questão da alienação do trabalho é um caso de conteúdo ou de acesso aos resultados da produção capitalista, do trabalho? (JAPPE, Limiar, vol. 1, nº2, 2014, p. 5).

Aquilo que potencialmente poderia fazer o homem coincidir com seu potencial, ou seja, o trabalho, é também o elemento mesmo – que se estiver posto numa relação de alienação – que efetiva a perda total do que há de humano no homem.

Gostaríamos de chamar atenção para o fato de que, assim como na determinação anterior, as críticas de Marx não trazem à tona, ao menos a esta altura do texto, uma noção positiva, ou um aspecto “puro”, não alienado, do trabalho. Interessa-lhe – como ele já havia alertado, tanto no prefácio quanto na primeira parte deste ensaio – partir do dado posto e concreto do trabalho alienado; não realizar uma análise com o intuito de verificar qual teria sido o “pecado original”. Por isso, parece não haver um discurso seguro sobre o que seria este homem não alienado; mas sim a tarefa de Marx consiste em desentranhar todos os aspectos encobertos pela economia política que determinam a alienação do trabalho, mostrando como o trabalho e os homens postos nas relações que constituem a sociedade moderna são antes deformados que formados por este mesmo trabalho.

Mais uma vez, agora de modo mais direto, Feuerbach se faz presente quando Marx compara a alienação do processo do trabalho com a alienação religiosa. No caso da alienação religiosa, a autoatividade da fantasia opera como independente e alienada do indivíduo, assim como a atividade do trabalhador é a perda dele próprio, na medida em que pertence a um outro. Lembremos, porém, que no caso da alienação religiosa o fenômeno se reduz à consciência e no caso da alienação do trabalho há uma relação concreta, material e histórica. Isso implica grandes diferenças entre esses autores, diferenças que se fazem cada vez mais tensas no interior da obra de Marx até a ruptura com Feuerbach.

Ao tratar da terceira determinação do trabalho alienado, a saber, a alienação do *ser genérico*, Marx inicia sua abordagem a partir de uma referência a Feuerbach:

O homem é um ser genérico, não somente quando prática e teoricamente faz do gênero, tanto do teu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto, mas também – e isto é somente uma expressão da mesma coisa – quando se relaciona consigo como [com] o gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como [com] um ser universal, [e] por isso livre (MARX, 2010, pp. 83-84).

Devido à universalidade do gênero humano enquanto *ser genérico*, o homem é capaz de tomar a si mesmo e a todas as espécies enquanto objeto, tal como se dá em Feuerbach (Cf. FEUERBACH, 1988, p. 43). Ocorre que, de acordo com Marx, a vida produtiva é a vida genérica (Cf. MARX, 2010, p. 84). Portanto, mais do que tomar a si mesmo e as outras espécies enquanto objeto, a própria atividade humana, ou melhor, a atividade vital humana, caracteriza o *ser genérico*. A atividade vital humana que toma a natureza como corpo inorgânico do homem é o *trabalho* (Cf. MARX, 2010, p. 84). Aqui reside uma importante modificação no conceito de *ser genérico* de Marx em relação ao de Feuerbach: a compreensão de uma antropologia baseada na atividade humana, enquanto produção material e histórica.

Procurando marcar a distinção entre a atividade vital humana e a atividade vital animal, diz Marx:

O animal é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É ela. O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua *vontade* e da sua *consciência*. Ele tem atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade com a qual ele coincide imediatamente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal. Justamente, [e] só por isso ele é um ser genérico (MARX, 2010, p. 84. Grifo nosso).

A partir da citação acima, percebemos como a essência humana, o *ser genérico*, parece apontar para a capacidade que o homem possui de não necessariamente atualizar aquilo que nele está em potência. Afinal, a atividade vital humana não é algo com a qual ele coincide imediatamente, como no caso dos animais, justamente por ela ser objeto de sua vontade e consciência. Abre-se, com isso, um espaço de indeterminação e plasticidade dessa essência, já que o homem pode, simplesmente, não realizar uma determinidade imediata. É, por isso, que o homem produz livre da carência física, e só produz, *primeira e verdadeiramente*, na liberdade com relação à carência (Cf. MARX, 2010, p. 85. Grifo nosso), posto que é neste caso que há a marca de sua diferença para com os animais, a saber, a produção fora da carência física. Ao ligar o conceito de *ser genérico* com a noção de atividade vital consciente e livre, compreendida como *trabalho*, julgamos que Marx imprime uma modificação ao conceito de *ser genérico*, que merece ser cuidadosamente analisada. Parece ser precisamente pelo fato de não se deixar determinar completamente, que a essência humana, compreendida enquanto *ser genérico*, abre a possibilidade para a sua própria *alienação*.

É tal indeterminação possivelmente presente no conceito de *ser genérico* do jovem Marx que abre possibilidades de explorarmos diferentes hipóteses quanto à natureza deste conceito: ele encerra uma série de qualidades positivadas, de antemão, caracterizando um conceito normativo que orienta a crítica de Marx aos moldes feuerbachianos; ou estaria aqui presente um conceito pressuposto, um vir a ser, que exatamente por não ter sido posto – ou melhor, efetivado na realidade –, não pode encerrar qualidades positivadas de antemão?

Referências bibliográficas:

FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. São Paulo: Papyrus, 1988.

JAPPE, A. Alienação, reificação e fetichismo da mercadoria. *Revista Limiar*, v. 1, n. 2, p. 4-29, 2014.

NOBRE, M. *Como nasce o novo*. São Paulo: Todavia, 2018.

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão popular, 2015.

A grande recusa de Marcuse hoje: Um breve percurso¹

Rogério Silva de Magalhães²

Em *Eros e civilização*, obra publicada em 1955, Marcuse discorre amplamente sobre a verdade da imaginação e de sua manifestação na obra de arte. Essa verdade reside em confeccionar uma imagem de mundo em que o anseio por gratificação não colida mais com o princípio de realidade vigente na civilização industrial avançada. A função de imaginar possui assim uma função crítica que seria a de invocar formas de liberdade e de felicidade que são reprimidas pelo desempenho de funções coordenadas pelo aparato de produção da sociedade industrial avançada. Para Marcuse, a imaginação estética se recusa a aceitar a organização repressiva dos instintos imposta pelo princípio de realidade e, ao mesmo tempo, suas imagens dizem respeito não somente a um futuro, mas também à possibilidade de um presente sem repressão. “Essa Grande Recusa é o protesto contra a repressão desnecessária, a luta pela forma suprema de liberdade – ‘viver sem angústia’. Mas essa ideia só podia ser formulada sem punição na linguagem da arte” (MARCUSE, 1972, p. 139). A arte é assim apresentada por Marcuse como portadora de uma missão pedagógica de conscientização da repressividade do mundo empírico dominado pela racionalidade tecnológica da civilização industrial avançada. No sétimo capítulo de *Eros e civilização*, Marcuse afirma ainda que essa recusa “foi quase universalmente difamada como utopia” (IBID., p. 139). Essa difamação é, obviamente, estratégia do princípio de realidade da sociedade industrial avançada para escamotear a verdade de que a base material dessa civilização já oferece a possibilidade de negação de uma apropriação repressiva da energia vital dos indivíduos. Contra a alienação da sociedade totalmente administrada, o antídoto parece estar na arte. “Marcuse acredita que as linhas gerais de um novo princípio de realidade podem ser encontradas nas imagens de fantasia e suas incorporações estéticas e, por sua vez, ele fundamenta sua estima pela fantasia e arte na teoria dos instintos de Freud” (KELLNER, 1984, p. 174, tradução nossa). O apreço pela imaginação se explica, desse modo, por ser uma faculdade do intelecto que não estaria sob o controle da dominação.

Nove anos mais tarde, no terceiro capítulo de *O homem unidimensional*, obra de 1964, a ideia de arte como Grande Recusa é resgatada porque, segundo Marcuse, “a arte contém a racionalidade da negação. Em suas posições mais avançadas, ela é a Grande Recusa – o protesto contra o que é” (MARCUSE, 2015, p. 91). As formas como o ser humano se expressa pela arte simbolizam uma ruptura com a sua existência cotidiana que seria marcada pela ausência de liberdade e, como ele mesmo salienta, “esses modos de

1 Esta é uma versão estendida de comunicação oral, cujo título era *A Grande Recusa de Marcuse hoje*, e que foi apresentada no XVIII Encontro Nacional da ANPOF, evento realizado entre os dias 22 a 26 de outubro de 2018 nas dependências da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) em Vitória.

2 Mestrado e Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP).

negação rendem homenagens à sociedade antagônica à qual eles estão ligados. Separado da esfera do trabalho, em que a sociedade se reproduz a si mesma e a sua miséria, o mundo da arte que criam permanece, com toda sua verdade, um privilégio e uma ilusão” (IBID., p. 91). Contudo, é justamente nessa ilusão que reside a força crítica da arte, isto é, sua potência para a transgressão. Haveria, certamente, uma lacuna entre a dimensão da arte e a realidade concreta do mundo. Um dos pontos marcantes da argumentação de Marcuse nesse terceiro capítulo de *O homem unidimensional* seria seu diagnóstico de que essa lacuna “é progressivamente fechada pela sociedade tecnológica avançada. E com seu fechamento, a Grande Recusa é, por sua vez, recusada; a ‘outra dimensão’ é absorvida no estado de coisas predominante” (IBID., p. 91). Embora possa parecer o contrário, essa constatação não faz Marcuse perder sua esperança na arte e a prova mais contundente seria a publicação de *A dimensão estética* em 1977, mas, na conclusão de *O homem unidimensional*, Marcuse irá identificar a Grande Recusa em manifestações desvinculadas do campo da arte. Apesar da reificação total por causa, principalmente, do progresso no consumo em massa de mercadorias, Marcuse tenta dar ao conceito um novo rosto, pois, ele acredita que a recusa ainda possa existir em algum lugar. A unificação de opostos que sustenta a sociedade de vida administrada deve ser ilusória na medida em que, de acordo com Marcuse, “não elimina nem a contradição entre a produtividade crescente e seu uso repressivo, nem a necessidade vital para solucionar a contradição” (IBID., p. 240).

Em um primeiro momento, Marcuse concebe como sendo razoável pensar que a tese de coesão social total não é tão frágil quanto se imagina por causa da adesão em massa de indivíduos ao modo de vida unidimensional. Vale lembrar que vastas camadas da população defendem o modo de racionalização da vida dessa sociedade porque acreditam viver em uma sociedade com eleições e meios de comunicação livres. No primeiro capítulo de *O homem unidimensional*, Marcuse contesta essa percepção porque a livre escolha de “senhores não anula a existência de senhores ou de escravos” (IBID., p. 46) e “a reprodução espontânea, pelo indivíduo, de necessidades superimpostas não estabelece autonomia; ela testemunha apenas a eficácia dos controles” (IBID., p. 46). Em comunicação proferida em 1969, Marcuse reforça o tom da crítica feita em *O homem unidimensional*. Ele afirma que, nos Estados Unidos, “a vasta maioria da população recebe toda informação de duas ou três cadeias de mídia de massa que servem ao interesse nacional e corporativo estabelecido” (MARCUSE, 2014, p. 291, tradução nossa). E como atuam esses grandes meios de comunicação? Eles filtram as informações sobre a guerra do Vietnã ou estas são censuradas por Washington. Nessa conferência, Marcuse destaca ainda “o fluxo incessante de comerciais amplia a doutrinação sobre as necessidades e aspirações dos indivíduos” (IBID., p. 291, tradução nossa) e os “desvios graves dos padrões estabelecidos são punidos com perda de emprego, ausência de promoção, etc” (IBID., p. 291, tradução nossa). Apesar do grau elevado de dominação das necessidades apresentado em *O homem unidimensional*, Marcuse consegue localizar uma fissura nessa estrutura social totalitária em grupos de indivíduos marginalizados que tomam as ruas para pedir respeito a direitos básicos. Esses indivíduos são portadores de negação, isto é, da recusa em permanecer participando do jogo político de cartas marcadas e, portanto, pode-se dizer que dão forma à Grande Recusa mesmo que sua força seja elementar e a possibilidade seja mínima de mudança social radical qualitativa. Notamos assim que o uso do conceito de Grande Recusa exposto no fim de *O homem unidimensional* se diferenciaria da recusa na arte como exposto em sua obra anterior. Por sua vez, é igualmente interessante notar que tanto em *Eros e civilização* quanto

em *O homem unidimensional*, testemunhamos um distanciamento da teoria marxiana da revolução do proletariado. Em *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, Kellner afirma que Marcuse estava questionando a teoria marxiana da revolução porque “a revolta do proletariado era, na maior parte dos casos, inexistente e não havia lutas revolucionárias espetaculares ou forças explícitas nos países de capitalismo avançado durante um período de estabilidade e afluência quase sem precedentes” (KELLNER, *op. cit.*, p. 280, tradução nossa). Naquele momento histórico de desenvolvimento do capitalismo avançado, a classe trabalhadora se encontrava essencialmente integrada. Por isso, em *O homem unidimensional*, o substrato da população não totalmente integrado é eleito como força de oposição. Mas seria realmente justo concluir que Marcuse teria abdicado da classe que seria a base para a ação revolucionária na teoria marxista?

Em algumas obras posteriores a 1965, Marcuse se lançará, com mais frequência, em busca de indivíduos com subjetividade revolucionária. A recusa em aceitar a ideia de que qualquer transformação deve necessariamente respeitar as regras do jogo político e econômico da ordem social estabelecida ainda permanece como necessidade, mas um passo a mais precisa ser efetuado com o apoio da imaginação: a ação política. No movimento estudantil, Marcuse identifica “expressões de prática política concreta” (MARCUSE, 1969, p. ix, tradução nossa). Ou seja, esse movimento reconhece as manifestações de repressão das potencialidades humanas operadas pelo aparato da sociedade industrial avançada e, com seus protestos, ecoariam o conceito de Grande Recusa. Porém, seria injusto afirmar que Marcuse elege somente o movimento estudantil como elemento de contestação que almeja a transformação radical da sociedade naquele período histórico. Em *An essay on liberation*, publicado em 1969, Marcuse aponta outros elementos de negação como o artístico de contracultura que rompe com o universo da experiência moldado pela ordem estabelecida. No segundo capítulo do livro, ele escreve:

A inserção do estético no político também aparece no outro polo da rebelião contra a sociedade de capitalismo afluente, no meio da juventude não-conformista. Aqui, também, a inversão do significado, levada ao ponto da contradição aberta: dar flores à polícia, ‘o poder da flor (flower power)’ – a redefinição e a própria negação do sentido de ‘poder’; o erótico nas canções de protesto; a sensualidade do cabelo longo, [...]” (IBID., p. 36, tradução nossa).

Contudo, não há como negar que o estudantil seria o principal. Em correspondência a Adorno, com data de 21 de julho de 1969, Marcuse defende que o movimento estudantil atuou como catalisador “no desenvolvimento da consciência política, na ativação dos guetos” (MARCUSE, 1999, p. 98) e “na mobilização de círculos cada vez mais amplos da esfera pública contra o imperialismo (não vejo realmente razão alguma para sermos alérgicos à utilização deste conceito) americano” (IBID., p. 98).

É salutar notar que, apesar dos esforços de movimentos como o estudantil, Marcuse não abandona a ideia de que uma mudança social radical “ainda depende da classe que constitui a base humana do processo de produção” (MARCUSE, 1969, p. 53, tradução nossa). Para movimentos como o estudantil, a fase é tão somente de educação política pelo protesto, de aulas abertas como os *teach-ins*. É dessa forma que Marcuse concebe a prática da Grande Recusa nesses movimentos. E nos dias de hoje? Haveria alguma semelhança entre os movimentos da Nova Esquerda e as manifestações ocorridas nas duas primeiras

décadas do século XXI? Movimentos como *Occupy Wall Street* representam a negação dos valores mercadológicos do sistema econômico dominante?

Assim como no fim dos anos de 1960, movimentos de protesto como *Occupy Wall Street* e o *Movimiento 15-M* ou também conhecido como *movimiento de los indignados* manifestam recusa pelas instituições tradicionais de representação política, criticam grandes grupos econômicos e ocupam espaços públicos. O modelo de assembleia geral para a tomada de decisões foi adotado pelo *Occupy Wall Street* em 2011 como forma de organização dos protestos, mas também para, como afirma Forman em “Marcuse in the crisis of neoliberal capitalism”, “educar centenas de pessoas durante as semanas de ocupação do Parque Zuccotti” (FORMAN, 2017, p. 47, tradução nossa) em New York. Nas exigências desses movimentos por uma sociedade verdadeiramente livre, Forman alega enxergar a “projeção de uma sensibilidade emancipadora, se não uma teoria da libertação” (IBID., p. 49, tradução nossa). Adotando essa linha de pensamento, encontraríamos nos indivíduos que fizeram parte desse movimento uma consciência radical que se propõe a recusar as imposições do capitalismo neoliberal. Entretanto, assim como nos protestos dos anos de 1960, esses movimentos não podem ser considerados revolucionários em sentido *strictu sensu* porque uma revolução precisa envolver a ruptura com a ordem estabelecida e a construção de uma nova sociedade.

Embora seja correto afirmar que esses movimentos foram o que surgiu de melhor nas últimas duas décadas em termos de expressão de pensamento negativo, é preciso salientar, ainda segundo Forman, que a “ausência de perspectivas teoricamente informadas sobre a crise capitalista” (IBID., p. 50, tradução nossa) teria enfraquecido a negatividade da revolta, impedindo a prática de ir além do protesto de rua. Para ele, essa deficiência podia ser sentida na crítica centrada exclusivamente no setor bancário. Outra crítica e talvez até mais pertinente é aventada por Aronowitz em “Where is the outrage? The State, subjectivity and our collective future”. Ele argumenta que o *Occupy* “explicitamente rejeitava formar uma organização nacional, desenvolver um conjunto de prioridades para dar corpo ao slogan da imaginação, sugerir uma ampla visão alternativa ao status quo e formar uma estratégia para atingir esse fim” (ARONOWITZ, 2017, p. 348, tradução nossa). No texto de Aronowitz, encontramos um problema semelhante àquele observado por Marcuse em relação aos movimentos de protesto da Nova Esquerda em seus escritos daquele período. Mesmo com essas fragilidades no campo organizacional apontadas por Forman e Aronowitz, é possível chegarmos à conclusão de que esses dois movimentos da segunda década do século XXI portam aquela consciência política sobre a realidade repressiva da existência humana sob a égide do capitalismo denunciada tantas vezes por Marcuse.

Referências bibliográficas:

ARONOWITZ, Stanley. "Where is the outrage? The State, subjectivity, and our collective future". In: LAMAS, Andrew T.; WOLFSON, Todd; FUNKE, Peter N. (eds.). *The Great Refusal: Herbert Marcuse and contemporary social movements*. Pennsylvania: Temple University Press, 2017, p. 343-366.

FORMAN, Michael. "Marcuse in the crisis of neoliberal capitalism: revisiting the occupation". In: LAMAS, Andrew T.; WOLFSON, Todd; FUNKE, Peter N. (eds.). *The Great Refusal: Herbert Marcuse and contemporary social movements*. Pennsylvania: Temple University Press, 2017, p. 29-54.

KELLNER, Douglas. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley: University of California Press, 1984.

MARCUSE, Herbert. *O homem unidimensional*. 1ª ed. Robespierre de Oliveira, Deborah Christina Antunes e Rafael Cordeiro Silva (trad.). São Paulo: Edipro, 2015.

_____. "ACLU Conference: May 21 1969". In: KELLNER, Douglas e CLAYTON, Pierce. (eds.). *Herbert Marcuse: Marxism, revolution and utopia*. Vol. 6. London & New York: Routledge, 2014, p. 289-297.

_____. "As últimas cartas". In: LOUREIRO, Isabel (ed.). *Herbert Marcuse: a grande recusa hoje*. Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira (trad.). Petrópolis, RJ: Vozes, 1999, p. 87-101.

_____. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 5ª ed. Álvaro Cabral (trad.). Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

_____. *An essay on liberation*. Boston: Beacon Press, 1969.

Urbanismo como economia humana: Uma crítica ao controle dos corpos a partir de Theodor W. Adorno

Talins Pires de Souza¹

Introito

Para iniciar, no que concerne a uma *história social da cidade* ou a um ponto de vista histórico-político, afirma-se que territórios onde se tem acumulação populacional, hoje trivialmente denominados de cidade, não são outra coisa senão locais onde se realizam deliberações e ações que visam a organização social. Isso não é um mero e simples fim intrínseco para a cidade como fenômeno, mas a característica mais geral das relações sociais em suas interações concretas no ambiente artificial. E o sentido do termo civilização expressa esse tipo de vontade por economia. “O processo civilizador constitui uma mudança na conduta e sentimentos humanos rumo a uma direção muito específica” (ELIAS, 1993 [1939], p. 193), ainda que não seja esse processo um plano de longo prazo para o futuro.

A *economia social* é um fato propriamente para a cidade. As concepções de política e, por conseguinte, de político derivam, sem dúvida, de acontecimentos desse fato na cidade. Mesmo se as riquezas e os ricos estivessem localizados no campo, ou em áreas mais retiradas, rarefeitas, por ora não alterariam em nada a imagem que se tem de cidade ligada a território populoso e à economia social. Com efeito, resultam de movimentos relativos à economia social ou ao controle dos corpos, pensamentos sobre a cidade e sobre a extensão dela. A cidade é, portanto, o genuíno palco do *processo civilizatório*.

Procurar-se-á neste trabalho elementos da relação ou da conexão social para depois passar pelo risco de conceituar uma mediação verdadeiramente social, que corrobore em pensamento e ações sociais ao meio urbano e ambiental de modo geral. Imagina-se que o contato com a *Teoria crítica* possa dar dimensões mais complexas ao pensamento que não desalenta o resto marginalizado pelo raciocínio iluminado. Para isso se considera aqui que as contribuições adornianas de crítica à economia dos corpos, ainda atuais, além de incentivar o pensamento a contrapelo.

Até que o tempo não termine pelo adiantado dos acontecimentos, e os dias ousem se suceder entre eles, ainda cabe questionar: em que termos uma cidade não seria objeto meramente utilitário? Que cidades são consideradas mais humanas, ou sociais? Estas questões são sempre de difícil resposta e, de um modo ou outro, somos levados a suspendê-las, pelo menos em parte, pela dificuldade que elas nos impõem, haja vista termos somente padrões objetivos estereotipados de avaliação. Considerando, por outro lado, o cenário de dificuldades

¹ Doutorando em Filosofia pelo Curso de Pós de Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Bolsista CAPES. Contato: talinss@hotmail.com.

políticas e sociais típico de um país subdesenvolvido, como é o caso brasileiro, o propósito deste trabalho insiste em pensar, sem perder o horizonte crítico, em humanizar a cidade, em devolver o uso dela aos cidadãos e em construí-la de maneira verdadeiramente democrática.

Percalços à História relacional

A *ciência renascentista* nasce baseada no medo à natureza, assim cumpriu a ela uniformizar aquilo que lhe causava o indesejado afeto. Por isso foram projetados espectros à natureza pelos espíritos esclarecidos. Essa fantasmagoria criou a crença do determinismo ou da imutabilidade das leis naturais que somente a razão fatural era capaz de se libertar dessa prisão. Esse ressentimento conduz a ciência renascentista ao irreversível e triunfal domínio da natureza.

A *ciência política maquiavélica* acompanhou a ciência renascentista, já que “sente-se bem aquele que nas suas ações acompanha o espírito da época; e que aquele que entra em conflito com sua época está predestinado ao malogro” (HORKHEIMER apud MAQUIAVEL, 1970, p. 30). Ou seja, esta *ciência* segue de modo análogo aquela outra. Para Horkheimer, um ponto importante da ciência política maquiavélica é que ela reconheceu haver diferentes tipos de lutas de classe à sua época, inclusive que esses encontros fossem “condição necessária” para o desenvolvimento humano (HORKHEIMER, 1970, p. 29).

Mesmo dando a palavra aos trabalhadores que reivindicavam igualdade e melhores condições, Maquiavel estava disposto a aceitar a alternância no governo somente entre aqueles que para ele eram os mais aptos a lidar com poder, que seriam aqueles dotados de *virtú*, que além disso albergassem o “elemento moderno do trabalho e da habilidade para o ganho” - o típico burguês (HORKHEIMER, 1970, p. 23-4). Ainda em torno do exemplar de comportamento, para Horkheimer, Maquiavel admite não haver governo sem espírito que, consequentemente, engendre suas vontades e afetos ao Estado, ainda mais considerando que disso também derivam as leis².

Em certas situações de desagregação, segundo Maquiavel, a opção pela monarquia pode criar a unificação de um estado e garantir a paz, como foi o caso da Itália na era de Lourenço de Médicis (HORKHEIMER, 1970, p. 20). Porém, como desemboca em tirania, a consequência para a monarquia é sofrer de instabilidades, golpes, revoltas, traições etc. Em outro momento, na obra denominada *Discurso*, ele afirma que uma república democrática era a melhor forma de estado (HORKHEIMER, 1970, p. 20). A capacidade de Maquiavel assimilar diferentes formas de governo se dá pelo objetivo de alcançar ganhos na luta pelo poder. Cabe asseverar que a ciência política maquiavélica reconhece atores diversos na disputa pelo poder. Significa dizer também que ao assimilar alternâncias de poder Maquiavel aceita igualmente formas diversas de governo.

Maquiavel era “da opinião que nenhuma forma de estado pode resistir durante muito tempo” (HORKHEIMER, 1970, p. 20). Ele se indagou sobre qual forma de governo pode ser a melhor, já que nenhuma pode perdurar, como mostrava o passado. Por outro lado, a convicção de garantias teóricas vinha da nova ciência do Renascimento que, por sua vez, procurava garantir a semelhança no futuro dos fenômenos observados no presente; em outros termos, as regras devem se manter as mesmas para serem válidas (HORKHEIMER, 1970, p. 16). Entretanto, acerca das leis dos fenômenos naturais ainda havia desconfiança, então a segurança definitiva vinha da relação analógica estabelecida entre a Física e a Química

² Para ilustrar o sobrescrito, coloca-se um pouco das palavras de Maquiavel: “(...) nada, afinal, eleva tanto um homem que surge quanto o fazem as novas leis e as novas instituições por ele concebidas” (MAQUIAVEL, 1998, p. 149)

e da introdução da Matemática nessas ciências (HORKHEIMER, 1970, p. 20). A regra geral para um investigador de viés da história política maquiavélica era deduzir leis gerais do passado para acompanhar os exemplos da história recente (HORKHEIMER, 1970, p. 18). Por outro lado, previsões que expressam precauções, seguidas da ideia de garantia de controle social, parecem ser a técnica ou a regra mais frequente para o governante em *O príncipe*.

Para Horkheimer, em determinados pontos Maquiavel foi aparentemente contraditório³. Acaba que o pensador florentino, mesmo pela sucessão de formas de governo, por essa regularidade, “defende é no fundo uma lei da natureza” (HORKHEIMER, 1970, p. 30). De suas análises da ciência política maquiavélica, ainda que isso não seja bem uma tese para Maquiavel, Horkheimer nos mostra que as diretrizes maquiavélicas para um governo não precisam necessariamente ser a consolidação do caráter de um déspota, mas podem vir de outros grupos fortalecidos entre as camadas sociais⁴.

Já a narrativa hobbesiana do medo guiava os governos no sentido de enfraquecer as mediações ou relações sociais, inclusive as mediações imanentes características das cidades de seu tempo; ou seja, em Hobbes a alternância de poder acontece uma só vez, depois de estabelecido um soberano, nada mais pode ser feito. Não existe em Hobbes a assimilação de diferentes tipos de governos, pelo contrário, o que há é a eternização de determinado modo de governar⁵.

Hobbes segue à risca a analogia entre ciência e leis da natureza, também entre “estrutura física e união do homem no estado”⁶. E a adesão do homem ao estado reforça ainda mais a ideia de perenidade estatal. Então a “concepção da natureza” como princípio, ao que parece, é muito mais conectada ao mecanicismo do mundo em Hobbes que em Maquiavel (HORKHEIMER, 1970, p. 43). De qualquer modo, tal como mostram as análises de Horkheimer, tudo isso é uma difícil articulação de Hobbes. Há, portanto, oscilações constantes na teoria política hobbesiana que tornam problemática sua teoria, sendo a tentativa de conciliar a vontade e o livre arbítrio às leis naturais mecânicas uma dessas dificuldades⁷.

Um “pacto social” é enfim engendrado por Hobbes. Esse contrato tinha o propósito de “permitir aos homens a vida em sociedade e a superação de seus egoísmos”, para isso se “deve produzir um estado absoluto, duríssimo em seu poder” (GRUPPI, 1998, pp.13-4). Ainda assim, o que estava em jogo mesmo era garantir de fato a defesa do modo de vida burguês, suas relações sociais e comerciais. Segundo Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Hobbes não falava de uma natureza generalizada, mas sim do homem de sua época, que era burguês (GRUPPI, 1998, pp.13-4).

3 No fundo Maquiavel teria dedicado a vida mais à constituição de um forte poder político do que a formas de estado.

4 Maquiavel defendia a sociedade burguesa e sua economia. Desse modo, não via outra forma que não fosse quebrar ou extinguir a economia medieval feudalista. Pensava ele que só mesmo um governo centralizador pudesse de uma só vez acabar com o modo de vida feudal para acontecer a livre circulação de produtos (HORKHEIMER, 1970, p. 41).

5 Hobbes considerava a monarquia a melhor forma de governo de modo privada, enquanto filósofo estava a serviço do estado forte. Embora considerasse a forma de estado secundária ante qualquer grosso poder senhorial (HORKHEIMER, 1970, p. 42).

6 Galileu (1564 - 1642) tinha feito tudo derivar de processos mecânicos do movimento de pequenas partículas (HORKHEIMER, 1970, p. 44). Toda a teoria política de Hobbes fora expressamente ligada a ciência mecanicista de sua época.

7 O estado excessivamente forte de Hobbes vem de sua ideia de “Estado de natureza”, cuja visão é de guerra total. Para Hobbes os homens lutam entre si como animais incessantemente por interesses. Todavia que animais são esses que tem interesses, em específico, sobre propriedades privadas? Daí vem o medo desmedido e a sua obstinação pela paz. O contrato em Hobbes cria a ideia de “liberdade positiva”, capaz de interditar a natureza humana violenta, fruto de paixões incontrolláveis.

Voltando à questão da cidade, fica difícil então imaginarmos uso e gozo plenos do meio urbano pelos cidadãos em Maquiavel ou Hobbes. Sobre o pensamento de ambos nos seus períodos não cabe grandes preocupações desse tipo porque ocupava-se mais com o caráter bélico de defesa, do que enveredar em qualquer ideia de desenvolvimento das cidades em função de serem culturais e confortáveis. Mas aqui não há como estender esse tema e seguir a desenvolvê-lo. Neste trabalho será tão somente abordado, e de modo breve, o problema de certa falta de uso e de conseqüente desolação da cidade, exatamente naquilo que tange a relação entre o *urbanismo e a economia dos afetos, como controle dos corpos*.

Economia dos afetos

À época de Maquiavel e Hobbes, evidentemente, não estava ainda em jogo uma *ciência urbana*, ou *pensamento urbanístico*, ambos de viés relacional. Menos ainda, como há pouco se disse, estava em mira o uso do meio urbano tal como conhecemos hoje. Em vista disso, como ponto de virada a certa desolação urbana, pensa-se que uma concepção de história social ou relacional possa contribuir, ainda que modestamente, com a erradicação da observada desolação.

Um ponto de vista do conhecimento relacional, de uma história relacional ou social propriamente dita, salvo engano, foi primeiro pensado por Karl Marx (1818 - 1883) e também por Friedrich Engels (1820 - 1895). Segundo Horkheimer, somente depois através das ciências sociais os postulados de uma história social são melhores acabados (HORKHEIMER, 2008, p.227-8), como o são em Max Weber (1864 - 1920).

Desse breve quadro referencial de história e ciência política acima descrito, importa-nos aqui se distinguir de uma concepção de “história política burguesa”, que por seu turno tem vontade de concentrar o poder em suas mãos, uma “história social” que versa o contrário, que tem é vontade de dividi-lo⁸. E porque esta última é relacional ou social, ela ao mesmo tempo é capaz de estabelecer limites que não desfaçam modos de vida, exatamente por realizar uma democracia verdadeira.

Do ponto de vista psicanalítico, o domínio à natureza traz, entre outras coisas, ódio ao espírito e precarização à sensibilidade. A separação entre natureza e vida é a marca do progresso, uma ocorrência do esclarecimento, portanto. A oferta de substituição afetiva jamais foi elaborada pelo espírito porque este foi interdito na sala de espelhos do subjetivismo. O preço a pagar pela pueril troca de afetos é alta, que nem mesmo a economia civilizatória pode se impor pela regra, conforme consta em sua natureza opressora. Fingir que nada acontece é negligenciar que há muito a Razão tem escolhido o caminho à barbárie⁹. Pois que, entre a pulsão e a civilização não está mais a inteligência da mediação social. As pessoas são proibidas de encontrar essas esferas em seu estado indefectível, é permitido tão somente a aproximação fria com imagens já vilipendidas. O resultado disso é a violência escancarada, além do mal que é a banalização.

Os medos e as idiosincrasias atuais, os traços do caráter escarnecidos e detestados, podem ser interpretados como marcas de progressos violentos ao longo do desenvolvimento humano. Do nojo dos excrementos e da carne humana até o desprezo do fanatismo, da preguiça, da pobreza material e espiritual, vemos desenrolar-se uma linha de comportamentos

8 Como essa divisão pode ser feita, seria o caso de estender este trabalho para outra ocasião.

9 Esse prejuízo será bastante criticado por pensadores como: Sigmund Freud (1856 - 1939), Walter Benjamin (1892 - 1940), Horkheimer (1895 - 1973) e Theodor W. Adorno (1903 - 1969).

que, de adequados e necessários, se converteram em condutas execráveis. Essa linha é ao mesmo tempo a da destruição e a da civilização. Cada passo foi um progresso, uma etapa do esclarecimento (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 79).

A noção adorniana de “vida danificada” [*dem beschädigten Leben*] sugere um estado de coisas que possibilita e consolida a *vida administrada* no meio urbano e tal estado seria em geral impulsionado por um “sistema político”. Entretanto, pensavam Horkheimer e Adorno ser a “indústria civilizatória” [*kulturindustrie*] mais capaz de determinar o entendimento e os sentimentos do que um *sistema político* cristalizado, sendo esse *sistema* apenas um dispositivo para essa *indústria*. Para esses filósofos, na era do capitalismo tardio está em curso o descredenciamento, e até a interdição do pensamento, o que propicia a falta de autonomia e, por conseguinte, a criação de massas. Que não deixa de ser o problema dos comportamentos que se ajustam ao desenvolvimento técnico ou ao progresso. “É assim que o pensamento se submete ao controle social do desempenho, não somente onde tal controle lhe é imposto” na vida profissional (ADORNO, 1992 [1944-7], p. 126-7). A essa interdição acompanha a precarização da experiência e, conseqüentemente, o uso reificado da cidade. Juntas, a interdição do pensamento e a precarização da experiência, são afinal parcela responsável pela desolação das cidades. Para Adorno, “supor que o pensamento tira proveito da decadência das emoções com uma crescente objetividade ou que apenas permaneça indiferente a isso já é uma expressão do processo de estupidificação” (ADORNO, 1992 [1944-7], p.106-7). Essa divisão das “inteligências” (ADORNO, 1992 [1944-7], p.173-4), que é do se trata esse processo de precarização e bestialização, leva ao esvaziamento irreparável das faculdades humanas, e mesmo, o que é pior, à sua autoliquidação.

Interdição à urbanização social

Indaga-se novamente: de qual maneira uma cidade não seria objeto meramente utilitário? Quais cidades são consideradas mais humanas ou sociais? Certamente, tanto o *pensador urbano* quanto o *artífice urbano*, ambos embaraçados em formalismo e atuação de gabinete, ficariam incomodados com esses questionamentos. Quem não é capaz de negar esse breve quadro de problemas e, ao contrário, parte dessas questões, serão aquelas ou aqueles que se entendem como *pensadores* e *urbanizadores sociais*. Pois não cabe asseverar agirem socialmente, enquanto pensamento social, quem afasta as mediações sociais do seu horizonte de considerações intelectuais.

Essa distinção já não é mais qualquer novidade entre os profissionais da área. Conhecendo-se as práticas que envolvem os cuidados necessários ao meio urbano, sabe-se que a realidade é que a desolação que aqui se observa acontece quase que sem obstáculos, inclusive é efetivada de modo oficial. Supondo-se insatisfação ao que foi dito logo acima, a respeito disso a justiça que pode ser feita é que o problema não é tão somente a falta de políticas públicas que impedem as iniciativas públicas e privadas trabalharem nessa direção. Realmente não se trata só disso. Pode-se dizer que a vontade em geral não se inclina em agir de modo social. A maior questão é saber por que isso se dá.

A agenda econômica com seu espírito indiferente aos problemas mundiais, de ordem social e ambiental, provavelmente seja a maior responsável disso, como mostram os estudos do geógrafo britânico David Harvey sobre a instalação da economia do neoliberalismo e suas conseqüências. As ideias econômicas vigentes e a crença nelas são sim empecilhos para o trato do meio urbano em muitos pontos, principalmente porque

desfaz e desconsidera os avanços e as ações que se alinham cooperativamente em erradicar as mazelas planetárias. A capacidade de interdição do desiderato econômico faz adiar as políticas sociais e ambientais através de rompimentos de tratados de cooperação mundial, mas também porque são capazes de cooptar a soberania de um país. As implicações disso são gravíssimas. Então ainda mais parecem não ter fim os problemas urbanos brasileiro. Os trabalhos científicos da área atestam para o descaso também com a saúde pública do país que está em risco crônico, como se pode notar

(...) 61,25% do volume de esgoto gerado nas cem maiores cidades do Brasil ainda não passaram por tratamento adequado em 2011 (...) 53% das maiores cidades investiram, em 2011, menos de 20% de sua arrecadação na expansão dos serviços de coletas de resíduos (...) 71,8% dos municípios brasileiros não possuíam, em 2011, uma política de saneamento básico (FERREIRA; FIORILLO, 2014, p. 11).

Por outro lado, do ponto de vista da ação, um *artífice-urbano-social* não fica restrito à semelhança do efeito de iniciativas como a do “Urbanizador social”¹⁰, tal como proposto no município de Porto Alegre no início dos anos 2000. Esse exercício parece um exemplo bastante satisfatório para um *artífice-urbano-social*. Se quer dizer com isso que a realidade demanda sempre novas questões e novos desafios no horizonte de uma ação construtiva que, em vista disso, do “Urbanizador social” deva ser apreendido sua devida dignidade, porém não deve ser replicado imediata e atemporalmente o seu efeito sem qualquer reflexão. É o que explica a arquiteta Cláudia Damásio, enquanto representante do *Lincoln Institute of Land Policy*, ao apresentar o *Construindo a Lomba do futuro: bases para o plano de desenvolvimento local*.

Trata-se de um produto de seis anos de envolvimento diário da equipe técnica com o bairro Lomba do Pinheiro, em busca do reconhecimento de suas especificidades urbanísticas, das características da ocupação do seu território e das práticas sociais que a caracterizam. Produto que tem como base, acima de tudo, uma reflexão construída em conjunto com os moradores da Lomba e demais que a produzem e que pensam sobre o seu futuro (PORTO ALEGRE, 2004, p. 3).

A ruptura promovida pelo *urbanizador social* contra imposturas, tais como pouco ou nenhum compromisso com a consolidação de “planejamento estratégico e participativo”, afinal causaria incômodo aos espíritos conformistas (PORTO ALEGRE, 2004, p. 7). Em geral, o acomodado está adaptado ao pensamento conservador, que atende pelo comezinho raciocínio da ética trabalhista, que versa ser a pobreza oriunda única e exclusivamente de indivíduos pobres e preguiçosos. Ao que parece, esse impropério é a manifestação da ausência de duas coisas: o conhecimento da realidade dos agenciamentos sociais e a

10 Naquilo que concerne ao *Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano e Ambiental* do Município de Porto Alegre, de 1999, doravante PPDUA, o artigo 76 dispõe sobre a função de atendimento da demanda habitacional de vulneráveis pelo empreendedor “Urbanizador social” (PORTO ALEGRE, 2004, p. 55). Portanto, o “Urbanizador social” foi um instrumento legal, de inclusão social, mediado pelo poder público e parcialmente financiado por recursos privados, que tinha como objetivo básico regularizar a moradia das pessoas socialmente vulneráveis ou da população de baixa renda, conforme regramento disponível no *sistema político* vigente. Em outras palavras, esse dispositivo pode ser resumido como um instrumento que conjuga ação e legalidade para a concretização de produção habitacional regular. Segundo análises empíricas à época, pessoas em situação de pobreza procuravam adquirir habitações em áreas distantes mais baratas que as centrais, invariavelmente. Não obstante, terras e construções em áreas não urbanizadas eram adquiridas irregularmente porque esses imóveis não tinham permissão para serem negociados. No momento vivido em que o imaginário coletivo não se apoia no viés do congraçamento, essa iniciativa deve ser pelo menos dignificada.

perspectiva solidária. Essa racionalidade traz empecilhos internos e externos para qualquer gestão pública, fazendo perder força um instrumento como o “Urbanizador social”.

Sabe-se que a informalidade gera fácil rentabilidade (DAMÁSIO, 2006, p. 7). De olho nisso, oportunistas criaram todo um sistema de profissionais da construção civil e afins para atender a demanda habitacional dos pobres, porém de modo irregular. Nesse caso, é comum desrespeitar as disposições urbanísticas determinadas, específicas para cada porção de “solo urbano”. Está em jogo, sem dúvida, a exploração dos vulneráveis pela venda de *terra não urbanizada* pela aparência de *solo urbano*¹¹.

Evidentemente, não será uma aventura política de uma gestão pública que dará fim de uma só vez aos inúmeros problemas sociais no caso brasileiro, por exemplo. A iniciativa do *artífice-urbano-social* compreende acompanhamento sério dos acontecimentos para atualização das demandas sociais. Ao *artífice-urbano-social*, isto posto, não se imagina outra coisa senão atuar no sentido de fazer prosperar a autonomia dos partícipes urbanos, principalmente aqueles programaticamente “esquecidos”, que são legados ao processo interminável de pauperização. Caberia também a esse *artífice* a promoção de política e biopolítica, sendo ambas verdadeiramente sociais. Logo o *artífice-urbano-social*, cujo pensamento contraria a exploração humana, inclina-se à erradicação das mazelas que assolam os vulneráveis. Como diria a arquiteta Ermínia Maricato, notória militante, no que tange o observatório constante da cidade e da vida nela, afirma que

(...) independentemente de filiações ideológicas ou mesmo acadêmicas, continua a existir no Brasil lesões aos direitos dos habitantes das cidades, violando a tutela jurídica do meio ambiente artificial assegurado por nossa Constituição Federal e pela Lei do Meio Ambiente Artificial (Estatuto da Cidade – Lei n. 10.257/ 2001) (FERREIRA; FIORILLO, 2014, p. 11).

Todavia uma população afastada de uma *concepção de história social* e sem *vontade social* não facilita tal erradicação, e menos ainda promove o fim das desigualdades sociais. Sendo jamais escaparemos do embaraço de precisar explicar que, em pleno século XXI, ainda é necessário dar continuidade ao viés social até que a desigualdades se dêem por terminadas. Ademais, ainda é preciso expressar reiteradas vezes que caso seja esse o caráter empregado às relações humanas, o “mérito” entre os indivíduos deve ser engendrado somente quando for assegurada “igualdade equitativa de oportunidades” e “bens sociais primários”, sem que condições sociais impeçam a liberdade de escolha de destino de todas e todos (RAWLS, 2016, p. 90 -119).

Para John Rawls, o “princípio de posição aberta” proibiria a aplicação pura e simples do “critério de eficiência” dos naturalmente mais talentosos¹². Já o “princípio da diferença” é a tentativa rawlsiana de redistribuir as riquezas, corrigindo desigualdades sociais quando estas não podem ser completamente apagadas. A teoria da justiça rawlsiana é a tentativa de construir, pelo menos de um ponto de vista moral, senão uma sociedade solidária, uma sociedade capitalista menos mesquinha. Todavia, essa iniciativa parece inócua sem uma crítica definitiva ao modo de produção do *sistema econômico* que consolida a desigualdade e a miséria de modo contínuo como é capitalismo.

11 A informalidade, quando imposta ao terceiro, é usada como claro instrumento de desagregação e degradação. Além disso, causa enriquecimento pelo crime de estelionato e, por conseguinte, leva ao engano aqueles que são de “boa-fé”.

12 Proposta de liberalismo igualitário constante na obra *Teoria da justiça*, de John Rawls, prevê um novo contratualismo que combina critérios e métodos de uma justiça capaz de realizar uma sociedade mais justa e humana.

A pauperização é uma função de cálculo e estatística para a agenda econômica vigente; uma equação que se mantém em desequilíbrio pela vontade do capitalista. Marx (1818-1883) denunciou que não faltava para certas sociedades capitalistas do século XIX, e em seus respectivos *sistemas políticos*, a vontade de determinar, inclusive de modo truculento¹³, a pauperização da multidão dos trabalhadores (MARX, 2010 [1844], p. 61-79). Eis que em pleno século XXI, para países subdesenvolvidos, e até desenvolvidos¹⁴, a pauperização ainda é programa de *sistema político*, ironicamente financiado pela classe dos 99% (mais pobres), quando a vontade do Estado resolve socorrer bancos e grandes empresas, em detrimento dos desabonados (HARVEY et al, 2012, p. 57 - 64).

A ideia do artífice-urbano-social

Os Planos diretores urbanos, em contexto de *liberalismo político*, disciplinam o uso do solo que variavelmente é identificado pela expressão de “solo urbano”. Segue-se disso que a *urbanização social* está condenada a ser reificada no contexto da política liberal. Um outro caminho para política é necessário. Significa dizer que a urbanização qualificada como social só é realmente contemplada em uma democracia direta onde de fato tem a ocorrência da dinâmica de reconhecimento. Nesse caso a maior dificuldade passaria a ser disciplinar a polifonia e a pluralidade ética.

O “Orçamento participativo” do município de Porto Alegre foi um dispositivo pioneiro no país a fim de atualizar as demandas sociais mediante a participação popular direta no agenciamento urbano¹⁵. Entretanto, o afeto pelo formalismo de gabinete surge quando certas partes se sentem ameaçadas pela divisão do poder. O prognóstico do esfacelamento da participação popular no “Orçamento participativo” de Porto Alegre parece estar em vias de fato, pois já está programada a consolidação paliativa da participação, exatamente pela sua versão em realidade virtual [*on-line*] que será implanta a partir do ano de 2019¹⁶.

Um *artífice-urbano-social* não é, em hipótese alguma, a tentativa de substituir as profissões contemporâneas afins legalmente habilitadas. Aliás, a ideia desse *artífice* não está e nem pode ser restrita a uma só profissão, pelo contrário, deve ser estendida a todas elas.

Indústria civilizatória

As cidades “fundadas” claramente pela indústria civilizatória¹⁷, principalmente em seus espaços de referência cultural e social, não padecem tanto por desolação de mediação

13 Não é qualquer novidade o uso da força marcial e da força jurídica para conter manifestações contrárias ao sistema de exploração social como é o direito à greve e a “pacificação” lançada a ela. Trata-se de um jogo de interdições do processo exploratório capitalista.

14 O movimento de rua denominado “Occupy Wall street”, de 2011, após crise imobiliária americana, de 2008-2009, revelou a crise do neoliberalismo, isto é, quanto esse sistema político-econômico é dependente de isenções fiscais e de fundos públicos estatais. Revelou também quanto e como a *classe política* está envolvida com o capitalismo e com o rentismo na condição de salvar a própria pele.

15 “O OP (Orçamento participativo) ocorre há 29 anos na Capital (do Estado do Rio Grande do Sul) e é reconhecido pelo seu papel de ampliar a democratização da gestão pública municipal e interferir efetivamente na aplicação de recursos”, segundo o canal oficial de comunicação da Prefeitura Municipal de Porto Alegre. Disponível em: <http://www2.portoalegre.rs.gov.br/op/default.php?p_noticia=999197719&PORTO+ALEGRE+E+A+PRIMEIRA+CIDADE+BRASILEIRA+A+LANCAR+OP+DIGITAL>. Acesso em: 30 nov. 2018. Porém, são criados percalços para esse dispositivo de participação que esvaziam suas reuniões, que não são mais que a intenção de dar fim a esse libelo democrático.

16 Informação conforme divulga o canal de comunicação oficial da Prefeitura Municipal de Porto Alegre. Disponível em: <http://www2.portoalegre.rs.gov.br/op/default.php?p_secao=1129>. Acesso em: 30 nov. 2018.

17 Parece impensável que cidades e grandes centros urbanos não sejam frutos da *cultura civilizatória*, isto é, que pode ser dita também em termos de *administração social*. Mesmo pequenas cidades e pequenos centros urbanos não estariam imunes a *políticas de ordem social*.

social e de uso qualificado do meio urbano quanto os países subdesenvolvidos, explorados. De modo algum significa dizer que isso não ocorra em países desenvolvidos. Esse processo de abandono da cidade pode ser percebido quando as esferas de mediação sociais são completamente escarnecidas por políticas de austeridade social. O que faz pensar que certos processos de “gentrificação” sejam de modo escuso consolidados com anuência estatal em benefício de interesses de investimentos privados¹⁸.

O progresso tecnológico, por outro lado, só de maneira simples está a favor do desenvolvimento e das relações humanas. Já o modo complexo, dialético, não dispensa as mediações sociais reais. Aliás, a consolidação e consagração de canais virtuais de relacionamento revelam afetos recalcados que, em geral, manifestam a banalização do ódio. A falta de mediação social engendrada por uma comunicação social minimalista, livre de experiência, contribui para o desdém na esfera social. A socialização não é outra coisa senão a emanção do *contato social* onde o verdadeiro reconhecimento é realizado entre os semelhantes em si e os radicalmente outros.

Não seria mencionado, provavelmente, o problema da “gentrificação” em terras brasileiras se não tivesse havido semelhante acontecimento em solo norte americano ou europeu, como aqui se quer pontuar. Existe a tentativa descabida de se descolar os problemas sociais dos problemas de mercado - a vontade do capitalista neoliberal (HARVEY, 2014 [2005], p. 80 - 91) - como se as relações sociais fossem todas descontinuadas. Entre outras questões, em *A riqueza das nações*, Adam Smith tratou sobre a não politização da riqueza. Segundo ele o Estado não pode saber mais que o comerciante sobre como este vai levar seus negócios (SMITH, 1996 [1776], p. 438). Além do mais, parece muito claro que o problema estrito da circulação de mercadoria e de capital seja todo o problema para o neoliberalismo que estava por vir. O neoliberalismo consolidado de hoje se esforça em fazer parecer a demanda política uma coisa estritamente partidária, como no caso brasileiro, por exemplo.

O abandono que se questiona é o da descontinuidade social. Grosso modo essa descontinuidade significa a morte da democracia, onde reinam interesses privados comerciais em detrimento das mediações sociais. Com o neoliberalismo caiu qualquer pudor em se fazer prevalecer nas relações sociais as razões comerciais rentistas e capitalistas. Sabe-se que isso é um embaraço para aqueles que, de um modo ou outro, são sensíveis à miséria de muitos. Para os insensíveis, os malogrados são peças para etapas de um jogo formalmente decidido. Pode-se dizer que determinada política e economia não deseja se opor à lógica de exploração humana; é o problema de que a vida danificada se organiza propriamente pela ideologia de autopreservação prescrita pelo Esclarecimento.

Cabe ainda questionar sobre se há urbanismo livre de *controle social* e, igualmente, se há urbanismo promotor de *humanismo*. Pelo andar dos acontecimentos e agenciamentos, isso não é mais possível, pelo menos enquanto forem dadas sempre as mesmas disposições sociais. Quando aquelas coisas se dão - o urbanismo livre de controle social e humanismo - acontecem de maneira inautêntica, ou seja, dão-se de modo bastante danificado. Parece irreversível que se governe sem uma “economia social”. O mesmo ocorre às cidades. A esses ambientes artificiais não lhes falta essa mesma determinação. Não são então livres de política - melhor dizendo, de certa política - isto é, não se consolidam às expensas de *controle social*, que significa, no mais das vezes, precarização da experiência e do uso das cidades.

18 Não é necessário que a gentrificação seja somente uma ação governamental, ela pode ser uma iniciativa de um particular ou combinada entre particulares.

Referências bibliográficas:

- ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução Guido Antônio de Almeida; Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- DAMASIO, Cláudia. *Urbanizador social: da informalidade à parceria*. Porto Alegre: Livraria do arquiteto, 2006.
- FERREIRA, Renata Marques; FIORILLO, Celso Antonio Pacheco. *Estatuto da cidade comentado: Lei n. 10.257/ 2001: Lei do Meio Ambiente Artificial*. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2014.
- GRUPPI, Luciano. *Tudo começou com Maquiavel: as concepções de Estado em Marx, Engels, Lênin e Gramsci*. Tradução Dário Canali. Porto Alegre: L&PM, 1998.
- HARVEY, David. *O neoliberalismo: história e implicações*. Tradução Adail Ubirajara Sobral, Maria Stela Gonçalves, 5. ed, São Paulo: Loyola, 2014.
- _____, David et al. *Occupy: movimentos de protestos que tomaram as ruas*. Tradução João Alexandre Peschanski et al. São Paulo: Boitempo; Carta Maior, 2012.
- HORKHEIMER, Max. *Teoría crítica*. Traducción Eduardo Albizu; Carlos Luis. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
- _____, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução Guido Antônio de Almeida; Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Tradução Antonio Caruccio-Coporale. Porto Alegre: L&PM Editores, 1998.
- MARX, Karl. *Manuscritos filosóficas econômicos*. Tradução Jesus Ranieri. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2010.
- ELIAS, Norberto. *O processo civilizador; vol. II*. Tradução Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- PORTO ALEGRE. *Plano diretor de desenvolvimento urbano e ambiental: Lei complementar 434/ 99*. Porto Alegre, nov., 2000, p. 55.
- _____. *Construindo a Lomba do futuro: bases para o plano de desenvolvimento local, vol. 1*. Porto Alegre, dez., 2004, p. 3-7.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Tradução Jussara Simões. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes – selo Martins, 2016.
- SMITH, Adam. *A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. Coleção Os pensadores, vol. 1. Tradução de Luiz João Baraúna; São Paulo: Nova Cultural, 1996.

Os primeiros *insights* de Marcuse sobre a tecnologia: Uma análise dos ensaios da *Zeitschrift für Sozialforschung*¹

Victor Hugo de Oliveira Saldanha²

Considerando o projeto teórico formulado em *Eros e Civilização* (1955) e a crítica da sociedade industrial apresentada em *O homem unidimensional* (1961) como o centro de gravidade da filosofia marcuseana, este trabalho apoia-se na possibilidade de se traçar, retrospectivamente, a origem de alguns dos principais temas das obras de 1955 e 1961 nos textos que Marcuse escreve quando de seu ingresso no Instituto de Pesquisa Social. Por isso, propõe-se aqui uma breve reconstituição temática, desde os artigos publicados na *Zeitschrift für Sozialforschung*, a fim de aduzir as primeiras abordagens do tema da tecnologia na obra de Marcuse. Nesse contexto, a exposição ora proposta estrutura-se em duas etapas, conforme a identificação de dois aspectos teóricos relevantes nos textos do período supramencionado: 1) a posição da discussão sobre a tecnologia no contexto geral da elaboração dos pressupostos da teoria crítica e 2) a possibilidade de se identificar, nas escassas referências ao tema da tecnologia nos textos dessa época, a atribuição de um dupla função à tecnologia, às quais denominarei limitativa/prospectiva e pragmática.

Analisando a obra de Marcuse produzida a partir do seu ingresso no Instituto de Pesquisa Social, em 1934, pode-se afirmar que o tema da tecnologia adquire uma relevância gradativamente maior desde os textos publicados na *Zeitschrift*, entre 1934 e 1941, até a publicação de *E.C.* (1955) e *H.U.* (1961), obras a partir das quais Marcuse obteve notoriedade mundial e consagrou-se como um das principais referências teóricas da *New Left*. Nessas duas grandes obras que alçaram Marcuse à fama, podemos identificar duas perspectivas, num certo sentido, opostas sobre a tecnologia.

À luz das categorias da metapsicanálise freudiana, o projeto teórico apresentado em *E.C.* enfatiza a possibilidade histórica da emancipação dos homens por meio da abolição do trabalho alienado. Essa possibilidade histórica estaria inscrita na tecnologia moderna, uma vez que a mecanização dos processos produtivos permitiria extinguir, num nível global, a miséria vital dos homens em sua luta pela existência, porquanto a eficiência da indústria automatizada possibilitaria produzir bens para a satisfação das necessidades humanas em maiores quantidades e num menor espaço de tempo, e, por outro lado, permitiria também abolir o caráter alienado do trabalho e, em última análise, liberar os homens do próprio trabalho. De outro lado, em *H.U.* predomina uma análise negativa da tecnologia, que passa a ser concebida não mais como um instrumento de emancipação, mas de dominação.

1 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

2 Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPFIL) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

Essa concepção não era, contudo, estranha ao pensamento de Marcuse e aparecia já no importante ensaio de 1941 sobre a tecnologia³.

O aparato tecnológico, que em E.C. representa uma possibilidade e mesmo uma pré-condição da emancipação individual, é descrito em H.U. como um aparato que tende a tornar-se totalitário, no sentido de *controlar* a vida dos indivíduos não só nas frentes de trabalho, mas também durante seu tempo livre, determinando até mesmo suas necessidades e aspirações mais profundas. Destarte, Marcuse (2015, p.36) pontifica que, nas sociedades industriais, a tecnologia apresenta-se como um instrumento de dominação política utilizado para “[...] instituir novas formas, mais efetivas e prazerosas, de *controle* e coesão social”, formas essas que visam neutralizar toda oposição às instituições dessa sociedade e, assim, garantir um convívio pacífico com a ordem estabelecida. Acerca dessas novas formas de controle social instituídas tecnologicamente na fase avançada do capitalismo, o filósofo descreve-as nos seguintes termos:

Aqui, os controles sociais exigem a necessidade irresistível de produção e consumo de supérfluos; a necessidade de trabalho imbecilizante onde isso não é mais necessário; a necessidade de modos de relaxamento que aliviam e prolongam essa imbecilização; a necessidade de manter liberdades enganosas como a livre concorrência com preços administrados, uma imprensa livre que se autocensura, a livre escolha entre marcas idênticas e acessórios inúteis (MARCUSE, 2015, p.46).

Essas ideias apresentadas tanto no H.U. como em E.C. manifestam um importante paradigma que perpassa todas as análises de Marcuse sobre a tecnologia, a saber: o de que a tecnologia nunca é analisada como algo em si, mas sempre como um fator inserido num contexto de relações sociais que determina sua utilização tanto para uma transformação qualitativa da sociedade quanto para a conservação do *status quo*. Assim, na obra de Marcuse, a discussão sobre a tecnologia está sempre situada num contexto mais amplo. Em H.U., por exemplo, esse contexto é a democracia de massas que Marcuse conheceu nos EUA e a intenção de compreender a ideologia que permitia a reprodução desse ordenamento sociopolítico. Em E.C., a tecnologia é analisada como um dos elementos componentes da teoria crítica da sociedade que o filósofo tenciona formular nessa obra. Nesse sentido, devemos, pois, interrogar-nos: qual é o contexto em que se inserem as primeiras abordagens do tema da tecnologia nos ensaios da *Zeitschrift*? *O contexto desses ensaios pode ser definido, em grande medida, como o contexto de estabelecimento dos pressupostos fundamentais da teoria crítica e de explicitação da sua natureza específica enquanto empreendimento teórico. Este é, pois, o quadro no interior do qual figuram os primeiros insights de Marcuse acerca da tecnologia e sobre o qual devemos, primeiramente, nos deter.*

Os pressupostos e a reivindicação fundamental de uma teoria crítica da sociedade

Para compreender o papel que Marcuse atribui à tecnologia no âmbito da Teoria Crítica é necessário compreender, primeiramente, a contribuição de Marcuse para a elaboração dos pressupostos da Teoria Crítica e o modo como o filósofo descreve a reivindicação fundamental de uma teoria crítica da sociedade. Acerca disso, Bottomore (2002, p.16) aponta o artigo *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, de Horkheimer, como “[...] o que, talvez, devesse ser considerado a carta ou o documento fundador da Escola de Frankfurt”. No mesmo sentido, Kellner (2001, p.9) também aponta a relevância do

3 Cf. MARCUSE, 1999, p.73.

artigo de Horkheimer, mas pontua também a contribuição de Marcuse, afirmando que, nos artigos de década de 1930, “[...] Marcuse e Horkheimer definem o programa e os pressupostos filosóficos da teoria crítica da sociedade [do Instituto], enquanto distinguem seu projeto de outras teorias sociais e filosofias”. Além do texto de Horkheimer, Kellner destaca o ensaio *Filosofia e Teoria Crítica* (1937) como fundamental para a definição do programa da Teoria Crítica.

Neste ensaio, Marcuse formula as preocupações agudas da Teoria Crítica em torno de quatro eixos: as potencialidades, a felicidade, a liberdade e o direito dos indivíduos. A ênfase nessas preocupações demarca um aspecto distintivo do tipo de marxismo desenvolvido por Marcuse, que junto com seus colegas do Instituto “[...] acreditava que o Marxismo negligenciou o problema do indivíduo” (KELLNER, 2001, p.3). Além disso, o modo como aquelas preocupações em torno do indivíduo são concebidas pela teoria crítica manifestam o caráter, propriamente, crítico da teoria. Isso porque elas são para a teoria, exclusivamente, *possibilidades* da concreta situação social e tornam-se relevantes enquanto questões econômicas ou políticas (MARCUSE, 1997). Dito de outro modo, a Teoria Crítica toma como pressuposto de suas análises o fato de que as sociedades capitalistas do século XX desenvolveram-se ao ponto de tornar a realização das potencialidades dos indivíduos e dum modo de existência mais livre possibilidades reais, passíveis de concretização econômica e política. É, precisamente, aí que se funda a natureza crítica da teoria: ela critica a ordem estabelecida e “[...] fala”, segundo Marcuse (1997, p.145), “contra os fatos, confrontando a má facticidade com suas melhores possibilidades”.

Assim, a crítica às sociedades capitalistas da época, que conservavam a miséria, a pobreza e a labuta, mesmo podendo extingui-las numa forma superior de existência, é formulada pela teoria crítica sob o signo da razão. A denúncia dessas sociedades é a denúncia da razão contra a irracionalidade de uma formação social em que, segundo Marcuse (1997), as relações de produção dominam os homens em vez de serem dominadas por eles; em que o processo de trabalho decide sobre a totalidade da existência dos homens, e não a existência humana, em sua totalidade, sobre o processo de trabalho; em que a liberdade só pode se realizar como liberdade abstrata; em que a felicidade só pode ser objeto de um plano subjetivo e anímico, nunca da práxis material, da realidade de fato da vida dos homens. Diante desse caráter ideológico da felicidade e da liberdade burguesas, numa situação social em que liberdade e felicidade tornaram-se possibilidades reais, Marcuse afirma que a razão, o objeto perene da filosofia, impõe uma nova exigência.

Se razão significa a formação da vida segundo a livre decisão dos sujeitos cognoscentes, então a exigência da razão indica daqui em diante a criação de uma organização social na qual os indivíduos regulem em comum suas vidas segundo suas necessidades. [...] A construção filosófica da razão é executada mediante a criação da sociedade racional (MARCUSE, 1997, p.144).

Aqui, evidencia-se os termos nos quais o objetivo da Teoria Crítica é descrito: *a criação de uma sociedade racional*. E a tarefa da filosofia seria introduzir a razão no mundo. Nesse sentido, Kellner (2001, p.15) identifica o objetivo último e o interesse fundamental da Teoria Crítica com a realização de “[...] uma humanidade livre e feliz numa sociedade racional”. A projeção de uma tal organização da sociedade implica oposição à ordem social burguesa, de modo a transformar suas instituições e relações sociais que impedem a realização do progresso humanitário, mas também preservar seus aspectos emancipatórios. Contudo,

que direção deveria assumir uma tal transformação social visada pela Teoria Crítica? Segundo Marcuse (1997), uma teoria crítica da sociedade deve colocar os fundamentos e indicar a possibilidade de *uma transformação da estrutura econômica da sociedade*, sendo, portanto, sua reivindicação basilar a seguinte: “que se modifique com a transformação das relações econômicas o todo da existência humana” (MARCUSE, 1997, p.146). Entretanto, poderíamos especificar ainda mais a questão anterior, dizendo: que sentido deve assumir uma tal transformação das relações econômicas? Ou ainda: de que modo uma sociedade pode vir a tornar-se racional pela transformação de sua estrutura econômica?

A resposta de Marcuse (1997, p.146) é inequívoca: aquilo pelo que uma sociedade torna-se, primeiramente, racional é “a subordinação da economia às necessidades dos indivíduos”. Esta exigência implica uma ruptura com o princípio econômico governante do capitalismo, que é o lucro tomado como fim em si, pois isso é realizável se o trabalho for concebido e executado também como um fim em si. É uma tal forma de trabalho culmina na degradação dos indivíduos em meros instrumentos de produção de mercadorias e, conseqüentemente, na conversão do trabalho em conteúdo central da existência, numa vida “[...] sentida e vivida como trabalho” (MARCUSE, 2001, p.102). Desse modo, o processo pelo qual uma sociedade torna-se racional, isto é, a submissão da economia às necessidades dos indivíduos, requer uma alteração radical das relações sociais que regem o processo de trabalho no capitalismo no seguinte sentido:

Na realidade efetiva racional, o processo de trabalho não deve mais decidir sobre a totalidade da existência dos homens, mas sim a totalidade das necessidades sobre o processo de trabalho. Não que o processo de trabalho seja regulado planificadamente, mas sim que o interesse [dos indivíduos] determina a regulamentação (MARCUSE, 1997, p.146).

Assim, acedemos ao significado último daquilo que Marcuse aponta como a reivindicação fundamental de uma teoria crítica: *a transformação da estrutura econômica da sociedade significa a transformação estrutural do processo de trabalho*. Aqui, deparamo-nos com um tópico que permanece central em quase toda a obra de Marcuse: o trabalho (*Arbeit*). Nos artigos da *Zeitschrift*, bem como nas obras posteriores, a análise marcuseana do trabalho revela-se profundamente influenciada por Marx, de quem herda o conceito de “trabalho alienado” e sua crença na centralidade ontológica do trabalho, que “[...] permaneceu um fator constante em sua obra desde 1933” (JAY, 1996, p.75). Essa crença aparece, claramente, no ensaio *Para a crítica do hedonismo* (1938), onde as relações antagônicas de trabalho são compreendidas como a forma real do estágio alcançado pela razão humana. As relações de trabalho típicas do capitalismo – que devem ser superadas por uma organização racional da sociedade – assumem um lugar central na análise da teoria crítica por que é, precisamente, no escopo dessas relações que “[...] se decide acerca da liberdade e da felicidade possíveis” (MARCUSE, 1997, p.172). Por isso, pontifica o filósofo:

Se essa forma [real do estágio alcançado pela razão humana] é tal que nela as forças produtivas estão dispostas no interesse dos menores grupos sociais, que nela a maior parte dos homens está separada dos meios de produção e o trabalho não se realiza de acordo com as capacidades e necessidades dos indivíduos, mas segundo as exigências do processo de valorização do capital, nessa forma histórica da razão a felicidade não pode ser universal. À felicidade resta apenas a esfera do consumo (MARCUSE, 1997, p.172).

Assim, uma vez que a transformação das relações econômicas reivindicada pela teoria crítica exige a transformação das relações regentes do processo de trabalho, dado que é nelas que se decide sobre liberdade e felicidade possíveis para os homens, Marcuse buscaria, ao longo de sua vida, identificar as condições técnicas objetivas criadas pelo capitalismo que permitiriam vislumbrar uma transformação não apenas quantitativa, mas sobretudo qualitativa do processo de trabalho. Embora essa tentativa de elaborar, teoricamente, a possibilidade da transformação qualitativa do trabalho caracterize a fase madura da filosofia de Marcuse, o programa de uma tal transformação pode ser encontrado já nos ensaios da década de 1930, e consiste fundamentalmente (1) na identificação do problema de uma sociedade em que “[...] a fruição está separada do trabalho” e (2) na ênfase sobre a necessidade de se criar uma “[...] relação racional entre produção e consumo, trabalho e fruição” (MARCUSE, 1997, p.184; 173). A criação de uma unidade entre trabalho e prazer, produção e consumo, representa, por assim dizer, a sùmula daquilo que Marcuse compreende como uma sociedade racional.

Aqui, chegamos, conclusivamente, à função que a tecnologia deve cumprir no âmbito de uma teoria crítica, entendida como uma teoria social que visa explicitar, conceitualmente, a forma racional da sociedade e que, para isso, reivindica uma transformação estrutural do processo de trabalho. Embora as referências à função social do progresso tecnológico sejam escassas nos textos da década de 1930, ainda assim é possível discernir, nas formulações de Herbert Marcuse, a atribuição de duas funções à tecnologia no quadro de uma teoria crítica da sociedade.

As funções da tecnologia na teoria crítica, segundo os ensaios da *Zeitschrift*

Conforme dito anteriormente, a Teoria Crítica confronta a má facticidade com as suas melhores possibilidades, que devem se expressar numa ordenação racional da sociedade. Destarte, a Teoria Crítica deve confrontar, permanentemente, o dado com o possível, o já alcançado com o ainda não alcançado. Por esta razão, os conceitos com os quais a teoria procura descrever a forma racional da sociedade devem possuir “[...] um resíduo de abstratividade, enquanto a realidade efetiva, para a qual tendem, ainda não está dada” (MARCUSE, 1997, p.155). Assim, na elaboração conceitual dos processos sociais e na análise de suas tendências operam elementos relacionados, necessariamente, com o futuro, isto é, com a superação da realidade efetiva num novo princípio de organização social. Aqui, surge um problema: instaura-se um abismo entre os conceitos da teoria, que se orientam para o *status* futuro da sociedade, e o que existe presentemente. De acordo com o filósofo, esse bátrio que separa o presente do futuro não pode ser preenchido pelo próprio pensamento conceitual. Para isso, é necessário o recurso à *fantasia*, dada a sua capacidade de intuir um objeto, mesmo que ausente, e do seu alto grau de liberdade para ultrapassar o presente e antecipar o futuro. No entanto, o recurso à fantasia para se projetar uma realidade racional deve ser limitado, pois “[...] na teoria crítica”, diz Marcuse (1997, p.155), “não há um horizonte sem-fim de possibilidades”. Do contrário, se o uso da imaginação pela teoria fosse tão irrestrito quanto o é para as crianças e os loucos, nada diferiria suas projeções de uma qualquer utopia. Contudo, como fixar os limites do emprego da fantasia na teoria crítica? É aqui que a tecnologia cumpre sua função a que chamamos *limitativa*.

Os limites da fantasia não são mais leis universais da essência [...], mas sim, em sentido estrito, limites técnicos: estão prescritos pelo nível do desenvolvimento técnico. [...] Se a fantasia, sob a precisa referência ao

material técnico dado até hoje, fosse liberada para responder as [...] questões filosóficas fundamentais de Kant: toda sociologia assustar-se-ia com o caráter utópico de suas respostas. E, contudo, as respostas, que a fantasia pudesse dar, estariam mais próximas da verdade, mais próximas pelo menos do que aquelas conseguidas pelas análises conceituais rigorosas da antropologia filosófica (MARCUSE, 1997, p.156).

As condições técnicas de uma sociedade, num dado momento histórico, manifestam aquilo que, objetivamente, é possível erigir de projeção em realidade. Por isso, elas devem constituir a pedra de toque das formulações da teoria crítica, na medida em que garantem a possibilidade de sua concretização e retiram suas projeções do campo das utopias, por mais que essa teoria não tenha medo de flertar com a utopia para denunciar a desrazão que impera na ordem dominante. Por fim, cumpre notar que essa função limitativa da tecnologia apresentada em 1937 é, explicitamente, retomada em E.C., a fim de mostrar que o projeto de transformação social ali proposto não se trata de uma utopia, precisamente porque as condições materiais para a sua efetivação estão, tecnicamente, dadas nas sociedades capitalistas, o que não ocorre com as verdadeiras utopias, que supõem pré-condições inexistentes ou mesmo inalcançáveis.

À segunda função da tecnologia na teoria crítica podemos chamar *pragmática*. Ela é insinuada no artigo *Para a crítica do hedonismo*, que busca explicitar a concepção de felicidade na teoria crítica como uma concepção determinada pelas categorias da verdade e da universalidade. Segundo Kellner (2001, p.12), esse ensaio constitui “[...] a primeira afirmação detalhada de sua preocupação com as necessidades, a sensibilidade e a felicidade [dos indivíduos], preocupação que viria a ser o foco principal de sua filosofia posterior”. De fato, em torno da discussão sobre o conceito de felicidade para a teoria crítica, grande parte dos tópicos que se tornariam centrais na filosofia de Marcuse nas décadas subsequentes são discutidos nesse ensaio de 1938, como por exemplo: as noções de verdadeiras e falsas necessidades; a repressão do prazer e o controle da fruição em vista da realização do trabalho; o vínculo entre repressão e destruição; a pressuposição de uma nova sensibilidade e novas necessidades para uma organização racional da sociedade etc. De um modo geral, Marcuse pretende mostrar nesse texto “[...] como a felicidade está, intimamente, conectada com as condições sociais que tornam a felicidade possível ou impossível e definem sua esfera e seu conteúdo” (KELLNER, 2001, p.12).

No que tange à esfera e ao conteúdo da felicidade nas condições sociais do capitalismo, Marcuse segue a mesma perspectiva adotada em *Sobre o caráter afirmativo da cultura* (1937), segundo a qual, na fase liberal do capitalismo, o indivíduo surge como portador de uma nova liberdade, no interior da qual se ampliam os horizontes das necessidades, das exigências e, por conseguinte, das satisfações individuais. “Nessa medida”, afirma Marcuse (1997, p.97), “a libertação burguesa do indivíduo significa a possibilidade de uma nova felicidade”. No entanto, essa ampliação dos planos da liberdade e da felicidade, na era burguesa, constituiu um domínio que foi colonizado pela produção capitalista e massivamente preenchido com mercadorias, isto é, com possíveis objetos de satisfação. Por isso, Marcuse (1997, p.97) descreve a felicidade burguesa como um fenômeno de classe, porquanto “[...] só uma pequena parte dos homens dispõe do poder de compra necessário para adquirir as mercadorias exigidas para assegurar sua felicidade”. É esta acepção da felicidade como fenômeno de classe que será retomada no ensaio sobre o hedonismo, onde Marcuse visa um conceito de felicidade válido universalmente, e não apenas para a classe

dominante. Em suma, o projeto de uma sociedade racional que Marcuse atribui à teoria crítica consiste, precisamente, na realização universal da felicidade e liberdade, o que se afigura, na convicção dos frankfurtianos, uma possibilidade real nas sociedades industriais.

Conforme dito anteriormente, a concretização dessa possibilidade exige a transformação da estrutura econômica, no sentido de uma submissão da economia às necessidades dos indivíduos, e isso significa alterar as relações que regem o processo de trabalho, pois, nas sociedades capitalistas, onde o trabalho é determinado pela lei da valorização do capital, “o fim do trabalho”, diz Marcuse (1997, p.187) no artigo de 1938, “não é a felicidade, nem sua recompensa a fruição, mas o lucro ou o salário, isto é, a possibilidade de continuar trabalhando”. Ademais, uma tal forma de trabalho, porque dissociada rigorosamente da felicidade e do prazer, só pode ser executada mediante a repressão das inclinações e aspirações individuais, donde se segue que o trabalho seja experimentado pela classe trabalhadora como labuta, sofrimento e autodegradação. Assim, porque a felicidade não pode afirmar-se no processo de produção, isto é, no trabalho, ela deve ser relegada à esfera do consumo, de modo que a felicidade indivíduos deve corresponder ao seu poder de compra, à sua capacidade de consumir as mercadorias disponíveis no mercado. Desse modo, na sociedade antagônica, para aquela classe cuja a vida se resume à venda de sua força de trabalho a felicidade não pode ser senão uma mera contingência. Para os membros dessa classe, a felicidade consiste em...

[...] algo que escapa à autonomia do indivíduo, que não pode ser conquistado nem controlado pela razão [...]; [referido] ao acaso, ao incontrolável e não-dominado, ao poder irracional de relações essencialmente exteriores ao indivíduo, de tal maneira que a felicidade quando muito “se acrescenta” a seus fins e intenções [...]. A felicidade é alcançada no domínio dos “bens exteriores”: estes não se encontram na liberdade do indivíduo, mas na contingência impenetrável a ordem social da vida (MARCUSE, 1997, p.170;163).

Portanto, a preocupação aguda com a felicidade dos indivíduos impele a teoria crítica contra o processo de trabalho fomentado pelo capitalismo, pois, enquanto vigorar este tipo de trabalho, experimentado como sofrimento e desprazer, a felicidade não pode ser universal, e permanecerá uma possibilidade acessível apenas àquela classe isenta de trabalhar. Por isso, na compreensão de Marcuse, a teoria crítica deve advogar a emancipação dos indivíduos dessa forma de trabalho como *conditio sine qua non* para uma sociedade racional. A liberdade humana é, portanto, concebida na teoria crítica não “[...] como interioridade não comprometida, deixando tudo no mundo como estava [...]” (MARCUSE, 1997, p.145), mas como libertação de uma forma de existência que exige a reificação dos homens no trabalho. E essa libertação coincide com a possibilidade da felicidade num novo princípio de organização social.

É, precisamente, neste ponto, isto é, na necessidade da emancipação humana desse *modus vivendis*, que a tecnologia cumpre sua função a que chamamos *pragmática*; e o artigo sobre o hedonismo constitui o ponto de partida para compreender essa função da tecnologia, que vai adquirir uma importância capital na teoria crítica que Marcuse desenvolve em suas obras posteriores. Nesse artigo, “[...] pela primeira vez, Marcuse sugere que a tecnologia poderia produzir um *environment* que pudesse assegurar prazer estético e gratificação sensível (*sensual gratification*)” (KELLNER, 2001, p.13). Além disso, ao comentar o artigo sobre o hedonismo, Kellner também faz referência a duas potencialidades da tecnologia

moderna: produzir os bens necessários à satisfação das necessidades individuais básicas e reduzir o trabalho alienado através da automação. A primeira delas aparece, textualmente, quando Marcuse (1997, p.181), ao delinear a forma racional da sociedade, aponta como um de seus pressupostos “[...] a reivindicação explícita de que cada indivíduo deve ter participação no produto social segundo suas necessidades” – aproximando-se, assim, furtivamente de Marx. Porém, a segunda potencialidade da tecnologia, a de reduzir o trabalho alienado por meio da automação, não aparece diretamente no texto, e nem mesmo aparece o conceito de “trabalho alienado”. Essa possibilidade, todavia, é fundamental para se considerar, na prática, a libertação dos homens do processo de trabalho capitalista.

Essa possibilidade é apresentada, explicitamente, no último artigo que Marcuse publica na *Zeitschrift*, intitulado *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna* (1941). Nele, Marcuse retoma a discussão sobre o processo de trabalho capitalista, destacando particularmente as consequências oriundas do tipo de trabalho instituído pela indústria mecanizada. Segundo o filósofo, a sociedade tecnológica materializou sistemas de produção cuja eficiência obriga os homens à renúncia da própria individualidade e autonomia, a uma submissão sem reservas. Entretanto, Marcuse (1999 p.101) afirma que essa utilização do aparato tecnológico que culmina na dominação do indivíduo “[...] liberou forças que podem aniquilar a forma histórica particular em que a técnica é utilizada”, de maneira que o progresso tecnológico poderia ser posto a serviço da emancipação dos homens. Aqui, a possibilidade da supressão do trabalho alienado é formulada explicitamente, quando o filósofo declara que “[...] o progresso tecnológico possibilitaria diminuir o tempo e a energia gastos na produção das necessidades da vida” (MARCUSE, 1999, p.103). Assim, a libertação do trabalho desprazeroso, indicada nos ensaios da década de 1930 como pré-requisito de uma sociedade racional, apoia-se no fato de que, à medida que as máquinas diminuem o esforço humano e podem realizar a maior parte dos processos de produção, o indivíduo poderia, ao menos em tese, liberar-se gradualmente tanto do caráter penoso e extenuante do trabalho quanto da necessidade que esse trabalho se realize em longas jornadas diárias. A argumentação de Marcuse (1999, p.101) caminha no sentido de mostrar que tais possibilidades tornaram-se reais com o advento da tecnologia moderna e que uma utilização mais racional da técnica permitiria “[...] um dia ajudar a mudar o centro de gravidade das necessidades da produção material para a arena da livre realização humana”. Em suma, a tecnologia poderia ser, pragmaticamente, um instrumento de libertação dos indivíduos das relações de trabalho capitalistas.

Se, contudo, o trabalho alienado ainda predomina nas sociedades industriais, isso ocorre exclusivamente pelo interesse explícito dos setores dominantes na conservação de uma ordem social fundada na maximização do lucro e na produtividade ensimesmada, ambas das quais exigem, inapelavelmente, a manutenção das relações de trabalho estabelecidas pelo capitalismo, que requerem e redundam no sacrifício, na repressão e na infelicidade dos indivíduos.

Referências bibliográficas:

BOTTOMORE, Tom. *The Frankfurt School and its critics*. Routledge: London and New York, 2002.

JAY, Martin. *The dialectical imagination: a history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1996.

KELLNER, Douglas. Herbert Marcuse and the Vicissitudes of Critical Theory. In: MARCUSE, H. *Towards a Critical Theory of Society* (Collected papers of Herbert Marcuse). v. 2, London and New York: Routledge, 2001. Edited by: Douglas Kellner. p. 1-33.

MARCUSE, Herbert. Algumas implicações sociais da tecnologia moderna. In: MARCUSE, H. *Tecnologia, guerra e fascismo*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999. Tradução de: Maria Cristina V. Borba. p.71-104.

_____. A noção de progresso à luz da psicanálise. In: MARCUSE, H. *Cultura e psicanálise*. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001, p.112-138. Tradução de: Wolfgang Leo Mar, Robespierre de Oliveira e Isabel Loureiro.

_____. Filosofia e Teoria Crítica. In: MARCUSE, Herbert. *Cultura e sociedade*. vol.1, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. p.137-160.

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

_____. Para a crítica do hedonismo. In: MARCUSE, Herbert. *Cultura e sociedade*. vol.1, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. p.161-199.

_____. Sobre o caráter afirmativo da cultura. In: MARCUSE, Herbert. *Cultura e sociedade*. vol.1, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. p.89-136.

A dialética da alienação histórica em Marx

Vinícius dos Santos¹

Na passagem dos *Grundrisse* identificada pelo título de “Formações econômicas que antecederam a produção capitalista”, Marx aponta para uma determinada concepção dialética da história centrada nas transformações da relação entre ser humano e natureza – ou seja, o caráter do *trabalho* – impostas pela emergência da moderna sociedade burguesa, em comparação às formas precedentes de produção econômica. Trata-se de mostrar como o capital pode emergir aprofundando uma dinâmica de estranhamento do trabalho que, anteriormente *pressuposta* pela necessidade de aprimoramento econômico, é socialmente *posta* (*gesetzt*) pela efetivação do capitalismo. Nesse sentido, o que se propõe aqui é uma leitura na qual o trabalho alienado – isto é, aquele no qual há uma cisão radical entre os proprietários de uma força de trabalho, de um lado, e as condições objetivas de produção, de outro – permite vislumbrar uma compreensão dialética da história. Essa dialética histórica, por sua vez, recupera, a nosso ver, os laços de Marx com o pensamento de Hegel, na medida em que, como tentaremos mostrar, ela pode ser parcialmente explicitada, por força do movimento de seu próprio conteúdo, através de alguns dos termos centrais da lógica hegeliana, embora por um viés notadamente materialista e não-teleológico.

A despeito de suas idiossincrasias, cuja precisão analítica da parte de Marx não é relevante aqui², o filósofo nota que as formações sociais pré-capitalistas caracterizam-se, em geral, e ao contrário do que ocorre hodiernamente: a) pela *unidade* entre o trabalhador (condições subjetivas de produção) e natureza (condições objetivas); e b) pelo domínio de relações pessoais em oposição às relações universais do trabalho vigente. Importa notar que, de um lado, a referida unidade sujeita o trabalho aos constrangimentos naturais, porquanto ela só é possível pelo baixo desenvolvimento das forças produtivas. Ao mesmo tempo, contudo, permite a orientação da produção quase que exclusivamente para a fabricação de valores de uso, quer dizer, para a satisfação das necessidades humanas – no sentido inverso ao da produção capitalista.

Todas as formas (mais ou menos natural e espontaneamente originadas, mas, ao mesmo tempo, todas também resultado do processo histórico) em que a comunidade supõe os sujeitos em uma unidade objetiva determinada com suas condições de produção, ou em que uma existência subjetiva determinada supõe as próprias comunidades como condições de produção, tais formas correspondem necessariamente só a um desenvolvimento limitado, e limitado por princípio, das forças

1 Professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA)

2 Para uma análise aprofundada sobre as correções e imprecisões das análises de Marx e Engels sobre os modos de produção não-capitalistas, ver o célebre prefácio de Eric Hobsbawn ao texto que investigamos aqui (cf. HOBBSAWN. In: MARX, 1991, p. 13-64).

produtivas. O desenvolvimento das forças produtivas as dissolve, e a sua própria dissolução é um desenvolvimento das forças produtivas humanas. Em um primeiro momento, trabalha-se a partir de uma certa base – de início, originado natural e espontaneamente – em seguida, pressuposto histórico. Mais tarde, no entanto, essa própria base ou pressuposto é abolida ou posta como um pressuposto evanescente, que se tornou muito estreito para o desenvolvimento do bando humano progressivo (MARX, 2011, p. 407).

Por conseguinte, acrescenta Marx:

Apropriação da condição natural do trabalho, da *terra* – tanto como instrumento original do trabalho, laboratório, quanto depósito das matérias-primas – não pelo trabalho, mas como pressuposto do trabalho. O indivíduo simplesmente se relaciona às condições objetivas do trabalho como sendo suas [próprias] condições; relaciona-se a elas como a natureza inorgânica de sua subjetividade, em que esta realiza a si própria; a principal condição objetiva do trabalho não aparece, ela própria, como *produto* do trabalho, mas está dada como *natureza*; de um lado, o indivíduo vivo, de outro, a terra como a condição objetiva de sua reprodução (MARX, 2011, p. 397 – grifos do autor).

Como já mencionado, essa relação se transforma profundamente com a emergência da sociedade burguesa – e é este ponto que, de início, compete examinar mais a fundo.

I

Em face do exposto anteriormente, vale destacar o seguinte trecho dos *Grundrisse*:

Não é a *unidade* do ser humano vivo e ativo com as condições naturais, inorgânicas, do seu metabolismo com a natureza e, em consequência, a sua apropriação da natureza que precisa de explicação ou é resultado de um processo histórico, mas a *separação* entre essas condições inorgânicas da existência humana e essa existência ativa, uma separação que só está posta por completo na relação entre trabalho assalariado e capital (MARX, 2011, p. 401 – grifos do autor).

De acordo com o filósofo, o modo de produção capitalista é o primeiro no qual seu estrato ou sua classe dominante é essencialmente revolucionário. Bem entendido, isso significa que a posição dessa classe exige, de modo inédito, a invenção permanente de novos meios e mecanismos técnicos e tecnológicos, o desenvolvimento constante das forças produtivas, dos meios de comunicação e distribuição, da organização do trabalho social criador de valor e, finalmente, uma modificação constante nas relações sociais de produção³. Esse caráter dinâmico imanente à produção capitalista tem como um de seus resultados mais notáveis um domínio progressivo do ser humano sobre a natureza, isto é, sobre as condições objetivas do trabalho.

Esse domínio – unilateral, ou instrumental, como diriam Adorno e Horkheimer no século XX, porque exclusivamente voltado ao movimento de valorização do valor – também permite à moderna sociedade industrial se conceber completamente livre das amarras naturais – inclusive aquelas que, como nossa corporeidade, conectam os indivíduos

³ Ainda que, por vezes, esta classe veja-se obrigada a abrir mão de “forças mobilizadas para desfazer os efeitos do novo” que ela mesma não consegue assimilar (LEFORT, 1990, p. 249).

entre si enquanto seres pertencentes a um mesmo gênero. Ou seja, como uma sociedade “de ponta a ponta histórica”, como sintetiza Franck Fischbach. Essa autocompreensão difere nossa sociedade de *todas* as formações anteriores, que, como dito, se encontravam amarradas ao rígido horizonte traçado pelas aparentemente insuperáveis barreiras externas, naturalmente dadas. Nas palavras do filósofo francês:

Na ilusão que consiste em crer estar completamente emancipada da natureza, a sociedade industrial moderna aparece a Marx, portanto, como aquela que concebe a si mesma como sendo histórica de uma ponta a outra. Em outros termos, é a partir do tipo particular dessa sociedade que o próprio Marx reconstrói *après coup* a perspectiva de uma evolução progressiva que conduziu as sociedades humanas a passar da potência da natureza àquela da história. Destarte, em certo sentido, Marx *fait fond* desde o princípio sobre a ideia segundo a qual é na anatomia do homem que se encontra a anatomia do macaco. É após uma sociedade que concebe a si mesma em regime de completa historicidade que se pode, ao mesmo tempo, reconstruir o processo evolutivo que conduziu até ela, e compreender as formas sociais anteriores, na medida em que, nelas, a natureza ainda era dominante (FISCHBACH, 2011, p. 98).

Em face do exposto, o ponto nodal da argumentação que se desenha aqui é que o *devoir*, a “ruptura” promovida pelo modo de produção burguês⁴, cujo eixo é a revolução permanente da relação entre ser humano e natureza, pode ser compreendida, com auxílio dos termos da lógica hegeliana, como a *diferença essencial* (*wesentlicher Unterschied*)⁵ da sociedade moderna em relação ao passado. Isto é, diferença que, ao mesmo tempo, conecta e distingue o capitalismo de outras formações sócio-históricas. Ora, essa “diferença essencial”, específica⁶ – justamente a consagração da cisão entre as condições subjetivas e objetivas do trabalho, entre o trabalhador e os meios de produção, necessária à realização daquela metamorfose – é aquilo que Marx define, desde seus *Manuscritos econômico-filosóficos*, de 1844, como o núcleo de sua ideia basilar de *trabalho alienado* ou *estranhado* (*entfremdete Arbeit*).

4 Com efeito, importa notar, na linha do que sugere Marilena Chauí ao comentar a perspectiva de Ruy Fausto no terceiro tomo de seu *Lógica e política* (Cf. CHAUI, 2007, p. 152-3; FAUSTO, 2002), que o conceito de modo de produção, em Marx, carrega uma distinção tácita no tratamento da história entre *devoir* e *desenvolvimento*. O *devoir*, conforme esclarece a filósofa, diz respeito à sucessão temporal dos modos de produção. Ou seja, ao movimento pelo qual os pressupostos de um novo modo de produção tornam-se condições postas pelo modo precedente para serem repostas pelo novo. O *desenvolvimento*, por sua vez, representa o movimento interno a um modo de produção para repor seu pressuposto, transformando-o em algo posto. Numa palavra, refere-se à história particular de um modo de produção. Assim, o *devoir* é um movimento em dois termos, nascimento e morte, aparecimento e perecimento, enquanto o *desenvolvimento* é pensado em termos lógico-dialéticos – aquilo que em uma forma anterior era o inessencial se torna pressuposto da forma seguinte, tornando-se essencial justamente na medida em que é posto pela nova forma. Logo, o *desenvolvimento* não afirma uma continuidade temporal, mas uma descontinuidade. No momento em que o inessencial se torna essencial, é posta também a diferença intrínseca entre a forma anterior e a seguinte. Essa descontinuidade, vale adiantar, impede a existência de uma teoria uniforme da história, ao modo de Hegel.

5 Na *Lógica*, Hegel observa: “A diferença, enquanto, assim, unidade de si e da identidade, é diferença *determinada em si mesma*. Ela não é passar para um outro, não é relação com outro fora dela; ela tem seu outro, a identidade, nela mesma, assim como esta última, na medida em que entrou na determinação da diferença, não se perdeu dentro dela como dentro de seu outro, mas se conserva dentro dela, é reflexão dentro de si da diferença e momento dela” (HEGEL, 2017, p. 63). Pode-se completar essa passagem com o §119 do primeiro volume da *Enciclopédia das ciências filosóficas*: “A diferença é em si a diferença essencial, o positivo e o negativo, assim que o positivo de tal modo é a relação idêntica para consigo, que não é o negativo; e este de tal modo é o diferente para si, que não é o positivo. Sendo cada um para si, enquanto não é o Outro, aparece cada um no Outro, e só é na medida em que o Outro é. A diferença da essência é por isso a oposição, segundo a qual o diferente não tem frente a si o Outro em geral, mas o seu Outro, isto é, cada um tem sua própria determinação só na sua relação ao Outro; só é refletido sobre si enquanto é refletido no Outro, e o Outro, do mesmo modo: cada um é assim seu Outro do Outro” (HEGEL, 1995, p. 233).

6 Cf. Marx, 2011, p. 369.

II

Do ponto de vista do trabalhador alienado, enquanto ser objetivo, que afeta e é afetado por outrem, o estranhamento pode ser compreendido como um movimento de “perda do objeto”: um processo de *abstração real* que resulta na cisão do homem (sua subjetividade) e de seu ser objetivo (suas condições de vida e produção). Resulta, em outras palavras, em um sujeito “sem-objeto” (*gegenstandlos*), *esvaziado* de seu próprio ser, empobrecido, desefetivado, mero portador de uma força de trabalho abstrata⁷.

Por isso, a transformação do trabalho (do trabalhador e da propriedade, por consequência) promovido pelo modo de produção capitalista representa o anverso da alienação do trabalho, tal como Marx a compreende. Isto é, aquela “separação” apontada pelo filósofo, que só se realiza na moderna relação de trabalho assalariado. Com efeito, é graças a esse agenciamento que a sociedade burguesa pode representar objetivamente as formações sociais anteriores, *em conjunto* (conjunto cuja unificação ela promove *a posteriori*), como *seu outro*, como *seu* passado. Explica Claude Lefort:

[Marx] se esforça em por em evidência seu parentesco e em opô-los globalmente ao modo de produção fundado sobre a divisão ente capital e trabalho. Não é a continuidade do processo histórico que ele faz aparecer, ou seja, uma mudança nas formas comandada por uma contradição fundamental, mas uma descontinuidade radical, uma mutação da humanidade. (...). Em outras palavras: o pré-capitalismo é apreendido a partir do capitalismo, enquanto o seu *outro* (LEFORT, 1990, p. 214 – grifos do autor).

Destarte, pode-se acrescentar, a partir de Marx, que a própria noção de história seria uma “invenção” moderna, resultante do processo de metamorfose do trabalho – e suas consequências para a totalidade da vida humana – operada graças à emergência do capital. Desde essa perspectiva, cumpre notar, soa despropositado unificar e totalizar a dispersão temporal das formas sob um único registro, e considerar a esfera econômica como traço determinante do começo ao fim da história, tal como o fazem algumas leituras deterministas de Marx⁸. Pelo contrário, entendemos que seu intuito fundamental – que, é preciso reconhecer, não passa sem ambiguidades – parece ser o de assinalar a forma pela qual a sociedade burguesa *representa-se objetivamente* como ápice de um processo evolutivo cujo eixo temporal e cuja feição atual é explicitada pelo fator econômico, que capturou todos os demais⁹.

7 Do ponto de vista da objetividade, o trabalho (assalariado) é algo ainda *não-objetivado*, “é não matéria-prima, não instrumento de trabalho, não produto bruto: trabalho separado de todos os meios e objetos de trabalho, separado de toda sua objetividade” (MARX, 2011, p. 229). Em suma, é uma pura essência separada de sua efetiva existência. Mas, precisamente, esse “trabalho vivo existindo como *abstração* desses momentos de sua efetividade”, quer dizer, “esse completo desnudamento do trabalho, existência puramente subjetiva, desprovida de toda objetividade [é] *pobreza absoluta*: pobreza não como falta, mas como completa exclusão da riqueza objetiva” (MARX, 2011, p. 229-3 – grifos do autor).

8 Ademais, como assinala Marilena Chauí, ao se adotar uma leitura determinista, a linguagem dos *Grundrisse*, ou as análises do mundo antigo e medieval, por exemplo, se tornariam incompreensíveis “Por exemplo, quando fala da propriedade na antiguidade greco-romana, além de dizer que essa propriedade era a propriedade comum da terra, diz também que ela não tinha como finalidade a produção da riqueza, mas ser propícia à criação de melhores cidadãos. Ou seja, o conteúdo da economia antiga não é econômico. Da mesma maneira, não é casual que fale em modo de dominação asiático e modo de dominação feudal e não em modo de produção asiático ou feudal, pois são formações em que não se pode falar em modo de produção. Essas observações indicam que a distinção entre estrutura econômica e superestrutura política, jurídica e cultural não é universalizável” (CHAUÍ, 2007, p. 176).

9 Cf. MARX, 2011, p. 490.

Do ponto de vista da racionalidade crítica dialética, com efeito, é possível extrair dessa representação a (auto)compreensão conceitual de nossa sociedade como *negação determinada*¹⁰ de seu passado – negação daquilo que ela provém e que a sustenta enquanto negação, isto é, neste caso específico, a relação primordial de mediação recíproca entre ser humano e natureza, que não se altera em si, mas é modificada em sua forma aparente – uma *aparência necessária*:

o mesmo processo que separou uma multidão de indivíduos de suas relações afirmativas – de uma maneira ou de outra – anteriores com as *condições objetivas do trabalho*, que negou essas relações e, dessa maneira, transformou esses indivíduos em trabalhadores livres, esse mesmo processo liberou potencialmente essas *condições objetivas do trabalho* – território, matéria-prima, meios de subsistência, instrumentos de trabalho, dinheiro ou tudo isso junto – da *vinculação anterior* com os indivíduos agora delas dissociados. Elas ainda *existem*, mas existem em outra forma: como *fundos livres*, nos quais foram apagadas todas as antigas relações políticas etc., e que só na forma de *valores*, que, autossuficientes, se defrontam com aqueles indivíduos isolados e privados de propriedade (MARX, 2011, p. 413 – grifos do autor).

Arremata Marx:

[A] troca de equivalentes acontece, mas é somente a camada superficial de uma produção que se baseia na apropriação do trabalho alheio *sem troca*, contudo, sob a *aparência da troca*. Esse sistema da troca tem o *capital* como seu fundamento, e quando é considerado separadamente dele, tal como ele próprio se apresenta na superfície, a saber, como sistema *autônomo*, é mera *aparência*, mas uma *aparência necessária*. Por essa razão, já não mais surpreende que o sistema dos valores de troca – troca de equivalentes medidos pelo trabalho – se converte no oposto ou, melhor dizendo, mostra, como seu fundamento oculto, a *apropriação do trabalho alheio sem troca*, a total separação entre trabalho e propriedade.

10 Vale lembrar que, na *Lógica*, Hegel definia a negação – a reflexão do conceito – como um momento chave do movimento dialético da Ideia. Com efeito, o positivo e o negativo se formam como uma *relação de oposição*, na qual cada um dos lados não poderia subsistir, se não de modo abstrato, sem o outro. “O positivo e o negativo são, assim, não apenas positivo e negativo *em si*, mas em si e para si. Eles o são *em si*, na medida em que se abstrai de sua relação excludente com outro e eles são tomados apenas segundo sua determinação. Algo é *em si* positivo ou negativo, na medida em que ele não deve ser determinado assim meramente *frente a outro*. Mas, se o positivo ou o negativo não são enquanto ser posto e, com isso, não são enquanto contraposto, cada um é o imediato, *ser e não ser*. O positivo e o negativo são, porém, os momentos da oposição, o ser em si dos mesmos constitui apenas a forma de seu ser refletido dentro de si. Algo é *em si* positivo, fora da relação com o negativo; e algo é *em si* negativo, fora da relação com o negativo; nessa determinação, mantém-se firme meramente o momento abstrato desse ser refletido. Só que o positivo ou o negativo *que é em si* significa essencialmente que estar contraposto não é meramente momento, nem pertence à comparação, mas é a determinação *própria* dos lados da oposição. Portanto, eles não são positivos ou negativos *em si* fora da relação com outro, mas [de modo] que *essa relação*, e, com efeito, enquanto relação excludente, constitui a determinação ou o ser em si dos mesmos; nisso, eles são, portanto, ao mesmo tempo, positivos e negativos em si e para si” (HEGEL, 2017, p. 73-4 – grifos do autor). A essa compreensão da negatividade, Hegel classifica *negação determinada*. Assim, conforme o prefácio à segunda edição da *Lógica*: “A única coisa *para ganhar a progressão científica* – e em vista de cuja intelecção inteiramente *simples* é preciso se empenhar de modo essencial – é o conhecimento do princípio lógico de que o negativo é igualmente positivo ou que o que se contradiz não se dissolve no que é nulo, no nada abstrato, mas essencialmente apenas na negação de seu conteúdo *particular* ou que uma tal negação não é toda negação, mas a *negação da Coisa determinada* que se dissolve, com o que é negação determinada; que, então, no resultado está contido essencialmente aquilo do qual resulta – o que é propriamente uma tautologia, pois, de outro modo, seria um imediato, não um resultado. Na medida em que o que resulta, a negação, é negação *determinada*, ela possui um *conteúdo*. Ela é um novo conceito, mas conceito mais elevado, mais rico do que o precedente; pois ela se tornou mais rica devido a essa negação ou [a esse] contraposto; então, ela o contém, mas também mais do que ele, e é a unidade dele e do seu contraposto” (HEGEL, 2016, p. 57).

Pois o próprio domínio do valor de troca e da produção produtora de valores de troca *presume* a própria capacidade de trabalho alheia como valor de troca – *i.e.*, a separação da capacidade de trabalho viva de suas condições objetivas; o comportamento em relação a elas – ou à sua própria objetividade – como propriedade alheia; em uma palavra, comportamento em relação às suas condições objetivas como *capital*. Somente nos períodos do declínio do sistema feudal, períodos em que, todavia, ainda há luta em seu interior – como na Inglaterra, no século XIV e na primeira metade do século XV –, tem lugar a época de ouro do trabalho que está se emancipando. Para que o trabalho volte a se comportar em relação às suas condições objetivas como sua propriedade, outro sistema tem de substituir o sistema da troca privada, que, como vimos [p. 375-7 – V.S.], põe a troca de trabalho objetivado por capacidade de trabalho e, em consequência, a apropriação do trabalho vivo sem troca (MARX, 2011, p. 419-20 – grifos do autor).

Diante da exposição prévia, pode-se vislumbrar aqui um primeiro passo de uma dialética histórica em Marx (ou, como denominamos, uma *dialética da alienação*). Isso porque, para o autor, como dito, antes de postular “leis gerais” da história, o que importa fundamentalmente compreender são os meandros daquela sociedade a partir do movimento imanente de seu próprio conteúdo (o que, dentre outras coisas, implica em revelar os motivos pelos quais ela pode ser a primeira a assumir-se integralmente como histórica).

III

Ocorre que, por essa lógica histórica – advinda *a posteriori*, porque extraída do próprio conteúdo da realidade que se analisa –, é possível vislumbrar um segundo movimento dialético, no qual a negação histórica representada pela emergência da sociedade burguesa engendraria, por sua vez, os pressupostos de sua superação dialética. Não, porém, como necessidade inexorável, ao modo da *Aufhebung* idealista hegeliana, mas – neste ponto, porém, uma categoria de sua *Lógica* pode ser mobilizada – enquanto *possibilidade real*¹¹. Ou seja, um possível inscrito nas contradições que aquela própria negação forçosamente engendra; notadamente, aquela entre capital e trabalho assalariado, com tudo que dela decorre. Com efeito, por um lado, aquela contradição aparece como a manifestação decisiva

11 No âmbito da discussão sobre a *efetividade* (*wirklichkeit*), na “Doutrina da essência” da *Ciência da Lógica*, Hegel esclarece que, enquanto a noção de “possibilidade formal” restringe-se à “identidade abstrata de que algo não se contradiga dentro de si”, a “possibilidade real de uma Coisa” é “a multiplicidade sendo aí de circunstâncias que se relacionam com ela” (HEGEL, 2017, p. 212). Com efeito, a possibilidade real “constitui o *todo de condições*, uma efetividade não refletida dentro de si, dispersa, a qual, porém, está determinada a ser o ser em si, mas de um outro, e a dever retornar para dentro de si. (...). Quando todas as condições de uma Coisa estão completamente presentes, então ela entra na efetividade; – a completude das condições é a totalidade a respeito do conteúdo, e a *própria Coisa* é esse conteúdo determinado a ser tanto um efetivo quanto um possível” (HEGEL, 2017, p. 213 – grifos do autor). O nexos real da condição se mostra como processo da “possibilidade real que se suprassume”, por meio do qual a efetividade real é produzida. Logo, é tão somente o domínio completo das condições que faz surgir a efetividade real. “O que desaparece é, com isso, o fato de que a efetividade era determinada como a possibilidade ou o ser em si de um *outro* e, inversamente, a possibilidade, como uma efetividade que *não é aquela* da qual ela é possibilidade. [Com efeito:] A *negação* da possibilidade real é, com isso *sua identidade* consigo; na medida em que ela é, assim, dentro de seu suprassumir, o contrachoque deste suprassumir dentro de si mesma, ela é *necessidade real*” (HEGEL, 2017, p. 214 – grifos do autor). A necessidade real é a necessidade relativa ou exterior, porque produzida por intermédio de condições exteriores à própria Coisa real. Ao mesmo tempo, porém, ela é *relativa*, porquanto “ela tem no *contingente* seu *ponto de partida*” (HEGEL, 2017, p. 215 – grifos do autor). A contingência, como esclarece Frederico Orsini, “é a possibilidade que não pode deixar de ser efetiva, porque ela não pode se restringir a ser mera possibilidade. Inicialmente, a necessidade nada mais é do que necessidade *da* contingência; contudo, a necessidade da contingência não equivale à necessidade dos *contingentes*, isto é, a uma necessidade que predetermina quais conteúdos contingentes têm de ser realizados na realidade, porque isso é uma questão que remete à contingência empírica, não à forma lógica da contingência enquanto tal” (In: HEGEL, 2017, p. 18).

do estranhamento típico da sociedade burguesa. Ao mesmo tempo, porém, ela se manifesta também como produtora imanente da possibilidade (contingente) de uma reunificação do ser humano consigo mesmo, com seu gênero e com a natureza, em uma relação de unidade dialética superior¹². Em outros termos: superação do caráter alienado do trabalho, reapropriação humana das condições objetivas de sua exteriorização no mundo.

Em Marx, contudo, essa possibilidade não tem um horizonte pré-determinado de efetivação, uma necessidade inelutável advinda da própria racionalidade do objeto, como queria Hegel. Pelo contrário: porque é *possibilidade*, porque se inscreve no domínio do contingente – ainda que seja o possível mais decisivo –, ela depende do concurso das forças que, no âmbito daquela negação macro-histórica, servem de propulsor dialético imanente – ou seja, de negação determinada no interior do próprio movimento de efetivação do capital – de sua superação. Numa palavra, a classe trabalhadora e sua ação política consciente, revolucionária.

Por isso, a “dialética da alienação histórica” de Marx aponta, finalmente, para o problema da produção das subjetividades sem as quais a política torna-se impossível. Dadas as limitações deste texto, as inevitáveis dificuldades de concepção desse movimento podem apenas, por ora, ser apenas indicadas, quais sejam: a) a definição sociológica da extensão e dos novos contornos da classe trabalhadora em face da reestruturação do trabalho nas últimas décadas¹³; b) os novos dispositivos de formatação de subjetividades individuais, que expandem a racionalidade empresarial para a relação do indivíduo para consigo mesmo, legitimando um processo de auto-exploração e, por conseguinte, reforçando a alienação¹⁴; c) a fragmentação social e a descrença nos mecanismos de proteção estatal promovida pelo capitalismo neoliberal; d) as novas formas de organização, pautas e lutas políticas emergentes na contemporaneidade, que aparentemente deslocariam a centralidade da luta de classes; dentre outras.

A despeito desses obstáculos, convém sempre lembrar que se, por um lado, aquela produção de subjetividades forma sujeitos *para* o capital e suas expressões políticas, por outro, também abre dialeticamente lacunas para a realização de um ideal emancipatório ainda decifrável nos obscuros meandros das contradições flagrantes da própria realidade atual.

12 “Todavia, como aspiração incansável pela forma universal da riqueza, o capital impele o trabalho para além dos limites de sua necessidade natural e cria assim os elementos materiais para o desenvolvimento da rica individualidade, que é tão universal em sua produção quanto em seu consumo, e cujo trabalho, em virtude disso, também não aparece mais como trabalho, mas como desenvolvimento pleno da própria atividade, na qual desapareceu a necessidade natural em sua forma imediata; porque uma necessidade historicamente produzida tomou o lugar da necessidade natural” (MARX, 2011, p. 256).

13 Cf. ALVES, 2011, por exemplo.

14 Cf. DARDOT & LAVAL, 2009.

Referências bibliográficas:

- ALVES, G. *Trabalho e subjetividade – o espírito do toyotismo na era do capitalismo manipulatório*. São Paulo : Boitempo, 2011.
- CHAUÍ, Marilena. A história no pensamento de Marx. In: BORON, Atilio (org.). *A teoria marxista hoje – problemas e perspectivas*. Buenos Aires, CLACSO, 2007, p. 152-84.
- DARDOT, P. & LAVAL, C. *La nouvelle raison du monde – essai sur la société néolibérale*. Paris: Éditions La Découverte, 2009.
- FAUSTO, Ruy. *Marx: lógica e política – investigações para uma reconstituição do sentido da dialética – tomo III*. São Paulo: Editora 34, 2002.
- FISCHBACH, Franck. *La privation du monde – temps, espace, capital*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2011.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da lógica – 1. A doutrina do Ser*. Trad. Christian Iber et al. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.
- _____. *Ciência da lógica – 2. A doutrina da Essência*. Trad. Christian Iber et al. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.
- _____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*. 3 vol. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- LEFORT, Claude. *As formas da história – ensaios de antropologia política*. 2ª edição. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes e Marilena Chauí. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.
- MARX, Karl. *Formações econômicas pré-capitalistas*. 6ª edição. Trad. João Maia. Introdução Eric Hobsbawn. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- _____. *Grundrisse*. Trad. Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *O Capital – crítica da economia política. Livro Primeiro. Volume I*. In: *Col. Os Economistas*. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 3ª edição. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1988.

A fisionomia da voz do rádio nos estudos sobre autoritarismo de Adorno

Virginia Helena Ferreira da Costa¹

Introdução

Para que o tema sobre a fisionomia da voz do rádio possa ser devidamente introduzido segundo nossas intenções, devemos, antes, desenvolver a noção de antropologia na qual se baseia a concepção de autoritarismo que levamos em conta nos escritos de Adorno. Especificamente, o nosso ponto de partida se situa no conceito de autoritarismo desenvolvido por Adorno et. al. em “A personalidade autoritária” e que é fundamentado, por sua vez, em “Dialética do Esclarecimento”. Nesta última obra, Horkheimer e Adorno partem do que concebem ser uma natureza interna explicada a partir de desenvolvimentos teóricos freudianos, enquanto destinos pulsionais relacionados a deslocamentos de representações de objetos, defesas, recalques e sublimações colocados em operação por instâncias psíquicas. São por movimentações de pulsões que a racionalidade é definida de modo defensivo, tendo por finalidade a autoconservação a fim de se evitar o sofrimento, medo e angústia. O que leva à formação de um sujeito preconceituoso e autoritário, para quem “a identidade da inteligência e hostilidade [...] encontraram uma confirmação avassaladora.” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 10)

Tendo isso em vista, é da seguinte forma que a antropologia é concebida em “A personalidade autoritária”:

o tema central do trabalho é um conceito relativamente novo – o despontar de uma espécie “antropológica” que nós chamamos de tipo autoritário de homem. Em contraste com o fanático [bigot] do estilo antigo, ele parece combinar as ideias e habilidades que são típicas de uma sociedade altamente industrializada com crenças irracionais ou antirracionais. Ele é ao mesmo tempo esclarecido e supersticioso, orgulhoso de ser um individualista e em constante medo de não ser igual aos outros, zeloso de sua independência e inclinado a se submeter cegamente ao poder e à autoridade. (HORKHEIMER, 1950, p. IX)

Apesar da impressão do termo “natureza” parecer estar relacionado a uma certa rigidez, fixidez e essencialismo, como um determinante biológico, o que na verdade a antropologia dos autores enfatiza seria, ao contrário, a defesa dialética de uma historicização da natureza, algo próximo dos moldes do texto *Ideia de história natural* produzido por Adorno em 1932. A antropologia sendo, então, um retrato de problemas sociais em nível individual

¹ Mestre e doutoranda em Filosofia, Departamento de Pós-graduação em Filosofia FFLCH-USP.

designa mais do que uma abordagem psicológica, mas um diagnóstico social marcado corporalmente. Se a sociedade capitalista apresenta contradições em seu fundamento, o resultado da determinação do social sobre o individual deve ser uma antropologia centrada nas dissonâncias, conflitos, fragmentos, danos e cicatrizes.

Dito isso, podemos então tratar do conceito de fisionomia da voz do rádio produzido por Adorno quase que simultaneamente à concepção de antropologia autoritária.

Fisionomia da voz do rádio

O conceito adorniano de fisionomia teria sido desenvolvido anteriormente, entre muitos outros, por Walter Benjamin. Se, no geral² a fisiognomia era empregada para detectar o caráter de alguém a partir dos traços exteriores, em Benjamin a fisionomia ganha um valor ímpar na mediação entre história e natureza – assim como a antropologia faz em nossa leitura adorniana. Em *Origem do drama barroco alemão*, bem como, nas *Passagens*, Benjamin teria desenvolvido algo como uma fisionomia urbana ao procurar o “rosto da Modernidade” na “fisionomia da multidão”:

a fisionomia benjaminiana seria uma espécie de “especulação” das imagens, [...]: um exame minucioso de imagens prenes de história. [...] Por meio de imagens - no limiar entre a consciência e o inconsciente - é possível ler a mentalidade de uma época. [...] Decifrar todas aquelas imagens e expressá-las em imagens “dialéticas” coincide, para ele, com a produção de conhecimento da história. (BOLLE, 1994, pp. 42-3)

Produzindo uma mediação entre os domínios histórico-natural e individual-social, o recurso à fisionomia, ao tratar de padrões coletivos expressos por indivíduos singulares, ganha uma conotação crítica dentro do âmbito da pesquisa empírica produzida por Adorno. Diz ele:

a tarefa da crítica, na maioria das vezes, [...] [é] decifrar quais elementos da tendência geral da sociedade se manifestam através desses fenômenos [culturais], por meio dos quais se efetivam os interesses mais poderosos. A crítica cultural converte-se em fisionomia social. (ADORNO, 2002, pp. 56-7)

O estudo crítico da fisionomia revelaria padrões sociais de expressão humana justamente porque o pseudoindivíduo procura se adequar ao social. Forma de delinear “uma tendência, esboçar a fisionomia de um espírito que também determinaria a marca da época. [...] Sua representatividade se impõe, mesmo sem a chancela da estatística.” (ADORNO, 1996, p. 47)

Se Benjamin recorre a imagens para traçar uma fisionomia histórica da modernidade, Adorno procurará fazer o mesmo com a voz no ambiente radiofônico. A fisionomia do rádio ganha um caráter mais dinâmico do que meramente descritivo e se justifica pelo fato de que o rádio não estaria isolado socialmente, mas expressaria em seu microcosmo recorrência sociais, veiculando “todos os problemas, antagonismos, tensões e tendências que são encontradas em toda a sociedade moderna.” (ADORNO, 1938, p. 2) Assim, o rádio

2 “Apesar dos pressupostos um tanto ingênuos, a obra de Lavater suscitou interesse pelo seu valor empírico, influenciando a criminalística, a antropologia, a psicologia social, e alguns dos escritores mais lúcidos da Modernidade, entre eles Edgar A. Poe, Baudelaire, os surrealistas e Benjamin. Dificilmente, uma história do cotidiano da Modernidade poderá prescindir das descobertas desses fisiognomistas urbanos que, perseguindo rastros e detalhes ‘aparentemente irrelevantes’, desmascaram feições e feitos da Modernidade, inscrevendo-se entre os grandes ‘detetives’ da história.” (BOLLE, 1994, p. 19.)

não seria visto tanto como produtor de conteúdos, mas reproduzidor de fenômenos sociais, revelando traços característicos de toda uma sociedade. Os detalhes da voz radiofônica expressariam, portanto, a totalidade da superestrutura social, tornando-se “uma imagem histórica, dialética do todo.” (BUCK-MORSS, 1977, p. 176). Com isso, a fisionomia da voz do rádio feita por Adorno revelaria um tipo de antropologia histórica ao ser tomada enquanto uma descrição de características expressas e formas típicas que revelariam gênese sociais. Citamos Adorno novamente:

Grosso modo, na abordagem fisionômica, porque os fenômenos que estamos estudando constituem uma unidade comparável à de uma face humana. Aqui estamos mais preocupados em analisar as condições dessa unidade, não importa o que elas possam ser, do que em analisar os elementos psicológicos, sociológicos e tecnológicos divergentes ligados a ela. [...] Sempre que ligamos o nosso rádio, os fenômenos que ocorrem têm uma espécie de expressão. O rádio “fala para nós” mesmo quando não estamos ouvindo um locutor. (ADORNO, 2006a, pp. 44-5)

Segundo o extrato acima, a proposta adorniana da fisionomia do rádio trata do “fenômeno”, isto é, do “como” envolvido na transmissão radiofônica, não exatamente do “conteúdo” veiculado – em paralelo com o interesse pela unidade de um rosto, mas não pelos seus traços específicos em si. Isso porque a voz do rádio continua a nos falar, mesmo quando não estamos escutando atentamente a ela.

Neste estudo sobre a unidade da voz radiofônica em sua forma, Adorno não pretende fornecer uma visão sistemática e unificada da totalidade social. Muito pelo contrário, assim como a própria noção antropológica de “A personalidade autoritária”, a unidade fisionômica é formada por contradições internas, verdadeiras expressões das contradições sociais:

Nós não queremos sistematizar o que pode estar desordenado. Nós não queremos harmonizar o que pode estar discordante. Nosso conjunto de categorias pode conter contradições, mas sustentamos que essas contradições não são falhas lógicas de uma abordagem sistemática que está sujeita antecipadamente a graves dúvidas em um domínio como o do rádio. Consideramos que essas contradições nas categorias *expressam contradições no próprio sujeito* e, em última análise, contradições em nossa sociedade. (ADORNO, 2006a, p. 94)

É Sohn-Rethel que Adorno tomou como inspiração para tratar da voz no rádio. Afinal, para Sohn-Rethel, “a câmera, que ‘vê’ no lugar de um espectador virtual, representa um tipo de socialização do olho.” (ADORNO, 2006b, p. 373) Em paralelo, Adorno desenvolve a voz do rádio como “um tipo de mecanização dos órgãos dos sentidos humanos” (ADORNO, 2006a, p. 48), o que nos leva para uma constelação conceitual à qual vamos nos debruçar – a saber, a reificação humana, o fetiche, o retorno do mítico ou fantasioso na realidade esclarecida, a reativação do conceito de aura benjaminiano, além da aproximação entre o autômato e o humano e a relação entre o familiar e o estranho – elementos próprio da concepção freudiana de *Unheimliche*.

Por mais que saibamos que o rádio apenas “distribui as vozes de outras pessoas que falam” (ADORNO, 2006a, p. 46), tratar de um autofalante que tem uma voz própria já gera em si uma sensação certamente relacionada ao fetiche de que a coisa ganhou autonomia do ser humano. Esta voz sem corpo sugere haver algo misterioso que estaria

por trás dela. Esta impressão acompanharia todos os conteúdos expostos pela voz do rádio, que ganhariam proeminência simplesmente por serem emitidas pelos autofalantes³. Nesse contexto, a regressão da audição humana entra em cena: ouvir a voz do rádio levaria a uma confusão entre fantasia e realidade no ouvinte, confusão esta pertencente aos primeiros anos de estágio de desenvolvimento da criança. Justamente pela sua aparente autonomia em relação ao ser humano, “a voz ouvida através de um autofalante sugere, irracionalmente, uma espécie de autoridade por trás do fenômeno. (...) Faz a voz da rádio portadora das potencialidades, tanto acústicas como sociais, de uma ditadura.” (ADORNO, 2006b, pp. 376-7) Isso ocorre porque, mesmo o ouvinte reconhecendo-a como fictícia, a voz radiofônica reproduz ideologias de acordo com os interesses das forças sociais dominantes, produzindo efeitos reais nos ouvintes e, por conseguinte, na sociedade em geral.

São alguns os elementos listados por Adorno que proporcionam a sensação de autoridade da voz do rádio: a audição privativa fornece a sensação de que o que é dito pela voz radiofônica tem maior valor de verdade e, portanto, deve ser seguido. A isso, soma-se a ilusão de proximidade da voz: para fins publicitários inerentes à música radiofônica e à própria experiência do rádio, a voz do autofalante, apesar de massificada, dá a impressão de falar só e especialmente a “você, ouvinte”. Além disso, o ouvinte não tem poder algum em relação à programação do rádio, este veiculando conteúdos escolhidos por alguma pessoa anônima, abstração que enriquece a percepção de autonomia e autoridade do rádio.

Como um tipo de retorno do mito no esclarecimento, vemos a “sacralização” da voz do rádio, que ganha autonomia e autoridade mesmo sendo irreal e ilusória, como se tudo fosse mais real e verdadeiro simplesmente porque está sendo veiculado pelo rádio: “Tem um valor de testemunho: o próprio rádio disse isso.” (ADORNO, 2006a, p. 47) O mistério de uma máquina que se mostra mais viva e autêntica do que a própria experiência humana faz com que a voz do rádio, seja a do cantor ou do locutor, ganhe ares de fetiche, enquanto uma “vida própria”, alienando ainda mais o humano.

Assim como essas autoridades se alienam dos homens, considerando-os como um mero material para a realização de sua vontade, o mesmo acontece com a voz do rádio. É por sua alienação, sua reificação em virtude da qual ela própria parece falar. A expressão da voz do rádio testemunha a reificação da sociedade. (ADORNO, 2006b, p. 391)

Isso ocorre porque, mesmo o ouvinte reconhecendo-a como fictícia, a voz radiofônica reproduz ideologias de acordo com os interesses das forças sociais dominantes.

É nesta confusão entre o privado e o público, o fantasiado e o real, o autômato e o humano que a construção de uma personalidade carismática do rádio se situa, ocorrendo uma “personificação” da voz do rádio e, finalmente, uma confusão entre o familiar e o estranho, própria do *Unheimliche* freudiano, traduzido em português por “inquietante”.

o ouvinte se sente perto o suficiente para formar impressões diretas da personalidade de um locutor; em torno da voz que ele ouve o ouvinte constrói uma pessoa tão real em muitos aspectos quanto se ele tivesse realmente o conhecido. (...) O ouvinte se sente como diante de algo

3 Em uma relação estreita entre a voz do rádio e a noção de supereu, Laplanche nos lembra que supereu, com sua consciência moral “é uma instância que é uma voz: voz no delírio, mas já voz da consciência [...]. E o fato de se tratar de uma voz revela, diz Freud, a gênese dessa instância: trata-se, de fato, da voz, do ‘dito’ dos pais. O que incitou o indivíduo a formar o ideal do ego [ou supereu], cuja guarda é confiada à consciência moral, era justamente a influência crítica dos pais, tal como ela se transmite pela voz deles.” (LAPLANCHE, 1998, p. 292.)

totalmente familiar, e pode ser de fato familiar, de tal maneira que ele assume um ar de estranheza. (ADORNO, 2006b, pp. 347-8)

O inquietante do rádio e o preconceito autoritário

Tal confusão entre o familiar e o estranho próprio do inquietante mostra ser um terreno fértil para o autoritarismo e o preconceito. Nesse sentido, é emblemática a passagem do capítulo “Elemento de antissemitismo” em que Horkheimer e Adorno aludem ao “inquietante” como conceito-chave na explicação da gênese do preconceito:

Os homens obcecados pela civilização só se apercebem de seus próprios traços miméticos, que se tornaram tabus, em certos gestos e comportamentos que encontram nos outros e que se destacam em seu mundo racionalizado como resíduos isolados e traços rudimentares verdadeiramente vergonhosos. O que repele por sua estranheza é, na verdade, demasiado familiar. São os gestos contagiosos dos contatos diretos reprimidos pela civilização: tocar, aconchegar-se, aplacar, induzir. (HORKHEIMER E ADORNO, 1985, p. 150)

É pensando na constituição de sujeitos preconceituosos que Adorno ressalta como autoritarismo nos Estados Unidos da América (país onde o autor produziu as suas pesquisas sobre o rádio, bem como, poucos anos depois, sobre “A personalidade autoritária”) aflora no campo cultural, cultura essa massificada e industrializada. Assim como uma mercadoria é exposta como pronta no mercado, à revelia da ação e reflexão humana, assim também os *slogans* ideológicos são emitidos e assimilados. A pretensa igualdade entre “democracia” e “maioria” (não especificamente pautada em valores democráticos) em uma sociedade industrialmente organizada em todas as suas esferas leva à manutenção de uma massa que reproduz valores profundamente antidemocráticos.

O ataque indireto da democracia a partir do interior mesmo do sistema democrático é permitido, segundo Adorno, pelo próprio instrumento radiofônico utilizado como propagador das ideologias. Enquanto empresa que representa o capitalismo monopolista dos anos 1940, o rádio é, ao mesmo tempo, gratuito. Assim, sua aparência de um meio de comunicação efetivamente cultural serve, no entanto, para vender todas as demais mercadorias. Nesse sentido, o capitalismo monopolista, que tornou possível o rádio enquanto um meio de comunicação de massas da indústria cultural, teria simplesmente preparado o terreno e treinado seus ouvintes-consumidores para a adequação e reprodução de uma sociedade dominadora que reproduz um fascismo mais ou menos latente. Por isso, uma pesquisa como “A personalidade autoritária” se vê justificada ao procurar por este próprio autoritarismo latente na população norte-americana massificada pelo rádio: “O rádio constitui um ponto de afinidade concreto entre o capitalismo de Estado totalitário de Hitler e a versão antecipatória do capitalismo de Estado na indústria da cultura norte-americana.” (APOSTOLIDIS, 2000, pp. 47-8) É só substituímos o anúncio publicitário por uma ideologia autoritária travestida de “mera opinião”: o fascínio do conteúdo emitido pelos meios de comunicação capitalistas continua a comandar, mesmo que saibamos que ambos, o anúncio e a “mera opinião” não passam de propaganda.

Finalizemos, então, com uma citação de Adorno que nos sugere que: “Um elemento importante nesse processo é que os consumidores sentem o tremendo poder concentrado por trás das palavras sempre repetidas e, portanto, demonstram certa prontidão psicológica para obedecer.” (ADORNO, 2000, p. 40)

Referências bibliográficas:

- ADORNO, T. W. Crítica cultural e sociedade, In: *Industria cultural e sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- _____. *Ideia de história natural*. Pucci, B; Zuin, A.; Ramos de Oliveira (trad.). Piracicaba: Publicação interna Unimep, 2000. Disponível em: < <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:HKSQT0k3bmkJ:https://cesarmangolin.files.wordpress.com/2011/08/adorno-a-idc3a9ia-de-histc3b3ria-natural-1932-doc.doc+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br> > Acesso em: 03 set. 2018.
- _____. Memorandum music in radio, In: *Princeton radio research project*, 1938.
- _____. Radio Physiognomics, In: *Current of music: elements of a radio theory*. Cambridge: Polity, 2006a.
- _____. Teoria da semicultura. *Educação e Sociedade*, n. 56, ano XVII, p. 388-411, dez. 1996.
- _____. *The psychological technique of Martin Luther Thomas' radio addresses*. California: Stanford University Press, 2000.
- _____. The radio voice, In: *Current of music: elements of a radio theory*. Cambridge: Polity, 2006b.
- ADORNO et al. *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Brothers, Copyright American Jewish Committee, 1950.
- APOSTOLIDIS, Paul. *Stations of the cross: Adorno and Christian right radio*. Durham and London: Duke University Press, 2000.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- _____. *Passagens*. Belo Horizonte e São Paulo: UFMG e Imprensa Oficial, 2006.
- BOLLE, W. *Fisiognomia da metrópole moderna: representação da história em Walter Benjamin*. São Paulo: Edusp, 1994.
- BUCK-MORSS, Susan. *The origin of Negative Dialectics, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York: The Free Press, 1977.
- FREUD, S. O inquietante, In: *História de uma neurose infantil: o homem dos lobos; Para além do princípio de prazer e outros textos (1917-1920) vol. 14*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- HORKHEIMER, M. Preface, In: ADORNO et al. *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Brothers, Copyright American Jewish Committee, 1950.
- HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- LAPLANCHE, J. *Problemáticas I – A angústia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

O problema da circulação simples e sua relação com o ponto de partida da exposição d'o capital de Karl Marx

Viviane Bonfim Fernandes¹

O estudo da obra *O Capital* de Karl Marx nos remete a muitas questões de âmbito teórico-metodológico, uma delas é a relação entre o caminho da investigação e o da exposição e ao ponto de partida da sua exposição. A questão a ser tratada diz respeito ao que está posto no início da exposição e o que está pressuposto, no sentido de que há um conhecimento acerca do objeto de estudo, porém, um conhecimento ainda não sistematizado, ainda não organizado, mas que está presente enquanto pressuposto e que será esclarecido cientificamente ao longo da exposição. Para tanto é preciso reconhecer que o próprio Marx procurou traçar uma linha que diferencia a investigação da exposição, e é seguindo essa abordagem que deve-se observar que o começo da exposição em Marx não diz respeito ao começo da investigação.

Quando Marx diz que seu método parte do abstrato em direção ao concreto não significa que ele desconsidera o primeiro movimento do concreto ao abstrato, tanto é que ele diferencia o método de investigação do método de exposição. Porém, mesmo diferenciando-os, demonstra em sua exposição a relação intrínseca que um exerce sobre o outro e, deste modo, vamos percebendo o quanto o método dialético de expor seu pensamento também foi o método usado no processo de investigação. Vejamos como Ilienkov (1975, p. 31) interpretou a relação entre a exposição e a investigação:

Naturalmente isto não significa de modo algum que a outra forma está totalmente ausente. Isto significa pura e simplesmente que a redução da plenitude concreta dos fatos à sua expressão abstrata na consciência não é nem a forma específica nem ainda ao menos a determinante do reflexo teórico do mundo.

O que Marx quer, ao falar que o método de exposição segue do abstrato ao concreto, segundo Ilienkov (1975, p. 31), é dar ênfase que o conhecimento teórico não é pura e simplesmente a expressão abstrata do mundo na consciência dos homens, como pensava a economia política que, por isso, encerrou os seus trabalhos nessa etapa. Marx, em seu texto, fez questão de demonstrar que o abstrato não é o fim do processo, senão o meio, e é deste modo que, a partir do método dialético, tece sua crítica ao método empregado pela economia política.

Seguindo a analogia feita por Ilienkov (1975, p. 31) sobre o papel da alimentação na vida do homem: “O homem come para viver e não vive para comer. Mas faz falta estar

1 Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE

louco para deduzir disto que o homem tem que viver sem se alimentar: seria também absurdo acusar este aforismo de ‘rebaixar’ o papel da alimentação”. O mesmo se dá no processo de construção teórica, onde a abstração parte do concreto e deve a ele retornar, ela não é o fim, ela serve ao concreto. O que parece que a economia política fez foi abandonar a segunda parte do percurso da construção teórica, o retorno ao concreto, ficando apenas na abstração, dando mais ênfase ao “comer” do que ao “viver”.

Para Ilienkov (1975, p. 31), a abstração é feita para que o homem possa apreender em sua mente o real, porém, se a tarefa não for completada de nada vale a abstração, o papel da ciência é justamente esse. Não se pode ignorar o real e abandonar o projeto de conhecê-lo, ou seja, nos contentarmos com um conjunto de fatos desordenados e confusos retirados da realidade sem que se chegue a uma compreensão dessa realidade. E Ilienkov (1975, p. 31) ainda vai mais além, não basta a compreensão da realidade é preciso que essa compreensão se volte para a prática, é nesse sentido que o pensamento que parte do real retorna ao mesmo.

Naturalmente o concreto no pensamento não é um fim em si, não é a meta final. A teoria tomada em seu conjunto não é mais que um “momento desvanecedor” no processo de mudança das matérias reais, práticas entre o homem e a natureza. Da teoria se passa à prática e este caso pode ser também um passo qualificado “do abstrato ao concreto”. A prática não tem já um fim mais elevado fora dela, ela mesma planeja seus fins, é um fim em si.

A teoria é vista enquanto desvanecedora, pois ainda que o concreto seja recomposto no pensamento, esse procedimento não deixa de ser uma abstração, não passa a ser real pelo fato de estar no pensamento, é só uma representação, mais clara que as primeiras, mas ainda uma representação que precisa se voltar para o mundo. A teoria deve voltar-se à prática, essa é a sua função. “É justamente por isso que no curso da elaboração da teoria, cada passo, cada generalização, são igualmente confrontadas constantemente com as indicações da prática e são devolvidas a esta como à meta suprema da atividade teórica” (ILIENKOV, 1975, p. 31). A prática é a própria realidade em seu movimento, a qual toda teoria precisa se voltar.

Cada passo da análise consiste num retorno à prática, no sentido de não se perder a visão do movimento. Os retornos implicam num reconsiderar, num não perder de vista o universo em que o objeto estudado se encontra, suas interconexões e relações. “É aqui que reside o sentido profundamente dialético das teses de Marx sobre o método que consiste em ‘elevar-se do abstrato ao concreto’” (Ilienkov, 1975, p. 32). O retorno ao concreto se constitui em um constante ressignificar no todo, num crescendo até que se chegue à prática e tendo ela enquanto determinante.

Isto significa que todas as definições abstratas, realmente científicas e não ilusórias e vazias não aparecem somente na cabeça do homem como resultado de uma redução irreflexiva e acidental do concreto ao abstrato, senão como resultado da progressão sistemática da consciência ao longo do processo regular geral de desenvolvimento da ciência, da concretização do saber existente e da transformação crítica. (ILIENKOV, 1975, p. 32)

Na construção científica, as abstrações da realidade se fazem num plano reflexivo, progressivo e sistemático, assim se desenvolve a ciência segundo o método empregado por

Marx. Ela não se encerra no abstrato, precisa fazer o caminho de volta ao concreto, no processo de construção teórica. E fazer esse caminho de volta ao concreto significa não ficar só na análise, e sim chegar à síntese, caminho não percorrido pela Economia Política Clássica. Vejamos como isso ocorre:

De todo modo isto se deduz que todas as características do método de investigação de Marx aparecem com maior nitidez e pureza em *O Capital* mesmo e não nos rascunhos, apontamentos e considerações nascidas diretamente em sua cabeça durante seu estudo dos fatos econômicos. (ILIENKOV, 1975, p. 37)

E é por isso que *O Capital* reflete o método científico em Marx, pois constitui a sua obra de maturidade, onde expõe, já mais maduro, os resultados de sua pesquisa. Depois de tantos rascunhos, ele chega a um desfecho do método e publica *O Capital*, onde procura demonstrar o método cientificamente correto, e onde procura corrigir os erros e as omissões cometidos em texto anteriores.

É aqui onde se põe a limpo a verdadeira sucessão das definições científicas, as quais não se revelam senão gradualmente no curso de investigações prévias, das que o próprio Marx não tinha sempre uma clara visão. Marx teve sempre um espírito de lúcida autocrítica: frequentemente corrigia “*a posteriori*” os erros e omissões cometidos nas etapas prévias de seu trabalho. (ILIENKOV, 1975, p. 37)

Daí a grande importância de *O Capital*, nele encontramos a lógica empregada por Marx, pois podemos examinar a forma pela qual fez ciência. É nele que Marx faz a demonstração do método cientificamente correto para o exame da realidade, o método dialético. Marx, com isso, pôs à amostra as entranhas do sistema capitalista de produção, só o método dialético permitiu essa façanha.

Por isso precisamente Lenin indicava que para elaborar a “Grande Lógica” do marxismo faz falta olhar, sobre tudo, *O Capital* e que o procedimento de exposição empregado por Marx em *O Capital* deve servir de exemplo de apreensão da dialética em geral. Depois destas considerações preliminares se pode passar a um estilo mais detalhado do método científico correto de formação das determinações científicas e de tratamento teórico dos dados da intuição viva e da representação. (ILIENKOV, 1975, p. 38)

Todavia, o ponto de partida para Ilienkov consiste no concreto, pois compreende que a investigação toca a exposição. Assim, ele demonstra um aspecto muito importante da abordagem dialética, a relação entre os aparentes opostos. Porém, é importante lembrar que na dialética, os opostos não se excluem, pelo contrário, eles se tocam, na abordagem heraclitiana eles se misturam, pois fazem parte de um mesmo processo; e, segundo Hegel, fazem parte da mesma totalidade.

A dificuldade de Ilienkov talvez seja a mesma de todos nós, a de entender a inter fusão dos opostos, e não a exclusão entre eles. Ilienkov, em vez de compreender que a investigação está pressuposta na exposição, coloca-a como posta. E, no que diz respeito a esse problema, do posto e do pressuposto no começo de *O Capital*, Fausto (2002, p. 284-285) nos esclarece melhor:

Marx quer começar pela aparência do sistema, que é a circulação simples; mas a aparência do sistema é um “momento” “negado” pelo próprio sistema. Dever-se-ia começar por uma pressuposição negativa da circulação simples seguindo desde o início o que “faz” o próprio sistema? Mas que poderia significar começar por uma negação como essa? Vê-se mal como seria possível *pôr* tal negação, sem *pôr* ao mesmo tempo o que a nega, isto é a essência do sistema. Mas, nesse caso, a apresentação como desdobramento progressivo de formas, estaria, parece, comprometida.

Deste modo, seria um problema começar pelo início, quer dizer, pelo começo histórico, que seria a circulação simples, e seguir, passo a passo, o desdobramento histórico ao longo da exposição, pois, a mesma é negada pelo sistema. Assim, começar por uma negação não seria o começo ideal. Do mesmo modo, como começar por algo negado sem explicitar o próprio sistema que o nega? Mesmo diante de tantos “poréns”, Marx queria começar pela circulação simples, mas fazer disso um começo adequado era o grande problema a ser resolvido.

A solução seria, pois, apresentar esse ser-negado do sistema que é a circulação simples *como se ele estivesse posto e não negado*. E, na realidade, isto significa apresentá-lo como ele se apresenta a si mesmo. Por isso, o início não tem nada de hipotético, na sua *aparência de positividade*. Portanto, o que o sistema nega *como sua aparência* (isto é, o que ele nega *porque* põe só como aparência) será posto de início; colocando entre parêntese essa negação. Só num segundo momento, abrir-se-á os parênteses, pondo a negação. (FAUSTO, 2002, p. 285)

Deste modo, Fausto procura demonstrar que o começo nada tem de histórico, e nem é uma explicação prévia lógica² no sentido linear. Mesmo o objeto de análise sendo a produção capitalista, Marx procura começar pela circulação simples, pelo fato de ela ser interior ao sistema. E esse é um aspecto que diz respeito ao método dialético aplicado à exposição:

Entretanto, o sistema se apresenta nesse primeiro momento sobre uma forma estranha (que é precisamente a da *sua* aparência). Estranha produção capitalista em que o capital está ausente e a finalidade é o valor de uso. Eis a tese da antinomia. A antítese se diz da seguinte maneira: a seção I é o lugar do trabalho abstrato, fundamento do valor, e o lugar do próprio valor [...] (FAUSTO, 2002, p. 285)

Logo, começar pela circulação simples não parece ser adequado, visto que o sistema capitalista, objeto da exposição, faz a sua negação. Quer dizer, a circulação simples, que visa o valor de uso, nega o capitalismo, e o capitalismo que visa a acumulação de capital, pode-se dizer, visa o valor de troca, acaba por negar o valor de uso. O sistema capitalista não mais produz para atender as necessidades humanas (valor de uso), pelo contrário, produz para atender a reprodução do próprio capital (valor de troca). Esse é o aspecto contraditório do capitalismo que conduz Marx em sua exposição.

2 Benoit (1996, p. 24) entende “[o] desenvolvimento da análise lógica, [como] a ampliação em espiral da análise das contradições, [onde Marx] pouco a pouco, vai inserindo, cada vez mais, um maior número de determinações históricas, pouco a pouco, vai concretizando o abstrato e assim historicizando a lógica.” Não no sentido da linearidade cronológica da história, mas como um desenvolvimento que parte do real, onde o real conduz a análise lógica, conduz no sentido do aparecer aos olhos o homem, no sentido do que se apresenta à sensibilidade dos sujeitos históricos construtores dessa realidade, e que precisam desvendá-la, com o olhar crítico, filosófico, racional, que procura a dinâmica interna das relações que aparecem aos seus olhos.

A solução da antinomia é a *posição como contradição*. A tese e a antítese devem ser relidas, para que esta contradição se livre da forma da contradição de entendimento, ganhando a forma da contradição – *contradição* apesar de tudo – dialética. O capital não está ausente como diz a tese, mas *pressuposto* (o que indica uma ausência afetada pela presença). (FAUSTO, 2002, p. 285)

Ao começar pela circulação simples, Marx coloca o capital como pressuposto, que no caso de ser uma contradição dialética, não significa que o pressuposto esteja totalmente ausente como no caso da contradição de entendimento. Diferente da visão kantiana de contradição, onde um oposto exclui o outro, no caso da contradição hegeliana, um oposto pressupõe o outro, os contrários não se excluem, fazem parte da unidade do real, a unidade sintética.

Do mesmo modo, não é verdade que a finalidade seja o valor de uso. Na realidade, é a finalidade *posta* – o que é diferente – que é o valor de uso, não a finalidade “*tout court*”. O valor de uso é na realidade *posto como finalidade*, mas isto significa que ele está presente, mas está “afetado” por uma outra finalidade que lhe é oposta. (FAUSTO, 2002, p. 285)

O valor de uso além de ser algo negado pelo capitalismo, é a finalidade posta no início da exposição – pois faz parte de seu fundamento – ao mesmo tempo que não é a finalidade do texto. Assim, também, o capitalismo não está posto no começo da exposição, ou seja, está escondido, negado, ao mesmo tempo que também está presente, enquanto pressuposto. Essa é a dificuldade de se entender o começo da obra de Marx, o aspecto contraditório do real é posto na exposição. Compreender o seu caráter dialético, de que a negação não é uma negação absoluta, é fundamental para a compreensão de seu texto.

Inversamente, no que se refere à antítese: se é verdade que o objeto é desde o início o modo de produção capitalista, é preciso “acrescentar” - isto representa na realidade uma negação – que se trata do capitalismo “negado”. Isto é, o capitalismo está “lá”, caso contrário não se poderia apresentar o trabalho abstrato e o valor. Mas, se o capitalismo está lá, ele está de certo modo com os sinais invertidos: *lá onde o capitalismo nega, a seção I põe, lá onde ele põe a seção I nega*. Entretanto, as determinações presentes na seção I são sem dúvida determinações do capitalismo. (FAUSTO, 2002, p. 285)

A seção I procura pôr os fundamentos do sistema, mesmo não os apresentando ainda. Apresenta seus fundamentos negando-os, partindo da circulação simples, para só depois expor o sistema que nega por si só a mesma, porém a necessidade de começar pela circulação simples, pois é nela que estão os fundamentos. Deste modo, a questão do começo³ se apresenta, enquanto parte contraditória do real, do modo como o real se põe, e na exposição o princípio é o próprio fim, o desenvolvimento teórico d’*O Capital* é um retroceder ao fundamento, o princípio é o fim e o fim, o princípio. E, deste modo, é só o método dialético que permite abarcar esse movimento.

3 “O começo pressupõe assim o fim, fim que, na verdade, é princípio, *arché*, fundamento originário. Por isso mesmo, em *O capital*, em certo sentido (“*para nós*”, para quem já conhece o percurso), desde o começo já se pode pressupor o fim, princípio pressuposto que produz o começo. Portanto, o princípio (que é fim) está lá encadeado ao começo desde o começo, desta maneira, desde o começo está lançado em encadeado, com férrea necessidade, todo o movimento do primeiro livro.” (BENOIT, 1996, p. 22)

Segundo Antunes (2008, p. 21), no Livro Primeiro, Marx analisa “de modo formal e abstrato as leis da produção da mais-valia enquanto tal, da mais-valia em seu nível mais puro e idealizado.” Antunes (2008, p. 21) entende que esse é o momento da exposição das contradições mais genéricas e potenciais, que não deixa de conter uma primeira totalização abstrata, que nos esclarece tanto sobre a forma mais elementar do capitalismo, a mercadoria, quanto sobre seu fim. Aqui o conceito de totalidade é tratado enquanto a possibilidade de se vislumbrar o fim da mercadoria, a sua destruição. O que só é possível se compreendermos as leis gerais que determinam o seu funcionamento e que conseqüentemente nos levam à síntese, ao entendimento do movimento como um todo.

Somente depois que os aspectos genéricos são compreendidos é que se torna possível avançar na exposição, e é o que Marx faz, conforme Antunes (2008, p. 21) destaca, quando no Livro Terceiro analisa a pluralidade dos capitais individuais, ou seja, as determinações da concorrência entre os capitais. Antunes (2008, p. 21) entende que existem momentos mais abstratos e momentos mais determinados, é importante destacar, aqui, que o movimento da exposição dialética por mais que faça abstrações e generalizações não perde de vista a totalidade⁴, por estar sempre vinculado ao real com suas determinações, tendo-o como pressuposto e retornando a ele.

Mais uma vez, chegamos a um ponto que é decisivo para a forma como a própria crítica da economia política de Marx deve ser lida. Para ter certeza, o primeiro volume de *O Capital* discute a abstração “capital em geral” (mais ou menos) a partir das questões levantadas pela existência de “muitos capitais”, e até mesmo no final do Volume Três ainda temos que “deixar de lado” as conjunturas do mercado mundial, crédito e assim por diante. Mas isso de forma alguma implica que a forma-valor, trabalho abstrato, mais-valia, etc. - em suma, todos os temas centrais do Volume Um - sejam menos reais do que os temas abordados no desdobramento do Volume Três. (GUNN, 1987, p. 62)

Assim, a partir do abstrato se constrói a totalidade, 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 também faz o movimento contrário, o de situar a parte no todo.

Sendo assim, Marx segue na sua abordagem inicial e, aplicando o método de análise, de abstração, demonstra que o começo da exposição científica, no caso da ciência econômica, é abstrato. A inversão em relação à economia política diz respeito a começar por onde eles achavam que já era o fim, Marx parte das abstrações dadas da intuição sensível, e avança nelas, enquanto os economistas se contentam com as abstrações mais voláteis, acreditando que elas eram o final da exposição teórica.

Podemos concluir que o ponto de partida da exposição de Marx vem das abstrações da intuição sensível e, por isso, ele é entendido por muitos como empírico, à medida que as abstrações têm como origem a realidade material, é nesse momento que investigação

4 “Em Marx, a totalização é retorno ao fundamento num sentido muito preciso, isto é, fundamento é aqui posto como determinação da lógica da essência. Ora, a lógica da essência é negatividade, o que significa dizer que o retorno final ao absoluto em Marx é negativo. A totalização negativa é exteriorizante, uma espécie de reflexão exterior da interioridade.” (OLIVEIRA, 2004, p. 88) A lógica da essência é negatividade porque nega o fundamento que é exterior a ela. Deste modo, a totalidade é o retorno da essência ao exterior, ou seja, à aparência, mas agora desvelada.

e exposição se tocam, pois juntas fazem parte da construção dialética do conceito. O método dialético se utiliza dos dois momentos, seja porque ele demonstra o movimento da construção conceitual, ou seja pelo aspecto que ele demonstra o movimento do real.

Deste modo, pode-se dizer que o ponto de partida em *O Capital* de Marx é abstrato, já que ele diz respeito à exposição teórica. Entende abstrato não só como representação dos dados da sensibilidade, mas também principalmente enquanto o processo de abstração necessário para o desenvolvimento do conceito. A abstração empreendida por Marx acontece a cada nova determinação, esse processo é entendido como o método de análise. A análise que estuda as minuciosidades de cada nova categoria, até que Marx alcance a unidade do diverso, a totalidade do sistema capitalista de produção. O começo em Marx se caracteriza pelo processo de abstração empreendido em sua análise, e ele faz isso a todo momento. A cada nova categoria estudada, ele começa com a abstração dessa categoria. Sabemos que Marx dedica o primeiro capítulo de sua obra *O Capital* ao estudo do conceito do valor da mercadoria, esse é o seu ponto de partida, o conceito de valor, e sendo o valor uma categoria abstrata por natureza.

Referências bibliográficas:

- ANTUNES, Jadir & BENOIT, Hector. *A dialética do conceito de crise em O Capital de Karl Marx*. - Edições Mais Valia : Tikhé, 2008.
- BENOIT, Hector. Sobre a crítica (dialética) de *O Capital*. In: *Crítica Marxista* : São Paulo : Brasiliense, v.1, n.3, 1996, p. 14-44.
- FAUSTO, Ruy. *Marx: Lógica e Política / Investigação para uma reconstituição do sentido da dialética*. - Tomo III. São Paulo : Ed. 34, 2002.
- GUNN, Richard. Marxism and Mediation. In: *Common Sense: A journal of a wholly new type*. Edinburg : University of Edinburg, n.2, July 1987, p. 57 - 66.
- HEGEL. *Ciencia de la Lógica*. [tradução direta do alemão Augusta e Rodolfo Mondolfo] Volume 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. *Dialectics of the Abstract & the Concrete in Marx's Capital*. 1960. Disponível em < <http://www.marxists.org/archive/ilyenkov/works/abstract/index.htm> > Acesso em: 24 abr. 2009.
- _____. Elevarse de lo abstrato a lo concreto. In: *El capital, teoría, estructura y método*. México : Ediciones de Cultura Popular, 1975.
- MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857 - 1858 : esboços da crítica da economia política*. [tradução de Mário Duayer e Nélio Schneider] São Paulo : Boitempo, 2011.
- _____. *Marx-Engels Correspondence 1858*. Disponível em: <http://marx.libcom.org/works/1858/letters/58_01_16.htm> Acesso em: 14 ago. 2015.
- _____. *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*.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Dialética Hoje: lógica, metafísica e historicidade*. São Paulo : Loyola, 2004.
- ZELÉNÝ, Jindrich. *La Estructura Lógica de El Capital de Marx*. México : Ediciones Grijalbo, 1978.