

PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília
Universidade de Brasília – UnB; Campus Universitário Darcy Ribeiro
Instituto de Ciências Humanas; Departamento de Filosofia
ICC Ala Norte, Bloco B, Subsolo, Módulo 24

ISSN: 2238-7692

E-mail: polemosunb@gmail.com

Website: <http://periodicos.unb.br/index.php/polemos>

A *Pólemos* é uma publicação semestral digital do corpo discente do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília.

Os textos publicados na revista são de inteira responsabilidade de seus autores e suas autoras.

Permite-se a reprodução desde que citada a fonte.

Está indexada no *Latindex*, *Diadorim*, *Google Scholar* e *CiteFactor*.

Pólemos is a digital semi-annual of the student body of the Department of Philosophy of the University of Brasília.

The texts published in this Journal are of entire responsibility of the author.

The reproduction is permitted since mentioned the source.

It is indexed in *Latindex*, *Diadorim*, *Google Scholar* and *CiteFactor*.

Dados para citação / catalogação

Pólemos – Revista de Estudantes de Filosofia / Universidade de Brasília. – vol. 07, n. 14 (2018). – Brasília, DF.

Semestral (julho – dezembro)

ISSN: 2238-7692

Disponível na Internet: <http://periodicos.unb.br/index.php/polemos>

1. Periódico. 2. Filosofia 3. Universidade de Brasília 4. Instituto de Ciências Humanas. 5. Departamento de Filosofia

Universidade de Brasília

University of Brasília

Reitora: Márcia Abrahão

Vice-reitor: Enrique Huelva

Instituto de Ciências Humanas

Institute of Humanities

Mário Diniz Araújo Neto

Perci Coelho Souza

Departamento de Filosofia

Department of Philosophy

Erick Calheiros de Lima

Alexandre Costa-Leite

Comissão Editorial e Executiva

Editorial and Executive Committee

Comitê Editorial

Editorial Committee

Editora-Chefe Responsável

Editor-in-Chief

Priscila Rossinetti Rufinoni

Capa

Cover Photo

Piti

Editoras Associadas

Associated Editors

Danielle Leal Rodrigues

Emanuelle Santos Feitosa

Gabriel Vieira Alves

Iasmin Leiros Sarmiento

Jade Oliveira Chaia

Maria Clara Rodrigues

Verônica de Sousa Maciel

Preparação de originais e Diagramação

Preparation of the originals and

Diagramation

Jade Oliveira Chaia

Revisão de Língua Portuguesa

Revision of Portuguese

Rebecca Reseck

Yuri Lavor



Conselho Editorial**Editorial Board**

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB)	Gilberto Tedeia (UnB)
Alex Sandro Calheiros de Moura (UnB)	Herivelto Pereira de Souza (UnB)
Alexandre Hahn (UnB)	Maria Cecília Pedreira de Almeida (UnB)
André Luis Muniz Garcia (UnB)	Márcio Gimenes de Paula (UnB)
Bruno Costa Simões (UnB)	Marcos Aurélio Fernandes (UnB)
Claudio Araújo Reis (UnB)	Philippe Lacour (UnB)
Erick Calheiros de Lima (UnB)	Priscila Rossinetti Rufinoni (UnB)
Fabio Caprio Leite de Castro (PUC/RS)	Rodolfo Lopes (UnB)
Gabriele Cornelli (UnB)	

Pareceristas *ad hoc***Evaluators *ad hoc***

Bianca Rocha Machado (UnB)	Lucas Moura Vieira (UnB)
Felipe Matos Lima Melo (UnB)	Rafael Sousa Siqueira (UnB)
Fernando Corrêa Prado (UNILA)	Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Gigliola Mendes (UNB)	Rocco Lacorte (UNB)
Giovanni Zanotti (UNB)	Talita Cavaignac (UFMG)
João Renato Amorim Feitosa (UNB)	Vladimir Ferrari Puzone (UNB)
Lennon Noleto (UNB)	



SUMÁRIO

EDITORIAL..... 8

ARTIGOS

MARX E A NOÇÃO DE UNIVERSALIDADE: um traço hegeliano nos *Grundrisse*, de Marx
..... 10

Allysson Flôres Santos

UMA PROPOSTA DE INVESTIGAÇÃO DA CATEGORIA “LIBERDADE
MATERIALISTA” EM MARX 20

Antonio Mario Dantas Bastos Filho

A INSUFICIÊNCIA DA EMANCIPAÇÃO POLÍTICA NA BUSCA PELA LIBERDADE
REAL DO HOMEM NO JOVEM KARL MARX 42

Bruno Fernandes

A INFLUÊNCIA DA TEORIA ÉTICA DE ADAM SMITH NO JOVEM ENGELS 55

Franco Maximiliano Rodríguez Migliarini

O CONCEITO DE DIALÉTICA E A NOÇÃO DE EXPERIÊNCIA PARA G.W.F. HEGEL
(1770-1831) 87

Sthefan Bruno Machado Ribeiro

A DIALÉTICA NEGATIVA DE ADORNO COMO FILOSOFIA DA POSSIBILIDADE
REAL 100

Giovanni Zanotti

A INDÚSTRIA CULTURAL E O CONCEITO DE ALIENAÇÃO 125

Stefane Katrini Koop

O CAPITALISMO COMO RELIGIÃO: pressupostos de um diagnóstico benjaminiano 141

Izabela Loner Santana

ÍNDIOS COMUNISTAS? representações sociais dos imigrantes venezuelanos na cidade
brasileira Pacaraima 152

Ricardo Cortez Lopes

ENSAIOS



O CONCEITO MARXISTA DE ALIENAÇÃO E SUAS IMPLICAÇÕES NO CONTEXTO
DAS REDES SOCIAIS E NA FORMAÇÃO DE OPINIÃO DO USUÁRIO 172

Alana Carvalho Pinheiro

MARXISMO CRÍTICO LATINOAMERICANO: Bolívar Echeverría, ethos barroco, valor de
uso y utopia 180

César Miguel Salinas Ramos

RESENHAS

“SOBRE O SUICÍDIO”, DE MARX: a posição das mulheres e o suicídio na
contemporaneidade 189

Amanda Nunes de Freitas

CARTA A PIETR LAVROVITVH LAVROV, DE FRIEDRICH ENGELS: uma discussão
acerca dos limites do Darwinismo 195

Rafael Ferreira Martins

TRADUÇÃO

O PONTO DE VISTA A PARTIR DO QUAL TEMOS DE ENXERGAR A ANTIGUIDADE
..... 201

André Felipe Gonçalves Correia

PROJETOS DE PESQUISA 2018 - 2019

PROJETOS DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA – DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA 207



SUMARY

EDITORIAL..... 8

ARTICLES

MARX AND THE NOTION OF UNIVERSALITY a Hegelian trace in the *Grundrisse*, by
 Marx 10

Allysson Flôres Santos

AN INVESTIGATION PROPOSAL FOR THE "MATERIALISTIC FREEDOM"
 CATEGORY IN MARX 20

Antonio Mario Dantas Bastos Filho

THE INSUFFICIENCY OF THE POLITICAL EMANCIPATION IN THE SEARCH FOR
 REAL HUMAN LIBERATION IN THE YOUNG KARL MARX 42

Bruno Fernandes

THE INFLUENCE OF ADAM SMITH’S ETHICAL THEORY ON THE YOUNG ENGELS
 55

Franco Maximiliano Rodríguez Migliarini

THE CONCEPT OF DIALECTIC AND THE NOTION OF EXPERIENCE TO G.W. F.
 HEGEL (1770 – 1831) 87

Sthefan Bruno Machado Ribeiro

ADORNO’S NEGATIVE DIALECTICS AS A PHILOSOPHY OF REAL POSSIBILITY
 100

Giovanni Zanotti

THE CULTURE INDUSTRY AND THE ALIENATION CONCEPT 125

Stefane Katrini Koop

CAPITALISM AS RELIGION: assumptions of a Benjaminian diagnosis 141

Izabela Loner Santana

COMMUNIST INDIANS? social representations of Venezuelan immigrants in the Brazilian
 city of Pacaraima 152

Ricardo Cortez Lopes

ESSAYS



THE MARXIST CONCEPT OF ALIENATION AND ITS IMPLICATIONS IN THE
CONTEXT OF SOCIAL MEDIA AND THE OPINION FORMING OF THE USER 172

Alana Carvalho Pinheiro

MARXISMO CRÍTICO LATINO-AMERICANO: Bolívar Echeverría, *ethos* barroco, valor de
uso e utopia 180

César Miguel Salinas Ramos

REVIEWS

ON SUICIDE, BY MARX: women's position and suicide in contemporaneity 189

Amanda Nunes de Freitas

LETTER TO PIETR LAVROVITCH LAVROV, FROM FRIEDRICH ENGELS: a discussion
about the limits of Darwinism 195

Rafael Ferreira Martins

TRANSLATION

DER GESICHTSPUNCT, AUS DEM WIR DAS ALTERTUM ANZUSEHEN HABEN ..201

André Felipe Gonçalves Correia

RESEARCH PROJECTS 2018 – 2019

PROJECTS OF SCIENTIFIC INITIATION – DEPARTMENT OF PHILOSOPHY 207



EDITORIAL

Este número é relativo ao segundo semestre de 2018. Semestre no qual houve intenso debate político na universidade e fora dela. A Política parece ser a disciplina que voltou à ordem do dia, única capaz de dar sustentação mais aprofundada aos debates tão acalorados do cotidiano.

Em 2018, ainda, houve o *V Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia*, evento central da programação do Departamento de Filosofia, cujo tema, *Imagens Lacunares – um convite ao imaginário*, apesar de aparentemente neutro, pois ligado à Estética, trouxe à tona uma gama de questões prementes no mundo contemporâneo – manipulação de imagens, imagem e poder, imagem e história. Vale lembrar que o evento foi integralmente conduzido por estudantes, da organização à seleção das palestras. As alunas e os alunos que organizaram o evento também tiveram a contribuição da professora Priscila Rossinetti Rufinoni, que em suas aulas e em grupo de estudos, possibilitou a criação do tema que motivou a realização do evento. Em suas muitas facetas, estudantes de filosofia procuram refletir sobre o mundo ao redor, sem preconceitos disciplinares ou temáticos.

Este número foi dedicado à comemoração do aniversário de 200 anos de Karl Marx. Tal número comporta textos clássicos de exegese marxiana, como os de **Allysson Flôres Santos** da Universidade de Brasília, sobre a herança de Hegel nos *Grundrisse* de Marx; os de **Antonio Mario Dantas Basto Filho**, da Universidade Federal da Bahia, e de **Bruno Fernandes**, da Universidade Federal de São Carlos, ambos versando sobre aspectos do conceito marxiano de *Liberdade*; os de **Franco Maximiliano Rodrigues Migliarini**, da Universidade Federal de Santa Catarina, e de **Sthefan Bruno Machado Ribeiro**, abordando elementos da gênese do pensamento de Marx. O primeiro ao focar a relação entre Adam Smith e o jovem Engels, o segundo ao abordar o tema da dialética hegeliana. Sobre a herança de Marx, principalmente em sua abordagem pela Teoria Crítica, temos as contribuições de **Giovanni Zanotti**, da Universidade de Brasília e de **Stefane Katrini Koop**, da Universidade Estadual do Centro-Oeste, todos expondo a crítica adorniana à tradição hegeliano-marxiana. O primeiro, inicialmente, faz uma análise da visão adorniana da essência objetiva da dialética que resulta no reconhecimento dos elementos materialistas presentes já em Hegel e chega em apontamentos para um resultado prático da dialética negativa, o segundo faz uma análise do conceito adorniano de Indústria cultural, buscando refletir sobre as formas de compreensão de mundo na sociedade capitalista. **Izabela Loner Santana**, da



Universidade Federal do ABC, escreve sobre o capitalismo na visão do jovem Walter Benjamin. Já a contribuição de **Ricardo Cortez Lopes**, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, procura refletir a partir de conceitos marxianos sobre um problema atual, qual seja, a migração de venezuelanos para o Brasil.

Na seção Ensaios, **Alana Carvalho Pinheiro**, da Universidade de Brasília, relaciona alienação e redes sociais e **César Salinas Ramos**, da Universidade Federal de Ouro Preto, procura trazer para o debate elementos da tradição marxista latino-americana. Na seção resenhas, **Amanda Nunes de Freitas**, da Universidade de Brasília, comenta o texto *Sobre o suicídio*, de Marx sob um ponto de vista feminino e contemporâneo e **Rafael Ferreira Martins**, da Universidade de Brasília, expõe o problema do Darwinismo, a partir das cartas de Pietr Lavrov e Engels. O número conta ainda com uma tradução de **André Felipe Gonçalves Correia**.

Nossa capa tenta captar essa mobilidade da filosofia entre o estudo clássico e o mundo atual, ao colocar a efígie de Marx desenhada a carvão contra os elementos contemporâneos da moderna estatística econômica, no intuito de tentar pensar quais as potencialidades de seu pensamento para entender o primado da explicação economicista em tempos contemporâneos.

9

Iasmin Leiros Sarmiento da Silva

Maria Clara Rodrigues Rocha

Editoras Associadas

Priscila Rossinetti Rufinoni

Editora Chefe Responsável



Artigo recebido em: 23/10/2018

Artigo aprovado em: 29/01/2019

MARX E A NOÇÃO DE UNIVERSALIDADE
um traço hegeliano nos *Grundrisse*, de Marx

MARX AND THE NOTION OF UNIVERSALITY
a Hegelian trace in the *Grundrisse*, by Marx

Allysson Flôres Santos¹
(allyssonflores@gmail.com)

Erick Calheiros de Lima²

Orientador

RESUMO

Este artigo tem como finalidade propor uma conexão que evidencie a influência hegeliana (tendo como base a obra *Ciência da Lógica*) na leitura de Marx acerca dos economistas liberais e da interpretação que fazem da sociedade, principalmente nos temas abordados na primeira divisão de sua obra *Elementos fundamentais para a crítica da economia política (Grundrisse)*. Tais temas consistem na análise de uma dura crítica às abstrações e concepções a-históricas promovidas pela chamada economia política por meio de seus grandes teóricos e principais expoentes: Adam Smith e David Ricardo. Reagindo a essas concepções, Marx proporá o caminho da adoção de uma noção concreta de universalidade, conceito similar à concepção de Hegel de um todo lógico-real.

Palavras-chave: Hegel. Marx. Todo lógico-real.

ABSTRACT

This article aims to propose a connection that demonstrates a Hegelian influence (using his work *Science of Logic* as a pillar) on Marx's understanding of liberal economists and their interpretation of society, mainly in the themes addressed during the first division of his work *Foundations of the critique of political economy (Grundrisse)*. These themes consist in the analysis of a harsh criticism of the abstractions and ahistorical conceptions promoted by what is called the national economy through its great theorists and main exponents: Adam Smith and David Ricardo. Reacting to these conceptions, Marx will propose the adoption of a concrete notion of universality, a similar concept to Hegel's logical-real whole.

Key-words: Hegel. Marx. Logical-real whole.

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade de Brasília.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8917672350531809>.

² Professor doutor do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3109241300359127>.



1. INTRODUÇÃO

Minha ideia consistiu em dividir este trabalho de maneira crescente, tentando apresentar a formação e as implicações da visão defendida por Hegel em um recorte da *Ciência da Lógica* – em sua crítica à abstração e fossilização do conceito, da História, e na defesa da necessidade de práxis como constituinte do conhecimento. A crítica citada se estenderá às concepções vistas por ele como metafísicas, e haverá também a defesa da dialética como método de acesso à verdade:

A Lógica especulativa contém a Lógica e a Metafísica de outrora; conserva as mesmas formas-de-pensamento, leis e objetos, mas ao mesmo tempo aperfeiçoando e transformando com outras categorias. Deve-se distinguir do conceito, no sentido especulativo, o que habitualmente é chamado de conceito. É no último sentido, unilateral, que se pôs e repetiu milhares e milhares de vezes, e se erigiu em preconceito, que o infinito não pode ser compreendido por meio de conceitos. (CL, §8).

11

Para Hegel, o método dialético é a maneira pela qual se torna possível captar o conceito através de sua constituição, interação e mudança; é precisamente o que permite alcançar o “campo especulativo”, no sentido que ele dá ao termo.

Em seguida, abordarei a apropriação de Marx do conceito de universalidade hegeliana e da dialética como aquilo que é capaz de captar a verdade através da dicotomia, da tensão interior às práticas intramundanas. Tal apropriação servirá como base da constituição da crítica feita à economia política e a seus teóricos – que engessam e introjetam no ser humano o ideal burguês de uma sociedade fragmentada, cindida e esfacelada, fabricando, assim, as chamadas “robinsonadas” –, com uma visão equivocada do processo de produção da mercadoria.

Hegel afirma que o conteúdo da filosofia é a efetividade. Pode-se entender por efetividade aquilo que contém o princípio ativo no e do fenômeno; é aquilo que torna capaz de produzir, moldar e criar: uma engrenagem central para o conceito de experiência.

A efetividade pode ser acessada pela experiência através de um movimento dialético entre sujeito e objeto; isto é, sujeito e objeto interagem entre si e, através dessa interação mútua, um constitui e é constituído pelo outro, em uma recíproca determinação. Só através desse processo de interação entre sujeito e objeto, desse movimento dialético, é possível que apareça a verdade:



Do outro lado, é igualmente importante que a filosofia esteja bem consciente de que seu conteúdo não é outro que o conteúdo originariamente produzido – e produzindo-se – no âmbito do espírito vivo, e constituído em mundo, [mundo] exterior e interior da consciência; [e entenda] que o conteúdo da filosofia é a efetividade. Chamamos experiência a consciência mais próxima desse conteúdo. (CL, §6)

O fenômeno ainda é a faceta transitória da verdade, algo indeterminado, que ainda não se mostra como realmente é. Hegel busca através desse movimento dialético a unidade entre o fenômeno, ou seja, aquilo que é passageiro, e a efetividade:

Enquanto a filosofia só difere segundo a forma de outro conscientizar-se desse único e idêntico conteúdo, é necessária sua concordância com a efetividade e a experiência; e mesmo essa concordância pode considerar-se como uma pedra de toque, ao menos exterior, da verdade de uma filosofia; assim como é para se considerar como o fim último e supremo da ciência o suscitar, pelo conhecimento dessa concordância, a reconciliação da razão consciente-de-si com a razão essente com a efetividade. (CL, §6).

12 O princípio-base da experiência é que ela contém em si a certeza de que, para que se possa aceitar algo como verdadeiro, o ser humano deve estar presente – isto é, deve presenciar o ocorrido. Ele não pode se abster da realidade, tentar olhar de fora, ver de cima; é necessário viver, sentir na pele. É algo que deve ser experimentado pelo ser humano, e não imaginado como um *dever-ser*:

Mas a separação entre a efetividade e a ideia é particularmente grata ao entendimento que toma os sonhos de suas abstrações por algo verdadeiro, e é vaidoso do dever-ser que ele gosta de prescrever, também no e sobretudo no campo político, como se o mundo tivesse esperado por ele para experimentar como deve ser, mas não é. (CL, §6)

Imediatez e mediação, por sua vez, estão em comunhão e são inseparáveis, no que diz respeito à possibilidade de reconhecer algo. São coisas diferentes, mas ambas devem estar presentes no processo de conhecimento. A mediação é uma maneira de conhecer; porém, transforma-se, modifica-se, em contraponto ao imediato. A mediação é um processo vivo, dinâmico, de pura interação entre mediado e imediato.

Hegel interpreta que a atividade de pensar é uma maneira que encontramos de negar algo imediatamente dado. Normalmente, o ser humano busca fixar os acontecimentos em sua tentativa de compreender os fatos históricos e se inteirar deles; entretanto, nos contentamos em somente fixar a mediação e, assim, acabamos por engessar um processo dinâmico.



Dessa maneira, a mediação acaba se transformando em uma nova imediatez, em algo dado; ou seja, transforma-se em algo adquirido e pressuposto.

É justamente aí que reside o problema. A dialética é um processo ativo, e como processo ativo deve tornar esse fato perceptível, expô-lo, e assim devolver vida ao processo; deve trazer de volta o vigor que lhe é característico, visto que se trata de um processo dialético vivo e dinâmico de interação através do qual o conceito adquire objetividade.

Como exemplo desse processo dinâmico e constituinte de interação, Hegel apresenta a filosofia enquanto uma constituição através de partes, as quais devem ser vistas como um todo que se fecha em si mesmo. Trata-se da junção de diversas ciências particulares, como a lógica, a filosofia da natureza e a filosofia do espírito, formando uma só. Por isso, Hegel exemplifica que o correto de uma representação de um todo filosófico é algo circular infinito, que se apropria do anterior e forma algo novo:

Por isso a ciência singular, é tanto reconhecer seu conteúdo como objeto essente, como também reconhecer nele imediatamente sua passagem para um círculo superior. Por conseguinte, a representação da divisão tem algo de incorreto, (que é) colocar as partes ou ciências particulares umas ao lado das outras, como se fossem apenas imóveis e substâncias em sua diferenciação, como espécies. (CL, §18)

13

Pode-se interpretar do afirmado que não há como oferecer uma representação fragmentária acerca da filosofia e da realidade, pois somente o todo da ciência é a exposição de uma ideia, é o pensar idêntico a si mesmo, que se põe perante si para ser para si, enfim, sendo junto a si enquanto é junto ao outro.

Dividir a filosofia é colocar partes-essências (ciências particulares) uma ao lado da outra; porém, ciência é conhecer imediatamente no objeto sua transição. A dialética pretende oferecer uma visão geral do todo, da interação entre universal e particular, em uma organização das dicotomias. Expor tais dicotomias mostra suas relações e contradições.

Por isso é defendida a ideia de que não se pode pensar sem um sistema, sem lógica, pois ela torna possível conhecer as regras que regem os pensamentos, entender sobre o que se pensa e como se pensa. Para o ser humano, portanto, é necessário pensar de maneira objetiva e de maneira subjetiva.

2. A FORMAÇÃO DO TODO LÓGICO-REAL



Hegel se detém, então, em apresentar a formação do “todo lógico-real” como constituído por três momentos, divididos pelo autor na tentativa de uma apresentação mais didática:

- A. O lado abstrato ou do entendimento;
- B. O dialético ou negativamente racional;
- C. O especulativo ou positivamente racional.

Esses três momentos não são partes distintas da lógica; são na verdade lados de um todo que não podem, de maneira alguma, ser isolados. O todo lógico-real é a conexão entre conceito-realidade, é interação viva, o movimento dinâmico de interação entre os três. É, enfim, uma maneira com que fixamos para poder acessar a negatividade de um conceito e, assim, reconstruir sua historicidade:

Eles podem ser postos conjuntamente sob o primeiro momento – o do entendimento – e por isso ser separados uns dos outros; mas, desse modo, não são considerados em sua verdade. A indicação que aqui é feita sobre as determinações do lógico – assim como a [sua] divisão – está aqui somente [numa forma] antecipada e histórica. (CL, §79)

14

A. Acerca do entendimento, Hegel deixa claro seu caráter essencial. O pensar por entendimento se apoia na identidade, na determinidade fixa, ou seja, na diferença que se apresenta frente a outra determinidade – é, em suma, conhecer algo pelas diferenças que apresenta. O entendimento tem a capacidade de captar essa determinidade fixa, a finitude do objeto, superando o que é vago; ele capta o objeto através de seu isolamento e, dessa maneira, se atém ao concreto.

Entretanto, o entendimento é limitado, finito. É necessária atenção para não levar o entendimento além de onde ele pode chegar, uma vez que, assim, ele pode acabar virando seu oposto. O entendimento não é capaz de “virar a chave”, fazer a passagem do finito ao infinito. Essa tarefa é executada pelo segundo momento (B), o momento dialético.

B. O momento dialético é justamente a realização consciente da passagem das determinações do entendimento para seu oposto; é o princípio de todo e qualquer movimento. O conceito traz dentro de si uma negatividade, traz em germe uma crítica, algo imanente. É o movimento de superação de seus limites internos.

C. Especulativo é o momento em que se apreende a unidade das determinações em sua oposição, ou seja, quando se capta o contrário de algo em seu



movimento de transformação no novo. É, por exemplo, a captação de algo positivo no negativo.

A dialética apresenta um resultado positivo, pois seu conteúdo é determinado, e não algo imediato. Ela apresenta negações de algumas de suas determinações. Trata-se de algo concreto composto de certa abstração – no caso, o pensar. É, enfim, a mescla de diferentes determinações, consistindo na construção de algo fazendo uso de seu contrário.

3. A APROPRIAÇÃO MARXIANA

Com a primeira parte deste texto, conhecemos a concepção hegeliana de dialética, abrangendo desde sua importância até seu processo de formação. Com base na obra de Marx *Elementos fundamentais para a crítica da economia política (Grundrisse)*, é possível perceber fortes traços de influência do método proposto por Hegel na *Ciência da Lógica* sobre a leitura marxiana da economia política tradicional e de suas concepções acerca da sociedade; é possível notar também o uso desse método como engrenagem fundamental na exposição das contradições da sociedade burguesa.

15

Para Marx, a economia política tradicional, principalmente através de seus teóricos Smith e Ricardo, parece retirar o ser humano da história. Ela vê o ser humano como algo isolado, confere-lhe uma concepção individualista, atomista, como que colocando-o antes de tudo. Dessa forma, o humano deixa de ser identificado como um ser fruto de resultados históricos e interações, passando a ser visto como um modelo que já deixou de existir, algo fora da sociedade.

A economia política é vista por Marx como uma ciência que tem dentro de si uma relação contraditória, pois é uma ciência que apresenta traços emancipatórios, como o fato de ser capaz de lidar com riquezas, de compreendê-las; porém, apresenta o erro de se considerar fora da história. Assim, ela aparece como reprodutora do ideal burguês atomista e individualista, que contribui para uma cisão ainda mais forte entre forma-conteúdo e sujeito-objeto:

Aos profetas do século XVIII, sobre cujos ombros Smith e Ricardo ainda se apoiam inteiramente, tal indivíduo do século XVIII – produto, por um lado, da dissolução das formas feudais de sociedade e, por outro, das novas forças produtivas desenvolvidas desde o século XVI – aparece como um ideal cuja existência estaria no passado. Não como um resultado histórico, mas como ponto de partida da história. Visto que o indivíduo natural, conforme sua representação da natureza humana, não se origina na história, mas é posto pela natureza. Até o momento essa tem sido uma ilusão comum a toda a nova época. (MARX, 2011, p. 54-55)



A economia política não compreende a concretude das determinações objetivas, não é capaz de compreender a dialética de construção mútua que faz uso de seu contrário. Quando é acessada dialeticamente, a economia política revela seu problema: o dilaceramento da sociedade. Ela não é capaz de produzir a interação entre universal-particular, e assim deixa de reconhecer o ser humano como indivíduo, coisificando-o.

Marx acredita que esse tipo de concepção é uma maneira de naturalizar as relações burguesas. A burguesia possui uma concepção atomista da realidade mundana, e a economia política acaba por interiorizar no ser humano essa concepção burguesa de realidade, pelo fato de ter um conceito de trabalho abstrato, individualista, a-histórico, fossilizado. Ela apresenta, assim, uma pauperização da sociedade e de suas relações como um todo, isto é, introjeta no ser humano a autocoisificação; além disso, ela acredita que essa maneira de ver as relações humanas é a correta, e tal acaba se tornando a sua própria maneira de entender o mundo e tudo aquilo que a cerca. Trata-se da crença em que seja possível a produção de um singular isolado fora da sociedade. Uma vez que o ser humano é um animal que se constitui na interação, o indivíduo deixa de ser um resultado histórico e passa a ser o ponto de partida dela.

16

Acreditar nisso é acreditar na ideia de um Robinson Crusóé, é ceder às robinsonadas. A economia política toma o indivíduo solitário como gênese, como ponto de partida da realidade – aquele que é livre de determinações sociais, o indivíduo tal como é, pressuposto, em “estado natural”, como posto pela natureza da maneira como se apresenta, livre de toda e qualquer interação. A sociedade burguesa corta os laços do ser humano com a comunidade:

Nessa sociedade da livre concorrência, o indivíduo aparece desprendido dos laços naturais etc. que, em épocas históricas anteriores, o faziam um acessório de um conglomerado humano determinado e limitado. (MARX, 2011, p. 54)

Porém, Marx dá o exemplo, isso soa tão surreal quanto acreditar que seja possível desenvolver a linguagem sem seres humanos vivendo uns com os outros. Embora Marx concorde com a posição, defendida por Aristóteles, de que o ser humano é um animal político, ele vai além, afirmando que o ser humano é um animal que só pode se isolar em sociedade:

A produção do singular isolado fora da sociedade – um caso excepcional que decerto pode muito bem ocorrer a um civilizado, já potencialmente dotado das capacidades da sociedade, por acaso perdido na selva – é tão absurda quanto o desenvolvimento da



linguagem sem indivíduos vivendo juntos e falando uns com os outros. (MARX, 2011, p. 55-56)

Marx acredita que esses estudiosos da economia política representam, em seus trabalhos, a produção como algo independente, em contraposição ao consumo, distribuição e troca, e tentam conceber a produção como um momento isolado, com características totalmente distintas, leis naturais já dadas, constitutivas, acima da história, de maneira atemporal. Reforça-se, assim, o ideal burguês atomista e a-histórico; o indivíduo é isolado em seu trabalho e afastado da realidade.

Porém, a produção deve ser vista como parte integrante de um todo, e não como uma engrenagem separada, passível de ser percebida e abstraída completamente. Ela deve ser vista, sim, como algo entrelaçado, que constitui e é constituído, parte integrante de um processo em que se mescla com outras engrenagens. A produção material é social:

As determinações que valem para a produção em geral têm de ser corretamente isoladas de maneira que, além da unidade – decorrente do fato de que o sujeito, a humanidade, e o objeto, a natureza são os mesmos –, não seja esquecida a diferença essencial. Em tal esquecimento repousa, por exemplo, toda a sabedoria dos economistas modernos que demonstram a eternidade e a harmonia das relações sociais existentes. (MARX, 2011, p. 57)

17

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O esforço de Marx em evidenciar essa mescla, essa universalidade dos momentos através do entendimento é necessário para vivificar, fluidificar categorias tomadas como fixas, abstratas e inorgânicas. O filósofo busca ultrapassar essa barreira de estranhamento e formular a concepção de um todo que interage, perceber a relação concreta existente entre as determinações fixas. Somente alcançando o entendimento de tal interação será possível reconhecer essas categorias e trabalhar conscientemente sobre os conceitos. Obter esse entendimento é ter consciência do todo lógico-real:

Quando tais trivialidades são reduzidas ao seu efetivo conteúdo, expressam mais do que sabem seus pregadores. A saber, que toda forma de produção forja suas próprias relações jurídicas, forma de governo etc. A insipiência e o desentendimento consistem precisamente em relacionar casualmente o que é organicamente conectado, em reduzi-lo a uma mera conexão da reflexão. (MARX, 2011, p. 60)



Conceitos são, assim como para Hegel, construídos através de práticas intramundanas de interação. Trata-se da linguagem como práxis formadora de entendimento mútuo, constituído de maneira dialética, através de suas contradições, em uma ação societária fluida, viva e orgânica. Assim, podemos reconstruir seu processo constitutivo, não dando saltos; enfim, deixando de matar um processo vivo.



REFERÊNCIAS

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2005.

MARX, Karl. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.



Artigo recebido em: 09/11/2018

Artigo aprovado em: 01/02/2019

UMA PROPOSTA DE INVESTIGAÇÃO DA CATEGORIA “LIBERDADE MATERIALISTA” EM MARX

AN INVESTIGATION PROPOSAL FOR THE "MATERIALISTIC FREEDOM" CATEGORY IN MARX

Antonio Mario Dantas Bastos Filho¹

(amariofilho@gmail.com)

RESUMO

Este texto propõe reflexões acerca da categoria “liberdade materialista”, sugerida por Marx na *Ideologia Alemã*, propondo-a como um importante parâmetro a todo o projeto emancipatório marxiano. Será defendido que o amadurecimento metodológico do materialismo histórico não implicará em um abandono da liberdade como um importante objeto neste projeto. A categoria da liberdade materialista, ainda que não formulada de maneira sistemática, estaria presente como um parâmetro da crítica marxiana para apontar o comprometimento da liberdade “real” do indivíduo que o modo de produção capitalista promove e que, dessa forma, se contrapõe ao “reino da liberdade” com o qual Marx identifica o comunismo. Nesse sentido, a categoria investigada serviria para definir parâmetros capazes de facilitar a realização das condições materiais que permitiriam a superação em direção ao modo de produção comunista, bem como para definir as próprias práticas sociais e políticas que caracterizariam a comunidade política do “reino da liberdade”.

Palavras-chave: Liberdade. Marxismo. Materialismo. Trabalho. Atividade Vital.

ABSTRACT

This text proposes reflections on the category “materialistic freedom”, suggested by Marx in the *German Ideology*, proposing it as an important parameter to the whole Marxian emancipatory project. It will be argued that the methodological maturation of historical materialism will not imply an abandonment of freedom as an important object in this project. The category of materialistic freedom, although not formulated in a systematic way, would be present as a parameter of the Marxian critique to point out the impairment to the “real” freedom of the individual that the capitalist mode of production promotes and that, in this way, is opposed to the “kingdom of freedom” with which Marx identifies communism. In this sense, the category investigated would serve to define parameters capable of facilitating the realization of the material conditions that would point towards the communist mode of production, as well as to define the social and political practices that would characterize the political community of the “kingdom of freedom”.

Keywords: Freedom. Marxism. Materialism. Work. Vital Activity.

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3310165652284774>.



1. INTRODUÇÃO

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.

A noção de corte epistemológico althusseriana, que caracteriza uma importante tradição do marxismo, tende a restringir a questão da liberdade na crítica marxiana a um caráter ideológico, portanto, pouco científico, que marcaria a produção do jovem Marx. Nesse sentido, a discussão da liberdade perderia seu caráter científico, passando a ser um elemento marginal do projeto de crítica da 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 à liberdade se apresenta ainda mais como um elemento que sugere uma continuidade da crítica de Marx à sociedade burguesa, que se insinua desde os *Manuscritos de 1844*, e que encontrará sua forma mais madura teoricamente bem estabelecida com a consolidação do projeto de crítica da economia em o *Capital*.

A continuidade referida se reforçaria particularmente pelo propósito emancipatório do projeto de crítica da economia política. A partir dessa perspectiva, considerando a riqueza como objeto principal da crítica à economia política - e a relação entre riqueza e exploração da força de trabalho – pretende-se destacar de que forma, para Marx, a liberdade burguesa, ou liberdade idealista, contribui para o comprometimento da liberdade individual que pretensamente, nos termos do ideário liberal, deveria resguardar.

Isso convida ao 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 da 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 da economia política.



2. A QUESTÃO DA LIBERDADE DA PERSPECTIVA ALTHUSSERIANA E SEU ESPAÇO NO PROJETO DE CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA DE MARX

A liberdade não costuma estar entre os objetos de estudo mais usuais da literatura marxista que se debruça sobre o período de produção científica do Velho Marx. O tratamento mais comum, a bem da verdade, restringe a questão ao período de juventude de Marx que não encontraria espaço significativo em sua obra mais madura. Daí a compreensão, por parte dos teóricos da tradição althusseriana, que tende a associar a questão da liberdade a um caráter pouco científico da crítica marxiana.

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 Marx teria começado a superar na *Ideologia Alemã*, e que se consolidaria em *O Capital*.

Embora não caiba descartar as relevantes contribuições trazidas por Althusser, cabe problematizar a imputação, associada à noção de corte epistemológico, de um caráter pouco científico dedicado ao objeto 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, ou mesmo que esse tratamento não tenha acompanhado a evolução da sistematização metodológica que marca a crítica da economia política.

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 histórico impõe, mas, sobretudo, em um reconhecimento da necessidade de se refletir acerca dos mesmos objetos de 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 o mesmo.

Para dar suporte a tal afirmação é necessário, inicialmente, reforçar o sentido emancipatório do projeto marxiano de crítica da economia política, ressaltando o espaço da liberdade nesse projeto; em seguida, cabe demonstrar como o giro teórico do materialismo histórico 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 da economia política.

3. 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 de um parâmetro ético bem estabelecido que pretenda, 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 mais bem 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. O que se evidencia, dessa perspectiva, é que a produção marxiana, desde os *Manuscritos de 1844*, é marcada por um amplo esforço de crítica da sociedade burguesa que encontra na crítica da economia política sua forma mais bem sistematizada cientificamente.

Esta formulação é mais bem compreendida na medida em que se sustenta 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 (2008, p. 84-85) a liberdade se realiza através do



trabalho², 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.

Nesse sentido, ficaria, assim, 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 direcionadas 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

² A questão do trabalho como realização da liberdade, como se sabe, se lastreia primordialmente nas formulações presentes nos escritos de juventude de Marx, os quais ainda não se encontravam sistematizados na forma mais bem definida da crítica da economia política. Ainda assim, não faltam autores, como Antunes (2007) que ao apontar a centralidade do trabalho na obra marxiana como um todo, recorram, sem qualquer distinção, aos textos que precedem a obra madura como importantes elementos para a compreensão do sentido da crítica da economia política como um todo. Essas questões, da perspectiva da investigação aqui desenvolvida, serão mais bem esclarecidas a seguir. Por ora cabe destacar que não se desconhece que a noção de trabalho como realização da liberdade humana não venha a ser ponto pacífico esteja longe de ser ponto pacífico e incontroverso. A opção teórica, como é evidente, nos permite, por ora, a formular a questão dessa forma, sem maiores problematizações.



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 –, conseqüentemente, da subtração da liberdade do homem.

Para melhor esclarecer esta relação proposta, passaremos a investigar o papel das forças produtivas na relação entre homem e trabalho no âmbito do materialismo histórico. Com isso pretendemos demonstrar que a crítica de Marx não abandona um caráter antropológico que teria “maculado” seus escritos de juventude. Mais ainda, o que poderia ter sido classificado como um aspecto que denunciaria um “antropologismo” em sua obra teria, em verdade, se refinado e assumido o que alguns poderiam categorizar como uma antropologia histórica (SAES, 2014). Esta antropologia histórica, também, nos permite determinar melhor aquilo que se pode chamar de certa ontologia marxiana que tem no modelo antropológico do “homem livre” e na noção de “reino da liberdade”, importantes parâmetros de sua crítica da economia política.

Tanto a definição desse modelo, quanto a compreensão do mesmo enquanto o parâmetro, é instrumental para que se possa avançar a uma melhor determinação teórica do tratamento dado por Marx ao objeto da liberdade de uma perspectiva materialista. Desta forma, os contornos teóricos da proposição da categoria da “liberdade materialista” estarão mais bem definidos.

4. AS CATEGORIAS DO HOMEM E DO TRABALHO EM MARX

Da perspectiva do materialismo histórico o desenvolvimento das forças produtivas é um elemento material determinante para a história. No âmbito da crítica da economia política, de uma perspectiva teórica, as forças produtivas não são menos importantes na medida em que são determinantes para o acúmulo de capital (MARX, 1985, p. 117). Neste mesmo sentido se distinguem as sociedades antigas e o modo de produção asiático³, nos quais o processo produtivo orientado pelo valor ainda não determina todas as relações sociais.

³ “Nos modos de produção da velha Ásia e da Antiguidade etc., a transformação do produto em mercadoria, e, portanto, a existência dos homens como produtores de mercadorias, desempenha papel subordinado, que, porém, se torna tanto mais importante quanto mais as comunidades entram na fase de declínio. [...] Aqueles antigos organismos sociais de produção são extraordinariamente mais simples e transparentes que o organismo burguês, mas eles baseiam-se na imaturidade do homem individual, que não se desprende do cordão umbilical da ligação natural aos outros do mesmo gênero, ou em relações diretas de domínio e servidão. Eles são condicionados por um baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas do trabalho e relações correspondentemente limitadas dos



É através deste desenvolvimento que os modos de produção se sucedem e a marcha da história se estabelece. Embora a luta de classes seja a manifestação subjetiva que marca as revoluções da história, é antes imprescindível que haja a evolução das forças produtivas que mobilizam as bases materiais econômicas e sociais⁴. Ou, dito de outra forma, a evolução das forças produtivas impulsiona a luta de classes (MARX, 1986, p. 198).

Se às classes cabe o papel de atores políticos da história, esse papel é antes condicionado pela relação das forças sociais do trabalho com a natureza⁵. Nesse sentido, a história é a história do trabalho e, sendo o trabalho atividade exclusiva do homem, é também a história do homem.

Essas afirmações parecem se contrapor à perspectiva althusseriana acerca da obra de Marx. Segundo Saes (2014, p. 65-66), o que define a tradição althusseriana é a total ausência de espaço teórico para a categoria “homem geral” na obra do Marx velho, ainda que a mesma seja por diversas vezes mencionada ao longo de *O Capital*. Isso porque, para Althusser, a categoria homem será substituída pela categoria classe trabalhadora, que se apresenta historicamente na forma da classe operária do capitalismo industrial. Trabalhador e não-trabalhador, assim, para Althusser, são os agentes da história na medida em que a luta de classes se opera através destes.

26

É pertinente a menção althusseriana e sua noção de corte epistemológico, haja vista que dessa perspectiva se delimita um campo restrito não apenas de categorias, mas também de objetos, que separa o materialismo histórico da obra do jovem Marx. Em oposição a essa corrente, Saes (2014) afirma que mesmo nas obras menos sofisticadas que precedem ao chamado “corte epistemológico” já haveria as bases do materialismo mais sofisticado que definirá as dimensões finais da obra do Marx maduro. Há, em outras palavras, uma continuidade que se estende desde o jovem até o velho Marx.

Essa continuidade se verifica a partir de certos objetos de análise que se repetem ao longo de toda a obra de Marx, e que definirão os contornos de sua filosofia enquanto práxis. Sendo mais claro, o caráter emancipatório que a produção teórica marxiana pretende anunciadamente carregar

homens dentro do processo material da produção de sua vida, portanto, entre si e com a natureza”. (MARX, 1986, p. 204)

⁴ “As fábricas cooperativas dos próprios trabalhadores são, dentro da antiga forma, a primeira ruptura da forma antiga, [...] em certo nível de desenvolvimento das forças produtivas materiais e de suas correspondentes formas sociais de produção, se desenvolve e forma naturalmente um modo de produção, um novo modo de produção. Sem o sistema fabril oriundo do modo de produção capitalista, não poderia desenvolver-se a fábrica cooperativa e tampouco o poderia sem o sistema de crédito oriundo desse mesmo modo de produção”. (MARX, 1986, p. 334)

⁵ As forças produtivas, afinal, serão tratadas por Marx (1985, p. 95) a partir da perspectiva dessa relação; estas serão também determinantes na compreensão da formação do valor.



mantém no centro de suas observações elementos como o homem e trabalho⁶. Porém, o tratamento de todos esses objetos – nos termos sugeridos por Saes – corresponderá a uma significativa sofisticação melhor acabada na estrutura de exposição de *O Capital*.

Assim, é com razão que Althusser (1999) aponta o caráter antropológico especulativo que parece marcar a definição de *Gattungswesen* do jovem Marx, bem como a sua definição de atividade vital livre, ambas com forte influência da antropologia especulativa de Feuerbach. Porém, isso não implica necessariamente na negação absoluta do espaço de uma antropologia na obra de Marx, mesmo de uma perspectiva que se acomode à concepção althusseriana.

Saes (2014, p. 71-72) irá postular a possibilidade de uma “antropologia histórica” na obra de Marx da qual nem mesmo a corrente althusseriana é capaz de escapar. Segundo o autor, ao colocar a classe operária como elemento central da obra marxiana, nem mesmo Althusser pode contornar uma estrutura conceitual que tem em sua constituição uma perspectiva antropológica.

Em outras palavras, ainda que Althusser defenda que o velho Marx abandonou o homem, ser genérico especulativo, do jovem Marx em função da figura – mais objetiva e relacionada a elementos materiais – do trabalhador, isso não implica em dizer que esse mesmo trabalhador deixe de se definir enquanto homem para Marx. O que haverá, sem dúvida, é uma melhor circunscrição do homem em questão. Mais especificamente, do homem inserido no modo de produção capitalista⁷.

Daí é possível falar de um modelo antropológico, segundo Saes, baseado em uma antropologia histórica, de cunho materialista, que orientará a crítica marxiana. Esse modelo antropológico considerará, sobretudo, a relação do homem com as forças produtivas, preservando, assim, a relação entre homem e trabalho proposta pelo jovem Marx ao tratar da relação entre *Gattungswesen* e atividade vital livre⁸. Nesse sentido afirma Saes:

⁶ O elo conectivo que irá relacionar esses dois elementos – trabalho e homem – será justamente a liberdade, da qual trataremos melhor a seguir.

⁷ Antunes (2007) parece ensaiar um movimento similar nesse sentido a propor, em sua obra referenciada, uma ampliação da categoria classe trabalhadora para todo e qualquer trabalhador assalariado, e não apenas o trabalhador operário do capitalismo industrial, como a interpretação mais ortodoxa do marxismo althusseriano parece insistir que deva ser. Na mesma medida Antunes, na mesma obra, propõe uma ampliação do mundo do trabalho para incluir, inclusive, o trabalho improdutivo, dadas as características que o *toyotismo* imporá à conformação do capitalismo na segunda metade do século XX. Nesse sentido a categoria “trabalhador” - objetiva e politicamente - se amplia consideravelmente, se aproximando de um recorte de classe que tende a se confundir também com um recorte também de espécie, excluído deste apenas o capitalista que, porém, não seria nada mais do que um servo do processo do capital.

⁸ A conhecida passagem se encontra nos *Manuscritos de 1844* e será objeto específico de análise mais adiante.



A tese marxista fundamental sobre a evolução social é a tese do “primado do desenvolvimento das forças produtivas”: numa sociedade humana, o desenvolvimento das forças da produção (técnicas, formas da divisão do trabalho, habilidades), a partir de certo ponto, não mais contribui para a reprodução do modelo vigente de sociedade. Ao contrário: tal processo acaba por desestabilizar as relações entre grupos sociais antagônicos, provocando contradições e lutas que, em última instância, levam à derrubada da ordem social vigente e à sua substituição por um novo modelo de sociedade. [...] A conexão entre o modelo antropológico do homem trabalhador e o papel determinante do desenvolvimento das forças produtivas é, portanto, um fenômeno regular em todas as sociedades de classes, que têm sido, de modo geral, sociedades de trabalho. Mas essa conexão não poderia estar presente em sociedades onde o homem trabalhador não se tornou (ou deixou de ser) o modelo antropológico predominante. (SAES, 2014, p. 71-72)

Há, assim, um modelo antropológico ao qual, mesmo Althusser, ainda que indiretamente, recorre: o modelo de homem trabalhador. Esse homem trabalhador é o homem que existe e é determinado, na totalidade de suas relações, ainda que não de forma absoluta, pelo modo de produção capitalista. Sem dúvida é esse homem que será um dos objetos da crítica marxiana inscrita em um materialismo histórico melhor definido, e não mais o homem genérico especulativo e conceitualmente a-histórico.

5. DO HOMEM TRABALHADOR AO HOMEM LIVRE

A própria definição do conceito de trabalho, e o desenvolvimento histórico e social das forças produtivas, leva o “homem trabalhador” a ter sua forma mais bem definida e sofisticada no seio do modo de produção capitalista. Esta constatação, porém, não implica em descartar esse mesmo homem trabalhador, por suas características gerais que identificam o trabalho como a realização de uma atividade distintamente humana⁹, como uma categoria geral, estabelecida da mesma perspectiva antropológica histórica, em outros modos de produção.

O que significa dizer que Marx, ao abandonar a noção antropológica especulativa de homem feuerbachiana, passará a observar uma relação necessária entre os modos de produção históricos e como o homem ali inserido é em sentido geral afetado por estes¹⁰.

⁹ Essa formulação parece se destacar na conhecida comparação, tecida por Marx (1996, p. 297-298), no capítulo V do primeiro livro de *o Capital*, entre o trabalho da aranha e do melhor arquiteto, pontuando a intenção de realizar um trabalho específico prefigurada na mente do trabalhador como o elemento que separa as duas espécies animais o que poderia, assim, caracterizar o homem enquanto tal.

¹⁰ “A visão que só considera como históricas as relações de distribuição, mas não as relações de produção, é por um lado, apenas a visão da crítica incipiente, mas ainda inibida, da Economia burguesa. [...] À medida que o processo social é apenas um mero processo entre homem e Natureza,



Neste sentido é que tratará da questão acima mencionada das sociedades antigas e do modo de produção asiático. Esta relação se amplia ainda mais quando ele afirma que as forças produtivas definem o homem ao definirem os limites de sua relação com a natureza, assim em um evidente movimento dialético definindo o modo de produção e sendo definidos por ele. Desta forma, embora a historicidade determine os contornos do homem marxiano, ele não deixa de ser observado de uma perspectiva antropológica a partir da sua relação com as forças produtivas:

Abstraindo a forma mais ou menos desenvolvida da produção social, a produtividade do trabalho permanece ligada a condições naturais. Todas elas podem ser reduzidas à natureza do homem mesmo, como raça etc., e à Natureza que o rodeia. As condições naturais externas dividem-se economicamente em duas grandes classes, riqueza natural de meios de subsistência, como fertilidade do solo, águas ricas em peixe etc., e riqueza natural de meios de trabalho, como quedas de águas vivas, rios navegáveis, madeira, metais, carvão etc. Nos primórdios da cultura, a primeira espécie de riqueza natural é decisiva, em níveis mais altos de desenvolvimento, a segunda. Compare-se, por exemplo, a Inglaterra com a Índia, ou, no mundo antigo, Atenas e Corinto com os países às margens do mar Negro. (MARX, 1996b, p. 141)

29 Em suma, Marx não ignora que a força produtiva está inserida em um contexto histórico e que cada sociedade histórica terá uma relação distinta com esta. Isso não o impede de reconhecer que esse elemento da força produtiva estabelece um movimento comum em direção ao estabelecimento dos modos de produção e particularmente, do capitalismo. Isso também não nos permite ignorar os diversos papéis que o homem assumirá em relação aos mais diversos modos de produção, ou, como se operará sua sociabilidade e os limites das formas que lhe são correlatas como a economia, a política e o direito a partir desses contextos.

Estabelecido que o modelo antropológico de homem trabalhador se acomoda na crítica da economia política, cabe ressaltar que seu desenvolvimento remonta ao período jovem Marx. Embora venha a ser apresentado inicialmente na forma de um ser genérico, o modelo antropológico marxiano, assim, em consequência do refinamento de todo o materialismo histórico, se refinará na categoria do homem trabalhador. Mais ainda, o modelo em questão definirá os contornos do caráter emancipatório que a práxis marxiana carrega consigo. Assim,

seus elementos simples continuam sendo comuns a todas as formas sociais de desenvolvimento do mesmo. Mas cada forma histórica determinada desse processo desenvolve ulteriormente os fundamentos materiais e as formas sociais do mesmo. Tendo uma vez chegado a certo grau de maturidade, a forma histórica determinada é removida e dá lugar a uma mais elevada. Que o momento de tal crise tenha chegado mostra-se assim que a contradição e a oposição entre as relações de distribuição e, por isso, também, por um lado, a configuração historicamente determinada das relações de produção que lhes correspondem e, por outro, as forças produtivas, a capacidade de produção e o desenvolvimento de seus agentes, ganhe em amplitude e profundidade. Surge, então, um conflito entre o desenvolvimento material da produção e sua forma social.” (MARX, 1986b, p. 315)



o modelo antropológico em questão será traduzido, na obra madura, na forma do “homem total”, ou “homem livre”. O que se identifica com a formulação de Saes do modelo antropológico do homem criador e planejador, que não é mais determinado pela produção.

Suprimida a sociedade de classes e instaurado o modelo antropológico de homem criador e planejador, torna-se possível que o fator econômico deixe de ser o motor das transformações sociais; e que, de resto, micro-transformações sociais sucessivas assumam o lugar, na esfera da mudança, de mais uma macro-transformação social. (SAES, 2014, p. 72)

Esse homem livre, a nosso ver, também pode ser definido como aquele que não é controlado pelas relações de produção, mas as controla. Nesse sentido, seu trabalho não mais se constitui em um processo de alienação, mas, sobretudo, se constitui em uma atividade vital livre que efetivamente o realiza enquanto homem. Desta forma, o homem livre se difere do homem trabalhador típico do modo de produção capitalista.

Para melhor ressaltar a contraposição entre esses dois modelos antropológicos, recorreremos à outra oposição de formas de um mesmo conceito central na obra de Marx, o trabalho. O tratamento dado por Marx à categoria do trabalho ao longo de *O Capital* parece acompanhar essa distinção de modelos antropológicos, mais especificamente, na medida em que tipos distintos de trabalho caracterizam modelos antropológicos distintos. Isso reforçará mais uma vez o argumento da continuidade na medida em que nos remeterá à noção de atividade vital livre, a seguir exposta.

A questão do trabalho mencionada, enfim, se refere à distinção que Marx aponta entre “work” e “labour”¹¹. Ao analisar a divisão social do trabalho, Marx sugere – em uma conhecida nota de *O Capital* – que a língua britânica serve melhor para ressaltar as distinções que ele pretende destacar (MARX, 1996, p. 175-176). *Labour*, ou labor, como pretendemos tratar a partir daqui, é equivalente ao trabalho social que irá definir o modelo antropológico do homem trabalhador. O labor – *labour* – é atividade produtiva característica do modo de produção capitalista, por excelência quantificável e submetida à divisão hierárquica do trabalho para o processo de valorização do valor.

Por outro lado, o trabalho – *work* –, aparentemente gênero, é essencialmente qualitativo – embora possa ser também quantificado –, não sendo, porém, determinado pelo processo de acúmulo de valor e, nesse sentido, tipicamente controlando as relações de produção em função de uma racionalidade social. Trata-se da atividade característica do modelo antropológico do homem criador e planejador mencionado acima por Saes. Essa relação é a mesma, embora

¹¹ Nesse mesmo sentido Antunes (2007; 2010).



melhor definida, àquela proposta por Marx ao tratar da atividade vital livre e do ser genérico. Esse ser genérico, porém, não será mais especulativo, mas, precisamente o homem total que habita e constitui o reino da liberdade que é o comunismo, como veremos a seguir.

O trabalho no modo de produção capitalista, afinal, é caracterizado pela valorização do valor, sendo, sobretudo, *labour*. O homem livre se caracteriza pelo trabalho que gera utilidade ou, na distinção marxiana, *work*.

Desta perspectiva o modelo antropológico de homem livre, retornando ao sentido pensado pelo jovem Marx nos *Manuscritos de 1844*, se apresenta como um modelo alternativo ao de homem trabalhador, este último compreendido agora, como aquele cuja realização do trabalho é totalmente submetida à divisão hierárquica do trabalho do modo de produção capitalista. É observando este modelo que compreendemos o caráter emancipatório da obra de Marx de uma perspectiva – diferente de outras propostas emancipatórias que o antecederam – mais objetiva e materialista¹².

É nesse sentido, ainda, que podemos propor que a liberdade exerce a função de conexão entre homem e trabalho. O homem que não é livre, tem sua atividade definida como labor, não havendo assim qualquer espaço para o que o indivíduo no modo de produção capitalista possa gozar de uma liberdade em sentido objetivo, senão em termos efetivamente precários. Enquanto que o homem que é livre é aquele que exerce atividade vital livre e que, muito por isso, se realiza em seu trabalho sendo, assim, livre em um sentido materialista histórico e parte constitutiva do reino da liberdade.

Para melhor compreender a categoria proposta da “liberdade materialista”, passaremos então a expor alguns esclarecimentos acerca da relação entre atividade vital livre, exposta na obra do jovem Marx, e como esta se desdobra na noção de prefiguração, enquanto elemento característicos do homem e do trabalho, exposta por sua vez em *O Capital*. A noção de prefiguração, veremos, além de evocar uma relação com a racionalidade, também reforça a noção de liberdade. Nesse sentido, se apresenta como um traço antropológico da crítica marxista que, nos termos aqui traçados, não deixa de poder ser acomodada em um materialismo histórico.

¹² “A figura do processo social da vida, isto é, do processo da produção material, apenas se desprenderá do seu místico véu nebuloso quando, como produto de homens livremente socializados, ela ficar sob seu controle consciente e planejado. Para tanto, porém, se requer uma base material da sociedade ou uma série de condições materiais de existência, que, por sua vez, são o produto natural de uma evolução histórica longa e penosa”. (MARX. 1985, p. 205)



6. ATIVIDADE VITAL LIVRE, PREFIGURAÇÃO E “LIBERDADE MATERIALISTA”

A noção de liberdade materialista deriva de certa noção de essência do homem, que poderia ser classificada como uma investigação antropológica histórica, realizada de uma perspectiva materialista, posto que recorre à relação objetiva do homem com a natureza como elemento de observação.

Há, como se sabe, uma compreensão de que o caráter definidor do homem em qualquer modelo antropológico histórico é o trabalho, entendido aqui enquanto gênero. O trabalho, como veremos, é atividade vital livre na medida em que não se submete ao processo do capital. Mais especificamente, quando determina o uso das forças de produção em função da reprodução racional produtiva em favor do bem comum da sociedade.

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 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 comunidade¹³. O trabalho é a atividade vital livre por excelência e, em outras palavras, o espaço de realização da própria liberdade do homem. Em outras palavras, é a livre aplicação da força produtiva no processo de reprodução social que define a liberdade do indivíduo de uma perspectiva materialista.

Marx (1996, p. 297-298) 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.

Assim elemento da prefiguração, da relação entre racionalidade e produção, como característico do trabalho está presente também na obra madura marxiana¹⁴, endossando a

¹³ Não há espaço, afinal, para *robinsonadas* (MARX, 1996, p. 202).

¹⁴ “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



leitura aqui proposta de continuidade do objeto da liberdade ao longo de todo o projeto de crítica da sociedade burguesa, com espaço marcante ainda na crítica da economia política, notadamente quando se compreende que o trabalho se traduz, na obra madura, como uma expressão material da liberdade.

Da relação sugerida entre razão e liberdade se propõe 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, concretiza-se 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 à essência do homem.

Essa proposição parece convergir 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

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 desfez 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 trabalho 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)



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 à 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 independem de sua vontade. Por conta disso é que o “reino da liberdade” apenas pode se estabelecer a partir da garantia das condições de satisfação material das carências humanas que permitiriam suplantar o domínio do “reino da necessidade”. Apenas nestes termos a vontade se desenvolveria sem comprometimentos que possam viciá-la.

34

A resposta para se suplantar o domínio do reino da necessidade reside, aparentemente, 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 regula racionalmente a relação com a natureza.

7. A CATEGORIA DA LIBERDADE MATERIALISTA E A TENSÃO COM A LIBERDADE IDEALISTA

Retornando ao caráter emancipatório da crítica da economia política, de uma perspectiva metodológica, fiel ao materialismo histórico marxiano, nos parece oportuno pontuar a tensão entre a chamada “liberdade idealista” e a “liberdade materialista”.



Entretanto, é preciso esclarecer mais precisamente o que se entende por liberdade idealista.

A liberdade idealista será criticada por Marx em *A ideologia alemã*. Naquela obra, Marx perceberá os problemas que subjazem ao idealismo alemão e sua relação com o pensamento burguês e o modo de produção capitalista. A partir desse momento não é exagero afirmar que Marx irá se dar conta de que, para realizar uma crítica bem-sucedida ao capitalismo é necessário superar os limites impostos pela lógica que acompanha a racionalidade burguesa, ou seja, é preciso romper os limites da relação dialética que se opera nas sombras entre idealismo e capitalismo.

O que se pretende sustentar é que, para criticar a sociedade burguesa de forma satisfatória, considerando o aspecto totalizante do capital – que exerce sua dominação inclusive por meio de mecanismo ideológicos – Marx parte da exposição da liberdade burguesa – a liberdade idealista – como instrumento de mistificação, alienação e expropriação, para em seguida propor uma forma de liberdade própria que se contrapõe àquela, e que será categorizada por ele como liberdade materialista.

35

Até aqui a liberdade foi definida pelos filósofos de maneira dupla; por um lado, como poder, como domínio sobre as circunstâncias e relações nas quais vive um indivíduo – por todos os materialistas; por outro lado, como autodestinação, estar-livre do mundo real, como liberdade meramente imaginária do espírito – por todos os idealistas, especialmente os alemães. – Depois de termos visto anteriormente, na “Fenomenologia”, o verdadeiro egoísta de São Max buscar o seu egoísmo na dissolução, na produção do estar-livre, na liberdade idealista, é cômico ver como ele faz valer no capítulo da peculiaridade a destinação contrária, o poder sobre as circunstâncias que o determinam, a liberdade materialista diante do “estar-livre”. (MARX, 2007, p. 291)

O trecho destacado, ainda da lavra do jovem Marx, chama a atenção pela opção em nitidamente contrapor duas concepções de liberdade, analisando uma em função da outra. Fica evidente ali a crítica do autor à forma abstrata como a tradição liberal trata a noção de liberdade. Mais especificamente, Marx aponta como a forma de “liberdade idealista” – aquela que emana de uma concepção de mundo intensamente influenciada pelo idealismo – se contrapõe a uma forma diversa, esta última, pensada de uma perspectiva materialista, ou seja, a “liberdade materialista”. Esta oposição entre duas formas distintas de liberdade, mais do que uma oposição conceitual, sugere uma série de questões no escopo da tradição marxista.

A princípio se observa que a liberdade idealista não apenas se relaciona ao modo de vida da burguesia, como também serve de parâmetro determinante a suas instituições, ou, em sentido mais amplo, como elemento definidor da superestrutura do estado burguês; da



mesma maneira trata-se também de um importante fator que influencia as relações materiais da sociedade na medida em que enuncia toda uma concepção de mundo que é determinante para a dinâmica econômica que caracterizará o modo de produção capitalista; em ambos os casos, recorrendo aqui ao uso do termo feito por Althusser (1979, p. 204-205), a liberdade idealista se apresenta como ideologia burguesa que serve a seus interesses econômicos como classe dominante.

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 estabelecem 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.

36

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. É nesse sentido que é oportuno destacar como a crítica da sociedade burguesa converge, na obra do velho Marx, na forma científica da crítica da economia política através do método do materialismo histórico. Dessa perspectiva seria possível se apontar uma continuidade que viria desde os *Manuscritos de 1844*, passaria pela *Ideologia Alemã*, encontrando sua forma mais bem-acabada em *O Capital*.

Tal continuidade não se circunscreve apenas ao projeto de crítica à economia política, é importante que se esclareça. Marx se ocupa de criticar a sociedade burguesa de forma contundente ressaltando seu caráter expropriatório desde os *Manuscritos de 1844*, naquele momento apontando como as relações de produção capitalista parecem, através do trabalho, não libertar – como prometia a tradição liberal – mas sim condenar o homem a um novo tipo de servidão. Uma servidão moderna e mistificada. O movimento seguinte seria criticar aquele elemento que, num primeiro momento, parece a ele como diretamente associado a essa mistificação que se traduz em denominação: a liberdade idealista. Isso será feito, como apontado, na *Ideologia Alemã*. Porém, com o amadurecimento de sua investigação, a liberdade idealista, como objeto imediato, cede espaço à economia política. A liberdade idealista não será, contudo, descartada. Ela permanece no escopo da investigação, apontada, porém, como uma



ideologia que conforma a economia política burguesa. Assim, a crítica da economia política marxiana – particularmente aquela exposta em *O Capital* – seria a expressão metodológica mais bem-acabada da crítica da sociedade burguesa e da liberdade idealista. Esse esforço, crítica de Marx, desde a juventude à maturidade teria assim, em sua totalidade, como horizonte o estabelecimento de uma teoria e práxis que oferecessem uma orientação para a realização do reino da liberdade. Essa realização – é o que pretendemos propor a partir do extrato retirado da *Ideologia Alemã* acima reproduzido – se daria a partir da superação da liberdade idealista pela liberdade materialista.

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, dar-se-ia 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 uso das forças produtivas e das relações de produção para garantir o controle sobre o reino da necessidade, e não o oposto, que pretendemos definir como a liberdade materialista que por sua vez definirá o reino da liberdade.

37

8. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A categoria da liberdade materialista não é algo que se pode apreender, possuir ou alcançar. Certamente ela corresponde a um determinado estado de coisas social. Mas esse estado de coisas não se dá em bases finais e eternas. (Não é um novo cristianismo ou religião como o é o capital). Dá-se como um processo, que se desenvolve a partir de paradigmas tanto éticos e políticos, quanto na relação material objetiva com a natureza, com um sentido de uso racional de forças produtivas e controle da produção em favor do bem-estar da comunidade política, com anunciadas pretensões de caráter emancipatório que se estabelecem a partir da mencionada antropologia histórica.

Em outras palavras, a liberdade “real”, atributo principal que define a substância do “reino da liberdade” de Marx, apenas se estabelece tanto a partir de condições materiais dadas que permitam a realização de uma série de atividades sociais em coletividade de maneira livre e consciente – e não subsumidas a uma divisão social hierárquica do trabalho –, quanto a partir da observância da liberdade materialista enquanto um



conjunto de práticas sociais e políticas que possibilitem a sustentação daquele estado de coisas no qual a atividade vital se realiza enquanto tal.

É nesse sentido que a liberdade materialista se identifica com a liberdade “real”, negando a liberdade idealista. Neste mesmo movimento a liberdade materialista constituiria o reino da liberdade. É esse, aliás, o caráter ético e político do comunismo enquanto modo de produção e reprodução social definidor da humanidade.

Nesse sentido, a categoria da liberdade materialista serve para definir parâmetros capazes de facilitar a realização das condições materiais que permitirão a superação em direção ao modo de produção comunista, bem como para definir as próprias práticas sociais e políticas que caracterizam a comunidade política do reino da liberdade.

Para uma reflexão acerca do espaço da liberdade na obra de Marx, inicialmente se poderia propor uma observação, da perspectiva social e econômica, da relação do trabalho com a mercadoria e o modo de produção, propondo a valorização do valor como um problema que precisa ser superado no sentido de realizar a liberdade humana – entendida neste sentido como exercício pleno da atividade vital não submetida à divisão social do trabalho imposta pelo capital.

38

Em seguida, da perspectiva jurídica e política, seria importante observar a relação entre a forma jurídica da propriedade privada, o direito e o estado, propondo uma crítica desta forma jurídica, bem como do direito, enquanto elementos que facilitam a apropriação da mais-valia e nesse sentido garantem as condições institucionais da exploração do homem em sua atividade vital, comprometendo assim qualquer caráter emancipatório que as referidas instituições se proponham a realizar.

Seria ainda oportuna, de uma perspectiva ideológica, uma reflexão específica acerca do papel mistificante que a liberdade idealista e a tradição liberal operam sobre a sociedade. Haveria, no âmago desse processo, uma relação lógica entre capitalismo, liberalismo e liberdade idealista. Seguindo uma leitura da obra de Marx proposta por Moura (2004) que aborda o capitalismo como uma espécie de religião da forma de socialização burguesa, essa relação seria mais bem criticada da perspectiva do fetichismo de mercadoria. Nessa mesma linha, o liberalismo funcionaria como os dogmas que constituem e orientam as práticas daquela religião, e a liberdade idealista como uma espécie de dogma transcendente fundante e elemento determinante para o sucesso da mencionada ferramenta de dominação ideológica.

Essas três perspectivas, embora não venham a exaurir a questão, permitiriam conduzir uma crítica análoga àquela oferecida por Marx à economia política a qual, a partir de uma investigação ampla dos problemas relacionados à liberdade idealista,



nos permitisse identificar os elementos que definem os contornos da categoria da liberdade materialista.



REFERÊNCIAS

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.

ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho*. Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. 1ª ed. 9ª reimpressão. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. Trabalho uno ou omni: a dialética entre o trabalho concreto e o trabalho abstrato.

Argumentum, Vitória, v. 2, n. 2, p. 09-15, Jul./Dez. 2010.

BLACKLEDGE, Paul. *Marxism and Ethics*. Freedom, Desire, and Revolution. Albany: SUNY Press, 2012.

MARX, Karl. *O Capital. Livro 1. Tomo 1*. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996.

_____. *O Capital. Livro 1. Tomo 2*. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996b.

_____. *O Capital. Livro 2*. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

_____. *O Capital. Livro 3. Tomo 1*. 2ª ed. São Paulo: Nova Cultural. 1986.

_____. *O Capital. Livro 3. Tomo 2*. São Paulo: Nova Cultural. 1986b.

_____. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. 2ª reimpressão. São Paulo: Boitempo, 2008.

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.

SAES, Décio Azevedo Marques de. Althusserianismo e Antropologia. *Lutas Sociais*, São Paulo, vol.18 n.33, p.63-73, jul./dez. 2014. Disponível em: <



<https://revistas.pucsp.br/index.php/ls/article/download/25741/18376>>. Acesso em: 09 nov. 2018.



Artigo recebido em: 09/11/2018

Artigo aprovado em: 29/01/2019

A INSUFICIÊNCIA DA EMANCIPAÇÃO POLÍTICA NA BUSCA PELA LIBERDADE REAL DO HOMEM NO JOVEM KARL MARX

THE INSUFFICIENCY OF THE POLITICAL EMANCIPATION IN THE SEARCH FOR REAL HUMAN LIBERATION IN THE YOUNG KARL MARX

Bruno Fernandes¹

(brunofernandesfh@gmail.com)

Monica Loyola Stival²

Orientadora

RESUMO

Karl Marx (1818-1883) escreve o ensaio *Sobre a questão judaica* (1843) para se contrapor à solução proposta por Bruno Bauer (1809-1882) acerca da relação entre o Estado prussiano e as reivindicações de emancipação do povo judeu alemão. Para Marx, a emancipação política, objetivo de Bauer, é insuficiente para a libertação do homem como sujeito não alienado; para tal, o que se deve reivindicar é a emancipação humana. A partir disso, nosso artigo discute as *distinções e limites fundamentais* entre a emancipação política e a humana. Neste sentido, pretendemos desenvolver a tese de que a emancipação política é insuficiente para superar as contradições em que vive o homem. Ao contrário do que pensa Bauer e os judeus, ao reivindicar um Estado democrático-burguês, a superação *positiva e irrefutável* da religião não está pressuposta.

Palavras-chave: Emancipação Política. Emancipação Humana. Jovem Marx.

ABSTRACT

Karl Marx (1818-1883) writes the essay *On the Jewish Question* in order to raise against the solution proposed by Bruno Bauer (1809-1882) concerning the relation between the Prussian state and the emancipation demands of the German Jewish people. According to Marx, the political emancipation, which is Bauer's purpose, is insufficient for the human's liberation as a real individual, rid of alienation; To this end, what must be claimed is the human emancipation. Based on that, our article discusses the fundamental distinctions and limits between the political and human emancipation. Following these discussions, we intend to develop the thesis on the insufficiency of political emancipation when it comes to overcome of the contradictions in which humans live. Contrarily to what Bauer and the Jewish think, by claiming a democratic-bourgeois, one must not expect to overcome religion positively and undeniably.

Key Words: Political Emancipation. Human Emancipation. Young Marx.

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR). Bolsista FAPESP. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3177381415438148>.

² Professora Dr.^a do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR). CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0624149613819754>.



1. INTRODUÇÃO

Entre 1789 e 1791 a Assembleia Constituinte francesa buscou, a partir do que Friedrich Engels chamou de “tribunal da razão” em o *Anti-Dühring* (1878), substituir “o mundo que, até então, havia estado envolto em trevas”, marcado por injustiça, privilégio e opressão, por um mundo novo, marcado pela “verdade eterna, pela justiça eterna, pela igualdade baseada na natureza e por todos os direitos inalienáveis do homem” (ENGELS, 1979, p.17). É neste registro que a Assembleia também buscou superar toda discriminação legal contra o povo judeu, concedendo-lhes igualdade de direitos em relação aos demais cidadãos. Segundo Eric Hobsbawm, “A maioria dos empreendimentos institucionais duradouros da revolução datam deste período, assim como os seus mais extraordinários resultados internacionais, o sistema métrico e a *emancipação pioneira dos judeus*” (HOBSBAWM, 1977, p. 82, grifo nosso).

A dupla revolução – “a francesa, bem mais política, e a industrial (inglesa)” – “proporcionou aos judeus a sensação mais próxima à igualdade que eles jamais tinham gozado em uma sociedade cristã” (HOBSBAWM, 1977, p.218). Com esses avanços, em alguma medida, os judeus renanos também foram beneficiados, pois durante o império napoleônico parte da Alemanha era administrada pela França e, portanto, submetida às suas deliberações. Porém, após o Tratado de Viena, a Santa Aliança (uma coligação criada pelas potências monárquicas da Europa contra os levantes da Revolução Francesa) se vale da queda de Napoleão na Bélgica (1815) e retoma o controle do território, restabelecendo a noção de Estado cristão. A partir disso, um edito de quatro de maio de 1816 proíbe efetivamente aos judeus da Alemanha o acesso às funções públicas. Manifestações contra o povo judeu ascenderam em 1819, na Baviera; mais tarde, outras perseguições foram alimentadas pelas acusações de assassinato ritual, lançadas em 1840, em Damasco (BENSAÏD, 2009, p.19). O debate sobre os direitos cívicos dos judeus tornou-se uma reivindicação liberal, chegando a um ponto culminante na Alemanha. Por um lado, o povo judeu alemão almeja a emancipação cidadã (*Die staatsbürgerliche Emanzipation*), a emancipação política (*Die politische Emanzipation*), por outro, o Estado prussiano assume seu caráter cristão, negando a eles igualdade em relação aos demais; suprimindo condições humanas universais por conta do seu preconceito religioso. Na época, muitos se posicionaram sobre o assunto, inclusive Bruno Bauer e Karl Marx.

2. A BUSCA PELA LIBERDADE REAL DO HOMEM



Podemos resumir as conclusões de Bruno Bauer acerca da relação entre o Estado prussiano e as reivindicações de emancipação do povo judeu alemão, com o seguinte trecho:

O Estado cristão, por sua própria essência, não pode emancipar o judeu; o judeu, por sua própria essência não pode ser emancipado. Enquanto o Estado for cristão e o judeu judaico, ambos serão igualmente incapazes tanto de conceder quanto de receber a emancipação. (MARX, 2010, p.34)

Essa conclusão é alcançada após uma série de argumentos que indicam, assim como o parágrafo retomado, que Bauer compreende o problema como um antagonismo religioso, conduzindo-o ao campo teológico; considerando as condições segundo as quais um Estado revestido de uma religião particular deve tratar da liberdade e igualdade reivindicada para cidadãos vinculados a outra religião particular, religião esta que, nas palavras de Bauer, “é inimiga mortal da religião do Estado” (MARX, 2010, p.34). O antagonismo entre judeu e cristão é solucionado a partir da superação da religião, e isso para o homem deixar de se encontrar em uma relação religiosa e passar a se encontrar em uma relação “crítica, científica e humana” (MARX, 2010, p.34).

44

Para Bauer: “Não havendo religião privilegiada não há mais nenhuma religião. Tirai da religião seu poder de excluir e ela deixará de existir” (MARX, 2010, p.34). Essa solução tem como fim o ateísmo, pois a *condição* posta para a emancipação cidadã para o judeu seria a renúncia ao judaísmo, e assim serve para o Estado chamado cristão que quer emancipar e ser ele próprio emancipado. De acordo com Bauer, o Estado que pressupõe a religião ainda não é um Estado real, pois age de forma excludente para com as demais religiões. Sua análise tem como objetivo a superação *política* de toda religião em prol da construção de um Estado não religioso, de um Estado democrático-burguês. Essa afirmação fica evidente quando Bauer busca superar a oposição entre a religião judaica e o cidadão superando, antes, a religião. Para ele, a questão judaica estaria resolvida na França (que era um Estado constitucional), por exemplo, quando as leis judaicas não mais impedissem o judeu de cumprir deveres para com o Estado. Assim, o judeu já teria deixado de ser judeu. Desta forma, ele sugere que “esse cumprimento deveria ser deixado por conta deles como questão puramente privada” (MARX, 2010, p.36), para que assim se dissolva qualquer privilégio religioso, qualquer monopólio de uma igreja privilegiada. Segundo Bauer,

A liberdade ainda não é lei na França, e a questão judaica ainda não foi resolvida, porque a liberdade jurídica – de que os cidadãos



são iguais – é restringida na vida real, a qual é dominada e fragmentada pelos privilégios religiosos, e essa falta de liberdade da vida retroage sobre a lei, forçando-a a sancionar a diferenciação dos cidadãos em si livres em oprimidos e opressores. (MARX, 2010, p.35)

Com isso, ao apontar a insuficiência do direito na prática, Bauer nos dá indícios de compreender os limites da emancipação política. Porém, se contradiz quando pergunta aos judeus se “Tendes, a partir do vosso ponto de vista, o direito de almejar a emancipação política?” (MARX, 2010, p.36). Como várias questões feitas por Bauer, essa não é uma questão fundada na essência da emancipação política mesma. Marx acompanha esses argumentos e inicia sua crítica, perguntando se “O ponto de vista da emancipação política tem o direito de exigir dos judeus a supressão do judaísmo e do homem de modo geral a supressão da religião?” (MARX, 2010, p.37). Bauer não compreendeu bem o que ele próprio reivindicava, fez questões equivocadas e, com isso, chegou apenas aos limites da crítica à teologia. A questão judaica formulada nessas condições, isto é, uma oposição irreconciliável entre o Estado chamado cristão e o envolvimento religioso, limita-se a uma crítica de dois gumes, crítica à teologia cristã e à teologia judaica, movendo-se ainda no interior da teologia.

45

Considerando a solução nos termos de Bauer, ou seja, o judeu deve abandonar o judaísmo – e o homem em geral a religião – para ser emancipado como cidadão, cabe destacar que o objetivo de Marx é expor aos demais filósofos (e a Bauer) que eles deviam sair dos limites de uma crítica ao chamado Estado cristão e passar à crítica do Estado desenvolvido, pois: “Só onde o Estado político existe em sua forma plenamente desenvolvida, a relação do judeu, de modo geral, do homem religioso, com o Estado político, ou seja, a relação entre a religião e o Estado, pode emergir em sua peculiaridade, em sua pureza” (MARX, 2010, p.37).

Todavia, “como se comporta, então, a emancipação política plena para com a religião?” (MARX, 2010, p.38). Citando como exemplo a América do Norte, uma realidade diferente da alemã, Marx evidencia que alguns estados americanos são *livres de qualquer vínculo religioso*, eles agem *politicamente* para com a religião. No país da religiosidade, que considera um homem sem religião até mesmo desonesto, as cadeias religiosas permanecem vivas e atuantes. Com isso, Marx nos mostra, primeiro, que a existência da religião nos estados livres norteamericanos atesta que não há oposição entre Estado e religião quando o primeiro é secular (*weltliche*), isto é, a religião não contradiz a plenificação do Estado; depois, que a emancipação política não deve ser confundida com a emancipação humana (*Die menschliche Emanzipation*).

Essa confusão é justificada pelo chamado “atraso alemão” em relação à França, Inglaterra e Estados Unidos. O historiador francês, François Furet, em *Marx*



e a *Revolução Francesa* (1986), apresenta duas ideias centrais para compreender o trabalho intelectual do jovem Marx sobre a Revolução Francesa, sendo uma delas justamente a sua *obsessão com o atraso alemão*. (A segunda ideia central apresentada no texto de Furet destaca um “desdobramento crítico” que situa Marx “no campo da crítica feuerbachiana de Hegel”, crítica que “preside à elaboração de um novo conceito de Estado”, e que tem papel essencial na “desmistificação” empregada por Marx na *Crítica* de 1843 (FURET, 1986, p.8)). Segundo ele, “Marx compartilha a paixão de todos os intelectuais alemães por resgatar a história de seu país, cuja quase inexistência acentua-se pelo brilho constante e universal da Revolução Francesa” (FURET, 1986, p.8-9). Para Marx, a Alemanha do século XIX manteve a consagração franca e sincera do *ancien régime*, comportando-se como o “suprassumo do mundo filisteu”, mundo onde “os homens adicionavam-se à propriedade dos seus senhores como uma criação de escravos ou de cavalos”, sem conhecer “outra destinação que a de serem submissos, amáveis e prestativos” (MARX, 2010, p.65). Diferentemente das nações modernas, onde o *ancien régime* experimentou sua tragédia (a França é o maior exemplo), na Alemanha ele “desempenha uma comédia” (MARX, 2010, p.148). Nesta situação, “a filosofia alemã do direito e do Estado seria a única história alemã que se encontra ‘a pari’ da atualidade moderna oficial”, pois na esfera da prática, “está abaixo do nível da história, está abaixo de toda crítica” (MARX, 2005, p.150).

46

É com esse tom que Marx nos mostra, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* (1843), que o Estado mais atrasado pode ser o Estado mais adiantado. Sua intenção é anunciar a possibilidade de uma revolução na Alemanha justamente por conta do seu atraso, isto é, por não vivenciar a emancipação política na prática, pois os alemães tomaram “parte nas restaurações das nações modernas, sem ter tomado parte nas suas revoluções” (MARX, 2005, p.150), seria possível conhecer seus limites, e a partir da crítica do Estado político pleno, como o americano, caminhar em direção à revolução alemã de modo consciente. Esse projeto, segundo Furet, “desempenharia a função histórica de ultrapassar a emancipação francesa, superando seus limites: daí a exigência intelectual de elaborar inicialmente uma filosofia crítica da Revolução Francesa” (FURET, F. 1986, p.8). Essa importância dada ao feito francês é justificada por Eric Hobsbawn. Para ele, a Revolução Francesa é a mais importante das revoluções contemporâneas, por ter sido a única ecumênica.

A França forneceu o vocabulário e os temas da política liberal e radical-democrática para a maior parte do mundo. A França deu o primeiro grande exemplo, o conceito e o vocabulário do nacionalismo. Ela forneceu os códigos legais, o modelo de organização técnica e científica e o sistema métrico de medidas para a maioria dos países. (HOBSBAWN, 1996, p.11)



Apesar disso, como veremos mais tarde, a emancipação política empreendida pelos franceses é parcial e insuficiente. O proletariado entra em cena pela primeira vez, como condição da possibilidade positiva da emancipação alemã, emancipação que seria resultado de uma revolução não mais apenas política, mas social. A intenção de Marx era a de conduzir a *práxis* alemã ao nível de sua filosofia. Entretanto, por “viver sua pós-história em pensamento” (MARX, 2010, p.150), a emancipação política e a humana puderam ser confundidas e percebidas mais nitidamente na Alemanha. Na concepção de Bauer, então, trata-se o problema admitindo apenas a relação entre emancipação política - acreditando ser ela a responsável pela verdadeira liberdade dos homens - e religião, acreditando que sua superação é *necessária* para reivindicar um Estado democrático-burguês. Nesse sentido, Marx trabalha em duas frentes: por um lado, ele busca tornar o atraso alemão do conhecimento de todos; por outro, aponta seu arsenal crítico na direção dos americanos e franceses, com o intuito de denunciar a insuficiência da emancipação conquistada por eles.

47 A partir da análise da situação americana, a crítica que antes era direcionada ao Estado chamado cristão, crítica teológica, transforma-se em crítica direcionada a toda forma de Estado, ao Estado político, crítica ideológica. Assim, Marx avança no que permanecia meramente no campo religioso. Ora, “a questão deixa de ser uma crítica teológica no momento em que o Estado deixa de comportar-se teologicamente para com a religião” (MARX, 2010, p.38).

Segundo Daniel Bensaïd, em uma carta enviada a Arnold Ruge, Marx “já indicava que a posição de Bauer lhe parecia ‘extremamente abstrata’, e muitíssimo pouco crítica em relação ao “Estado cristão” (MARX, 2010, p.24). A questão devia ser abordada por “outro ângulo”, e Ludwig Feuerbach era a chave dessa abordagem: ele já advertira, em *A essência do cristianismo* (1841), que

Pelo Deus conheces o homem e vice-versa, e pelo homem conheces o seu Deus; ambos são a mesma coisa. (...) Deus é a intimidade revelada, o pronunciamento do Eu do homem; a religião é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos de amor. (FEUERBACH, 2007, p.44)

Mais tarde, em dezembro de 1843, Marx diria que, com Feuerbach, “a *crítica da religião* está, no essencial, terminada” (MARX, 2005, p.145). Como consequência da influência feuerbachiana, as questões mundanas não são mais transformadas em teológicas, como em Bauer. Ao contrário, as questões teológicas são transformadas



em mundanas. Considerando essa nova abordagem, passa-se a compreender que “a miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real” (MARX, 2005, p.145); que, sendo a religião a existência de uma carência, deve-se procurar sua fonte na essência do próprio Estado, o “sumário das lutas práticas da humanidade” (MARX, 2010, p.72); que a religião é apenas um fenômeno da limitação mundana, mas não a razão dela. Assim, o envolvimento religioso dos cidadãos livres passa a ser explicado a partir do seu envolvimento secular, ou seja, compreende-se que os cidadãos “suprimem sua limitação religiosa no momento em que suprimem suas barreiras seculares” (MARX, 2010, p.38), não que devam suprimir sua limitação religiosa antes das suas limitações seculares. Em resumo, nas palavras de György Lukács, “Marx mostra a posição que a religião em geral ocupa na sociedade burguesa e demonstra que a religião, seja judaica ou cristã, é o reflexo imaginário das relações sociais” (LUKÁCS, 2007, p.165).

48 É assim que “a questão da relação entre emancipação política e religião transforma-se na questão da relação entre emancipação política e emancipação humana” (MARX, 2010, p.38). Ao criticar o Estado político em sua construção secular, Marx critica os pressupostos gerais do Estado, inclusive sua debilidade religiosa: a contradição entre o Estado e uma religião particular transforma-se na contradição entre o *Estado e a religião de modo geral*. O Estado agora é visto como sujeito da emancipação, pois *a emancipação política do homem religioso, de modo geral, consiste na emancipação do Estado em relação à religião*. Assim, o Estado se emancipa da religião e se confessa Estado, de forma apropriada à sua essência: a universalidade, a abstração. Para Marx, a emancipação política em relação à religião não é a emancipação completa já efetuada, como seria a emancipação humana. Esta última, reivindicada por Marx, é aquela onde se realiza a absorção do cidadão abstrato pelo homem individual, que faz deste, em sua vida cotidiana, um ser genérico solidário com seus semelhantes. Segundo Lukács, trata-se de um novo ordenamento, que pressupõe “a negação da auto-alienação humana” (LUKÁCS, 2007, p.165). Em resumo, ela não mais separa o político e o não político.

Por sua vez, a emancipação política em relação à religião pode ser considerada parcial e insuficiente: ela não é completa. O Estado político é capaz de se libertar de uma limitação *sem que o homem seja realmente livre*, isto é, mesmo que a maioria dos cidadãos permaneça cumprindo deveres religiosos, o Estado é capaz de se emancipar da religião. Com isso, podemos constatar que o Estado político em si é pura abstração, isto é, esses cidadãos não deixam de ser religiosos, mesmo que no âmbito privado. *Este é o limite da emancipação política, a separação entre o público e o privado, a libertação formal das limitações do homem*. Acertadamente, em *Invenção Democrática* (1983), no capítulo sobre os



Direitos do homem e política, Claude Lefort define o conceito de emancipação política, dizendo que “Marx retém da revolução burguesa a delimitação de uma esfera da política como esfera do universal, à distância da sociedade, ficando esta reduzida, ao mesmo tempo, à combinação de interesses particulares e de existências individuais, decompostas em elementos” (LEFORT, 1983, p.45).

O que Marx trata de mostrar é a contraditoriedade interna da sociedade burguesa, marcada pela oposição entre essas esferas. O Estado, principalmente o Estado livre, comporta-se em relação à religião da mesma forma que as pessoas que compõe o Estado se comportam em relação à religião, ou seja, de modo religioso. Portanto, ao liberta-se *politicamente* através de um meio chamado Estado, o homem admite uma contradição consigo mesmo, permanecendo apenas parcialmente livre em relação à *emancipação prática*.

O problema de o homem libertar-se por intermédio do Estado é que mesmo o Estado se declarando ateu, o homem continua religiosamente condicionado, pois ele passa a reconhecer-se de modo indireto, em um outro. Marx afirma que “a religião é justamente o conhecimento do homem mediante um desvio, através de um mediador”, pois “Cristo é o mediador sobre o qual o homem descarrega toda a sua divindade, todo o seu *envolvimento religioso*” (MARX, 2010, p.39). Do mesmo modo, o “Estado é o mediador entre o homem e a liberdade do homem”, pois ele “é o mediador para o qual o homem transfere toda a sua impiedade, toda a sua desenvoltura humana” (MARX, 2010, p.39). Assim, com o Estado sendo a barreira entre o homem e a liberdade do homem, Marx elabora a *denúncia da alienação política*. O homem se mantém alienado em sua realidade cotidiana porque no momento em que se coloca livre por meio do Estado político, da esfera política constituída como mero formalismo público, transcende a liberdade para uma esfera separada da sua vida material. Segundo Celso Frederico, em *O jovem Marx, 1843 – 1844: As origens da ontologia do ser social* (2009),

A interpretação feuerbachiana da religião é mantida integralmente por Marx: na figura de Cristo o indivíduo objetiva a sua humanidade e, graças a essa intermediação, pode reconhecer o seu ser genérico alienado. O mesmo vale para o Estado, o intermediário através do qual os indivíduos vislumbram a sua própria liberdade, as possibilidades infinitas do seu ser genérico. (FREDERICO, 2009, p.98)

Para Marx, essa elevação política do homem acima da religião “compartilha de todos os defeitos e de todas as vantagens de qualquer elevação política” (MARX, 2010, p.39). Nesse sentido, a propriedade privada, por exemplo, não só não é abolida com o fim do caráter censitário da elegibilidade, mas pressuposta, pois o legislador do não



proprietário é justamente o proprietário. Ora, quando alguns estados norte-americanos aboliram o voto censitário, anularam, com isso, as distinções de renda. Acaso essas distinções acabaram? Ao proclamar a igualdade a cada membro do povo, então, o Estado anula à sua maneira todo tipo de diferenciação, seja de formação, estamento ou nascimento, considerando-as como diferenças apolíticas e tratando-as apenas como elementos da vida real de um povo, a partir do ponto de vista do Estado. O Estado permite que essas diferenças fáticas, como a propriedade privada e a atividade laboral, atuem à maneira delas e tornem sua essência particular viva e atuante. Com isso, a existência e a universalidade do Estado só se tornam ativas e efetivas opondo-se aos elementos que lhe são próprios. Ele se constitui como universal pelas vias particulares, justamente porque não se assume apenas um princípio particular, mas se obtém a “universalidade da ideia”, o princípio de sua forma, opondo-se em relação às particularidades. A referência é o parágrafo §270 dos *Princípios da filosofia do direito* (1820), onde Hegel acertadamente determina a relação entre o Estado político e a religião.

50

Para que o Estado, como realidade moral do Espírito, consciente de si chegue à existência, é necessário que se diferencie da forma da autoridade e da crença. Ora, essa diferenciação só se realizará se no domínio religioso se der uma intrínseca separação. Só então o Estado atinge a universalidade do pensamento, que é o seu princípio formal, e o realiza acima das igrejas particulares. (HEGEL, 1997, p.243)

A oposição consumada na Revolução Francesa entre o Estado e a sociedade civil é essencial para o jovem Marx, pois é a partir dela que é possível compreender que “o Estado político pleno constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material” (MARX, 2010, p.40). O Estado representa o homem universal, porém seus pressupostos particulares continuam subsistindo na sociedade burguesa, como suas qualidades. É próprio da essência do Estado, em sua forma definitiva, que o homem viva uma vida dupla, tanto mentalmente, na consciência, como em sua realidade empírica: uma celestial e outra terrena, mas também uma comunitária e outra particular. Na comunidade política, considerando-se um ente comunitário (*Gemeinwesen*), e tal é a importância da emancipação política (apesar disso, o homem vive sua condição de ente comunitário de forma ilusória, justamente porque acredita que como ente abstrato as formalidades são suficientes para sua realização como sujeito não alienado), e na sociedade burguesa, considerando-se um ente particular, que vê nas pessoas o meio para conquistar, adquirir e acumular o que lhe interessa, “degradando-se a si próprio à condição de meio e sendo vulnerável a poderes externos e estranhos a ele” (MARX, 2010, p.40).



Esta relação entre essas esferas é considerada espiritualista por Marx, tanto como a relação entre o céu e a terra, precisamente por conta da oposição entre tais esferas. A superação dessa antítese é o Estado político sendo obrigado a reconhecer a sociedade burguesa, deixando-se dominar por ela, assim como a religião supera a limitação do mundo profano. Nesta situação, em sua realidade imediata na sociedade burguesa, o homem é considerado um ente estranho, um fenômeno inverídico, um sujeito ausente; no Estado, ele equivale a um ente abstrato, não constituído, nas palavras de Marx, “membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado de sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal” (MARX, 2010, p.41).

O conflito entre o homem que confessa uma religião particular e sua cidadania, entre ele e os demais homens que compõe a sociedade, se reduz na divisão secular universal entre o Estado político e a sociedade civil, isto é, o homem como judeu, *citoyen*, só permanece no Estado, na vida Estatal, mediante um sofisma, pois não abandona sua condição religiosa. Da mesma forma, o homem como membro da sociedade burguesa, *bourgeois*, tem no Estado apenas uma vida abstrata e irreal. Portanto, a relação contraditória entre o homem religioso e o cidadão é a mesma entre o cidadão e os pressupostos do Estado, ou seja, entre o proprietário de terras e o cidadão, entre o mercador e o cidadão, entre o diarista e o cidadão. Em resumo, a contradição que se coloca entre o homem religioso e o político é a mesma entre a sociedade burguesa e o Estado político, quer se tratem de elementos espirituais, como a religião, quer se trate de elementos materiais, como a propriedade privada. Em outras palavras, essa é uma contradição entre o interesse particular e o interesse geral, relação que, segundo Marx, Hegel buscou harmonizar mistificando.

A supressão da burocracia só pode se dar contanto que o interesse universal se torne *realmente* – e não, como em Hegel, apenas no pensamento, na *abstração* – interesse particular, o que é possível apenas contanto que o interesse *particular* se torne realmente *universal*. Hegel parte de uma oposição irreal e a conduz somente a uma identidade imaginária, ela mesma, em verdade, uma identidade contraditória. Uma tal identidade é a burocracia. (MARX, 2005, p.67)

Apesar disso, Bauer mantém todos esses antagonismos em seu texto, reconhece o Estado político como necessário e, por consequência, também a sociedade burguesa. Ora, o limite desse ordenamento é justamente a capacidade do homem de se emancipar politicamente da religião, banindo-a do direito público para o privado. Portanto, na emancipação política a religião passa a ser espírito da sociedade burguesa, não mais do Estado; ela se desloca



para a esfera do egoísmo, como essência da diferença, não mais da comunidade. Nas palavras de Marx, “A interminável fragmentação da religião, por exemplo, na América do Norte, confere-lhe já *exteriormente* a forma de uma questão puramente individual” (MARX, 2010, p.42). A religião torna-se expressão da separação entre o homem e sua comunidade, entre o homem e os demais homens. Essa cisão do homem em cidadão e indivíduo, para Marx, “não constitui um estágio, e sim a realização plena da emancipação política” que, portanto, “não anula nem busca anular a religiosidade real do homem” (MARX, 2010, p.42).

Podemos, então, apoiando-se nesse quadro teórico, destacar a insuficiência da emancipação política em relação a emancipação humana, a emancipação *prática*. Marx faz questão de destacar isso: “estamos falando aqui de emancipação real, de emancipação prática” (MARX, 2010, p.41). Esse modo de se emancipar, o da emancipação política, permite que a religião perdure, independentemente de ser uma religião privilegiada, ou seja, ao contrário do que presume o Estado, a razão não é realidade em toda parte. Em resumo, de acordo com István Mészáros,

Marx compreende claramente que a superação prática da religião é inconcebível em termos exclusivamente políticos, tendo em vista o fato de que a política é apenas um aspecto *parcial* da totalidade dos processos sociais, por mais importante que possa ser em situações históricas específicas (por exemplo, na França em fins do século XVIII). (MÉSZÁROS, 2006, p.75)

52

Mas a oposição entre *parcialidade* da emancipação política e *universalidade* da emancipação humana tem um limite importante, limite que vale destacar. Segundo Mészáros, essa oposição “é concebida em sua generalidade bastante abstrata, e apenas um de seus aspectos é concretizado, negativamente, na rejeição de Marx da ‘parcialidade política’ como possível candidata a realizar a superação da alienação” (MÉSZÁROS, 2006, p.75). Desse modo, a contrapartida positiva dessa “parcialidade política” permanece obscura: a “universalidade” será identificada com a esfera ontologicamente fundamental da *economia* posteriormente no pensamento de Marx. O mesmo nos lembra Celso Frederico: “o desconhecimento da economia política havia deixado Marx numa visível situação de desvantagem quando de suas críticas à filosofia do direito de Hegel” (FREDERICO, 2009, p.94). Portanto, o tema da emancipação humana será discutido por nós com mais profundidade em outro momento, considerando os *Manuscritos*, de 1844, e a *Ideologia alemã*, de 1845.

CONSIDERAÇÕES FINAIS



Constatamos que a dissociação do homem em judeu e cidadão, em protestante e cidadão, em homem religioso e cidadão é a própria emancipação política, é o modo político de se emancipar da religião. Nesse sentido, em relação à religião, esse modo de se emancipar permite que a religião perdure, ainda que não se trate de uma religião privilegiada. Por um lado, o Estado político é capaz de se libertar de uma limitação sem que o homem seja realmente livre, isto é, mesmo que a maioria dos cidadãos permaneça cumprindo deveres religiosos, o Estado é capaz de se emancipar da religião. Por outro, ao liberta-se *politicamente* através de um meio chamado Estado, o homem admite uma contradição consigo mesmo, permanecendo apenas parcialmente livre em relação a *emancipação prática*. O problema de o homem libertar-se por intermédio do Estado é que mesmo o Estado se declarando ateu, o homem continua religiosamente condicionado, pois ele passa a reconhecer-se de modo indireto, em um outro. O homem transcende a sua liberdade para uma esfera separada da sua vida cotidiana, aparece a alienação política do homem. Nesse sentido, a essência mesma da emancipação política, não é necessário superar a religião para reivindicar um Estado democrático-burguês, como pensa Bauer, prova disso é que nos *droits du citoyen* e nos direitos humanos em geral a superação “positiva e irrefutável” da religião não está pressuposta. Por conta disso, Marx afirma que o homem não foi libertado da religião, mas ganhou a liberdade de religião; não foi libertado da propriedade, mas ganhou a liberdade de propriedade e etc. Estes limites expressam a contradição que caracteriza essa categoria, categoria que é apenas uma parte daquela oposição irreconciliável cristalizada na revolução francesa, entre o Estado político e a sociedade civil.



REFERÊNCIAS

ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring*. Editora Paz e Terra, 1979.

FAUSTO, Ruy. *Marx: Lógica e Política Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. Tomo I. Editora Brasiliense: São Paulo, 2015.

FURET, François. *Marx e a revolução francesa*. Editora Jorge Zahar: São Paulo, 1986.

FREDERICO, Celso. *O jovem Marx. 1843 – 1844: As origens da ontologia do ser social*. Expressão Popular: São Paulo, 2009.

HEGEL, Georg. *Princípios da filosofia do direito*. Editora Vozes: São Paulo, 1997.

HOBBSAWM, Eric. *A era das revoluções (1789-1848)*. Editora Paz e Terra, 1962.

LEFORT, Claude. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. Editora Brasiliense: São Paulo, 1983.

LUKÁCS, György. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Editora UFRJ: Rio de Janeiro, 2009.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Boitempo Editorial: São Paulo, 2005, 2010.

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

MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. Boitempo Editorial: São Paulo, 2016.



Artigo recebido em: 23/11/2018

Artigo aprovado em: 28/02/2019

A INFLUÊNCIA DA TEORIA ÉTICA DE ADAM SMITH NO JOVEM ENGELS

THE INFLUENCE OF ADAM SMITH'S ETHICAL THEORY ON THE YOUNG ENGELS

Franco Maximiliano Rodríguez Migliarini¹

(francorodriguez1@hotmail.es)

RESUMO

No presente artigo analiso a influência da teoria ética smithiana nos dois primeiros trabalhos do jovem Engels, isto é, *Esboço de uma crítica da Economia Política* e *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. Assim, na primeira parte, abordo as principais características da teoria ética smithiana apresentadas no seu livro *Teoria dos sentimentos morais*, principalmente, a ideia de corrupção dos sentimentos morais, as quais, segundo estimo, influenciaram o pensamento do jovem Engels. Na segunda parte, analiso os dois textos de Engels acima referidos e aponto para os pontos em contato com os postulados smithianos previamente elencados.

Palavras-chave: Adam Smith. Marx. Engels. Economia. Teoria econômico-política.

ABSTRACT

The paper analyzes the influence of Smith's ethical theory on Engels' first two works, namely: *Outlines of a Critique of Political Economy* and *The Condition of the Working Class in England*. Thus, in the first part, it discusses the main features of Smith's ethical theory presented on his book *The Theory of Moral Sentiments*, especially the idea of corruption of moral sentiments that – so our thesis – influenced young Engels' thought. In the second part, it analyzes both Engels' texts mentioned above and it shows the points of contact with the previously pointed theses by Smith.

Key-words: Adam Smith. Friedrich Engels. Ethics. Political Economy. Corruption of Moral Sentiments.

[Q]uando o Lutero da economia, Adam Smith, fez a crítica da economia anterior, muito já mudara. O século humanizara-se, a razão soubera impor-se, a moral começava a fazer valer seu direito eterno. (ENGELS, 1979, p. 5)

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7250054313034803>.



1. INTRODUÇÃO

56 Resulta claro que a compreensão da obra econômica de Smith é uma condição *sine qua non* para compreender as grandes teses econômicas marxianas. Nesse sentido, muito tem sido escrito sobre a influência da teoria econômico-política de Adam Smith na obra de Marx, principalmente, no que se refere à formulação do seu conceito de valor e sua crítica do mais-valor. Porém, um elemento que não é, via de regra, levado em consideração, é que Adam Smith não marcou o rumo da produção filosófica de Marx, senão que ele, certamente, teve um grande impacto nos trabalhos do outro fundador da teoria marxiana, Friedrich Engels, filósofo alemão, quem, na sua juventude, publica trabalhos os quais abordam questões de caráter econômico/social, mas também normativas. Com base nesta percepção, neste trabalho, me proponho apontar para os pontos de contato que existem entre a teoria ética smithiana e as considerações de caráter ético/normativo do jovem Engels. Assim, dividirei o presente artigo em duas grandes partes. No primeiro momento, apresento alguns dos elementos pilares da teoria smithiana. Nesse ponto, cabe fazer a ressalva que não abordarei de forma completa a teoria dos sentimentos morais. Muito pelo contrário, somente aprofundarei os elementos que, logo, servirão para estabelecer vínculos entre tal teoria ética e os postulados éticos nos dois primeiros trabalhos de Engels. Por tal motivo, muito dos principais elementos da teoria ética smithiana, tais como seu famoso procedimentalismo ético do observador imparcial e aspectos fundamentais do seu conceito de simpatia, não serão abordados. Posteriormente, apontarei para aquilo que considero ser um dos principais legados da teoria smithiana na obra do jovem Engels.

2. TEORIA ÉTICA SMITHIANA E CORRUPÇÃO DOS SENTIMENTOS MORAIS

A seguir, começarei por apresentar a concepção de natureza humana do autor. Somente depois de realizada tal análise, apresentarei alguns dos elementos pilares da sua teoria ética para, finalmente, chegar à sua tese da corrupção dos sentimentos morais do ser humano.

2.1 A natureza e natureza humana em Smith



Smith possui uma concepção sobre a Natureza claramente pré-darwiniana. Grosso modo, isso significa que nosso autor concebe a Natureza como sendo uma entidade que age no mundo de forma volitiva. Trata-se de uma força com certas faculdades e é responsável pelo fato de certas coisas no mundo serem do jeito que são². Em outras palavras, a ideia que Smith possui de Natureza não difere em grande medida da ideia Natureza dos pensadores gregos pré-clássicos e clássicos. Para eles a *Φύσις*, isto é, o que comumente se entende como a “Mãe Natureza” operava no mundo dos homens segundo uma vontade própria. Nesse mesmo sentido, tal entidade, segundo Smith (2004, p. 184) afirma, tem “propósitos”. Dentro deles, dois dos maiores seriam “a manutenção do indivíduo e a propagação da espécie”³. Dessa forma, para que conseguíssemos realizar essas duas grandes finalidades, a Natureza teria dotado os seres humanos com certos atributos. Essa é base para poder interpretar aquilo que Smith, da mesma forma que tantos outros, chamará de “natureza humana”⁴ que será o tema a seguir.

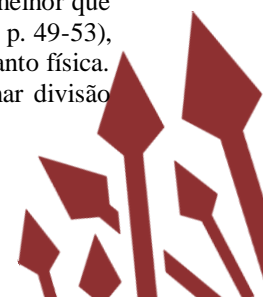
Diferente do que acontecia com sua ideia de “natureza humana” que era a mesma utilizada, por exemplo, por Platão e Aristóteles, Smith parte de uma concepção de natureza humana muito particular que o distancia de ambos os pensadores gregos⁵. Para Smith, todos os homens são, em maior ou menor medida, iguais: (a) todos os homens são, por natureza, impulsados a perseguir a riqueza, (b) todos sentem, por natureza, admiração pelos homens poderosos e ricos, (c) todos rejeitam, por natureza, a condição de pobreza etc. Ademais, ele entende que, em situações idênticas, a tendência é que os seres humanos experimentem os mesmos sentimentos morais. Concluindo, podemos afirmar que, para Smith, existe *uma e só uma* natureza humana. Essa ideia proposta na *Teoria dos sentimentos morais* se verá

² Em *A Teoria dos sentimentos morais*, conjuntamente com as reflexões sobre a natureza, Smith (2004, p. 212) chega a versar sobre a “diosa Fortuna que gobierna el mundo [y que] ejerce alguna influencia allí donde no estaríamos dispuestos a permitirle ninguna”, nos mesmos termos que Maquiavel. Porém, no caso de Smith, parece bastante claro que ele se serve da figura da deusa romana por motivos puramente estilísticos.

³ O leitor da obra de Kant facilmente perceber a grande similitude da ideia de natureza utilizada por Smith com a ideia de natureza kantiana utilizada em *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* (KANT, 2008).

⁴ Peço ao leitor para reparar no fato de que, ao falar sobre a Mãe Natureza, utilizo letra maiúscula, enquanto que quando falo da natureza humana – a qual se encontra no mesmo estado categorial que outras eventuais naturezas, tais como a natureza do gato ou da natureza do cachorro – utilizo letra minúscula.

⁵ Tanto para Platão quanto para Aristóteles não existia uma única natureza humana. Basicamente, no caso de Platão (2011), salienta nos livros II, III e IV da *República* existiriam diferenças naturais entre as almas dos guardiães e dos artesãos, umas lideradas pela razão e as outras pelas paixões. Mais ainda, as almas de cada ser humano possuiria uma natureza específica e isso o dotava da capacidade de realizar alguns trabalhos melhor que o resto dos homens e o impedia de realizar certas tarefas com perfeição. No caso do Aristóteles (2004, p. 49-53), ele afirma que existe a diferença entre a natureza dos homens livres e dos escravos, tanto espiritual quanto física. Assim, em ambos os casos, nossos autores se servem do conceito de natureza humana para legitimar divisão social de suas sociedades.



reforçada em *A riqueza das nações*. Para observar isso de forma nítida, vale a pena realizar a seguinte citação:

Na realidade, a diferença de talentos naturais em pessoas diferentes é muito menor do que pensamos; a grande diferença de habilidade que distingue entre si pessoas de diferentes profissões, quando chegam à maturidade, em muitos casos não é tanto a causa, mas antes o efeito da divisão do trabalho. A diferença entre as personalidades mais diferentes, entre um filósofo e um carregador comum na rua, por exemplo, parece não provir tanto da natureza, mas antes do hábito, do costume, da educação ou formação. Ao viverem o mundo, e durante os seis ou oito primeiros anos de existência, talvez fossem muito semelhantes entre si, e nem seus pais nem seus companheiros de folguedo eram capazes de perceber nenhuma diferença notável. Em torno dessa idade, ou logo depois, começam a engajar-se em ocupações muito diferentes. Começa-se então a perceber a diferença de talentos, sendo que esta diferenciação vai-se ampliando gradualmente, até que, ao final, o filósofo dificilmente se disporá a reconhecer qualquer semelhança. [...] Muitos grupos de animais, todos reconhecidamente da mesma espécie, trazem de nascença uma diferença de “índole” muito maior do que aquela que se verifica entre as pessoas, anteriormente à aquisição de hábitos e à educação. Por natureza, a diferença entre um filósofo e um carregador de rua, no tocante ao caráter básico e à disposição, não representa sequer 50% da diferença que existe entre um mastim e um galgo, ou entre um galgo e um *spaniel*, ou entre este último e um cão pastor. (SMITH, 1983, p. 51)

58

Claro que, ao longo da *Teoria dos sentimentos morais* – e inclusive da *Riqueza das Nações* – Smith aponta para diversos exemplos nos quais alguns indivíduos não se sentem atraídos pela riqueza, não sentem aversão pela pobreza etc. No entanto, nesses casos particulares e específicos, o autor manifesta claramente que o motivo desses desvios do comportamento natural do ser humano pode ser explicado a partir de causas não naturais, mas, estritamente sociais. Por tal motivo, coerente com sua ideia de uma natureza humana igual para todos os seres humanos, afirmara também a seguinte tese:

Essa ordem de coisas que a necessidade impõe de modo geral, ainda que nem sempre em um país específico, é reforçada em cada país pelas inclinações naturais do homem. Se as instituições humanas nunca tivessem interferido nessas inclinações naturais, jamais as cidades poderiam em qualquer parte ter crescido além da medida compatível com o aprimoramento e o cultivo do território ou o país do qual fazem parte [...] Além disso, a beleza do campo, os prazeres de uma vida campestre, a tranquilidade de espírito que ela proporciona, e, onde a injustiça das leis humanas não a perturbar, a autonomia que tal modalidade de vida assegura, possuem encantos que atraem praticamente a todos; e, assim como o cultivo do solo sempre foi o destino natural do homem, da mesma forma, em todos os estágios de sua existência, ele parece conservar uma predileção por essa ocupação primitiva. (SMITH, 1983, p. 322)



A partir destas considerações, não cabe concluir que, para nosso autor, os homens são cópias exatas. Aliás, ao longo da *Teoria dos sentimentos morais* Smith avança teses sobre os sentimentos morais que nos falam de diferentes tipos de homens. No entanto, iluminados por suas considerações sobre a natureza humana na *Riqueza das nações* anteriormente citadas, podemos concluir que, para nosso autor, as grandes diferenças que existem entre diferentes sujeitos humanos não são “naturais”, isto é, que elas não derivam da natureza (*φύσις*) de cada um deles. Muito pelo contrário, os seres humanos compartilhariam uma mesma natureza humana e suas diferenças substantivas devem ser entendidas com base na sua formação, profissão, hábitos etc., isto é, a partir de fatores de ordem social e externo.

Finalmente, outra característica da concepção smithiana de ser humano também decisiva para sua proposta metaética é que, dado o fato de que todos os homens possuem uma única natureza humana, ele é *previsível*. Com base nesta percepção, ao longo da *Teoria dos sentimentos morais*, Smith postula uma grande quantidade de sentenças com esse tipo de fórmulas: “Se um homem é sábio então X”. “Se o homem é tolo, então Y”. “Quem fizer A, sentirá culpa”. “Quem fizer B e for sábio, não se importará pela opinião dos outros e se gratificará por ter feito B”. Dessa forma, podemos dizer que, para Smith, a natureza humana não é uma *caixa de Pandora*. O ser humano é, ante tudo, um ser decifrável.

2.2 Imaginação

Uma das capacidades humanas que mais fora objeto de estudo na filosofia pré-moderna e moderna é, certamente, a *imaginação*. Já na metade do século XVII, Hobbes (2005, p. 11) afirma que a imaginação opera somente com imagens contidas na nossa memória. Ela não seria outra coisa que trazer de volta à nossa mente aquelas coisas que já tinham sido captadas pelos nossos sentidos, seja de forma simples ou composta. Segundo Hobbes, nos valendo da nossa imaginação, podemos formar a partir das imagens de coisas que nunca vimos juntas, uma única imagem composta, por exemplo um centauro. A imaginação também representa um dos principais ingredientes dentro da teoria do conhecimento de muitos dos autores do sensibilibismo escocês. No caso do seu maior expoente, David Hume (2011, 53), a imaginação possibilita não somente a construção de ideias complexas (cavalo virtuoso, montanha de ouro) a partir da combinação de ideias simples, senão também que o ser humano possa “imitar ou copiar percepções dos



sentidos”. Mais do que isso, a imaginação permite ao ser humano *antecipar* sensações. Seguindo essa tese humeana, o indivíduo pode experimentar uma sensação de estar se queimando de uma forma quase tão vívida como se seu corpo estivesse perto de uma fogueira que está a vários metros de si. Mas, se, para Hume, a imaginação representa uma forma de reproduzir sensações, para Smith ela terá um forte papel na ética – no comportamento – das pessoas e na esfera da moralidade. Ela representa, no marco de *A teoria dos sentimentos morais*, um dos mais importantes atributos da natureza humana e a base para a formulação de toda sua teoria ética. Ela é, entre outras coisas, condição para que o ser humano seja *simpático*.

2.3 Simpatia

Derivado do Grego⁶ (*συν + πάσχο*), Smith começa a *Teoria dos sentimentos morais* versando sobre a capacidade do ser humano de *sentir o mesmo sofrimento* que outra pessoa ou outro ser está sofrendo. Segundo o autor, o fato de que os seres humanos somos simpáticos não precisa de demonstração; tanto homens virtuosos quanto viciosos são simpáticos. A simpatia, segundo Smith, faz parte da natureza do ser humano.

Como já foi adiantado, o ser humano pode ser simpático devido a que conta com a capacidade mental da imaginação. Sem imaginação não haveria possibilidade de que o homem sentisse a dor dos outros. Nos termos de Smith:

Como carecemos de la experiencia inmediata de lo que sienten las otras personas, no podemos hacernos ninguna idea de la manera en que se ven afectadas, salvo que pensemos cómo no sentiríamos nosotros en su misma situación. Aunque quien esté en el potro sea nuestro propio hermano, en la medida en que nosotros no nos hallemos en su misma condición nuestros sentidos jamás nos informarán de la medida de su sufrimiento. Ellos jamás nos han llevado ni pueden llevarnos más allá de nuestra propia persona, y será sólo mediante la imaginación que podremos formar alguna concepción de lo que son sus sensaciones. Y dicha facultad sólo nos puede ayudar representándonos lo que serían nuestras propias sensaciones si nos halláramos en su lugar. Nuestra imaginación puede copiar las impresiones de nuestros sentidos, pero no de los suyos. *La imaginación nos permite situarnos en su posición, concebir que padecemos los mismos tormentos, entrar por así decirlo en un cuerpo y llegar a ser en alguna medida una misma persona con él y formarnos así alguna idea de sus sensaciones, e incluso sentir algo parecido, aunque con una intensidad menor. Cuando incorporamos así su agonía, cuando la hemos adoptado y la hemos hecho nuestra, entonces empieza a afectarnos, y*

⁶ Do ponto de vista etimológico, o termo “compaixão”, derivado do Latim, possui o mesmo sentido.



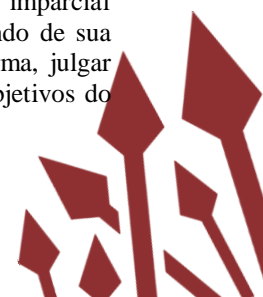
temblamos y nos estremecemos al pensar en lo que él está sintiendo. Así como el dolor o la angustia de cualquier tipo provocan una pena que puede ser enorme, el hacernos a la idea o imaginar que los padecemos suscita la misma emoción en algún grado, en proporción a la vivacidad o languidez de dicha concepción (SMITH, 2004, p. 49-50, grifo meu)

Neste trecho, podemos observar como Smith traduz a concepção humeana das ideias e das impressões humanas aos sentimentos morais. Se para Hume (2000, 2011) uma impressão é sempre mais forte que a ideia que ela gera, a concepção de simpatia smithiana segue a mesma regra: o ser simpático sente a mesma dor que o sujeito portador do sofrimento, contudo de forma menos intensa.

2.4 Reconhecimento intersubjetivo, vaidade e inveja

61 A partir das reflexões smithianas sobre a simpatia, sabemos que, se valendo da imaginação, os homens podem se colocar na posição dos outros. Todavia, a *imaginação* também permite ao agente saber qual é a percepção que os outros homens membros da sua sociedade possuem dele e de suas ações, se colocando na posição de um observador externo, isto é, de outro indivíduo. Assim, dado que ele sente um forte desprezo por algumas ações realizadas por outros homens, ele pode deduzir que, caso ele pratique as mesmas ações, será igualmente desprezado pelos outros. Dessa forma, ele pode concluir se as outras pessoas ao seu redor, *prima facie*, aprovariam determinadas ações suas ou não⁷. Sendo assim, a opinião das outras pessoas adquire uma grande importância para a compreensão do comportamento do ser humano, dado que todos os agentes morais possuiriam, por natureza, a inclinação de ajustar seus atos segundo a opinião dos outros membros da sua sociedade. Trata-se de uma explicação naturalista da ideia de *reconhecimento intersubjetivo*, que será desenvolvida de

⁷ Essa mesma capacidade natural de poder imaginar se os outros membros da sociedade aprovam nosso agir será a condição básica para o maior elemento da ética smithiana, qual seja, o experimento mental do observador imparcial. Para Smith, a *imaginação*, além de permitir ao ser humano se colocar de forma fictícia *na pele do outro*, também permite ao ser humano se colocar na posição de um ser fictício, de um outro não real desde o qual julgar as próprias ações. Dessa forma, fazendo uso da *imaginação*, o indivíduo consegue se desdobrar e, assim, responder uma bateria de perguntas. Segundo Smith, observador imparcial consiste no exercício mental que a pessoa realiza toda vez que quer saber qual o grau de correção das suas ações. Uma vez realizada uma determinada ação ou mesmo antes de executá-la, nos realizamos os seguintes questionamentos: Qual seria a percepção que um observador imparcial teria perante meu agir? Quais seriam os sentimentos morais experimentados por um observador imparcial que tivesse presenciado minha ação? Um observador imparcial aprovaria a minha ação? Em resumo, trata-se do procedimento a partir do qual o sujeito, se valendo de sua imaginação, pode construir na sua mente os sentimentos de um agente externo fictício e, dessa forma, julgar moralmente seu agir. Porém, como já foi adiantado anteriormente em nota de rodapé, devido aos objetivos do presente trabalho, não realizarei uma análise detalhada deste procedimento ético.



uma forma mais acabada só a partir do idealismo alemão de cunho hegeliano⁸. O sujeito, fazendo uso da sua imaginação, tende a realizar aquelas ações que seriam aprovadas pelos outros. O motivo é o desejo de todo homem de ser reconhecido pelos seus pares como um alguém destacado dentro da sociedade.

Pode se sustentar que, segundo a concepção smithiana de natureza humana, todo sujeito é inclinado a agir visando sempre uma escala de valores que, grosso modo, compartilha com seus pares. Em outras palavras, o homem, por natureza, tende a agir com base no desejo de que suas ações sejam aprovadas pelos outros. No entanto, isso não equivale a dizer que Smith considera que o homem esteja sempre preocupado com o bem-estar e a felicidade dos outros. Utilizando um exemplo smithiano, podemos dizer que se um aristocrata quer “brilhar num baile” (SMITH, 2004, p. 130), não se deve a que ele quer que as outras pessoas sintam prazer estético ao vê-lo dançar, senão a que, basicamente ele quer que as outras pessoas apreciem, aprovelem e até bajulem suas roupas finas e caras, assim como seu característico comportamento nobre. “*Deseamos ser respetados y respetables*” (SMITH, 2004, 136, grifo meu). Na direção contrária, o oposto também se aplica, dado que “[s]i, por el contrario, percibimos que somos objetos naturales del disgusto, cualquier muestra de su desaprobación nos mortifica enormemente” (SMITH, 2004, p. 223, grifo meu). Dados esses postulados, o sentimento que move as pessoas que estão numa situação favorável dentro da sociedade a se comportar dessa forma, longe de ser o interesse pelo bem-estar dos outros, é a “vaidade” (SMITH, 2004, p.122-ss). E é essa vaidade dos ricos e poderosos que gera a inveja daqueles que, por falta de poder e riqueza, não podem ser vaidosos. Vaidade e inveja serão dois grandes sentimentos que servem, segundo Smith, para compreender a natureza humana e o que o próprio Smith chama de “*corrupção dos sentimentos morais*”.

2.5 Smith e a corrupção dos sentimentos morais

⁸ “Si fuera posible que una criatura humana pudiese desarrollarse hasta la edad adulta en un paraje aislado, sin comunicación alguna con otros de su especie, le sería tan imposible pensar en su propia personalidad, en la corrección o demérito de sus sentimientos y su conducta, en la belleza o deformidad de su mente, como en la belleza o deformidad de su rostro. Todos ellos son objetos que no es fácil que vea, que naturalmente no observa, y con respecto a los cuales carece de *un espejo que los exhiba ante sus ojos*. Pero al entrar en sociedad, inmediatamente es provisto del espejo que antes le faltaba” (SMITH, 2004, p. 222, grifo meu). Como sabemos a partir da *Filosofia do Direito*, Hegel (2000) foi um ávido leitor da obra econômica de Smith. A influência de Smith sobre Hegel torna-se clara ao observar as considerações que o autor alemão realizou sobre as corporações da sociedade civil. Para um aprofundamento neste tópico, veja Herzog (2013). Já no terreno da ética, a teoria do reconhecimento de cunho hegeliana possui também uma grande dívida com Smith, um assunto que ainda não foi suficientemente explorado e que certamente não poderei explorar no presente trabalho.



Como já foi salientado, Smith começa *A teoria dos sentimentos morais* versando sobre a simpatia, isto é, a capacidade natural do ser humano de sentir a dor de outros seres humanos, animais. No começo da obra, o conceito de simpatia segue de forma estrita o sentido etimológico do termo. Não obstante, nos parágrafos 1 e 2 da Seção III da parte 1, Smith ampliará o uso desse conceito. Ele deixará de entender a simpatia como a mera capacidade de sentir a dor de outros de uma forma menos intensa. Ele manifestará que a mesma capacidade que nos permite sentir a dor alheia nos permite, ao mesmo tempo, experimentar a alegria de outros seres humanos, isto é, que quando alguém “brilha no baile”, nós podemos sentir, mesmo que de forma menos intensa, o prazer que aquele sujeito sente por poder alimentar sua vaidade. A partir desse novo conceito de simpatia, Smith avança a tese de que os homens são mais simpáticos em relação aos ricos e poderosos que com os pobres. Ele dirá:

Cuando pensamos en la vida de los personajes eminentes, con esos engañosos colores con que la imaginación propende a pintarla, parece ser casi la idea abstracta de un estado perfecto y feliz. Es el mismo estado que en todas nuestras fantasías y ociosas ensoñaciones hemos diseñado para nosotros mismos como el objeto último de todas nuestras aspiraciones. Sentimos por ello una simpatía peculiar hacia la satisfacción de aquellos que lo han logrado. Aplaudimos todos sus gustos y compartimos todos sus deseos. ¡Qué lástima – pensamos si alguna cosa pudiese estropear y arruinar un marco tan placentero! Podemos incluso ansiar que fuesen inmortales y nos parece riguroso que la muerte deba a la postre poner término a un disfrute tan cabal. Nos parece cruel que la naturaleza los empuje desde sus exaltadas posiciones hasta ese hogar humilde, aunque hospitalario que ha previsto para todos sus hijos. ¡Vida eterna al gran rey! Tal el aludo que el estilo oriental de la adulación, estaríamos prestos a pronunciar si la experiencia no nos advirtiese sobre lo absurdo que resulta. Cada calamidad que les sobreviene, cada injuria que sufren excita en el corazón del espectador diez veces más compasión y resentimiento que los que habría sentido si las mismas cosas les hubiesen acaecido a otras personas. (SMITH, 2004, p. 124-5)

A partir deste postulado, o perfil do texto de Smith muda desde uma mera descrição da natureza humana, para um tom mais crítico. Se no começo Smith afirmava que o ser humano era, por natureza, simpático, e que o ser humano podia experimentar na sua própria pele a dor dos outros via imaginação, a partir de agora a ênfase estará dada no fato de que essa simpatia natural é fortemente *seletiva* e que ela se manifesta de forma mais ou menos intensa de acordo com a posição social da pessoa pela qual o agente simpatiza. Em outras palavras, se bem o ser humano pode experimentar, através da imaginação, a dor e a alegria que outro ser humano experimenta, para nosso autor, existe no homem a tendência de ser mais



sensível ao sofrimento e à alegria dos ricos e poderosos. Isso, para Smith, constitui a principal fonte de *corrupção de nossos sentimentos morais*. Nas suas palavras:

Esta disposición a admirar y casi idolatrar a los ricos y poderosos, y a despreciar o como mínimo ignorar a las personas pobres y de modesta condición, aunque necesaria para establecer y mantener la distinción de rangos y el orden, es al mismo la mayor y más extendida causa de *corrupción de nuestros sentimientos morales*. (SMITH, 2004, p. 136, grifo meu)

Essa corrupção de sentimentos morais se manifesta de diversas formas. (1) A primeira delas é o fato de que os homens procuram a riqueza e poder acima de tudo – sossego, paz, prazer, ócio, sabedoria etc. Isso acontece tanto nas classes baixas quanto entre os poderosos. A respeito do primeiro caso, diz Smith:

¿Cuál es el fin de la avaricia y la ambición, de la persecución de riquezas, de poder, de preeminencia? ¿Es porque han de satisfacerse las necesidades naturales? El salario del más modesto trabajador alcanzaría. Su retribución le permite conseguir alimento y vestido, el bienestar de una casa y una familia. Si examinamos con rigor su economía, comprobaremos que gasta una parte apreciable de sus ingresos en comodidades que cabría calificar de superfluas, y que en contextos extraordinarios incluso asigna una fracción a la vanidad y la distinción. (SMITH, 2004, p. 122)

Smith, em claro alinhamento com a posição de Aristóteles (1988) sobre a crematística, avança uma crítica ética da *pleonexia* humana, do desejo absurdo de acumular bens supérfluos, da irracionalidade do desejo de conquistar sempre novas riquezas. Na mesma direção, ele se posiciona contra o típico empreendedorismo burguês e seu desejo irrefreável de riqueza.

El hijo del pobre [...] encuentra que la cabaña de su padre es demasiado pequeña para él y fantasea con que debería vivir más cómodamente en un palacio. [...] En su fantasía parece la vida de unos seres superiores, y para alcanzar esa meta se dedica para siempre a la búsqueda de la riqueza y los honores. Para acceder a las comodidades que esas cosas deparan se somete en el primer año de su empresa, es más, durante el primer mes, a mayores fatigas corporales y mayor desasosiego espiritual que los que habría sufrido en toda su vida si no las hubiese ambicionado. [...] Durante toda su vida lucha por la idea de un reposo artificial y elegante que quizá nunca consiga, pero en aras del cual sacrifica una tranquilidad real que está siempre a su alcance, y si finalmente en su extrema vejez lo logra, descubrirá que desde ningún punto de vista es preferible a la modesta seguridad y contento que abandonó por él. (SMITH, 2004, p. 319-20)



Em relação ao segundo caso, falando sobre a estima natural do homem de status, ele agrega:

Esto es lo que, a pesar de las limitaciones que impone, a pesar de la pérdida de libertad que entraña, convierte a la grandeza en objeto de envidia, y compensa, en opinión de los seres humanos, todo el esfuerzo, la angustia y las humillaciones que deben superarse en su búsqueda; y también, lo que es aún de mayor importancia, *todo el ocio, el sosiego y la despreocupación que se pierden para siempre con su adquisición*. (SMITH, 2004, p. 124, grifo meu)

Smith também incorre em um dos seus tantos exemplos envolvendo reis. Ele comenta:

Cuando el rey llegó al final del relato ordenado de todas las conquistas que se proponía acometer, el favorito preguntó: «¿Qué hará Su Majestad a continuación?». El monarca respondió: «Me divertiré entonces con mis amigos y lo pasaremos bebiendo en buena compañía». A lo que el favorito replicó: «¿Y qué le impide a Su Majestad hacer eso ahora?». (SMITH, 2004, p. 269-70)

65 (2) Uma segunda forma em que essa corrupção dos sentimentos morais se manifesta tem lugar com uma inversão de valores – uma transvaloração – a partir da qual os homens passam a desestimar as grandes virtudes humanas e passam a reverenciar as qualidades próprias dos ricos; os sábios são desestimados e as idiotices dos ricos são aplaudidas.

[U]na vez en el mundo, pronto nos percatamos de que la sabiduría y la virtud no son en absoluto los únicos objetos del respeto, como el vicio y la estupidez tampoco lo son del menosprecio. Con frecuencia vemos cómo las atenciones más respetuosas se orientan hacia los ricos y los grandes más intensamente que hacia los sabios y los virtuosos. (SMITH, 2004, p. 136)

(3) Outra forma a partir da qual a corrupção dos sentimentos morais se manifesta é a comum falta de sensibilidade pelo sofrimento dos pobres. Ele afirma: “A menudo observamos que los vicios y tonterías de los poderosos son mucho menos despreciados que la pobreza y fragilidad de los inocentes” (SMITH, 2004, p. 136-7). “La paz y el orden de la sociedad son incluso más importantes que el alivio de los desdichados” (SMITH, 2004. P. 395).

(4) Finalmente, uma última forma na qual, segundo nosso autor, essa corrupção dos sentimentos morais se manifesta é a partir da popular consideração dos poderosos como nossos “*superiores naturais*” (SMITH, 2004, 127, grifo meu).



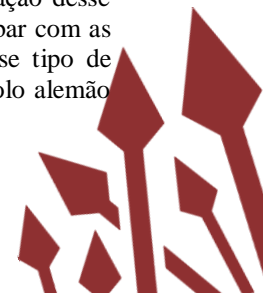
La doctrina de la razón y la filosofía es que los reyes son servidores del pueblo, a ser obedecidos, resistidos, depuestos, o sancionados según demanda la conveniencia pública; pero no es la doctrina de la naturaleza. La naturaleza nos instruye para que nos sometamos a su voluntad, temblemos y nos postremos ante su eminencia, consideramos su sonrisa como retribución suficiente para compensar cualquier servicio, y temamos su descontento, aunque ningún otro mal se derive de él, como la humillación más severa. (SMITH, 2004, p. 126)

Para retratar esse aspecto da natureza humana, Smith se serve do eminente caso de Luís XIV da França e de um acontecimento peculiar da sua biografia narrado por Voltaire, autor que Smith conheceu pessoalmente em solo francês.

Luís XIV, durante la mayor parte de su reinado, fue considerado no sólo en Francia sino en toda Europa como el modelo más perfecto de un gran príncipe. ¿Pero cuáles fueron los talentos y virtudes merced a los cuales adquirió una buena reputación?, ¿fueron acaso sus amplios conocimientos, su juicio exquisito su heroico valor? Nada de eso. Pero fue ante todo el príncipe más poderoso de Europa y ostentó por ello el rango más elevado éntrelos reyes; y su historiador relata que sobrepasaba a todos sus cortesanos en el donaire de su figura y la majestuosa belleza de su aspecto. El sonido de su voz, noble y afectuosa, ganaba los corazones que su presencia intimidaba. Tenía un paso y un porte que sólo encajaban con él y su rango, y que habrían resultado ridículos en otra persona. La turbación que suscitaba en aquellos que le hablaban halagaba esa satisfacción secreta con la que se sentía su propia superioridad. El viejo oficial, confundido y aturdido al solicitarle un favor, que no fue capaz de terminar su discurso y le dijo: “Señor, espero que Su Majestad no crea que tiemblo así ante sus enemigos”, no tuvo dificultades en obtener lo que deseaba». (SMITH, 2004, 128)⁹

A ideia smithiana segundo a qual acontece na natureza humana uma corrupção dos sentimentos morais representa uma navalha de dois gumes. Em primeiro lugar, ela supõe que os agentes morais vejam seus sentimentos morais corrompidos pela alta valorização que eles têm da riqueza e do poder. No entanto, como já foi adiantado no começo, Smith se serve de

⁹ Adam Smith tem sido ao longo da história um ícone da filosofia e da economia clássica que foi historicamente considerado entre os pensadores liberais burgueses como um liberal radical. Trata-se de uma leitura tendenciosa do autor que tende a enfatizar os elementos mandevilleanos da sua obra, cuja existência é impossível de negar. Porém, *A Teoria dos sentimentos morais* nos permite observar que existem elementos no trabalho de Smith que o colocam mais próximo de pensadores de perfil mais revolucionário, que do próprio Mandeville e sua escola de pensamento. Isso não somente devido às passagens nas quais Smith (2004, p. 520-ss) se posiciona diametralmente contra as teses mandevilleanas sobre o vício e a virtude, mas também a partir de elementos como os acima analisados. Com o exemplo de Luís XIV e seu oficial e com sua ideia de ordem social baseada na corrupção dos sentimentos morais das pessoas, Smith aponta para o fato de que, via de regra, nós seres humanos, somos governados por pessoas ridículas, pessoas que, por sinal, reverenciamos, bajulamos e até consideramos como sendo nossos governantes por natureza. Nos tempos de Smith, seria possível fazer uma afirmação desse tipo no marco de uma Inglaterra que um século atrás tinha, com sua Revolução Gloriosa, sabido acabar com as pretensões absolutistas da Casa Stuart ou na França da debilitada coroa de Luís XVI. Porém, esse tipo de afirmação, clara portadora do germe revolucionário, bem poderia custar muito caro a um autor em solo alemão ou espanhol.



uma concepção de Natureza pré-darwiniana e com grandes pontos em contato com as concepções mais rudimentares da Grécia clássica e pós-clássica. Trata-se de uma natureza volitiva, que imprime na natureza humana certos atributos com base nos seus objetivos maiores. Assim, nossos sentimentos morais deveriam ser de uma forma, mas acabam sendo de outra, e isso acontece com base num propósito da Natureza, a saber, a *ordem social*. Em outras palavras, “*el sentir mucho por los demás y poco por nosotros mismos, el restringir nuestros impulsos egoístas y fomentar los benevolentes, constituye la perfección de la naturaleza humana*” (SMITH, 2004, p. 74-5, grifo meu). Porém,

[l]a naturaleza ha sido prudente al dictaminar que la distinción entre rangos, la paz y el orden de la sociedad, descansaran con más seguridad sobre la nítida y palpable diferencia de cuna y fortuna que sobre la invisible y muchas veces incierta diferencia de sabiduría y virtud. Los ojos incriminadores de la gran muchedumbre de seres humanos pueden percibir claramente la primera, pero sólo con dificultad el esmerado discernimiento de los sabios y virtuosos puede detectar adecuadamente la segunda. La benevolente sabiduría de la naturaleza es igualmente evidente en la ordenación de todas esas preferencias. (SMITH, 2004, p. 395-6)¹⁰

67

Nesse quadro acima descrito, a corrupção dos sentimentos morais é entendida como a forma em que a natureza busca alcançar a ordem social, ordem que acabará colocando os ricos no poder e submetendo os pobres à vontade dos poderosos.

Concluo assim a primeira parte do artigo, em que apresentei alguns dos elementos centrais da teoria ética smithiana. A seguir, conforme o estipulado, passo a analisar os primeiros passos de Friedrich Engels como intelectual, tentando estabelecer pontes entre suas considerações éticas de juventude a teoria dos sentimentos morais de Adam Smith.

3. O JOVEM ENGELS E O CARATER MORALISTA DA SUA CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA

Em 1844, o filósofo alemão Friedrich Engels, viaja desde sua moradia em Manchester até Paris para negociar a publicação do seu mais recente artigo nos Anais Franco-Alemães. Dessa vez, tratava-se do seu trabalho intitulado *Para a crítica da Economia Política*. Sua tratativa bem-sucedida para a publicação do referido trabalho sacramentaria a aproximação

¹⁰ Como já adiantei no começo do presente texto, a ideia smithiana de uma Mãe Natureza volitiva que impõe um vício na natureza do ser humano com base em propósitos maiores guarda uma forte similitude com a ideia kantiana de *sociabilidade insociável* (KANT 2008).



pessoal e intelectual de Marx e Engels pelo resto de suas vidas¹¹. Mais que isso, aquele curto artigo conta com o grande mérito de ter servido de faísca inspiradora para a nova fase de Marx como filósofo. Ele, que até então, além de escrever alguns pequenos artigos sobre a situação política dos Estados sob domínio prussiano e outros trabalhos menores, tinha seguido à risca os passos dos jovens hegelianos e se dedicado quase exclusivamente a estudar as obras de Hegel e Feuerbach, após sua aproximação com Engels, passará a estudar menos Idealismo Alemão e mais Economia Política. Dessa forma, os estudos de Marx de 1842 e 1843 sobre a Filosofia do Direito de Hegel e a crítica da religião de Feuerbach¹² seriam, em 1844, sucedidos por um aprofundamento exaustivo das obras de Adam Smith e David Ricardo, entre outros representantes da teoria econômica inglesa¹³. Em resumo, e parafraseando Kant, o artigo de Engels teria despertado Marx do seu “sono dogmático”. Quinze anos mais tarde, Marx, na sua *Contribuição à crítica da Economia Política*, dirá a respeito desse trabalho que se tratava de um “*genial esboço de uma crítica das categorias econômicas*” (MARX, 2008, p. 49, grifo meu). Neste item, exponho algumas das teses mais destacadas do artigo do jovem Engels, tendo por objetivo apontar para o perfil desse trabalho e os eventuais elementos smithianos que nela apareçam.

68

3.1 Para a crítica da Economia Política: primeiras reflexões éticas do jovem Engels

Em 1842, Engels conhece quem teria conduzido os intelectuais reformistas berlinenses ao comunismo, o Professor Mosses Hess. Esse evento marca o início do contato direto de Engels com a teoria do comunismo do seu país. Ademais, nesse mesmo ano, na sua mudança para Manchester, Engels se aproximaria da obra de Robert Owen (1813) e do florescente movimento cartista. A consideração desses fatos serve para entender por que os primeiros passos de Engels como crítico da Economia Política possuem um claro perfil moralista.

Em janeiro de 1844, o jovem Engels tinha apenas 23 anos quando consegue finalmente publicar um curto artigo nos *Anais Franco-Alemães*. Nele, ele manifestará expressamente sua

¹¹ Engels teria conhecido a Marx em 1842, na sua primeira tentativa de publicar um artigo na Gazeta Renana, jornal de perfil liberal no qual Marx trabalhava por aqueles anos. No entanto, o primeiro contato entre ambos os autores não teria sido bem-sucedida, dado que o jovem Marx reprovava aqueles críticos radicais que colocavam em risco a estabilidade do periódico, dentro dos quais incluía a Engels. Porém, em 1844, Marx e Engels dariam começo a uma amizade pessoal que duraria até o último dia de vida de Marx. Realizar uma abordagem exaustiva da bibliografia de ambos os autores vai muito além dos objetivos do presente trabalho.

¹² Anos dos quais datam *A questão judaica* (MARX, 2010), a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (MARX, 2011a) e a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução* (2011a).

¹³ Ano da escritura dos *Manuscritos de 1844* (MARX, 2014a).



simpatia tanto pelo socialismo inglês e pela proposta cooperativista e anticapitalista de Fourier e, coerente com tal inclinação, colocará em cheque a moralidade das principais pilares do sistema capitalista, com frases categóricas. Ele defenderá a tese de que “[a] nova economia, o sistema do livre comércio, apoiado na *Wealth of nations*, de Adam Smith, revela-se como a hipocrisia, a imoralidade e a inconsequência que, presentemente, afrontam todos os domínios da liberdade humana” (ENGELS, 1979, p. 3, grifo meu). Dessa forma Engels se perfila para criticar as relações econômicas do seu tempo desde uma ótica puramente moralista. Assim, a respeito do comércio, ele afirma:

Cada compra e venda colocam frente a frente dois homens com interesses absolutamente opostos. Este conflito se funda numa considerável hostilidade, porque cada um conhece as intenções do outro e sabe que se opõem às suas. A primeira resultante deste fato é, por um lado, a desconfiança recíproca e, por outro, a justificação desta desconfiança, que utiliza meios *imorais* para impor um fim que não lhe fica atrás. É assim, por exemplo, que o primeiro princípio do comércio é ocultar ou dissimular tudo o que se possa diminuir o valor do artigo posto a venda. Resultado; no comércio é permitido tirar o maior partido da ignorância e da confiança da outra parte interessada, atribuindo à mercadoria à venda propriedades que ela não possui. Numa palavra: o comércio é a burla legal. Qualquer comerciante, se honrar a verdade, testemunhar-me-á que a prática confere com esta teoria. (ENGELS, 1979, p. 5, grifo meu)

Ato seguinte, Engels (1979, p. 5, grifo meu) afirma com todas as letras que o comércio possui uma “*essência imoral*”. Apelo explicitamente para a obra smithiana, ele continua na mesma linha de raciocínio, apontando mais uma vez para a imoralidade do comércio nos seguintes termos:

Smith tinha razão ao elogiar a humanidade do comércio. Nada no mundo é absolutamente imoral; o próprio comércio, por um lado, presta homenagem à moralidade e à humanidade. Mas que homenagem! A lei do mais forte [...]. Esta é a humanidade do comércio, e esta maneira hipócrita de desviar a moralidade para fins imorais é o orgulho do sistema do livre comércio. (ENGELS, p. 6)

Engels não limita sua crítica moralista simplesmente ao comércio no marco do sistema econômico imperante na sua época. Ele também a estende para os proprietários fundiários, descrevendo o ato da apropriação da terra e seu posterior arrendamento como um grande roubo.



O proprietário fundiário não tem nada a reprovar no comerciante. Ele rouba, ao monopolizar a terra. Ele rouba ao explorar o acréscimo populacional que aumenta a concorrência e, com isso, o valor da sua propriedade fundiária; rouba fazendo daquilo que não é produto da sua atividade pessoal, e que possui apenas por acaso, a fonte seu lucro particular. Rouba quando aluga, porque, no fim das contas, arroga-se os melhoramentos feitos pelo rendeiro. [...] Antes de nos colocarmos a nós mesmos em leilão, havia que vender a terra, a terra que é tudo para nós, a condição primeira da nossa existência; isso foi e é até hoje uma imoralidade, só ultrapassada pela alienação de si mesmo.¹⁴ (ENGELS, 1979, p. 11)

Finalmente, Engels destina, nesse seu primeiro artigo sobre Economia Política, algumas linhas para criticar o caráter imoral do papel desenvolvido por mais um agente destaque dentro das relações de produção capitalistas, a saber, o especulador da Bolsa.

O especulador conta sempre com os acidentes, particularmente com as más colheitas; ele utiliza tudo, como, por exemplo, à época, o incêndio de Nova York; o ponto culminante da imoralidade é a especulação na Bolsa, pela qual a história e, nela, a humanidade, são assimiladas ao conjunto dos meios próprios para satisfazer a cupidez do especulador calculista ou felizardo. (ENGELS, 1979, p. 15)

70

A partir da sua crítica moral aos pilares das relações de produção capitalista, o jovem Engels oferece elementos para condenar o sistema como um todo, sistema que estaria do princípio ao fim corrompido pelas ações imorais de muitos dos seus principais agentes. Porém, cabe destacar que, nesse trabalho, Engels emerge como intelectual realizando uma crítica desses agentes, puramente circunscrita ao marco da moralidade. O jovem pensador ainda não dominava, nem de perto, as ferramentas intelectuais para realizar uma crítica mais aprofundada das complexas relações de produção do sistema econômico da sua época. Quando Engels escrevia estas linhas, ainda não possuía, por exemplo, o conhecimento pleno e a clareza das ações daquela classe que Marx (2011, p. 97) chamará posteriormente nos *Grundrisse* de “estamento mercantil”. Mesmo tendo lido as colocações de Smith a respeito do surgimento dos burgos, do florescimento do comércio e do mercado mundial etc., ele ainda não tinha, por exemplo, chegado à conclusão de que foram os comerciantes os primeiros que, se transformando em contratantes (*Verleger*) de mão de obra qualificada para a produção de têxteis, revolucionaram as relações de produção feudais para, assim, alavancar o surgimento

¹⁴ Cabe remarcar que, muitos anos antes que Marx (2013a) escrevesse o famoso capítulo 24 do primeiro *Capital I* sobre a acumulação originária, Engels (1979, p. 11) já teria refletido sobre esse polêmico assunto tão caro da economia política inglesa.



das relações de produção capitalistas¹⁵. O mesmo pode ser dito em relação a seu conhecimento sobre a Bolsa e outras complexas ações do sistema capitalista. Sendo assim, o alcance de seu primeiro trabalho não vai além do que podia ser esperado: trata-se de uma crítica das complexas relações de produção capitalistas em termos estritamente moralistas.

3.2 Reflexões éticas em *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*

Segundo o que já foi dito, o jovem Engels de finais de 1844 e começos de 1845 era um emergente comunista. Dito isso, por essa data, ele padecia o conflito moral de (1) pertencer a uma família cristã-prussiana conservadora dedicada aos negócios da próspera indústria têxtil inglesa e, ao mesmo tempo, (2) simpatizar com o movimento cartista. Os registros desse mal-estar têm lugar na correspondência que ele manteve com Marx por aquela época. Assim, numa missiva datada em 20 de janeiro de 1845, ele comenta ao seu amigo:

É repugnante ser não apenas burguês, mas ainda industrial, ou seja, um burguês que participa ativamente da exploração do proletariado. Uns dias na fábrica do meu pai foram suficientes para convencer-me de que tudo isto é asqueroso. [...] A verdade é que um comunista pode levar, externamente, uma vida de burguês e ganhar dinheiro, desde que não escreva; mas é impossível dedicar-se, ao mesmo tempo, à propaganda comunista e aos ganhos e à indústria. (ENGELS, 1845 apud NETO, 2013, p. 12)

Na época em que Engels escrevia estas linhas para seu amigo, ele estava em pleno processo de produção de sua grande obra de juventude. Nela, ele exibirá maiores habilidades na escrita do que tinha demonstrado em seu primeiro artigo; pouco mais de um ano bastou-lhe para moderar muitas das suas afirmações a respeito da imoralidade das relações de produção burguesas e, também, mudar o perfil da crítica. No seu livro *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, livro consagrado a analisar as péssimas condições materiais de vida dos trabalhadores das grandes fábricas e minas britânicas, ele reafirmará sua posição crítica em relação ao sistema de produção capitalista, porém desde um enfoque menos visceral e com um perfil mais científico. Mas o fato mais curioso é que, nesse novo livro, ele não versará sobre os agentes econômicos que o tinham ocupado no seu primeiro artigo. Ele deixará de lado a realização de acusações tão categóricas sobre a imoralidade do comércio, do proprietário fundiário e do operador da Bolsa, para focar sua atenção quase

¹⁵ Será o próprio Engels quem num dos últimos textos por ele publicados (2017, 965-ss), reproduzirá essa tese nos termos marxianos acima expostos.



exclusivamente na situação dos proletários ingleses e sua conflitiva relação com os capitalistas. Assim, pela primeira vez, Engels dirigirá sua atenção para as duas grandes classes em tensão apontadas futuramente pela teoria marxista. Será nesse marco de análise da situação da classe proletária inglesa que surgiriam suas teses severamente críticas sobre a moralidade burguesa, as quais passo a enunciar.

Engels afirmava explicitamente que a burguesia – concretamente, a burguesia inglesa – era imoral. Nas suas palavras:

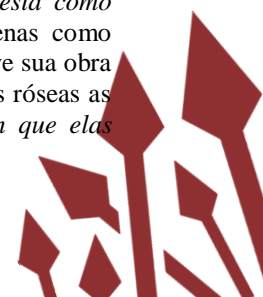
Desconheço uma classe tão *profundamente imoral, tão incuravelmente corrupta*, tão incapaz de avançar para além do seu medular egoísmo como a burguesia inglesa – e penso aqui a burguesia propriamente dita, em particular a liberal, empenhada na revogação das leis sobre os cereais. Para ela, o mundo, (inclusive ela mesma) só existe em função do dinheiro; sua avidez se reduz a conseguir dinheiro; a única felicidade de que desfruta é ganhar dinheiro rapidamente e o único sofrimento que pode experimentar é perdê-lo. Essa avidez, essa sede de dinheiro impede a existência de quaisquer manifestações do espírito humano que não estejam maculadas por ela. (ENGELS, 2013, p. 307, grifo meu)

Engels inclusive especifica de forma muito nítida a que tipo de imoralidade está se referindo. Assim, ele agrega:

É certo que os burgueses da Inglaterra são bons maridos e pais de família, possuem aquilo a que se chamam virtudes privadas e, nas relações cotidianas, parecem tão respeitáveis e honestos quanto todos os outros burgueses – aliás, até mesmo nos negócios, é melhor tratar com eles que com os burgueses alemães, já que não são cavilosos e matreiros como nossos comerciantes. Mas tudo isso está subordinado, em última instância, ao que sempre é decisivo: seu interesse privado e, especificamente, sua obsessão de ganhar dinheiro. [...] *Ao burguês da Inglaterra não lhe causa preocupação que seus operários morram ou não de fome, desde que ganhe dinheiro.* (ENGELS, 2013, p. 307-8, grifo meu)

Trata-se de uma crítica moral que visa apontar para a *insensibilidade* da classe burguesa¹⁶ em relação aos pesares da classe operária, o que não é outra coisa que uma

¹⁶ Engels deixa claro que sua crítica não é contra pessoas individualmente, mas contra o agir imoral de toda uma classe. Ele aponta explicitamente para o fato de que a burguesia inglesa como um todo é imoral devido a que, acima de tudo, somente pensa em ganhar dinheiro e, dessa forma, desconsidera o profundo mal-estar que ela, como classe dominante, impõe a classe proletária. Sendo assim, a imoralidade burguesa é coletiva, dado que nosso autor não critica alguns burgueses em particular, mas a burguesia como um todo. Tanto é assim que, na edição de 1887, Engels (2013, p. 324) acrescentou uma nota de rodapé na qual afirmava: “Para evitar interpretações equívocas e objeções impertinentes, quero sublinhar que *sempre me referi à burguesia como classe* e que os exemplos a que recorri, trazendo à colação indivíduos isolados, servem-me apenas como documentos do pensar e do agir dessa classe”. Esse será o mesmo espírito a partir do qual Marx escreve sua obra prima. No *Posfácio da segunda edição do Capital I*, ele observa: “De modo algum retrato com cores róseas as figuras do capitalista e do proprietário fundiário. Mas aqui só se trata de pessoas *na medida em que elas*”

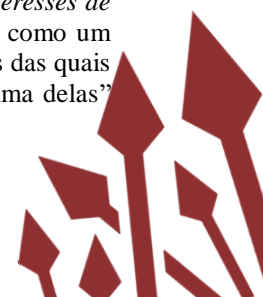


verdadeira, parafraseando Smith, “corrupção dos sentimentos morais”. Em outras palavras, a imoralidade burguesa apontada por Engels denuncia o fato de que os burgueses de sua época não conseguem sentir qualquer tipo de pesar ao ver os proletários sentirem dor ou inclusive agonizar até a morte; o burguês é indiferente ao sofrimento proletário. A corrupção moral da classe burguesa não estaria diretamente associada ao fato deles usarem proletários como meios para obter lucro, mas pelo fato de que sua ânsia constante de lucro inibiu sua capacidade de sofrer pela dor do outro ou, mais do que isso, poder sentir a dor do outro na própria pele. É nesse momento onde as considerações morais engelsianas evidenciam pontos em contato com a teoria ética smithiana, especialmente na sua ideia de “corrupção dos sentimentos morais”.

73 A partir da anterior reflexão sobre os postulados morais engelsianos, podemos observar como o jovem pensador não rejeita, porém não adere à teoria ética kantiana. É claro que os postulados morais do jovem Engels não entram em momento nenhum em contradição com a teoria ética kantiana. Em ambos os casos, por exemplo, a exploração de proletários, *evidencia*, no primeiro caso, e *supõe*, no segundo, a presença de um elemento imoral. Porém o foco de ambas as propostas éticas é diferente. No caso de Kant (2007), a sensibilidade da pessoa não está em jogo. Para ele, o ato imoral acontece quando o agente moral, por exemplo, instrumentaliza outro ser humano, isto é, quando ele não é tratado como fim em si mesmo. Mas em momento nenhum Kant coloca em questão a capacidade da pessoa simpatizar com os outros seres humanos, isto é, a capacidade de sentir a dor do outro. Embora o elemento deontológico da ética kantiana lhe imprima um caráter em essência internalista e que dentro dessa posição internalista, o agente moral deve, entre outras coisas, refletir sobre a possibilidade de sua máxima de ação poder ser considerada como lei prática universal, o que caracteriza o ato imoral no marco dela não está associado à sensibilidade do agente moral e à sua eventual capacidade de se colocar, parafraseando mais uma vez Smith, *se colocando na pele do outro*. No caso kantiano, a imoralidade tem lugar quando o agente moral segue uma máxima de ação que vai em direção diametralmente oposta do dever ser marcado pelo Imperativo Categórico.

No caso de Engels, ele descreve que o burguês não consegue sentir a dor do proletário e isso evidencia a corrupção dos seus sentimentos morais. Nela, o que está em jogo na hora de

constituem a personificação de categorias econômicas, as portadoras de determinadas relações e interesses de classes. Meu ponto de vista, que apreende o desenvolvimento da formação econômica da sociedade como um processo histórico-natural, pode menos do que qualquer outro responsabilizar o indivíduo por relações das quais ele continua a ser socialmente uma criatura, por mais que, subjetivamente, ele possa se colocar acima delas” (MARX, 2013b, p. 80, grifo meu).



refletir sobre a corrupção moral do burguês é sua incapacidade de se sensibilizar com a dor do outro e o fato de que seu agir não está regado por uma lei prática universal. Sendo assim, cabe afirmar que os postulados do jovem Engels fogem do quadro da ética kantiana e o aproximam do paradigma da teoria ética smithiana.

3.2.1 A corrupção moral da classe proletária e a responsabilidade burguesa

Anteriormente vimos que, no seu primeiro artigo, Engels analisava a imoralidade do comércio, do latifundiário e do acionista da Bolsa. Vimos também como, no seu primeiro livro, seu foco de estudo muda, passando a analisar a condição da classe trabalhadora inglesa e suas tensões com a classe burguesa. Nesse marco de análise, ele realiza as críticas contra a moralidade burguesa nos termos até aqui apontados. Porém, outro elemento de teor moral totalmente novo que aparece na Introdução do livro em questão são suas reflexões sobre a corrupção moral dos próprios proletários no marco do industrialismo inglês. Engels propõe uma genealogia da corrupção moral da classe trabalhadora, a qual explica como aquela massa de camponeses embrutecidos pela vida no campo é, com o desenvolvimento industrial, expropriada e expulsada da terra, sendo materialmente forçada a trabalhar nas fábricas das grandes cidades inglesas. O estilo da escrita da referida introdução evidencia claramente o rompimento com a produção filosófica idealista tipicamente alemã e a influência do estilo filosófico-historiográfico inglês, que será a base para o desenvolvimento do materialismo histórico marxiano¹⁷. A principal fonte a partir da qual Engels se envolve com este estilo filosófico é *A Riqueza das Nações* de Adam Smith, obra cujo livro III está dedicado especificamente a descrever de forma detalhada a transição do regime feudal para o capitalismo europeu emergente. Nesse livro, o autor vai explicar os motivos materiais a partir dos quais uma massa camponesa que fugia do campo foi criando os burgos e posteriormente,

¹⁷ Uma análise detalhada das particularidades das diferenças entre o estilo filosófico alemão e inglês estão para além dos objetivos do presente trabalho. Aqui cabe apenas dizer que ao falar em estilo filosófico historiográfico inglês, quero apontar para as peculiaridades de um estilo filosófico de escrita cujo nascimento pode ser datado a partir da obra de Hobbes (2005), e que sofrerá uma significativa evolução com Hume (1988, 2004, 2011). Trata-se de um estilo filosófico-literário que opta por se basear em fatos históricos para, dessa forma, alcançar postulados filosóficos de caráter geral. A principal fonte a partir da qual Engels se envolve com este estilo filosófico, é *A Riqueza das Nações* de Adam Smith. Dito isso, cabe simplesmente afirmar que o materialismo histórico de Marx e Engels deve muito à filosofia inglesa.



uma nova classe social, a burguesia. Com base nesse suporte teórico/referencial, Engels começa sua reconstrução histórica em termos puramente smithianos¹⁸. Ele afirma:

É fácil adivinhar o caráter moral e intelectual dessa classe [os camponeses pré-industriais]. Afastados das cidades, nelas praticamente não entravam porque entregavam, mediante o pagamento do seu trabalho, o fio e o tecido a agentes itinerantes – de modo que, velhos moradores das proximidades das cidades, nunca haviam ido a elas, até o momento em que as máquinas os despojaram de seu ganha-pão, obrigando-os a procurar trabalho na cidade. Seu nível intelectual e moral era o da gente de campo, à qual, de resto, estavam geral e diretamente ligados através de seus pequenos arrendamentos. [...] Eram gente “respeitável” e bons pais de família, viviam segundo a moral porque não tinham ocasião de ser imorais, já que nas imediações não havia bordéis e o dono da taberna onde eventualmente saciavam a sede era também um homem respeitável e, na maior parte das vezes, um grande arrendatário que fazia questão de ter boa cerveja, de manter as coisas em ordem e de deitar cedo. (ENGELS, 2013, p. 46-7)

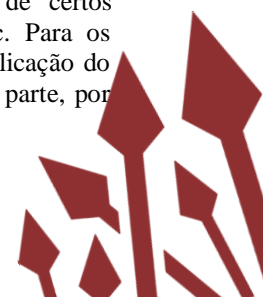
75 É assim como Engels descreve um cenário no qual os camponeses não eram empurrados a cometer excessos morais. Aqui, ele ilustra as condições materiais de vida do camponês do século XVI e salienta os motivos pelos quais uma massa de pessoas que, mesmo sem nenhum tipo de educação formal e castigada com a árdua vida no campo, não incorria em atos moralmente questionáveis. Mas, dito isso, nosso autor mostrará como, logo que o processo combinado de expropriação dos pequenos camponeses das terras para favorecer a produção de lã e a assimilação dessas populações desamparadas nas fábricas das cidades, os vícios morais da emergente classe proletária teriam terreno fértil para proliferar. De todos os vícios morais que essa novíssima classe social pode desenvolver, Engels põe ênfase em três deles, a saber, (1) o alcoolismo nos homens, (2) a imoralidade sexual das mulheres¹⁹ e (3) a delinquência.

(1) O alcoolismo tão próprio dos proletários da Inglaterra do século XIX é atribuído por Engels à vida dura que levavam na Inglaterra industrial da época nos seguintes termos:

Todas as tentações e ilusões se juntam para induzir os trabalhadores ao alcoolismo. A aguardente é para eles a única fonte de prazer e tudo concorre para que a tenham à mão. O trabalhador retorna à casa fatigado e exausto;

¹⁸ A respeito desta apreciação, cabe referir a já citada frase de Adam Smith (1983, p. 322, grifo meu), onde nosso autor versa sobre “a beleza do campo, os prazeres de uma vida campestre, a tranquilidade de espírito que ela proporciona, [...] onde a injustiça das leis humanas não [perturbam a ordem natural das coisas]”.

¹⁹ No presente trabalho não pretendo fazer uma análise do status moral do alcoolismo e de certos comportamentos sexuais das mulheres, tais como ter relações sexuais com homens casados etc. Para os propósitos desta pesquisa é suficiente apontar para o fato de que, no século XIX, em tempos da publicação do livro de Engels, os proletários eram acusados de serem pessoas de costumes indecentes, em grande parte, por seus hábitos alcoólatras e pelos seus costumes sexuais promíscuos.



encontra uma habitação sem nenhuma comodidade, úmida, desagradável e suja; tem urgente necessidade de distrair-se; precisa de qualquer coisa que faça seu trabalho valer a pena, que torne suportável a perspectiva do amargo dia seguinte. (ENGELS, 2013, p. 142)

Além de Engels (2013, p. 142, grifo meu) mencionar as condições físicas que levam o proletário à bebida, ele também acrescenta alguns outros pesares típicos do proletário inglês do século XIX, tais como a educação deficiente, a exposição a maus exemplos, tais como amigos e pais alcoólatras, para concluir que *“esses e cem outros fatores que operam tão fortemente não nos permitem, na verdade, censurar aos operários sua inclinação para o alcoolismo”*.

Finalmente, Engels apontará para o fato de que o alcoolismo representava um problema não de alguns indivíduos, mas de uma classe toda. Ele afirma:

[O] alcoolismo deixa de ser um vício de responsabilidade individual; torna-se um fenômeno, uma consequência necessária e inelutável de determinadas circunstâncias que agem sobre o sujeito que – pelo menos no que diz respeito a elas – não possui vontade própria, que se tornou – diante delas – um objeto; aqui a responsabilidade cabe aos que fizeram do trabalhador um simples objeto. (ENGELS, 2013, p. 142-3)

76

A presente citação de Engels releva duas coisas em relação a sua concepção do alcoolismo entre os operários. (a) Em primeiro lugar, cabe apontar para a ideia engelsiana já adiantada, segundo a qual o fenômeno do alcoolismo ser um mal próprio da classe operária e não de este ou aquele trabalhador. Na argumentação engelsiana, o álcool entra na vida do trabalhador sem que ele tenha como resistir. Isso faz que os indivíduos que possuem o costume de se embriagar após suas longas jornadas de trabalho, às vezes de mais de 16 horas, não são verdadeiramente imputáveis de responsabilidade moral. (b) Como segundo aspecto a destacar, nosso jovem autor sustenta que a responsabilidade pelo alcoolismo dos trabalhadores fabris é puramente daqueles que, através de uma relação laboral degradante, os forçam a uma vida atrelada ao vício do álcool. O importante desta tese engelsiana radica no fato de que, a partir dela, rejeita-se a possibilidade de que os “bons burgueses”, aqueles pais de família exemplares, e a alta sociedade inglesa continuassem acusando a classe trabalhadora com base em argumentos moralistas que colocavam a responsabilidade moral da imoralidade proletária nos próprios trabalhadores; acusações tipicamente cunhadas pelas altas classes sociais inglesas, as quais, na década de 1840, visavam, entre outras coisas, minar as bases do cartismo. A partir da reflexão de Engels, longe de a burguesia estar em



condições de criticar moralmente os hábitos pouco refinados, grosseiros e degradantes da classe trabalhadora inglesa, ela passa agora a ser considerada como a responsável material de que os trabalhadores desenvolvam esse tipo de hábito moralmente questionável. Nesses termos, a burguesia se torna responsável do embrutecimento e da imoralidade da classe trabalhadora.

(2) Engels também analisa os motivos pelos quais a prostituição e a degradação moral feminina é tão comum entre as mulheres proletárias. Mais uma vez, o jovem autor oferece uma resposta que põe ênfase nas relações de produção imperantes no industrialismo inglês²⁰. A partir de estudos sobre a realidade fabril inglesa, Engels afirma:

[C]omprende-se que a servidão na fábrica, como qualquer outra e mais que qualquer outra, confira ao patrão o *jus primae noctis* [direito à primeira noite]. O industrial é o senhor do corpo e dos encantos de suas operárias. A ameaça de demissão é uma razão suficiente em 90%, senão em 99%, dos casos para anular qualquer resistência das jovens que, ademais, não têm muitos motivos para preservar sua castidade. (ENGELS, 2013, p. 186-7)

77 Segundo a argumentação engelsiana, as relações de poder assimétricas próprias do trabalho assalariado tornam a mulher trabalhadora vulnerável perante os interesses libidinosos do seu empregador, ao ponto de que “[s]e ao rico senhor lhe agrada a mulher ou a filha do operário, basta-lhe um aceno para constrange-la a sacrificar seus encantos” (ENGELS, 2013, p. 216, grifo meu). A partir da descrição da situação da mulher trabalhadora na sociedade capitalista da Inglaterra de metade de século XIX, Engels mostra mais uma vez que a corrupção moral do agente acontece devido às relações de produção capitalista e não, por exemplo, a qualquer vício moral de uma natureza humana particular do trabalhador. Se as mulheres da classe trabalhadora se entregam sexualmente aos senhores capitalistas, isso se deve a que as condições materiais as arrastam a fazê-lo. Nesse caso, não haveria vício natural, mas apenas corrupção moral. Trata-se de mais um caso no qual a alta sociedade burguesa e seus sócios latifundiários não podem criticar moralmente à classe trabalhadora, dado que os que pautam as relações de produção naquela sociedade são eles mesmos e não aqueles ditos “ímorais”.

(3) O jovem Engels ainda versa sobre mais um elemento fortemente associado à ética proletária, a saber, a delinquência. Nesse caso, podem-se observar algumas diferenças com os fenômenos do alcoolismo e da imoralidade sexual feminina.

²⁰ Esse pensamento engelsiano chegou a alcançar um lugar no *Manifesto Comunista*, quando seus autores versaram sobre a crítica da “comunidade das mulheres” (MARX-ENGELS, 2010, p. 55-6).



A educação moral, que não é oferecida aos operários nas escolas, não lhes é propiciada em nenhum outro momento de sua vida – nem mesmo *aquela* educação moral que, aos olhos, da burguesia, tem algum valor. A posição social e o meio ambiente do operário incitam-no fortemente à imoralidade. Ele é pobre, sua vida não tem atrativos, quase todos os prazeres lhe são negados, os rigores da lei para ele não são nada de terrível; então, por que ele deveria refrear seus desejos, por que deveria deixar ao rico o gozo de seus bens sem apropriar-se de uma parte deles? Quais são as razões que o operário tem para *não* roubar? É muito linda a frase: “A propriedade é sagrada”; ela soa como música aos ouvidos burgueses, mas, para quem nada possui, esse caráter sagrado desaparece automaticamente. [...] A miséria só permite ao operário escolher entre deixar-se morrer lentamente de fome, suicidar-se ou obter aquilo de que necessita onde encontrar - em outras palavras, roubar. (ENGELS, 2013, p. 154-5, grifos meus)

Da mesma forma que nos casos acima analisados, o caso do roubo deriva das condições materiais que a classe trabalhadora sofre no marco da forma de produção capitalista. Porém, diferente do alcoolismo e da imoralidade sexual das mulheres, os altos índices de delinquência da classe trabalhadora não são apresentados por Engels como uma vitória para a burguesia. O proletário alcoólatra ajudará na sua condição de consumidor, a enriquecer o setor da burguesia que opera no ramo das cervejas e destilados. O harém de proletárias saciará a apetite sexual do seu senhor capitalista. Porém, Engels mostra como o fenômeno da delinquência proletária impacta o mundo burguês de forma severa e faz a classe dominante pagar algumas das consequências de sustentar as relações de produção capitalista. Engels transfere mais uma vez responsabilidade moral da classe trabalhadora para a classe burguesa. Esta última é a que marca as regras do jogo e, portanto, ela é a responsável material da corrupção moral dos operários ingleses²¹.

Segundo Engels, os três casos de degradação moral da classe trabalhadora inglesa seguem o mesmo padrão. Neles, ela acontece pelas condições materiais da classe proletária, isto é, pela sua situação desfavorável no marco das relações de produção capitalistas na qual eles vivem. As dificuldades econômicas e a vulnerabilidade extrema dos operários ingleses provocariam um “*esgotamento das suas forças físicas e morais*” (ENGELS, 2013, p. 137, grifo meu) que os levariam a desenvolver estilos de vida moralmente questionáveis. Essa

²¹ Smith já dizia na *Riqueza das nações*: “[E]mbora o interesse da classe trabalhadora esteja intimamente ligado ao interesse da sociedade, o trabalhador é incapaz tanto de compreender esse interesse quanto de compreender a vinculação do interesse da sociedade ao seu próprio. Sua condição não lhe deixa tempo para receber a necessária informação, e sua educação e hábitos costumam ser tais que o tornam inapto para discernir, mesmo que esteja plenamente informado. Por isso, *nas deliberações públicas, sua voz é pouco ouvida e ainda menos levada em conta, excetuadas algumas ocasiões específicas, quando suas reivindicações são animadas, incitadas e apoiadas pelos seus empregadores, que no caso lutam não pelos objetivos dos trabalhadores, mas pelos seus próprios*” (SMITH, 1983, p. 228, grifo meu).



79

ideia de degradação moral desenvolvida pelo nosso autor possui, como já foi afirmado, claros pontos de contato com a teoria ética smithiana. Em ambos os casos os agentes morais veem seus sentimentos morais serem corrompidos; os agentes morais incorrem em atos que vão contra a moralidade, devido a que sua percepção do que está certo e do que está errado foi distorcida. Não obstante, cabe ainda dizer que elas também possuem diferenças substantivas. No caso de Smith, é a Natureza que age sobre a natureza humana para produzir o efeito por ela desejado, qual seja, estabelecer uma determinada ordem social. É por motivos naturais que o sujeito persegue a riqueza cegamente, bajula os ricos e poderosos ao ponto de considera-los superiores naturais e se insensibiliza perante o sofrimento dos pobres. No caso de Engels, são as relações de produção impostas por uma classe as que corrompem tanto aos burgueses quanto aos proletários. Dessa forma, o jovem Engels supera a concepção de natureza humana smithiana. No caso dos capitalistas, seu inesgotável afã por lucro os corrompe e os torna insensível perante o sofrimento proletário. No caso dos trabalhadores, a corrupção de seus sentimentos morais acontece a partir do “desgaste” moral associado a viver numa situação material de extrema vulnerabilidade. Sendo assim, para Engels, o desgaste moral dos proletários não acontece por causa das particularidades da natureza humana. O enfraquecimento de suas convicções morais e a consequente conduta imoral dos trabalhadores ingleses têm lugar a partir de uma vida cheia de privações materiais e constante luta pela sobrevivência. Reféns das relações de produção capitalistas no quadro econômico por elas criado, eles incorrem em atos tipificados como imorais.

A seguir, observaremos mais um elemento do pensamento do jovem Engels que o aproxima da ética smithiana

3.2.2 A humanidade da classe proletária

Até agora, vimos os três fenômenos sociais que, segundo o jovem Engels, representariam um desgaste moral da classe proletária. Vimos também que essa corrupção moral do proletário é vista pelo autor como uma consequência necessária das condições materiais nas quais a classe proletária é obrigada a viver nas grandes cidades industriais britânicas das décadas de 1830 e 1840 e que Engels transfere a responsabilidade moral dessa corrupção à classe burguesa. Porém, em *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*



Engels também aponta para mais um aspecto relevante da moralidade proletária, qual seja, seu lado humanista e seu paralelismo com a desumanidade burguesa. Partindo de algumas constatações e relatórios clericais da época, ele afirma:

Na vida cotidiana, o operário é muito mais humano que o burguês. Assinalei anteriormente como os mendigos quase só costumam apelar aos operários e que, de um modo geral, os trabalhadores contribuem muito mais que os burgueses na ajuda aos pobres. [...] Experimentando pessoalmente uma vida penosa, são capazes de sentir compaixão pelos que têm dificuldades. Para os operários, qualquer homem é um ser humano; para os burgueses, o operário é menos que um homem. Por isso os operários são mais sociáveis, mais amáveis; para eles, o dinheiro vale unicamente pelo que permite comprar, ao passo que, para o burguês, o dinheiro possui um valor particular, intrínseco, o valor de um deus, o que transtorna o burguês num vulgar e sórdido “homem do dinheiro”. (ENGELS, 2013, p. 162-3)

80 Nesta passagem, Engels mais uma vez se serve de aspectos próprios da teoria ética smithiana. O que Engels analisa aqui é a capacidade intacta de o proletariado simpatizar com todos aqueles que estão sofrendo, isto é, aquela capacidade que os burgueses perderiam em relação aos proletários. Anteriormente vimos que, perante os olhos do nosso autor, a imoralidade da classe burguesa estava marcada pela sua falta de sensibilidade pelo mal-estar da classe trabalhadora. A corrupção de seus sentimentos morais tinha como resultado que essa classe, sempre ávida por dinheiro, não se importava que, para obter seu tão desejado lucro, tivesse que afundar a classe proletária na maior das misérias (ENGELS, 2013, p. 307-8). Na direção contrária, Engels expõe como, no marco das relações de produção capitalistas, o proletariado inglês dava claros sinais de ser mais humano que a classe burguesa. Ser mais humano significa, para nosso autor, manter a capacidade de *simpatizar* com os pobres, mendigos e indigentes, isto é, aqueles que são dignos de que os outros sintam a dor que eles sentem. Assim, a perda dessa capacidade humana natural que, no caso da classe burguesa, representaria sua degradação moral e consequente desumanização, não teria lugar entre a classe trabalhadora.

Com o referido quadro, Engels nos oferece as duas caras da moralidade burguesa e proletária. No primeiro caso, eles são pessoas que gozam de boa reputação moral: são responsáveis, bons pais de família, educados, possuem hábitos refinados etc. Porém, para nosso autor, eles não somente são os responsáveis materiais pela brutalidade e o mal-estar da classe proletária. A desumanização burguesa condena a classe trabalhadora à indigência e a empurra na direção da corrupção dos seus sentimentos morais. Os



proletariados, pelo contrário, possuem costumes nada refinados e são sistematicamente taxados de imorais, dados seus típicos problemas de adição à bebida, hábitos sexuais deploráveis, seus crimes contra a propriedade etc. Porém, eles mantêm intacto o sentimento moral de simpatia pelos indigentes e isso, desde a ótica de Engels, os torna mais humanos que aqueles refinados burgueses. Eles ainda possuiriam o pouco de humanidade que pode existir no marco das relações de produção capitalista.

3.2.3 O espaço das críticas morais de Engels em *A situação da classe trabalhadora da Inglaterra*

Na segunda parte do presente trabalho vimos que os primeiros trabalhos de Engels possuem diversas reflexões morais sobre os principais agentes das relações de produção capitalista – burgueses, operários, banqueiros, comerciantes etc. Vimos também que entre 1844 e 1845, Engels refina suas considerações morais, passando a evitar críticas morais pouco elaboradas e a analisar fatos econômicos da sociedade inglesa do seu tempo de um modo verdadeiramente científico e aprimorado. Cabe, agora, ver qual é o papel das considerações morais que aparecem em *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*.

É certo que, no seu primeiro livro, Engels acusa a burguesia de ser uma classe imoral e inclusive chega a responsabilizá-la pela condição paupérrima da classe trabalhadora inglesa. Contudo, pese a que Engels critique a moralidade da classe burguesa, ele não justifica a ação revolucionária por parte dos operários baseado na imoralidade da classe burguesa. Prova disso é a seguinte passagem:

Mesmo que deixe de lado as diversas provas aqui oferecidas, apoiadas em inúmeros exemplos específicos, o leitor haverá de conceder facilmente que os operários ingleses não podem estar felizes nas condições em que vivem; haverá de conceder que sua situação não é aquela em que um homem – ou uma classe inteira de homens – possa pensar, sentir e viver humanamente. Os operários devem, portanto, procurar sair dessa situação que os embrutece. (ENGELS, 2013, p. 247)

Nesse trecho, pode-se perceber que Engels abre mão de se servir qualquer tipo de crítica moral contra a burguesia para justificar a augurada revolta da classe trabalhadora. Ele não postula o advento de tão aguardada revolução do proletariado a partir de qualquer tipo de justificação de cunho moralista. Longe disso, o augúrio da revolução social feito pelo nosso autor está fundado na própria situação da classe



operária e não nos eventuais vícios morais da classe burguesa. Dada sua condição material, caberia segundo nosso autor, esperar que o proletariado leve adiante uma verdadeira guerra contra a classe burguesa sem a necessidade de levar em consideração qualquer tipo de princípio moral. As condições de vida paupérrimas nas quais estava obrigada a viver a avassaladora maioria dos trabalhadores da Inglaterra era motivo suficiente para o desencadeamento de uma feroz intensificação da luta de classes entre operários e donos dos meios de produção. Dessa fora, a argumentação de Engels possui uma vantagem estratégica muito grande em relação a uma eventual apologia da ação revolucionária cunhada no terreno da moralidade: ela não precisa demonstrar que a burguesia, enquanto classe que vai contra os interesses dos proletários, age de forma imoral, o que de certa forma acaba sendo difícil de demonstrar no plano teórico. Uma das grandes virtudes da teoria marxiana foi apontar para o fato de que, historicamente, a reflexão moral foi um terreno muito fértil para a defesa e difusão dos interesses das classes dominantes e de que, no que se refere às relações de produção capitalista, o simples fato de se adentrar no debate moral mina os interesses da classe proletária e favorece a classe burguesa. Assim, a partir do espírito da crítica marxiana das relações de produção capitalistas que seus autores lhe imprimiram, no marco da teoria marxista, qualquer reflexão de tipo moral deve adotar um caráter materialista histórico, isto é, ele não deve cair na tentação de se adentrar em debates pura e exclusivamente teóricos sobre o bem, a justiça e o agir moral. No seu livro, o jovem Engels, futuro coautor da teoria marxiana, outorga à reflexão moral o caráter que lhe favorece à teoria marxista, qual seja, um caráter despojado das formas puras da reflexão ético/moral. Sendo assim, a partir da observação das condições materiais dos proletários Engels pode postular a necessidade de uma revolução social sem se adentrar demasiado no campo difuso dos traços morais da sociedade capitalista. Dessa forma, a explicitação de que a burguesia é imoral não atua, nem de perto, como base única para a justificação da revolução social, mas como um dos seus tantos elementos complementares do seu discurso legitimatório.

4. MARX E SUA INFLUÊNCIA SOBRE ENGELS

Na segunda parte deste texto, realizei uma análise das primeiras duas publicações de Engels, a saber, seu primeiro artigo de 1844, publicado nos Anais Franco-Alemães e seu livro de 1845, tentando apontar para as principais características do



pensamento moral do jovem filósofo e o espaço que tal pensamento ocupa na sua obra de juventude. No primeiro desses trabalhos, observamos como Engels criticava as relações econômicas do seu tempo desde um viés extremada e puramente moralista, isto é, o tipo de crítica que Marx se recusaria a realizar ao longo da sua obra. Vimos também como, no seu primeiro livro, Engels refinaria suas críticas morais, direcionando ela contra a classe burguesa. Nessa direção, um dos aspectos salientados foi a proximidade das considerações morais do jovem Engels com a teoria ética smithiana²², tema que, até hoje, não é levado em consideração no marco da doutrina marxista.

A partir da comparação entre os postulados de seu primeiro artigo e o livro que publicará tão somente um ano depois, foi possível observar a progressiva transformação engelsiana de crítico moralista das relações de produção capitalista em verdadeiro marxista, isto é, num pensador que tentará entender a necessária revolução do proletariado não apenas a partir de considerações puramente morais, mas de elementos de ordem econômico/políticos. Nos seus primeiros passos como intelectual crítico das relações de produção capitalista, o jovem Engels possui uma clara influência do cartismo e especial influência de Robert Owen, o pai inglês da crítica moral do sistema capitalista da época. No entanto, no período de 1845 em diante, inclusive a partir de trabalhos em coautoria, tais como *A ideologia alemã* (2014) ou *A sagrada família* (2015), é possível acompanhar a mudança de perfil do trabalho intelectual engelsiano. Nessa nova fase, não haverá espaço para reflexões puramente morais, senão uma crítica da economia política e a construção de uma verdadeira teoria da revolução de bases materiais. Após ter se autodeclarado marxista, ele nunca mais teria caído na tentação de esboçar sequer uma crítica moral do capitalismo. Ele, por clara influência de Marx, mudou da crítica owenista para a produção teórica visando a prática política e a ação estratégica.

Aqui tão somente resta dizer que todos os textos que Engels publicou, tanto antes da morte de Marx, quanto após o falecimento de seu grande amigo, seja para discutir sobre questões de moradia (ENGELS, 2015), seja para propor sua tese sobre a origem da família (1984) etc. – isso enquanto levava adiante um trabalho colossal como editor dos tomos II e III

²² Uma vez observados os pontos em comum da teoria ética com as considerações morais do jovem Engels, cabe apontar que alguns dos traços da ética smithiana também transparece, mesmo que de forma tímida, nos escritos engelsianos de maturidade. Um claro exemplo desse fato tem lugar num trecho do seu trabalho *Do socialismo utópico ao socialismo científico* de 1860, onde Engels reproduz a tese smithiana de que os pobres consideram os ricos e poderosos como seus superiores naturais. Ele afirma: “[O] parlamentarismo é uma excelente escola para ensinar o respeito à tradição; se a burguesia olha com veneração e temor religioso o que lord Manners chamava ironicamente ‘nossa velha nobreza’, a massa dos operários olha com respeito e deferência os burgueses que estava habituada a considerar como seus ‘superiores’. O operário inglês era, há uma quinzena de anos, o operário modelo, cuja respeitosa deferência por seu patrão e timidez em reclamar seus direitos consolavam nossos economistas da escola dos Katheder-Socialisten das incuráveis tendências comunistas e revolucionárias do proletariado de sua própria nação” (ENGELS, 2011, p. 46, grifo meu).



do *Capital* (MARX, 2014; 2017) – foram sempre alinhados com o espírito marxiano, isto é, deixando de lado a teoria ética para se dedicar em cheio à teoria econômico/política. Uma vez que jovem Engels tornou-se marxista, ele jamais voltou atrás e as reflexões sobre a moralidade adotaram seu perfil politizado tão caro ao marxismo.



REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *A política*. Madrid: Gredos, 1988.

ENGELS, Friedrich. Esboço de uma crítica da Economia Política. *Temas de Ciências Humanas*. São Paulo, n. 5, p. 1-29, 1979.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1984.

ENGELS, Friedrich. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. São Paulo: Edipro, 2011b.

ENGELS, Friedrich. *A situação da classe trabalhadora da Inglaterra*. São Paulo: Boitempo, 2013.

ENGELS, Friedrich. *Sobre a questão da moradia*. São Paulo: Boitempo, 2015.

ENGELS, Friedrich. Lei do valor e taxa de lucro. In: MARX, Karl. *O capital*. Tomo III. São Paulo: Boitempo, 2017.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2013.

FREDERICO, Celso. *O jovem Marx. 1843-1844: as origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Expressão popular, 2009.

HEGEL, Friedrich. *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho o compendio de Derecho natural y Ciencia de Estado*. Madri: Biblioteca nueva, 2000.

HERZOG, Lisa. *Inventing the market. Hegel, Smith, and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press. 2013.

HOBBS, Thomas. *Leviatán*. Buenos Aires: Fondo de cultura económico, 2005.

HUME, David. *Escritos sobre economia*. São Paulo: Nova cultural, 1988. (Os economistas)

HUME, David. Da origem do governo. In: HUME, David. *Ensaaios morais, políticos e literários*. São Paulo: Nova cultura, 2004. Não paginado. (Os pensadores).

HUME, David. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Unesp, 2000.

HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: Hedra, 2011.

KANT, Inmanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. San Juan: Pedro. M. Rosario Barboza, 2007.

KANT, Inmanuel. Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. p. 21-37. Lisboa: Edições 70, 2008.



LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*. São Paulo: Boitempo, 2012.

MANDEVILLE, Bernard de. *La fábula de las abejas, o cómo los vicios privados hacen la prosperidad pública*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1982.

MARX, Karl. *Salário, preço e lucro*. São Paulo: Edipro, 2004.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão popular, 2008.

MARX, Karl. *A questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2011a.

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução*. São Paulo: Boitempo, 2011b.

MARX, Karl. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. *O capital*. Tomo I. São Paulo: Boitempo, 2013a.

MARX, Karl. Posfácio da segunda edição. In: *O capital*. Tomo I. São Paulo: Boitempo, 2013b.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2014a.

MARX, Karl. *O capital*. Tomo II. São Paulo: Boitempo, 2014b.

MARX, Karl. *O capital*. Tomo III. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo, Boitempo, 2014.

NETO, José. *Apresentação*. Em: *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo: Boitempo, 2013.

OWEN, Robert. *Essays on the Principle of the Formation of the Human Character, and the Application of the Principle to Practice*. Londres: Cadell and Davis Strand, 1813.

PLATÃO. *A república*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011.

RICARDO, David. *Princípios de Economia Política e Tributação*. São Paulo: Nova Cultural, 1982.

SMITH, Adam. *A riqueza das nações. Volume I*. São Paulo: Nova Cultural, 1983.

SMITH, Adam. *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza, 2004.



Artigo recebido em: 31/10/2018

Artigo aprovado em: 25/01/2018

**O CONCEITO DE DIALÉTICA E A NOÇÃO DE EXPERIÊNCIA PARA G.W.F.
HEGEL (1770 – 1831)**

**THE CONCEPT OF DIALECTIC AND THE NOTION OF EXPERIENCE TO G.W. F.
HEGEL (1770 – 1831)**

Sthefan Bruno Machado Ribeiro¹

(brunomachado001@gmail.com)

Erick Calheiros de Lima²

Orientador

RESUMO

Por meio de uma pesquisa bibliográfica, buscou-se estudar no pensamento de Hegel o conceito de dialética (na *Enciclopédia das ciências filosóficas*) e a noção dialética de experiência (*Fenomenologia do Espírito*). O conceito de dialética se mostra como um processo imanente constituído de três faces: face abstrata (do entendimento), face dialética (negativamente-racional) e a face especulativa (positivamente-racional), que apreende a unidade das determinações contrárias. No caso da noção dialética de experiência, diferente de outras filosofias, mostra-se como uma atividade imanente, intrínseca e necessária da consciência consigo mesma, isto é, sujeito, objeto e padrão de medida são interdependentes, tornando o processo de conhecimento mais próximo aos objetos e passível de crítica e revisão.

Palavras-chave: Dialética. Experiência. Hegel.

ABSTRACT

Through a bibliographical research, we tried to study in Hegel's thought the concept of dialectic (in the Encyclopedia of philosophical sciences) and the dialectical notion of experience (Phenomenology of the Spirit). The concept of dialectics is seen as an immanent process consisting of three faces: the abstract face (of the understanding), the dialectical face (negatively-rational) and the speculative (positively-rational) face that grasps the unity of opposing determinations. In the case of the dialectical notion of experience, unlike other philosophies, it is shown as an immanent, intrinsic and necessary activity of the self-consciousness, that is, subject, object and measurement pattern are interdependent, making the knowledge process closer to objects and subject to criticism and revision.

Key words: Dialectic. Experience. Hegel.

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade de Brasília.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1434303296540596>.

² Professor Dr. do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3109241300359127>.



1. INTRODUÇÃO

A dialética de Hegel foi muito importante para a história da filosofia ocidental porque radicaliza a filosofia de Immanuel Kant e já expõe uma certa crise da modernidade (industrial, científica e burguesa) como uma época cindida e que ameaça os ideais da Revolução Francesa de 1789. A dialética hegeliana não é completa, definitiva e perfeita, e por isso mesmo, foi herdada e criticada por grandes expoentes da filosofia no XIX e do XX: Karl Marx, György Lukács, Theodor Adorno, Walter Benjamin, que buscaram nesta filosofia um aporte metodológico mais coerente e adequado à volatilidade do mundo econômico, político, teórico e artístico do capitalismo (e do capitalismo tardio). Assim sendo, dada a importância no campo filosófico e prático-político, nosso objetivo aqui é apresentar a dialética hegeliana, tanto em seu conceito (na Enciclopédia das ciências filosóficas) como em seu modelo de experiência (Fenomenologia do Espírito), como uma filosofia que almeja ser científica, total, histórica e imanente à realidade (teórica e prática) contraditória.

88

2. CONCEITO DE DIALÉTICA NA ENCICLOPÉDIA DAS CIÊNCIAS FILOSÓFICAS (de G. W. F. Hegel)

Antes de chegarmos estritamente ao conceito de dialética, cabe passar por três momentos de crítica que Hegel faz: crítica à metafísica; crítica e apropriação do empirismo; crítica e apropriação da filosofia de Kant.

2.1 Crítica à metafísica

No § 27 (1995, p. 90), Hegel afirma que a metafísica antiga é toda aquela metafísica que vem antes da filosofia kantiana, ou seja, dos gregos até C.Wolff (séc.XVIII). Existe na metafísica antiga uma antecipação do mundo (dos objetos), preocupando-se apenas consigo mesma. Como o modo de proceder metafísico é feito pela reflexão mental que cria determinações finitas de pensamento, ou seja, conceitos puros, *a priori*, sem experiência e sem relação mediada entre sujeito-objeto, ocorre uma separação do pensamento (da razão) da realidade concreta e repleta de objetos dispostos a



mostrarem seu conteúdo. Tudo isso cria uma postura que é finita, unilateral, monológica, limitada e vazia, ou seja, um total mentalismo que se desconecta da realidade para determiná-la por determinações-finitas do pensamento abstratamente. É necessário que a filosofia seja infinita, total e absoluta, atingindo sujeito e objeto em uma só relação, de forma mediada e especulativa. Neste sentido, deve-se evitar que “as determinações-de-pensamento como as determinações-fundamentais das coisas” (HEGEL, § 28, caput, 1995, p. 90) e também que “as coisas só são o que são verdadeiramente, enquanto pensadas” (§ 28, adendo, 1995, p. 90), pois isso configura uma crença ingênua para Hegel.

Para Hegel, o verdadeiro é o “infinito em si, que não se deixa exprimir nem trazer à consciência através do finito” (1995, p.91), o que rivaliza com a antiga metafísica, pois ela pensa o *finito*, movendo-se em determinações abstratas cujo limite valia para ela como algo fixo, rígido, e não passível de ser negado. Assim, temos que Hegel concebe que o pensamento manifesta sua infinitude quando se relaciona com o outro sem ele ser uma barreira extrínseca, o outro é apenas um momento. O pensar e o objeto se relacionam de forma mediada. O conceito (as categorias) e os objetos não se separam, pois acessamos as coisas (ao real) por meio de conceitos e nunca aquela coisa em *si mesma* (independente, autônoma de toda a realidade concreta e experiencial). É necessário deixar os “objetos falarem” (o que a metafísica antiga não permite), mas para se relacionar com eles é necessário o conceito (determinações de pensamento, categorias e etc.) e a metafísica fez isso, porém procedeu de forma abstrata e não imanente.

Há que se lembrar que a crítica de Hegel atinge a lógica formal aristotélica (que é utilizada pela antiga metafísica). A lógica predicativa não expõe corretamente a verdade. Pois, os objetos é que devem mostrar seus predicados e não nós que devemos *pendurá-los*. Hegel defende que deve existir uma inter-relação das proposições e dos predicados, que é algo imanente ao próprio objeto. O objeto é uma conexão interna e livre de atributos, ou seja, o objeto é resultado da articulação dos predicados. Não podemos *pendurar* predicados às coisas que nos relacionamos, pois isso não permite que o objeto se manifeste para nós em todas as suas contradições e configurações. Não podemos separar sujeito e objeto. Tal lógica formal predicativa trai aquela natureza holística, verdadeira e de totalidade do objeto, ou seja, é o oposto da dialética, que vê os predicados ligados organicamente vivos no interior do próprio objeto. A dialética precisa se afastar dessa finitude da lógica clássica, e deve fazer isso por meio de um olhar retrospectivo, que percebe a tensão e a historicidade dos objetos em sua contraditoriedade de predicados internos. A dialética não pode ser um dogmatismo que a metafísica antiga apresenta, ou seja, que admite o assenhoreamento (a



superioridade) de uma afirmação verdadeira sobre uma falsa. A dialética é o auto movimento conceitual efetivo, é perceber o absoluto como uma unidade de sujeito e objeto.

2.2 Crítica e apropriação do empirismo

O empirismo buscou suprir a insuficiência da metafísica antiga, *i.e.*, “possuir um conteúdo *concreto* ante as teorias abstratas do entendimento (...) um *firme ponto de apoio* ante a possibilidade de *poder tudo provar* no terreno das determinações finitas (...) que a abstrata metafísica do entendimento não era capaz de satisfazer”. (HEGEL, § 37 e *adendo*, 1995, p.102). O empirismo (em conjunto com a metafísica) é acusado de fazer uma representação no processo de conhecimento, ou seja, tomar as coisas de forma imediata, sem as devidas construções mediatizadas e históricas que são o motor conceitual da dialética:

O *empirismo*, de uma parte, tem com a metafísica essa fonte em comum, enquanto ela, para legitimação de suas definições – dos pressupostos, como do conteúdo mais determinado -, tem por garantia igualmente as representações, isto é, o conteúdo que deriva primeiro da experiência. (...) o empirismo eleva o conteúdo pertencente à percepção, ao sentimento e à intuição, à *forma de representações, proposições e leis*, etc., universais. (HEGEL, § 38, 1995, p.103).

Ou seja, a representação é algo imediato, subjetivo e individual, possibilitando uma certeza relativa, e não absoluta, que consagre a unidade contraditória entre sujeito e objeto. Hegel e Kant criticam essa postura por lhe faltar a validade universal e necessária, portanto, uma validade objetiva. Mais ainda, o empirismo é uma metafísica inconsciente:

A ilusão-básica no empirismo científico é sempre esta: utilizar as categorias metafísicas de matéria, força, e também uno, múltiplo, universalidade, infinito e etc., e além disso avançar por silogismos na linha de tais categorias, ali pressupondo e aplicando as formas do silogismo; e não saber que em tudo, ele mesmo, assim inclui e prática metafísica; e usa essas categorias, e suas ligações, de uma maneira completamente acrítica e inconsciente. (HEGEL, § 38, 1995, p.104).

Assim, o empirismo é uma *metafísica inconsciente* porque usa as inferências, os silogismos. Essas inferências lógicas não se relacionam imanentemente com os objetos, somente há uma representação inferencial imediata e pessoal. Além disso, o empirismo recai no *mito do dado*. O empirismo trata os objetos com uma certa



distância em relação ao sujeito que o analisa. Sujeito e objeto tem uma relação extrínseca, sendo os objetos como dados brutos e um ‘absolutamente outro’:

Ora, enquanto esse sensível é – e permanece – um dado para o empirismo, temos uma doutrina da não-liberdade, porque a liberdade consiste justamente em que eu não tenha diante de mim nada absolutamente outro, mas dependa de um conteúdo que sou eu mesmo. Aliás, desse ponto de vista, razão e desrazão são apenas subjetivas, isto é, temos de aceitar o dado como ele é, e não temos o direito de indagar se é – e em que medida é – em si racional. (HEGEL, § 38, 1995, p.106).

O que ocorre é que o dado empírico fica fora do alcance dos conceitos, uma não-conceitualidade. Transforma a experiência não em conhecimento, mas em reação aos objetos, uma simples abstração após o contato, separando-se do conteúdo empírico para descrições e formulações propositivas (*etiquetando os objetos com predicados e leis abstratas*), tornando-se uma atitude inaceitável para Hegel, que busca uma relação intrínseca, mediada e total entre matéria e forma, objeto e sujeito. Configura-se como um *materialismo ingênuo* em relação ao seu método e limites cognitivos. Além disto, fica claro que o saber empírico é uma mera acumulação de experiências, sem qualquer mediação e sem liberdade. A liberdade consiste em que sujeito e objeto se reconheçam mutuamente como parte de uma unidade absoluta e intrínseca. Ser livre é reconhecer a si mesmo como parte de uma unidade juntamente com um outro (que não é absolutamente outro).

Mesmo criticando o empirismo, Hegel não quer descartar o empirismo, quer se apropriar dele no que é necessário para o princípio motor do conceito. A dialética é o auto movimento que busca compatibilizar os esforços da metafísica do século XVIII e do empirismo (humano principalmente). Ela trabalha com a abstração (do entendimento) apenas como um dos *momentos* necessários para a compreensão do absoluto. A forma (dos pensamentos) e o conteúdo não podem ser estranhos um ao outro. Os conceitos, na concepção hegeliana, são uma relação mediada entre o concreto (que deriva da percepção) e a abstração (pensamentos).

2.3 Crítica e apropriação da filosofia de Kant

Kant examinou cada parte do conhecimento, estabelecendo os limites do entendimento e da sensibilidade, e suas formas puras de conhecer. Porém, Hegel acredita que Kant faz uma ruptura, e trata do próprio conhecimento ou a atividade de pensamento de forma



extrínseca, subjetiva e não-dialético. Vejamos a passagem emblemática do § 41, *adendo 1*:

A filosofia crítica, ao contrário, assumiu por tarefa examinar em que medida, de modo geral, as formas do pensar são capazes de proporcionar o conhecimento da verdade. Mais precisamente, seria preciso examinar a faculdade-de-conhecimento antes do [ato de] conhecer. Ora, nisso há de correto que as próprias formas do pensar devem ser tomadas com objeto do conhecimento; só que logo se insinua, também, o equívoco que consiste em querer conhecer já antes do conhecimento, ou em não querer entrar n'água antes de ter aprendido a nadar. Decerto, as formas do pensar não devem ser utilizadas sem exame; mas esse próprio exame é já um conhecimento. É preciso, assim, que estejam reunidas no conhecimento a atividade das formas-de-pensamento e sua crítica. As formas-de-pensamento devem ser consideradas em si e para si; são o objeto e a atividade do objeto mesmo; examinam-se a si mesmas, e devem determinar nelas mesmas seu limite e mostrar sua falha. É isso, pois, aquela atividade do pensar; que logo, como *dialética*, será levada a um estudo particular; sobre ela, aqui apenas se tem a notar, por enquanto, que não se aplica, como de fora, às determinações-de-pensamento; mas, antes, deve ser considerada como imanente a essas mesmas determinações. (HEGEL, § 41, *adendo 1*, 1995, p.109)

92 Neste sentido, Kant tratou o conhecimento e suas formas de maneira extrínseca, fora do auto movimento crítico da *dialética*, que compreende o objeto e sua negatividade, enquanto parte de um conceito. *Querer conhecer já antes do conhecimento* é o equívoco kantiano que Hegel pretende corrigir, colocando reunidas no conhecimento a atividade das formas-de-pensamento (faculdades de conhecer: entendimento e sensibilidade) e sua crítica, onde elas se examinam e se determinam, enxergando seus limites e falhas. Portanto, a *dialética* é imanente às determinações-de-pensamento, atuando de forma mediada e intrinsecamente, e não de fora como Kant propôs.

No §40, *caput* (1995, p.107), Hegel mostra o ponto de partida de Kant, que separou os elementos do conhecimento, vejamos: “Parte-se, primeiro, da distinção dos elementos que se encontram na análise da experiência, da *matéria sensível e suas relações universais*”. Essa separação dos elementos formais (sujeito) dos materiais (objeto) não é saudável para o verdadeiro conhecimento conforme Hegel busca. Assim, a filosofia de Kant não é suficientemente radical porque ela não critica seu ponto de partida. E para radicalizar essa crítica é que Hegel propõe a dialética, que revê a relação entre a forma e o conteúdo, entre sujeito e objeto. A dialética é o pensar verdadeiramente livre, onde a mediação entre sujeito e objeto é o ponto de partida. A dialética é extremamente consciente do que faz quando age no momento do conhecimento, ou seja, não atua de forma imediata, como se os objetos fossem dados brutos, autônomos e prontos. O modo de acessar as coisas dialeticamente reúne a crítica que deriva de Kant (essa autoconsciência do que se faz



racionalmente) e o conhecimento (que é efetivo, concreto e absoluto, não subjugando o sujeito ou o objeto), que foram separados na célebre *Crítica da Razão Pura*. Assim, a crítica (com o padrão dialético) deve ser imanente, utilizando as categorias (formas de julgar) na imanência do conteúdo, e não de forma exterior (subjativa, estanque). O movimento da dialética não parte de separações, mas de relações mediadas entre formas e conteúdo.

No § 55 (1995, p.131), temos a apropriação hegeliana de Kant, que se refere à *Crítica do Juízo*. Em Kant ocorrem duas formas de julgar, o juízo determinante (que é trazido na *Crítica da Razão Pura*), em que existe uma unidade extrínseca à multiplicidade, ou seja, há unidades que se aplicam ao múltiplo na intenção de conceituá-lo. O juízo reflexionante (que está na *Crítica do Juízo*) é o que percebe imanentemente o conceito, ou seja, vê a unidade como imanente do múltiplo e, além disso, o sujeito não se separa dos objetos:

À faculdade-de-julgar reflexiva é atribuído o princípio de um entendimento intuitivo, ou seja, em que o particular - que para o universal (a identidade abstrata) é contingente e não pode ser derivado dele - é determinado mediante esse mesmo universal. É o que se experimenta nas produções da arte e da natureza orgânica. (HEGEL, § 55, caput, 1995, p.131)

93 Desta forma, Hegel se apropria desta frutífera ideia de Kant da “faculdade-de-julgar reflexiva”. Pois ela procura o universal a partir (imanentemente) dos particulares, diferente daquela faculdade de julgar determinante que parte do universal (abstrato e isolado) subsumindo os individuais e o múltiplo.

2.4 Conceito de dialética

Assim, em decorrência de todos esses pressupostos (crítica à metafísica, ao empirismo e à filosofia crítica), em *conclusão*, podemos realçar mais ainda *o que é a dialética*. Pois bem, nos §§ 79-82, Hegel traz três faces do processo conceitual da dialética:

- I) O lado abstrato (do entendimento) é o que “fica na determinidade fixa” (HEGEL, § 80, 1995, p.159), separando e diferenciando cada objeto um do outro, ou seja, é o juízo determinante (conceitual-abstrato) de Kant em ação;
- II) O lado dialético (negativamente-racional) é o contrário do entendimento, é a negação que conserva (e vice-versa), é ver o “outro”, o “não-idêntico” do entendimento, é “o próprio suprasumir-se de tais determinações finitas e seu ultrapassar para suas opostas” (§ 81, 1995, p.162), é um “ultrapassar imanente, em que a unilateralidade, a limitação das



determinações do entendimento é exposta como ela é, isto é, como sua negação” (§ 81, 1995, p.163). O dialético é “o princípio de todo o movimento, de toda a vida, e de toda a atividade na efetividade (...) a alma de todo o conhecer verdadeiramente científico” (§ 81, 1995, p.163);

- III)** O lado especulativo (positivamente-racional) é o que “apreende a unidade das determinações em sua oposição: o afirmativo que está contido em sua resolução e em sua passagem [a outra coisa] (...) algo *concreto*, porque não é unidade simples, formal, mas unidade de determinações diferentes” (§ 82, 1995, p.166-167), ou seja, o especulativo (*cf* Hegel, § 82, 1995, p.168) é o que contém de forma negativa e conservada (suprassumida), aquela oposição entre o subjetivo e o objetivo, mostrando-se como concreto e totalidade.

3. A NOÇÃO DIALÉTICA DE EXPERIÊNCIA EXPOSTA NA INTRODUÇÃO DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

Nesta etapa, percorro toda a introdução da *Fenomenologia do espírito*, pontuando alguns pontos importantes (11 pontos) para compreendermos a experiência dialética (ponto 9):

1) Medo de errar da ciência. No § 74 (2016, p.70), Hegel vai trazer o debate sobre o medo de errar da ciência e que permeia a filosofia moderna. Assim, o temor de errar introduz uma desconfiança na ciência, que fica mais preocupada em apurar o conhecimento como instrumento / meio do que se ocupar do absoluto (verdadeiro). Mas, por que não cuidamos de introduzir uma desconfiança nessa desconfiança, e não temer que esse temor de errar já seja o próprio erro? Esse temor de errar já pressupõe algo como verdade (melhor, muitas coisas), por exemplo: representações sobre o conhecer como instrumento ou meio; uma diferença entre nós mesmos e o conhecer; o absoluto de um lado e o conhecer de outro; que o conhecimento, enquanto *fora do absoluto*, fora da verdade, seja verdadeiro (essa última pressuposição já nos mostra que o medo do erro é na verdade o medo da verdade).

2) Esforço conceitual. No § 75 (2016, pp.70-71), Hegel diz que só o absoluto é verdadeiro e só o verdadeiro é absoluto. Mas há uma possível objeção a essa tese anterior se tivermos dois tipos de conhecer (com duas verdades diferentes): **i)** o conhecimento defendido pela ciência, que não conhece de fato o absoluto, mas ainda assim é verdadeiro; **ii)** conhecimento em geral, incapaz de apreender o absoluto, é capaz de outra verdade. Hegel diz que no fim, esse falatório vai levar a uma distinção estranha / obscura entre



o verdadeiro absoluto e o verdadeiro ordinário. Assim, o que Hegel quer da ciência é que estas noções de absoluto, conhecer, verdadeiro e etc. sejam tratadas com uma atenção e significação maior, ou seja, devemos nos esforçar mais para adquirir estas noções. Hegel exige uma paciência para tratar sobre os objetos e a forma de atuar da ciência, mas que não caia na covardia ou na arbitrariedade conceitual. No primeiro parágrafo do § 76 (2016, p.71), Hegel aconselha: não devemos nos atormentar em achar respostas para estas propostas inúteis e modos de falar sobre o conhecer como instrumento ou meio; que estas propostas acima nos levam a separar absoluto do conhecer, e então, devemos rejeitar essa separação; que não devemos nos ocupar com os subterfúgios a fim de levar-nos a fugir do esforço da ciência e que ao mesmo tempo dá uma impressão de ser algo sério e rigoroso.

3) Objeto e finalidade da exposição de *Fenomenologia do espírito*. Hegel quer fazer ciência, porém com cautela, paciência e historicidade. Hegel quer saber sobre os saberes que apareceram à humanidade. No § 77 (2016, p.72), temos a proposta de Hegel ficando mais clara. Aqui ele responde três questões. **3.1)** Qual o objeto da exposição? Exclusivamente o saber fenomenal. Esta exposição não se mostra como ciência livre, se movendo em sua forma peculiar. **3.2)** Do que se trata esta exposição do saber fenomenal? O caminho da consciência natural (desse saber fenomenal) que abre passagem rumo ao saber verdadeiro *ou* como o caminho da alma, que percorre a série de suas figuras como estações que lhe são preestabelecidas por sua natureza. **3.3)** Qual a finalidade da exposição? Para que a consciência se possa purificar rumo ao espírito, e através dessa experiência completa de si mesma alcançar o conhecimento do que ela é em si mesma.

4) Caminho negativo e o caminho do desespero (dúvida). No § 78 (2016, pp.72-73), em seu primeiro parágrafo, Hegel nos ensina que o caminho do saber não real ao saber real é um caminho negativo (“o que é a realização do conceito vale para ela antes como perda de si mesma, já que nesse caminho perde sua verdade”) e um caminho do desespero (da dúvida). No segundo parágrafo do § 78, Hegel apresenta a noção de dúvida que prefere: aquela vai conscientemente na inverdade do saber fenomenal, *i.e.*, é um ceticismo que atinge a perfeição.

5) *Bildung* versus propósito científico. Hegel quer remontar a história detalhada da formação [*bildung*] para a ciência da própria consciência, *i.e.*, quer remontar a série de figuras que a consciência percorre no caminho. Com essa noção de *Bildung*, Hegel faz duras críticas ao propósito científico (terceiro parágrafo do § 78, 2016, p. 73) que vê essa formação para a ciência como um simples propósito, imediatamente dado e pronto (creio eu, ligado a Descartes, de que a ciência não vai se entregar à autoridade, seguindo só sua convicção, produzindo tudo por si mesma): “A diferença entre apoiar-se em uma



autoridade alheia, e firmar-se na própria convicção – no sistema do Visar e do preconceito – está apenas na vaidade que reside nessa segunda maneira.”

6) Negação determinada. O § 79 (2016, pp.73-74) nos traz que o movimento negativo e positivo da consciência é um processo tanto negativo (daquilo que não é verdade), como positivo (cada figura afirma e defende seu saber; mesmo sendo imperfeita, cada figura afirma seu saber/sua essência). Há duas formas de ceticismo: **1)** do puro ‘nada’ e que esquece esse ‘nada’ é um resultado de um processo (que prejudica a *Bildung*) e **2)** ‘nada’ determinado que vem de um processo, tem conteúdo (esse é o ceticismo que Hegel defende). Assim, Hegel não quer aquele ceticismo que não olha para o resultado e espera pelo novo. O que Hegel quer? O resultado como uma negação determinada. A negação é o motor, abre passagem para o processo de formação da ciência pela consciência.

7) Elementos imanentes à consciência: padrão de medida, conceito e objeto. No primeiro parágrafo do § 84 (2016, p. 76), temos que a consciência ultrapassa essa separação ou essa aparência de separação e pressuposição de que o padrão de medida e o objeto são extrínsecos um ao outro, além disso, a consciência tem em si mesma o padrão de medida, *i.e.*, a investigação será uma comparação de si consigo mesma. No segundo parágrafo (2016, § 84, p. 76), Hegel defende que é na própria consciência que está esse *um para um Outro*, esse *Outro* é o saber. O momento do saber está na própria consciência. Além dele, o momento da verdade também está na consciência: “... para a consciência, esse Outro não é somente para ela, mas é também em-si mesma, é em-si: o momento da verdade”. O que a consciência determina dentro de si mesma como o *em-si* ou o verdadeiro, temos o padrão de medida que ela mesma estabelece para medir o seu saber. No terceiro e último parágrafo do § 84 (2016, p.76), temos que: **a)** os polos do exame da consciência: conceito (*em-si*, essência, *ser-em-si-mesmo*) e objeto (algo que é *para um outro*, *ser-para-um-Outro*); **b)** O que é exame? Ver se o conceito corresponde ao objeto. **c)** Hegel exige firmeza na investigação, nessa *Bildung*: “manter firmemente durante o curso todo da investigação que os dois momentos, conceito e objeto, ser-para-um-Outro e ser-em-si mesmo, *incidem no interior do saber que investigamos*” [*i.e.*, no interior do saber fenomenal]; **d)** citamos - “não precisamos trazer conosco padrões de medida, e nem aplicar na investigação nossos achados e pensamentos, pois deixando-os de lado é que conseguiremos considerar a Coisa como é em si e para si.”, ou seja, devemos considerar a Coisa como é em si e para si. No § 85 (2016, pp. 76-77), **parágrafo 01:** **a)** conceito/objeto e padrão de medida: todos esses momentos, determinações estão dentro da consciência. Não precisamos nos fatigar e interferir nessas determinações, pois elas são inerentes ao processo de experiência da própria consciência em direção à ciência; **b)** Nos resta apenas



observar a consciência examinando a si mesma (experienciando); **parágrafo 02: a)** a consciência é consciência do objeto: consciência de seu saber da verdade; **b)** a consciência é consciência de si mesma: consciência do que é verdadeiro para ela; **parágrafo 03: a)** o objeto é sempre para a consciência, sempre depende dela.

8) Ajuste imanente na consciência - saber e objeto se modificam mutuamente. O momento da verdade e o momento do saber (*o ser do objeto para a consciência*) são sempre para a consciência; nessa *Bildung*, há um ajuste que é feito na experiência (movimento dialético na consciência): “Caso os dois momentos não se correspondam nessa comparação, parece que a consciência deva então mudar o seu saber para adequá-lo ao objeto. Porém, na mudança do saber, de fato se muda também para ele o objeto” (2016, § 85, p.77). Ponto revolucionário de Hegel: “Quer dizer, a medida do exame se modifica quando o objeto, cujo padrão deveria ser, fica reprovado no exame” (2016, § 85, p. 77). A medida do exame se modifica quando o objeto é reprovado! A medida segue o objeto! O exame durante a experiência não é somente sobre o saber, mas também sobre o padrão de medida.

9) O que é a experiência? No § 86 (2016, pp.77-78), aparece a formulação do que é a experiência: “*Esse movimento dialético que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro para a consciência, é justamente o que se chama experiência.*”. A experiência é o movimento dialético da consciência em si mesma. A experiência é motor desse processo de formação (*Bildung*) da consciência em direção à ciência; e ainda mais, exposição dessa experiência da consciência é científica!

10) Contra o niilismo, o processo de experiência aproveita cada resultado. Contra o niilismo (§ 87, 2016, pp.78-79), contra o ceticismo que não leva a nada, contra processo de experiência que perde os resultados, Hegel defende que cada resultado que vem de um saber não verdadeiro necessariamente contém o que o saber anterior possui em si de verdadeiro: “cada resultado que provém de um saber não verdadeiro não deve desaguar em um nada vazio, mas tem de ser apreendido necessariamente como nada *daquilo de que resulta*: um resultado que contém o que o saber anterior possui em si de verdadeiro”, assim, o processo de formação (*Bildung*) da ciência não descarta os saberes não verdadeiros, trabalha com eles, em suas inverdades, rumo à ciência.

11) Como é o processo de experiência da consciência e sua necessidade. Deixemos o Paulo Meneses descrever esse processo da experiência, em *Para ler a Fenomenologia do Espírito - Roteiro*: “E acontece sempre assim: cada vez que um *objeto* (algo em-si) é reduzido a um simples *saber* (algo-para-a-consciência), surge



uma nova figura da consciência.” (1992, pp.40-41). Essa série completa das figuras da consciência tem uma necessidade, a consciência faz isso de maneira necessária / automática / sem perceber, *i.e.*, a *Bildung* (essa formação da ciência) ocorre de maneira necessária. Vejamos o trecho: “é essa situação que conduz a série completa das figuras da consciência em sua necessidade. Só essa necessidade mesma – ou a gênese do novo objeto – se apresenta à consciência sem que ela saiba como lhe acontece” (2016, § 87, p.79).

12) O caminho para a ciência já é ciência. No § 88 (2016, p.79): “[*Durch diese Notwendigkeit*] É por essa necessidade que o caminho para a ciência já é *ciência* ele mesmo, e portanto, segundo seu conteúdo, é ciência da *experiência da consciência*.” Trata-se aqui de um caminho necessário que a consciência faz e, além disso, esse caminho da consciência em direção à ciência já é uma ciência! Qual o conteúdo (objeto) dessa ciência? *Ciência da experiência da consciência*.

A *introdução da Fenomenologia do espírito* nos ensina que o detalhamento desse caminho (histórico/racional/desesperado) da consciência rumo ao saber absoluto é imanente e necessário, pois cada saber fenomenal está ligado ao outro de forma intrínseca, dentro do chamado reino total da verdade do espírito. A *lição que fica* é que fazer ciência (diagnósticos e soluções) não é uma atividade distante, abstrata e unilateral entre sujeito e objeto do conhecimento, mas um movimento interno (desesperador / duvidoso) entre o saber o objeto. A experiência deve ser *dialética*, deve ser *crítica*, onde a consciência questiona incessantemente o próprio saber para não se iludir com as aparências de verdade / universalidade.



REFERÊNCIAS

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio - vol.1*. Tradução de Paulo Meneses, com colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses, 9ª ed. (2014), Editora Vozes e Editora universitária São Francisco; 2ª reimpressão (abril/2016).

KONDER, Leandro. *Hegel: a razão quase enlouquecida*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1991.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Tradução de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MENESES, Paulo. *Para Ler a Fenomenologia do Espírito - Roteiro*. 3ª edição. São Paulo: Loyola, 1992.

NOBRE, Marcos. *Como nasce o novo*. 1ª ed. São Paulo: Editora Todavia, 2018.



Artigo recebido em: 11/02/2019

Artigo aprovado em: 15/02/2019

A DIALÉTICA NEGATIVA DE ADORNO COMO FILOSOFIA DA POSSIBILIDADE REAL¹

ADORNO'S NEGATIVE DIALECTICS AS A PHILOSOPHY OF REAL POSSIBILITY

Giovanni Zanotti²

(giovanni.zanotti86@gmail.com)

RESUMO

Esse artigo investiga alguns aspectos da dialética materialista de Adorno, com particular atenção a seus *Três Estudos sobre Hegel*. Enquanto a filosofia de Adorno é lida frequentemente – tanto por críticos habermasianos quanto por leitores mais favoráveis – como uma “crítica da razão instrumental” visando uma mera refutação da tese hegeliana da identidade sujeito-objeto, é sugerido aqui que essa tese desenvolve um papel crucial em Adorno enquanto momento dialético. Em primeiro lugar, é esboçada a visão adorniana da essência objetiva da dialética, implicando que elementos materialistas já estão presentes no próprio Hegel. A possibilidade transcendente da utopia deve ser concebida, portanto, como uma “possibilidade real” fundada na estrutura da experiência imanente. Em seguida, é posta a questão de qual seria, segundo Adorno, o elemento efetivamente falso em Hegel. Através de um exame de alguns conceitos centrais da dialética negativa – a prova ontológica da existência de Deus, o primado do objeto, a contingência do antagonismo, a gênese histórica do Eu freudiano – mostra-se que a crítica adorniana de Hegel é dirigida à ontologização idealista do trabalho, e, portanto, do sujeito – que é, por sua vez, uma forma de trabalho. Finalmente, aponta-se brevemente para um possível resultado prático da dialética negativa, que consistiria na superação do trabalho através do trabalho, ou seja, em uma concepção da abolição da forma-mercadoria que seja dialética, negativa e baseada na aceitação do Estado de direito.

Palavras-chave: Dialética Negativa. Materialismo Filosófico. Metapsicologia Freudiana. Prova Ontológica. Crítica Do Trabalho.

ABSTRACT

¹[Publicado pela primeira vez em: “The Lab’sQuarterly”, 2017/4, pp. 7-30, com o título: *Adorno’s Negative Dialectics as a Philosophy of Real Possibility*. Tradução de Francisco López Toledo Corrêa.] Esse artigo resume alguns resultados da minha tese de doutorado (*Adorno e l’ideadiun’ultima filosofia*. Universidade de Pisa: 2016, capítulos 2, 3, 4). Uma primeira versão dele foi apresentada no seminário de História das Teorias Políticas do Departamento de História da Universidade de Bolonha em maio de 2015, e, em seguida, no colóquio internacional “Adorno. Reinvenção da dialética” na Universidade de São Paulo em agosto de 2016. Agradeço aos Professores Raffaele Laudani, Vladimir Safatle, Silvio Rosa Filho, e aos estudantes de Bolonha e São Paulo, pelos úteis comentários e críticas.

²Doutor em Filosofia pela Universidade de Pisa. Pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPG-FIL) da Universidade de Brasília.
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8083756301225152>.



This article examines some aspects of Adorno's materialist dialectic, by focussing especially on his *Hegel: Three Studies*. While Adorno's philosophy is commonly read – both by Habermasian critics and more sympathetic readers – as a “critique of instrumental reason” aiming at a mere refutation of Hegel's subject-object identity thesis, it is suggested here that this thesis plays a crucial role in Adorno as a dialectical moment. First Adorno's view of the objective essence of dialectics is outlined, implying that materialist elements are already present in Hegel himself. The transcendent possibility of utopia must be conceived, therefore, as a “real possibility”, grounded in the structure of immanent experience. Then the question is posed of what, according to Adorno, is actually false in Hegel. Through a survey on some core concepts of negative dialectics – the ontological proof of God's existence, the object's preponderance, the contingency of antagonism, the historical genesis of the Freudian ego – it is shown that Adorno's critique to Hegel is directed at the idealist ontologization of labor, and therefore, of subject – itself a form of labor. Finally, a possible practical outcome of negative dialectics is briefly hinted at, consisting in the overcoming of labor through labor, i.e., in a conception of the abolition of the commodity form that is dialectical, negative, and based on the acceptance of the rule of law.

Palavras-chave: Negative Dialectics, Philosophical Materialism, Freudian Metapsychology, Ontological Proof, Critique Of Labor.

A grande dificuldade aqui é não apresentar a coisa assim, como se não se *pudesse* fazer algo.
(L. Wittgenstein, *Investigações filosóficas*)

101 A relevância da filosofia clássica alemã em geral, e de Hegel em particular, para o pensamento de Adorno foi sublinhada com insistência crescente nos últimos anos, em debates científicos tanto de língua alemã quanto de língua inglesa³. O objetivo desse artigo é oferecer uma contribuição na mesma direção. Por um lado, será mostrado que, embora a palavra final de Adorno seja a crítica da “tese da identidade”, o peso dessa tese enquanto momento dialético, na filosofia dele, é muito maior do que é normalmente reconhecido. Particular atenção será dedicada, nesse sentido, a seus importantíssimos *Três Estudos sobre Hegel*. Por outro lado, será sugerido que, nessa nova perspectiva, a crítica adorniana do idealismo de Hegel pode aparecer, por sua vez, de forma diferente e mais adequada. Trata-se, aqui, apenas de uma tentativa esquemática e panorâmica de reconstrução teórica de algumas linhas essenciais na dialética negativa, tentativa esta que deveria servir como base para desenvolvimentos ulteriores.

³Dentro de muitas outras contribuições, veja-se, em particular, a redescoberta da epistemologia de Adorno em O' Connor 2004, e, no mesmo sentido, Sherratt 2007 e Bowie 2013. Mais recentemente, Sommer 2016 estendeu a análise epistemológica à dimensão da filosofia da história. Nuzzo 2008 contém observações consideráveis em uma perspectiva hegeliana. Para uma lista geral e constantemente atualizada de literatura secundária sobre Adorno, cf. a bibliografia online publicada pelo “Núcleo de Pesquisa Adorno” da Universidade de Oldenburg: https://www.uni-oldenburg.de/fileadmin/user_upload/philosophie/download/Forschung/Internationale_Adorno-Bibliographie_Stand_April_2012.pdf.



1. UMA PREMISA HISTÓRICA

Começemos por algumas citações célebres daquele autor que ainda permanece, de longe, o mais influente leitor de Adorno:

A dialética negativa deve ser entendida [...] como um mero exercício. [...] A filosofia que se retira, atrás das linhas do pensamento discursivo, para a “rememoração da natureza”, paga pela força despertadora do seu exercício o preço da renúncia ao objetivo do conhecimento teórico. (Habermas 1999, 490-2)

A suspeita de ideologia torna-se *total* [...]. Ela volta-se não apenas contra a função irracional dos ideais burgueses, como também contra o próprio potencial racional da cultura burguesa. (Habermas 2000, 169)

Dialética negativa e teoria estética já podem apenas “remeter, de forma impotente, uma à outra”. (Habermas 1999, 490)

Essas frases desenham uma paisagem familiar. Não exprimem apenas uma interpretação, embora muito influente, mas contêm em si um *fragmento de história* no sentido mais literal. Em seus *Três Estudos sobre Hegel*, Adorno recupera a ideia benjaminiana do “amadurecimento póstumo” (*Nachreife*): “Mesmo os pensamentos outrora firmemente cunhados possuem uma história de sua verdade, e não mera sobrevida; eles não permanecem em si indiferentes ao que lhes sucedeu” (Adorno 2015a, 93)⁴. Se, cinquenta anos após a publicação da *Dialética negativa*, pergunta-se sobre o que o pensamento de Adorno tornou-se, a situação parece singular. Ele muito prontamente desapareceu da cena filosófica, podado em seu florescimento por aqueles mesmos que pareciam seus herdeiros legítimos, os quais o identificaram, afinal, como uma espécie de predecessor do estilo de pensamento “pós-moderno”. Mas precisamente tal estilo, entretentes, triunfou em boa parte do mundo filosófico. Não vamos discutir aqui a interpretação de Habermas: enquanto a consideramos errada, também acreditamos que ainda necessite de uma refutação adequada à sua grandeza. Observamos apenas duas coisas. Em primeiro lugar, a imagem de Adorno que emerge da descrição habermasiana é, de fato, largamente partilhada. Os traços que Habermas critica são os mesmos que os adornianos frequentemente reivindicam: o primado do estético; a insistência sobre a dimensão, estetizante mesmo (ou seja, romântica), do fragmento, do paradoxo, do jogo, da ironia, da “contradição performativa” (Habermas 2000, 170); a apologia do particular e do plural; a desconfiança da razão científica, e geralmente, do “potencial de

⁴Cf. Benjamin (2008), 55.



racionalidade dos ideais burgueses”; a retirada, a rendição, a escolha voluntária da “impotência” como recusa a comprometer-se com o poder – o poder sublimado do conceito, o poder material do Estado⁵. Tudo o que é hoje clichê. Se tudo isso teve uma força crítica no passado, ela foi perdida há muito tempo com sua difusão universal. Sem dúvidas, o próprio Adorno, em muitos casos, acentuou justamente tais aspectos da sua filosofia; mas é sempre Adorno que lembra, no último dos *Três Estudos (Skoteinos)*, que “na vida póstuma das obras filosóficas, o desdobramento de seu conteúdo liberta gradualmente aquilo que elas expressam do que foi meramente pensado” (Adorno 2015a, 150). Certos estratos interpretativos que por muito tempo recobriram o pensamento de Adorno, como uma mortalha, poderiam estar prontos a cair⁶.

Tal caída poderia dar resultados muito surpreendentes. De fato – e esse é o segundo ponto – o filósofo que, no *Discurso filosófico da modernidade*, reprova seu mestre pela falta de “saídas” (Habermas 2000, 183) é o mesmo que pronuncia com desenvoltura frases como esta: “Abandonei, ao menos no que diz respeito a mim, a pretensão filosófica enfática da verdade” (Habermas 1985, 207)⁷. Ao lê-lo com atenção, todo o pensamento de Habermas revela – pelo menos como um dos seus momentos – um profundo sentimento de resignação. O espírito do auto-proclamado “pensamento pós-metafísico lembra, às vezes, daquele afeto que Adorno tinha identificado em Lukács (não por acaso, o outro grande crítico “progressista” de Nietzsche) como o afeto de alguém que “desesperadamente chacoalha suas correntes imaginando que o seu barulho seja a marcha do espírito do mundo” (Adorno 1991, 239). E se a acusação de pessimismo fosse, na verdade, uma projeção? Mas se for assim, então, seguindo o mecanismo do recalque, deveríamos esperar uma reversão. O pensamento de Adorno, libertado de sua casca “negra”, poderia não ser apenas diferente: poderia ser o exato contrário.

Se os tempos estão maduros para reler Adorno com novos olhos, essa mesma possibilidade está historicamente determinada. São os eventos históricos de nosso presente que abalaram a certeza aparente de princípios amplamente partilhados não apenas no interior do Instituto frankfurtiano, como, mais geralmente, no debate filosófico inteiro dos últimos cinquenta anos. Aqui gostaríamos de sugerir uma hipótese meramente preliminar: as duas principais facções da filosofia crítica depois da morte de Adorno (o que ao mesmo tempo

⁵ Outra famosa formulação da crítica de Habermas é sua afirmação de que Horkheimer e Adorno “renunciam à teoria e praticam *ad hoc* a negação determinada” (Habermas 2000, 183). Dito de passagem, essa objeção soa bastante curiosa, pois pertence à definição da negação determinada ser *sempre ad hoc*, ou seja, relativa a um conteúdo específico.

⁶ Para uma exposição convincente de como a dialética negativa aparece do ponto de vista retrospectivo da hegemonia intelectual pós-moderna, cf. Petrucciani 2004.

⁷ “Ich habe, jedenfalls für mich selber, den emphatischen philosophischen Wahrheitsanspruch verabschiedet”. (Tradução nossa)



significa: depois de sessenta e oito) representam na realidade duas faces da mesma moeda, por uma precisa razão material. Trata-se, por um lado, dos desenvolvimentos da teoria crítica sucessivos à “virada comunicativa”, e por outro, daquela variada constelação filosófica que é normalmente designada como “French theory”, e que talvez seja melhor identificada pelo termo “ideologia francesa”⁸. Ambos, de fato, repousam sobre um fundamento real que se torna visível apenas hoje, no momento de seu colapso. É o Estado do bem-estar social europeu. Uns teorizaram-no abertamente, enquanto que os outros foram acomodados, por assim dizer, em seus interstícios⁹. Se agora perguntamos por qual é a premissa subentendida ao ideal social democrata, e qual a sua forma filosófica de reflexão, podemos, com o Adorno dos *Escritos sociológicos*, dar a seguinte resposta: é o pressuposto idealista de uma continuidade entre consciência e mundo, ou seja, entre sujeito e sociedade¹⁰. O conceito da *objetividade social* como sistema das leis dinâmicas do capital, um sistema produzido e reproduzido pelos seres humanos, e revogável por eles próprios, mas ao mesmo tempo alienado e independente da vontade deles, singular ou associada, e destinado, cedo ou tarde, a aniquilar suas melhores intenções subjetivas – este conceito é propriamente o que estraga a festa¹¹. A necessidade de recalcar essa objetividade é projetada filosoficamente na necessidade de recalcar a *objetividade como tal*. Por isso, ao ceticismo explícito das mais recentes variantes do construtivismo se opõe o ceticismo implícito, mal disfarçado, que resolve a objetividade no “acordo intersubjetivo” – enquanto, contra o próprio conceito de “comunicação”, Adorno objeta já nas primeiras páginas da *Dialética negativa*: “A verdade é objetiva e não plausível” (Adorno 2009, 43). O termo “ideologia”, em seu sentido marxiano estrito, é apropriado aqui. Com efeito, o recalque da objetividade é a proibição da experiência, e por isso autoritário. As leis da “segunda natureza” se encarregaram, pois, de tornar evidente tal resultado: a crise econômica varreu a base do que ainda ontem era considerado progressivo. A responsabilidade frente ao risco de uma recaída na barbárie possui, então, o seu momento teórico: a reflexão da filosofia sobre suas próprias deficiências.

104

2. PATHOS DA OBJETIVIDADE

⁸ A expressão é utilizada em seu sentido especificamente marxiano em Arantes 1990.

⁹ Devo essa intuição a Manfred Posani.

¹⁰ Cf. em particular Adorno 2015b, 71-135.

¹¹ Cf. Reichelt 2008.



105 Isso significa – tal como é frequente em períodos de transição – voltar a Hegel. Porque a questão de Hegel, ao menos para Adorno, é a questão da *objetividade*: de como a consciência, sem renunciar à reflexão iluminada sobre suas próprias mediações – afinal, sobre sua finitude – possa, entretanto, conseguir alcançar a coisa em si. Em um ensaio de *Palavras e sinais*, Adorno invoca a “liberdade para o saber que não se encontre já implícito”: “O pensar filosófico só começa quando não se contenta com conhecimentos que se deixam prever e dos quais nada mais se retira além daquilo que se colocou neles” (Adorno 1995, 16)¹². Todo o pensamento de Adorno é permeado pela oposição entre a “reduplicação tautológica” do sujeito e o “novo” como elemento material, coisal, o objeto que está em si e fala a partir de si, está na consciência, mas não se limita a esta¹³. “Leibhaftig”, “auswendig”, “rauschen”, “spiritueller Leib”, “das volle Leben noch einmal”: no grandioso final do primeiro dos *Três Estudos (Aspectos da filosofia hegeliana)*, o estilo se tende até o espasmódico e os termos se multiplicam, na tentativa de circunscrever, juntos, esta mesma ideia fundamental do “em carne e osso” (Adorno 2015a, 89-90). Ela é atribuída a Hegel, que como nenhum filósofo antes dele haveria atingido a “sublimação”. Em Adorno, esse termo conserva o significado freudiano – espiritualização do impulso material – mas designa também, ao mesmo tempo, o movimento oposto: a alienação completa da consciência no objeto, o fazer-se corpo do espírito. “Essa alienação é testemunhada pelo gesto doloroso de Hegel, pelo semblante de quem pensou, pelo semblante desgastado daqueles que literalmente se reduziram às cinzas” (Adorno 2015a, 89). Novamente, neste *pathos* da objetividade há o eco de Benjamin: é seu, em particular, o esquema pelo qual a intenção subjetiva transcende a si mesma a partir de dentro, não obstante, mas *em virtude de* seu máximo esforço, até “apagar” no “não-intencional”, na coisa (o verbo *erlöschen*, usado repetidamente nos *Três Estudos*, remete ao ensaio de Benjamin sobre a tradução¹⁴).

A contribuição específica de Adorno foi ter entendido que esse mesmo movimento já pertencia à dialética hegeliana. Pois haveria em Hegel tanto a autorreflexão da consciência, herança da crítica kantiana, *quanto também* “o sonho da verdade própria da coisa” (Adorno 2015a, 103): ou, como Adorno diz nas lições *Introdução à dialética*, a “quadratura do círculo” hegeliana consiste em fazer plena justiça, simultaneamente, ao momento de verdade tanto do racionalismo como do irracionalismo (Adorno 2010, 59). Ao longo dos *Três Estudos*, Adorno se movimenta entre esses dois polos, e se poderia quase dizer que o gesto peculiar de seu pensamento, em geral, consiste no próprio fato de que *ambos* os momentos são mantidos até o

¹² Tradução alterada.

¹³ Cf. O’ Connor 2004, capítulos 2-3.

¹⁴ Cf. Adorno 2015a, 58, 89, 150; Benjamin 2008, 63.



final, em seu pleno direito respectivo. É interessante que um dos termos preferidos pela teoria crítica pós-adorniana aparece muito raramente em Adorno: o adjetivo “paradoxal”. O motivo é claro: o paradoxo – que é um conceito do existencialismo – é a contradição sem a dialética ou, como diz Adorno no segundo estudo (*Teor de experiência*), a dialética é o paradoxo dominado, “desdobrado” (Adorno 2015a, 104). Na interpretação que pretendeu liquidar a dialética negativa, o grande ausente é nada menos do que a própria dialética. Habermas não perde tempo perguntando-se como é possível que, em Adorno, o filósofo da identidade por excelência torne-se o padroeiro da não-identidade. Porém, justamente com esta surpreendente tese historiográfica abrem-se os *Três Estudos*: o idealista Hegel é ao mesmo tempo o primeiro materialista e, em um certo sentido, também o último, ao menos entre os filósofos no sentido estrito. Adorno não reivindica a *atualidade* de Hegel, mas sua *novidade*: o excesso da dialética em relação às várias formas do pensamento sucessivo. A tentativa declarada dos *Três Estudos* é “traduzir numa experiência contemporânea possível o que surge como essencial para [Hegel], o que ele viu no mundo” (Adorno 2015a, 92). Se perguntamos, portanto, sobre o que Adorno viu *em Hegel*, talvez a melhor resposta se encontre em uma das passagens mais belas dos *Três Estudos*. O filósofo que Rahel Jaeggi define com a fórmula “atmosfera tétrica e sem saída [düster-ausweglose Stimmung]” (Jaeggi 2005, 118) é o mesmo que escreve estas palavras:

106

[A filosofia em Hegel] não quer se deixar intimidar, abrir mão da esperança de aperceber aquele todo da realidade bem como o conteúdo que a ciência institucionalizada lhe coibiu em nome dos achados válidos, à prova de tudo. Hegel percebeu o caráter regressivo e brutal da humildade kantiana, sublevando-se contra a conhecida sentença na qual o esclarecimento de Kant se congraça com o obscurantismo: “Portanto, tive que suprimir o saber para obter lugar para a fé, e o dogmatismo da Metafísica, isto é, o preconceito de progredir nela sem Crítica da razão pura, é a verdadeira fonte de toda a sempre muito dogmática incredulidade antagonizando a moralidade”. A antítese de Hegel diz o seguinte: “A essência fechada do universo não possui nenhuma força em si que pudesse fornecer resistência à coragem do conhecimento, ela deve se abrir diante dele e tornar claras sua riqueza e suas profundezas e oferecê-las ao seu prazer”. Em tais formulações, o baconiano *pathos* primordial burguês amplia-se àquele da humanidade emancipada: pode ainda dar certo [daß es dochnochgelingt]. Face à resignação da época atual, esse impulso fundamenta a verdadeira atualidade de Hegel.¹⁵ (Adorno 2015a, 101-2)

A força que emana desta passagem faria empalidecer um “filósofo da afirmação”, porque é precisamente a força da negação determinada: aquela que o filósofo “tétrico e sem saída” chamava a “extraordinária liberdade, a superioridade quase lúdica que o

¹⁵ Tradução alterada.



pensamento dialético contém” (Adorno 2010, 102)¹⁶. Nunca tanto como nos *Três Estudos* Adorno mostra o jogo, se abandona com igual fervor, contra a “resignação do tempo presente”, ao “pathos da humanidade emancipada” – ou seja, nunca ele é tão iluminista. Nas próximas páginas, pois, buscaremos nesse texto uma chave possível para uma leitura alternativa do pensamento adorniano: partiremos dos *Três Estudos* (em particular os dois primeiros) para depois expandirmos a perspectiva sobre a dialética negativa no seu conjunto. Não podemos expor aqui uma interpretação completa, mas apenas jogar luz sob alguns aspectos essenciais, embora de modo geral e fragmentário.

3. O MATERIALISTA HEGEL

107 O primeiro e segundo estudos são, por assim dizer, sinópticos. Ambos se iniciam com uma majestosa defesa de Hegel contra o preconceito, e em ambos esta tonalidade domina quase até o final, para dar lugar, apenas nas últimas páginas, a uma virada crítica: malgrado tudo, Hegel é falso. O argumento segue a mesma estrutura nos dois textos: a força do pensamento hegeliano está no “escândalo” e não no “plausível” (Adorno 2015a, 112), na construção do sujeito-objeto e não em um suposto “senso de realidade” (a referência polêmica é a Nicolai Hartmann). Hegel, em suma, pensa concretamente não a despeito, mas em virtude do momento especulativo. Podemos então corrigir a afirmação precedente: não apenas o idealista Hegel é *também* um materialista, mas é o seu próprio idealismo que interverte no materialismo e torna-o possível. Esta é a verdadeira originalidade das análises de Adorno frente a outros pensadores marxistas, mesmo aqueles mais bem-dispostos com Hegel: Adorno não defende o “método dialético” separado do “sistema do idealismo” e “colocado novamente de pé”, mas uma dialética interna ao próprio idealismo. E o conteúdo desta dialética está expresso da melhor maneira na continuação do passo citado anteriormente: “O extremo idealista [...] tem suas implicações materialistas [...] Hegel se aproxima do materialismo social tanto mais ele impulsiona o idealismo adiante também para o campo da teoria do conhecimento, tanto mais ele insiste contra Kant em compreender os objetos a partir do interior” (Adorno 2015a, 102).

O resíduo “obscurantista” em Kant consistiria na própria proibição desta compreensão “a partir do interior”: a proibição irracional de tocar a coisa. Em outras palavras, somente a

¹⁶ “[Die] merkwürdig[e] Freiheit, [die] fastspielerisch[e] Überlegenheit, die in demdialektischenDenkennuneinmalenthaltentist”. (Tradução nossa)



distinção entre essência e aparência torna possível a crítica; e somente a posição da identidade torna possível ao pensamento de conhecer uma essência além dos fenômenos. O movimento da contradição é aquele no qual a coisa “em carne e osso” continuamente despedaça o curso linear, e por assim dizer autista, da dedução subjetiva; mas ele pode fazê-lo porque o objeto também – *em algum sentido* – é espírito. O objeto tem uma afinidade fundamental com o sujeito, sua própria vida coincide com aquilo que Hegel chama de “a certeza de si próprio”; e somente por isso o objeto pode falar a partir de si, em vez de reduzir-se à matéria prima ou projeção do sujeito: “Uma vez que o objeto torna-se sujeito no absoluto, ele não é mais inferior face ao sujeito. Em seu extremo, a identidade torna-se agente do não-idêntico” (Adorno 2015a, 103).

Neste ponto, no entanto, impõe-se a pergunta mais clássica, ingênua, e, todavia, inevitável: o quê, precisamente, é falso em Hegel? Adorno, como se sabe, recusa a tese da identidade. Mas, à luz das considerações precedentes, como deve ser interpretada essa recusa? Notamos uma circunstância geral. As críticas de Hegel, mesmo as de esquerda, normalmente sofrem de uma fraqueza peculiar, contra a qual é jogo fácil para qualquer hegeliano: tendem a recair aquém de Hegel porque trocam-no por Fichte (ou por Gentile). De fato, as acusações mais frequentes (subjetivismo, panlogismo, logocentrismo, o espírito que cria o mundo e similares) confundem o resultado final da construção hegeliana (o saber absoluto ou a Ideia) com a posição inicial da subjetividade *abstrata*, separada, “apenas subjetiva”, que aquela construção precisamente tem como tarefa superar. Ora, em Adorno acontece algo estranho. Se, de um lado, como vimos, toda a argumentação tenta refutar aqueles clichês, quando se chega ao âmago da questão, e se trata de acertar as contas com Hegel, é como se houvesse uma queda repentina da voltagem teórica: as formulações de Adorno – por exemplo, aquela célebre: “o sujeito-objeto hegeliano é sujeito” (Adorno 2015a, 63) – permanecem vagas e fugidias, parecendo realinhar-se às posições da esquerda hegeliana, como se Hegel tivesse vencido mais uma vez.

O mesmo problema pode ser formulado de outro modo. Em *Aspectos*, Adorno menciona um conceito que estará no centro da *Dialética negativa*, o do “bloco” kantiano (a cisão entre sujeito e objeto), e interpreta assim o progresso de Hegel, o elemento genuinamente “não-kantiano” de seu pensamento: “Nós, ao aferrarmos conceitualmente o bloco, o limite que é posto à subjetividade, ao reconhecê-la como “mera” subjetividade, estamos já além do limite” (Adorno 2015a, 57)¹⁷. Cada limite, tão logo é reconhecido como tal, é por princípio superável: alude a isso também a passagem da *Enciclopédia* hegeliana sobre a “essência fechada

¹⁷Tradução alterada.



do universo”. Para Adorno, isso significa que o “teor de experiência” mais íntimo do pensamento hegeliano, seu núcleo histórico real, é o burguês liberto dos vínculos feudais, reconhecidos em sua irracionalidade: o trabalho liberto. Bem, se é para dar certo a refutação de Hegel, deve-se usar suas próprias armas: deve-se mostrar que a fome hegeliana de objetividade não é muito temerária, mas muito pouco; que em Hegel permanece um “bloco”, um superego, uma proibição residual. A pergunta então vira: qual o limite de Hegel?

Antecipamos já a solução: se há em Hegel o trabalho *liberto*, todavia não há espaço para a libertação *do* trabalho. A nossa hipótese é de que, em Adorno, essa solução já se dá integralmente, mas que para encontrá-la é necessário – digamos assim – um percurso mais longo. Tentemos dar aqui, pelo menos, uma ideia geral.

4. O CENTRO DA REFLEXÃO FILOSÓFICA

Há uma passagem em *Aspectos* que é simétrica àquela de *Teor de experiência* já citada.

O argumento é o mesmo:

O rigor da tentativa de Hegel em resgatar a prova ontológica da existência de Deus contra Kant pode ser posto em dúvida. Mas o que o induziu a isso não foi vontade de obscurecer a razão, pelo contrário, foi a esperança utópica de que a barreira das “fronteiras da possibilidade da experiência” não fosse a última; que não obstante, como na cena final do *Fausto*, se lograsse sucesso [*daß es doch... gelinge*]; que em todas as suas fraquezas, limitação e negatividade, o espírito se assemelhasse à verdade, e por isso estivesse apto ao conhecimento da verdade. Se anteriormente, com razão, a presunção da doutrina hegeliana do espírito absoluto fora salientada, hoje, ao contrário, já que o idealismo é difamado por todos e especialmente pelos cripto-idealistas, um salutar corretivo vem da representação do caráter absoluto do espírito. Isso se dirige à paralisante resignação da consciência contemporânea, por sua fraqueza sempre pronta a corroborar com a própria humilhação realizada através da preponderância da existência cega (Adorno 2015a, 83).

Como na outra passagem, retorna aqui o verbo *gelingen* (“dar certo”), e a sintaxe também é a mesma. O *pathos* da filosofia hegeliana seria a confiança “*daß es gelinge*”: literalmente, “que a coisa dê certo”. Esta forma impessoal alarde. Que dê certo *o quê?* O conteúdo não é especificado, mas permanece, por assim dizer, intransitivo, a ideia pura e simples de um cumprimento. Disso é dito somente que, por ser tal, deveria ser absoluto: tal como na cena final do *Fausto*, onde o momento é chamado a parar porque é apenas belo, não mais sulcado por alguma negatividade. Parece que Adorno



toca aqui o ápice do utopismo abstrato: a transcendência é de tal maneira distante que não sabemos nem com certeza sobre que falamos. E a isso mesmo alude também o problema mencionado no início da passagem: a prova ontológica da existência de Deus.

Este último é um tema que ocorre no último Adorno com crescente insistência. Na *Terminologia Filosófica*, ele diz sobre a prova ontológica: “parece-me cada vez mais [...] como o centro da reflexão filosófica” (Adorno 1973, 97-8)¹⁸. Na seção final da *Dialética negativa*, é definida “vã” a retomada hegeliana da prova ontológica depois da refutação kantiana (Adorno 2009, 333). De fato, a prova ontológica, desde Anselmo, conclui diretamente a partir do pensamento do absoluto à sua existência, e por isso pressupõe a identidade, a redução de toda transcendência à imanência lógica. Entretanto, algumas páginas antes, na seção intitulada: “A ânsia de salvar e o bloco”, Adorno diz de Kant: “O segredo de sua filosofia é a impossibilidade de pensar o desespero até o fim [...]. Sua filosofia gira, como aliás certamente toda filosofia, em torno da prova ontológica da existência de Deus” (Adorno 2009, 319). “Como toda filosofia”: também, portanto, a dialética negativa. Nas *Notas de literatura*, ao final dos “Pequenos comentários a Proust”, Adorno cita uma frase de *Em Busca do Tempo Perdido* sobre a morte do poeta Bergotte. Escreve Proust: “O pensamento de que Bergotte não está morto para sempre [...] não é completamente incrível”. Adorno comenta (e o mesmo argumento será retomado no parágrafo da *Dialética negativa* sobre a “ânsia de salvar”): a experiência que motiva essa reflexão seria “comparável ao que é feito nas grandes obras de arte: é impossível que seu conteúdo não seja verdadeiro; que seu sucesso e mesmo sua autenticidade não se referem à realidade que elas garantem” (Adorno 1991, 183). “Sucesso” é “*Gelingen*”. Prossegue Adorno: “a confiança de Proust na força objetiva do sucesso da obra [novamente *Gelingen*, G.Z.]” refere-se a este pensamento, “última, pálida, secularizada e, todavia, inextinguível sombra da prova ontológica de Deus” (*ibid.*).

Adorno nunca diz que a prova ontológica é verdadeira: pelo contrário. Mas parece que, para exprimir-se com Marx, um “núcleo racional” nela pode ser salvo. O problema pode ser formulado nos termos seguintes. Se, para Adorno, diferentemente de Hegel, o Absoluto não está já dado, mas é transferido para a experiência futura como pura possibilidade (“*dass es gelinge*”), então a questão da prova ontológica torna-se a questão de uma ponte entre o presente a utopia, da *realidade da possibilidade* em um sentido diferente da “possibilidade real” hegeliana, que Adorno critica. Se para Hegel – e para Lukács – “apenas seria possível aquilo

¹⁸ “...eineFrage, die mirselber, jemehrchnachdenke, überhauptsZentrum der philosophischenBesinnungerscheint: das ProblemdessogenanntentontologischenGottesbeweises”. (Tradução nossa)



que de fato se tornou real” (Adorno 2015a, 112), trata-se, agora, de manter a possibilidade *como possibilidade*, e, todavia, encontrar um fundamento dela na existência real: em suma, salvar, ao mesmo tempo, Kant e Hegel. A bem ver, aqui está o sumo das objeções de Habermas: a crítica “minaria seus próprios fundamentos” precisamente porque, tornando-se “total”, não teria mais à disposição um critério normativo dado na experiência atual. A ideia de Adorno parece ser esta: existem experiências nas quais o objeto, a natureza, o em si, é realmente alcançado, está presente “em carne e osso” – experiências estéticas como em Proust, mas as passagens sobre a sublimação em *Aspectos* nos dão a entender que, ao menos no caso de Hegel, o conhecimento conceitual também foi capaz de ir tão longe. Com Hegel, tais experiências não são meros fenômenos; contra Hegel, não são ainda o absoluto, a possibilidade que nunca foi realizada. Os momentos nos quais o sujeito toca a coisa são e *não* são ao mesmo tempo “o sucesso”. Como é possível?

5. PRIMADO DO OBJETO E CONTINGÊNCIA DO ANTAGONISMO

111

Tal como frequentemente ocorre em Adorno, a resposta encontra-se em Marx. No final dos anos vinte, o diretor do Instituto Marx-Engels em Moscou e editor da *Marx-Engels Gesamtausgabe*, David Ryazanov, então expurgado por Stalin, enviou ao Instituto frankfurtiano um pacote de inéditos marxianos. Eram os *Manuscritos econômicos-filosóficos* de 1844. Foram publicados poucos anos depois, e imediatamente resenhados por Marcuse em um famoso ensaio¹⁹. Ao lado das notórias páginas sobre trabalho alienado encontramos aqui, no terceiro manuscrito dedicado à crítica de Hegel, o esboço de uma teoria não menos importante, formulada por Marx sob influência de Feuerbach e retomada, entre outros, pelo último Merleau-Ponty: a teoria do “ser objetivo” (*gegenständliches Wesen*). Ela afirma, essencialmente, que para que um sujeito seja um tal, para poder haver um objeto, ele tem de ser ele próprio objeto, pertencer à objetividade:

O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objetivo não estivesse posto em sua determinação essencial. Ele cria, assenta apenas objetos, porque ele é assentado mediante esses objetos, porque é, desde a origem, *natureza*. [...] É idêntico: *ser* objetivo, natural, sensível e

¹⁹Cf. Buck-Morss 1977, 31, 215 nota.



ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido, ou ser objeto mesmo, natureza, sentido para um terceiro. [...] Tão logo eu tenha um objeto, este objeto tem a mim como objeto. (Marx 2004, 126-8)

É provável que Adorno, com nem trinta anos de idade, tenha sido um dos primeiros de todos a ler estas palavras. Quarenta anos depois, nos parágrafos mais densos da *Dialética negativa*, a tese central da obra – o “primado do objeto” – é ilustrada com frases como estas:

Toda afirmação de que a subjetividade “é” de um modo ou de outro já inclui uma objetividade [...]. É somente porque o sujeito é por sua vez mediado, ou seja, porque ele não é o elemento radicalmente outro em relação ao objeto que apenas o legitima, que ele é capaz de apreender a objetividade em geral. (Adorno 2009, 159)

Aquele para o qual algo é dado pertence a priori à mesma esfera daquilo que lhe é dado. (*ivi*, 168)

É somente na medida em que esse momento também é por sua vez não-eu que o eu se comporta em relação ao não-eu, “faz” algo, e isso mesmo se o fazer fosse pensamento. (*ivi*, 172)

Geneticamente, a consciência autonomizada, a suma conceitual daquilo que é ativo nas performances do conhecimento, é derivada da energia libidinal do ser genérico homem (*der libidinösenEnergiedesGattungswesensMensch*). (*ivi*, 159)

112

O nexó é evidente. A tese do primado do objeto parece descender diretamente daquela do “ser objetivo”. A condição que torna possível o conhecimento objetivo – o fato do sujeito ser, por sua vez, um objeto – é a mesma que refuta o idealismo: que desmente a concepção da subjetividade como um elemento ontologicamente último, “radicalmente outro”, um em-si. Pelo contrário, o sujeito é possível somente como uma modalidade da objetividade. Isso tem consequências bem concretas, que já estão implícitas na ideia marxiana de uma “realização prática” da filosofia, e que, entretanto – esta é a nossa hipótese –, emergem no próprio pleno significado apenas com Adorno. Ao mesmo tempo, e vice-versa, a partir deste ponto poderia aparecer sob uma nova luz o papel de Adorno na história da filosofia. A última das afirmações citadas, na qual o conceito marxiano de *Gattungswesen* é aproximado àquele de “energia libidinal”, indica a direção para onde buscar.

Na *Dialética do Esclarecimento*, como se sabe, a subjetividade como tal – como unificação violenta do múltiplo natural – é desmascarada em seu caráter de domínio: até em suas instâncias mais abstratas, as formas lógicas da verdade. Mas, se isso



fosse tudo, seria uma mera repetição de argumentos nietzschianos. Em vez disso, Horkheimer e Adorno fazem muito mais: com uma autêntica apropriação marxista de Nietzsche, fecundam a crítica da subjetividade e da razão com a intuição em absoluto mais revolucionária de Marx, a do caráter material, e, portanto, contingente, do antagonismo. Cada cisão interna à consciência, e a própria cisão entre consciência e realidade, não têm, por sua vez, origem na consciência, como uma espécie de pecado original dela, nem – por consequência – podem ser resolvidas no seu espaço fechado, como todo idealismo, apologeticamente, pressupõe. Pelo contrário, a separação entre sujeito e objeto está fundada objetivamente, em uma cisão – digamos assim – interna à matéria: a violência imediata da primeira natureza, e a violência abstrata, impessoal, da segunda. Tal antagonismo material precede e funda a subjetividade, ela mesma modalidade da matéria. Mas, se for assim, então o antagonismo não é uma estrutura ontologicamente invariável: o torna tal somente o ofuscamento idealista, que o transforma em espírito. Como tudo o que é material, ele pode ser modificado e curado – através do trabalho. Esta é, por assim dizer, a boa nova do materialismo. Uma frase famosa da *Sagrada Família* exprime com simplicidade sublime o nexos entre o momento passivo, corpóreo da subjetividade, e a necessidade de uma transformação prática do mundo: “Se o homem é formado pelas circunstâncias, será necessário formar as circunstâncias humanamente” (Marx-Engels 2003, 150).

113

Ora, o primado do ser sobre a consciência, assim entendido, é o desafio que Marx e Engels lançaram a Hegel, e com ele, a toda a tradição filosófica. Nas *Teses sobre Feuerbach* e na *Ideologia Alemã*, a filosofia deveria ceder o lugar por um lado à práxis, por outro à ciência. Mas a práxis necessita ainda da reflexão; e a ciência marxiana depois de 1845 é cada vez mais ciência da objetividade social: pressionado por outras urgências, o materialismo se desinteressa pela consciência. Isso pode explicar porque, ainda as tentativas marxistas mais sérias de acertar as contas com os problemas da subjetividade – e, portanto, da práxis – recaíram, antes de Adorno, nas posições do idealismo: por exemplo, com o “sujeito-objeto idêntico” de Lukács. Entrementes, o conceito hegeliano de *Wissenschaft* estava sendo minado pelo desenvolvimento de novas ciências burguesas, particularmente uma. Todo o debate filosófico-acadêmico do final do século dezenove é dominado pelo problema do psicologismo, isto é, a tentativa de fundar a lógica sobre a ciência empírica da consciência. Da aporia dessa tentativa – a contradição entre particularidade e universalidade das “leis do pensamento” – partirá Husserl; e das aporias do idealismo husserliano, Adorno (na *Metacrítica da teoria do conhecimento*). Mas para combater, por um lado, a teoria da consciência burguesa, e por outro, os resultados dogmáticos do marxismo ortodoxo, com suas consequências políticas, Adorno



necessitava, então, de uma *ciência materialista da consciência*. Felizmente, ele a tinha à disposição.

6. O PONTO DE FUGA DA DIALÉTICA NEGATIVA

Já desde o seu primeiro projeto de habilitação, então recusado por Cornelius, Adorno tinha intuído que a teoria freudiana do inconsciente era a oportunidade, para o marxismo, de penetrar no *sancta sanctorum* da teoria do conhecimento²⁰. Freud é, por assim dizer, o termo médio entre Marx e a filosofia. Sua metapsicologia, de fato, deduz precisamente a subjetividade a partir de um antagonismo pré-subjetivo, o conflito pulsional. Adorno fala da “origem do eu no não-eu” (Adorno 2009, 169-70). O próprio Eu é *derivado* no sentido mais concreto, isto é, no sentido histórico: ele *surgiu* ontogeneticamente e filogeneticamente – e, com o Eu, todas as instâncias das quais ele é portador: lógica, razão e verdade²¹. É propriamente este o ponto de partida da *Dialética do Esclarecimento*. Isso permite, por um lado, resolver em um sentido materialista os problemas imanentes da teoria do conhecimento, e, por outro lado, atribuir ao próprio marxismo o seu ponto de fuga mais radical. O que surgiu, de fato, pode também desaparecer. Escreve Adorno na *Dialética negativa*: “A verdade seria o ocaso [*Untergang*] do sujeito” (Adorno 2009, 162); “o espírito subjetivo também permanece uma categoria histórica, algo que surgiu, que se altera e é virtualmente perecível” (*ivi*, 256)²². E ainda mais explicitamente no final de um de seus últimos escritos, o ensaio *Sobre Sujeito e Objeto*. Aqui Adorno faz cintilar por um instante um argumento formidável, e talvez o único possível, contra o relativismo. A relatividade não pertenceria mais ao enunciado verdadeiro individual, mas, por assim dizer, à verdade em bloco, aquela que Adorno chama de “função cognoscitiva” [*Erkenntnisfunktion*]. A verdade, assim, pode ser ao mesmo tempo universal e histórica. Adorno discute aqui as antinomias do psicologismo, na versão sociologizante de Durkheim:

²⁰O conceito de inconsciente na doutrina transcendental da alma, em Adorno 2018. Para uma reconstrução atenta dessa “pré-história” do pensamento de Adorno, cf. Wolff 2006. Sobre a relação entre dialética negativa e metapsicologia freudiana, cf. em particular Whitebook 1995 e Safatle 2012.

²¹ Cf. também, por exemplo, Adorno 2009, 227-8: “O eu [...] não é nada imediato, mas é ele mesmo também algo mediatizado, algo que emergiu [*einVermitteltes, Entsprungenes*], em termos psicanalíticos: uma ramificação da energia libidinal difusa [...].É por isso que as teorias analíticas sobre o superego logo se estiolam, por maior que seja a audácia com a qual se dá o seu ponto de partida: de outro modo, elas também precisariam atacar o eu que tanto mimam”.

²² Grifo meu.



A reflexão do sujeito sobre seu próprio formalismo é reflexão sobre a sociedade, com o paradoxo de que, de acordo com a intenção do último Durkheim, os formadores constitutivos [ou seja, as formas lógicas *a priori*, G.Z.] originam-se socialmente, embora, por outro lado – ponto em que pode insistir a teoria do conhecimento corrente – sejam objetivamente válidos; as argumentações de Durkheim os supõem já em cada proposição que demonstra seu caráter condicionado. Este paradoxo talvez seja expressão do cativo objetivo do sujeito dentro de si. A função cognoscitiva, sem a qual não haveria diferença nem unidade do sujeito, surgiu por sua vez. Ela consiste essencialmente naqueles formadores; na medida em que há conhecimento, este deve exercer-se de acordo com eles, mesmo ali onde se projeta para mais além deles. Eles definem o conceito de conhecimento. Não são no entanto absolutos, mas sim vieram a ser o que são da mesma forma que a função cognoscitiva como tal. *Não é de todo impossível que poderiam perecer*. Predicar seu caráter absoluto poria como absoluta a função cognoscitiva, absoluto o sujeito; relativizá-los revogaria dogmaticamente a função cognoscitiva.²³ (Adorno 1995, 199-200)

115 Que o sujeito possa perecer, “não é de todo impossível”. O pensamento de que Bergotte não está morto para sempre “não é completamente incrível”. Aqui é o resultado mais temerário, e confessado apenas em voz baixa, da dialética negativa. A possibilidade suprema é a superação do Eu: é a própria utopia. E o “núcleo racional” da prova ontológica está na experiência desta possibilidade, que se dá toda vez que o “continuum” tautológico da consciência é transcendido pela irrupção do objeto “em carne e osso”. Em cada um desses momentos, o sujeito experimenta que a sua separação do objeto, se é real por um lado, por outro lado não é a última palavra, não é um dado metafísico: de fato, o próprio espírito é corpo. Na *Introdução à Metacrítica*, Adorno escreve que a crítica filosófica “não tem outra medida a não ser a destruição da aparência” (Adorno 2007, 86). Se interpretamos a “aparência” como recalque, então o movimento individual de “destruição” é muito mais do que simples “exercício” ou “contradição performativa”. No instante em que o recalque cai, ele é reconhecido como tal, ou seja, como determinado, causado, efeito material; e as causas materiais, em princípio, podem ser eliminadas *inteiramente*. A mesma coisa se pode dizer em termos mais concretos. Em um aforismo de *Minima Moralia* dedicado a Freud, Adorno escreve: “Somente aquele que fosse capaz de determinar a utopia no cego prazer somático, que não possui nenhuma intenção e aplaca qualquer uma, seria capaz de uma ideia inabalável da verdade” (Adorno 1992, 52). E, em um lugar central da *Dialética negativa*, está dito que todo sofrimento é sofrimento físico, incluindo suas “formas de reflexão” espirituais; e, vice-versa, toda felicidade é, em última análise, prazer físico (Adorno 2009, 172-4). Adorno acolhe a ideia de Benjamin de que a “intenção” cognitiva deve “extinguir-se” em seu objeto; mas, com Freud, ele

²³ Tradução alterada. Grifo meu.



interpreta esse movimento em sentido materialista, como gratificação pulsional sublimada. No prazer físico do impulso aplacado, que é “cego” e basta a si mesmo, o sujeito deve apenas imaginar que nenhum trauma intervenha mais para interromper tal prazer; e isso seria já o absoluto. A utopia é, tão simplesmente, o desaparecimento completo do sofrimento físico: e, enquanto físico, ele *pode* desaparecer. A consciência, que conhece sua própria origem no sofrimento, precisamente ao experimentar esse condicionamento experimental, ao mesmo tempo, a possibilidade do “ocaso”. À crítica dialética da razão, portanto, não falta um critério, como Habermas gostaria. Um único ato falho já é a prova ontológica no seu “núcleo racional”.

7. O QUE PODERIA SER EFETIVAMENTE FALSO EM HEGEL

E, todavia, se o “ocaso” do sujeito no objeto é uma experiência que fazemos continuamente, isso não é ainda o “ocaso” no sentido da utopia: o “sucesso”. Daí a necessidade da passagem para a práxis. Voltemos assim aos *Três Estudos* e ao problema de Hegel, e concluamos, provisoriamente, o nosso argumento.

116 Justamente em *Aspectos*, Adorno afronta de modo mais extenso o problema ao redor do qual temos até então girado sem quase mencioná-lo, e que, na realidade, é o fulcro teórico do materialismo: o problema do trabalho. Adorno o define como “o segredo” do idealismo (Adorno 2015a, 66). O trabalho, no seu pensamento, é o verdadeiro conceito intermediário entre a esfera imanente, teórico-cognitiva, e a esfera prático-real. De fato, o nervo vital não apenas dos *Três Estudos*, mas da dialética negativa inteira, a sua novidade, consiste precisamente nesta tese tríplice: 1) o espírito é trabalho; 2) o trabalho é negatividade; 3) a negatividade pode ser eliminada. Adorno retoma a interpretação marxiana da apercepção transcendental como trabalho socialmente organizado, e prossegue: Hegel, ao determinar o espírito como atividade pura, ao mesmo tempo reconheceu corretamente o espírito como trabalho e recalcou o momento natural, não idêntico, sobre o qual o trabalho se exerce. Como consequência, recalcou também o momento da coerção, do sofrimento que pertence a todo trabalho, mesmo ao espiritual, enquanto luta contra uma resistência, e transformou a necessidade em liberdade. A falsidade de Hegel seria a apologia burguesa do trabalho. O trabalho, para ele, torna-se o “absoluto” em duplo sentido: o positivo e o insuperável. Estas páginas de Adorno estão entre as suas mais importantes:



Já a tão tradicional distinção entre sensibilidade e intelecto indica que o intelecto, em contraste com o que é dado apenas pela sensibilidade, faria algo como um obséquio sem contrapartida: o dado sensível seria como as frutas no campo, mas as operações do entendimento ficariam à mercê do arbítrio; elas poderiam acontecer ou serem omitidas [...]. O comportamento do pensamento como tal é indiferente ao que ele possui como conteúdo, é confronto com a natureza tornado habitual e interiorizado; intervenção, não mera recepção. É por isso que o discurso sobre o pensamento em geral vem junto de um discurso sobre algo material do qual o pensamento é separado, tal como o trabalho faz com sua matéria prima. De fato, todo pensamento está unido a esse momento de tensão violenta – reflexo das necessidades vitais – que caracteriza o trabalho; labuta e esforço do conceito não são metafóricos.²⁴ (Adorno 2015a, 68)

117 A metáfora evangélica das “frutas no campo” ilustra da melhor maneira o que Adorno quer dizer com a oposição entre “intervenção” e “mera recepção”. A utopia da mera recepção é precisamente o que permanece cortado da totalidade hegeliana. Se quiséssemos agora arriscar uma resposta à nossa pergunta inicial, e definir o que é falso em Hegel sem recair aquém da dialética, talvez a formulação mais eloquente seja precisamente esta: o conceito hegeliano de espírito exclui *a priori* que as frutas no campo poderiam ser simplesmente dadas. Para exprimir o mesmo conceito de um outro lado: a guerra é o horizonte não transcendível da filosofia hegeliana da história, ao passo que já Kant – como observa Adorno no aforisma “Surl'eau” de *Minima Moralia* – chegou até conceber a utopia da paz perpétua²⁵. O impulso de superar todo limite, essência da filosofia tanto de Hegel como de Nietzsche, é um impulso de emancipação: toda vitória do Eu sobre o não-Eu já é plena liberdade, é o “sucesso”; e é sempre possível. Esta é verdade de Hegel. Mas a Ideia absoluta, tal como o super-homem, é ainda uma figura do mundo irreconciliado. O Eu absolutizado é condenado a novamente recomeçar a luta toda vez, miticamente, e sua infinitude interverte na posição de um novo limite: a própria existência de um limite a superar. Em vez disso, o mundo que Adorno chama de “conciliado” consistiria em uma objetividade transformada: implicaria o desaparecimento de toda necessidade real e, assim, da luta necessária contra a realidade, aquela que Adorno chama de “tensão violenta”. Seria a abolição da necessidade do trabalho, incluindo aquele trabalho particular que é o pensamento. Pois, como diz Adorno, “uma humanidade livre do trabalho seria uma humanidade livre da dominação” (Adorno 2015a, 72). Assim deve ser entendida a tese de superação do Eu.

Precisamente essa tese, entretanto, ainda dá razão a Hegel por uma última vez. Depois de Adorno, a superação do Eu tornou-se muito popular filosoficamente, com rótulos como

²⁴ Tradução alterada.

²⁵ Cf. Adorno 1992, 138; Adorno 2009, 280-2.



“dessubjetivação”. O dialético Adorno desmentiu antecipadamente tais veleidades e, escutando a fundo o que o irracionalismo tem a dizer, erigiu o mais poderoso bastião em defesa da razão. A superação do Eu é o ponto de fuga, não o aqui e agora. O sujeito não pode escolher revogar a si próprio: este ato de vontade o perpetuaria, e, além disso, o jogaria em cima do obscurantismo. O que ele poderia fazer é humanizar o mundo, de modo que isso relaxe seus efeitos sobre os “seres objetivos” que virão, até, por fim, tornar gradualmente supérflua a própria existência de um sujeito. Seu desaparecimento deveria ser entendido como uma “extinção”, no sentido em que Engels falava da extinção do Estado. Da perspectiva do seu fim, o Eu traz, dialeticamente, sua própria legitimidade: se o Eu surgiu a partir de um conflito pré-subjetivo, ele certamente reproduz esse conflito em si, e tende justamente à sua própria superação na “reconciliação”; mas é também, por assim dizer, absolvido da responsabilidade originária pela negatividade. *Aquém* da reconciliação, o sujeito conserva todas as prerrogativas pelas quais ele nasceu, e representa efetivamente o mais elevado baluarte da liberdade. Esta duplicidade é a duplicidade do trabalho. Serve o Eu para superar o Eu, pois serve o trabalho para superar o trabalho: “Mas o repouso do movimento, o absoluto, ao final significa também para [Hegel] senão a vida reconciliada, a do impulso saciado, que não conhece mais nenhuma carência nem o trabalho, *ao qual no entanto ele deve sua reconciliação*” (Adorno 2015a, 76)²⁶.

Essa é a figura mais própria do pensamento de Adorno. Não se trata, como afirma Habermas, de um olhar retrospectivo, que anela desesperadamente a salvar aquilo que já se sabe perdido; mas de uma ponte jogada adiante, com a razão e de dentro da razão, para o seu outro. É a figura que Adorno, nos *Três Estudos*, empresta do *Parsifal*: “a ferida só é curada com a lança que a causou” (Adorno 2015a, 106). Assim, Adorno verdadeiramente leva adiante o legado do pensamento ocidental, “no instante de sua queda” (Adorno 2009, 337). Não há fé maior na razão, não há tributo mais alto ao espírito que o julgá-lo capaz até de superar a si mesmo.

8. SOBRE UM POSSÍVEL RESULTADO PRÁTICO

Isto vale para todas as expressões da abstração “burguesa”: Eu, conceito, razão, verdade; e mesmo Estado e direito. Não podemos aprofundar aqui a tese da abolição do trabalho, tal como poderia ser deduzida a partir das premissas adornianas; limitemo-nos, então, a

²⁶Grifo meu.



uma menção rápida. A “abolição do trabalho” (ou melhor, da *necessidade* do trabalho) não designa, aqui, uma possibilidade imediata – como em certas teorias pós-operaistas da “renda básica incondicional” –, muito menos uma condição que, em algum sentido, estaria já dada atualmente – como no diagnóstico de Robert Kurz de um “fim do trabalho”²⁷. Pelo contrário, ela deve ser entendida como um possível *processo* dialético de *abolição do trabalho através do trabalho*. Essa *dialética* prática seria também *negativa*, pois aquilo que deveria ser “produzido” por um tal trabalho não seria, diretamente, o conteúdo positivo da utopia, mas a mera eliminação da condição que a torna impossível. Por isso, nesta leitura da dialética negativa, a abolição tendencial da necessidade do trabalho representa – em um sentido que vai para além do próprio Marcuse – o verdadeiro ponto arquimediano, a mediação prática entre o presente e a utopia. De fato, como essa abolição *deve e pode* ser posta pela vontade e organizada, ela ainda é uma expressão do Eu racional; mas abre, ao mesmo tempo, a extinção do Eu. O que significa, no entanto, que o trabalho social deveria poder ser dirigido em direção à sua abolição, e isso pressupõe, por sua vez, que a produção social, como um todo, seja planejada racionalmente; com todas as consequências desse pressuposto.

119 A abolição do trabalho enquanto postulado prático, portanto, resolve, na teoria, um problema crucial da história recente, o do assim chamado “Estado de direito socialista”, isto é: como seria possível superar a anarquia da produção sem recair na dominação imediata, mas, pelo contrário, pressupondo o Estado de direito. A abolição do trabalho como uma meta coletiva legitimaria a coerção de cada indivíduo ao trabalho, justamente por ser baseada no conceito burguês do direito. Ela não pretenderia realizar diretamente a “liberdade substancial”, a unidade plena entre homens ou, em termos adornianos, o “sujeito global[*Gesamtssubjekt*]” (Adorno 2009, 253), o qual poderia dar-se somente de maneira espontânea, e não ser posto pela vontade. Em vez disso, seria tomada ao pé da letra a ideia burguesa da liberdade como liberdade negativa. Reconhecendo que o poder material sobre o trabalho de outros é uma limitação *desta mesma* liberdade e deveria ser abolido em nome dela, a meta do Estado de direito está posta, coerentemente, numa coerção ao trabalho limitada e regulada, que tenda à sua própria máxima redução possível e, virtualmente, à sua eliminação. Vice-versa – e pelo mesmo motivo – a organização social do trabalho como o processo dialético-negativo de sua própria superação não pode ser pensada sem o Estado de direito: a defesa intransigente das liberdades do indivíduo.

²⁷Cf. Kurz 2008.



120

Desta maneira começam a tornar-se visíveis as consequências práticas da dialética negativa, que Adorno prudentemente deixou implícitas. Se o seu pensamento filosófico teve conteúdo político, este é a refutação do anarquismo. Daí que a dialética negativa traz toda sua seriedade. Ela diz que aquilo que falhou uma vez pode dar certo realmente – e não apenas na imaginação – “dochnoch”: “ainda, malgrado tudo”. De resto, o que Adorno sempre teve em mente, revela-o o olhar mais rápido em seus escritos programáticos. 1931, *A Atualidade da Filosofia*: “Seriedade significa, aqui, que a resposta não está no espaço fechado do conhecimento, mas é a práxis que a dá. [...] Da construção da figura da realidade segue imediatamente a exigência de sua transformação real [*realeVeränderung*]” (Adorno 1977, 129). 1956, *Introdução à Metacrítica*: a própria dialética “seria superada somente através de uma práxis transformadora [*veränderndePraxis*]” (Adorno 2007, 86). 1966, abertura da *Dialética negativa*: “A filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização” (frase que pressupõe, evidentemente, o conceito de “realização da filosofia”); e, por outro lado, “o pensamento crítico” deveria servir à “práxis transformadora” (Adorno 2009, 11). E, enfim, mais adiante, no centro especulativo da obra: “O momento corporal anuncia ao conhecimento que o sofrimento não deve ser, que ele deve mudar. ‘Adorno diz: pereça’. Por isso, o especificamente materialista converge com aquilo que é crítico, com a práxis socialmente transformadora [*mitgesellschaftlichverändernderPraxis*]” (*ivi*, 173).

Pode ter sido uma “mensagem colocada na garrafa”, segundo uma expressão de Horkheimer, que desde então ama-se repetir²⁸. Mas era uma garrafa incendiária.

²⁸Cf. carta de Horkheimer a Salka Viertel em 1940, *apud* Müller-Doohm 2005, 262.



REFERÊNCIAS

Adorno, Theodor W. (1973). *Philosophische Terminologie*. 2 voll. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

_____ (1977). *The Actuality of Philosophy*. “Telos”, 31, pp. 120-33.

_____ (1991). *Notes to Literature*. Vol. 1. Trad. S. Weber Nichol森. New York: Columbia University Press.

_____ (1992). *Minimamoralia. Reflexões a partir da vida danificada*. Trad. L.E. Bicca, rev. G. de Almeida. São Paulo: Ática.

_____ (1995). *Palavras e sinais. Modelos críticos 2*. Trad. M.H. Ruschel. Petrópolis: Vozes.

_____ (2007). *Para a metacrítica da teoria do conhecimento. Estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas*. Trad. M.A. Casanova, rev. E. Socha. São Paulo: Editora UNESP.

_____ (2009). *Dialética negativa*. Trad. M.A. Casanova, rev. E. Soares Neves da Silva. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____ (2010). *Einführung in die Dialektik*. Ed. C. Ziermann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

_____ (2015a). *Três Estudos sobre Hegel*. Trad. F. López Toledo Corrêa. Dissertação de Mestrado não publicada. UNIFESP (SP).

_____ (2015b). *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Trad. V. Freitas. São Paulo: Editora UNESP.

_____ (2018). *Primeiros escritos filosóficos*. Trad. V. Freitas. São Paulo: Editora UNESP.

Arantes, Paulo Eduardo (1990). *Tentativa de identificação da Ideologia Francesa. Uma introdução*. “Novos Estudos”, 28, pp. 74-98.

Benjamin, Walter (2008). *A tarefa do tradutor*, em: L. Castello Branco (org.). *A tarefa do tradutor, de Walter Benjamin: quatro traduções para o português*. Belo Horizonte: Fale/UFMG.

Bowie, Andrew (2013). *Adorno and the Ends of Philosophy*. Cambridge (UK): Polity Press.

Buck-Morss, Susan (1977). *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York: The Free Press.



_____ (1985). *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1999). *Teoria de la acción comunicativa*. Vol. 1. Trad. M. Jiménez Redondo. Madrid: Taurus.

_____ (2000). *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. L.S. Repa, R. Nascimento. São Paulo: Martins Fontes.

Jaeggi, Rahel (2005). »Kein Einzelner vermag etwas dagegen«. *Adornos Minima moraliaals Kritik von Lebensformen*, in: A. Honneth (ed.), *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 115-141.

Kurz, Robert (2008). *O colapso da modernização. Da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. Trad. K. Elsabe Barbosa. São Paulo: Paz e Terra.

Marx, Karl (2004). *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. J. Ranieri. São Paulo: Boitempo.

Marx, Karl; Engels, Friedrich (2003). *A sagrada família ou A crítica da Crítica crítica (contra Bruno Bauer e consortes)*. Trad. M. Backes. São Paulo: Boitempo.

Müller-Doohm, Stefan (2005). *Adorno. A Biography*. Trad. R. Livingstone. Cambridge (UK): Polity Press.

122 Nuzzo, Angelica (2008). *Dialettica negativa e dialettica speculativa. Adorno ed Hegel*. Em: L. Pastore, T. Gebur (org.). *Theodor W. Adorno. Il maestro ritrovato*. Roma: manifestolibri, pp. 154-80.

O' Connor, Brian (2004). *Adorno's Negative Dialectic. Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*. Cambridge (Mass.), and London: The MIT Press.

Petruciani, Stefano (2004). *Un pensiero sul margine del paradosso*. Em: Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*. Torino: Einaudi, pp. XI-XXVII.

Reichelt, Helmut (2008): *Oggettività sociale e critica dell'economia politica: Adorno e Marx*. Em: *Theodor W. Adorno. Il maestro ritrovato*, cit., pp. 223-41.

Safatle, Vladimir (2012). *Grande Hotel Abismo. Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.

Sherratt, Yvonne (2007). *Adorno's Positive Dialectic*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.

Sommer, Marc Nicolas (2016). *Das Konzept einer negativen Dialektik. Adorno und Hegel*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Whitebook, Joel (1995). *Perversion and Utopia. A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*. Cambridge (Mass.): The MIT Press.



Wolff, Ernst (2006). *From Phenomenology to Critical Theory. The Genesis of Adorno's Critical Theory from his Reading of Husserl*. "Philosophy and Social Criticism", 32, pp. 555-72.

Zanotti, Giovanni (2015). *Objective Being as Non-Identity. On Marx's and Adorno's Critiques of Hegel*. "Hegel-Jahrbuch", pp. 232-40.

_____ (2016). *Contingent Antagonism. A Key to Adorno's Dialectic*. "Discipline filosofiche", XXVI, 2, pp. 139-50.



AGRADECIMENTOS

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



Artigo recebido em: 29/10/2018

Artigo aprovado em: 29/01/2019

A INDÚSTRIA CULTURAL E O CONCEITO DE ALIENAÇÃO

THE CULTURE INDUSTRY AND THE ALIENATION CONCEPT

Stefane Katrini Koop¹

(stefanekoopk@gmail.com)

RESUMO

O presente artigo visa abordar as consequências da Indústria Cultural nas produções estéticas e na forma de compreensão de mundo dos indivíduos, tendo como base as considerações de Theodor Adorno e Max Horkheimer apresentadas na obra *Dialética do Esclarecimento* (1944). Partindo do conceito de Indústria Cultural, os autores tratam de aspectos concernentes à vida humana, tendo em vista instrumentos de esclarecimento como o cinema, a música, etc. mostrando como ocorre o obscurecimento de uma autenticidade nesses âmbitos em prol do capital. Com base nisso, buscar-se-á expor, primeiramente, as consequências do mundo reificado na arte, elencando como isso se dá a partir da instauração da Razão Instrumental. Posteriormente, discutir-se-á como os produtos mercantis levam a anulação dos instrumentos de reflexão e na perda de subjetividade dos indivíduos, culminando na construção de uma sociedade formada de modo alienado e padronizado, tendo como objetivo ultrapassar um viés social da interferência desse sistema na concepção de arte, retomando uma reflexão filosófica acerca de como tal problemática afeta a forma com que os indivíduos se relacionam com o mundo.

Palavras-chave: Indústria Cultural. Alienação. Horkheimer. Adorno.

ABSTRACT

The present article aims to address the consequences of the Cultural Industry in the aesthetic productions and in the way of understanding the world of the individuals, based on the considerations of Theodor Adorno and Max Horkheimer presented in the work *Dialectic of Clarification* (1944). Starting from the concept of Cultural Industry, the authors treat aspects related to human life, in view of enlightenment instruments such as cinema, music, etc. showing how the obscuration of authenticity in these areas in favor of capital occurs. Based on this, it will be tried to expose, firstly, the consequences of the reified world in the art, listing like this occurs from the instauration of the Instrumental Reason. Subsequently, it will be discussed how commercial products lead to the annulment of the instruments of reflection and the loss of subjectivity of individuals, culminating in the construction of a society formed in an alienated and standardized way, with the objective of overcoming a social bias of the interference of this system in the conception of art, returning to a philosophical reflection about how such a problem affects the way in which individuals relate to the world.

Key-words: Culture Industry. Alienation. Horkheimer. Adorno.

¹ Formada em Filosofia pela Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO) e pós-graduada em Gestão de Políticas Sociais pela Faculdade São Braz.
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5619762202638203>.



1. INTRODUÇÃO

A análise de como se apresenta a sociedade conforme seus períodos e de como os indivíduos se colocam diante das produções feitas nos âmbitos sociais são temas de reflexão ao longo da história da filosofia. A *Escola de Frankfurt*, criada em 1924, com sede no Instituto de Pesquisa Social – *Institut für Sozialforschung* –, marca, ao lado da hermenêutica, da fenomenologia e do neokantismo, um importante período da filosofia alemã no século XX. Surgida durante a República de Weimar, contava com membros que haviam presenciado a Primeira Guerra Mundial, a Revolução Russa e, sobretudo, a Segunda Guerra, fato que se reflete em suas produções. A Escola reuniu diversos filósofos e cientistas sociais de vertente marxista que elaboraram a chamada Teoria Crítica², a qual buscava investigar as condições sociopolíticas e econômicas que incidiam na sociedade condicionada e padronizada da época.

Os frankfurtianos trataram de um leque de assuntos que compreendia desde os processos civilizadores modernos e o destino do ser humano na era da técnica até a política, a arte, a música, a literatura e a vida cotidiana. Dentro desses temas e de forma original é que vieram a descobrir a crescente importância dos fenômenos de mídia e da cultura de mercado na formação do modo de vida contemporâneo. (RÜDIGER, 2001, p. 132.)

A Teoria Crítica se contrapõe à Teoria Tradicional, dimanante da aurora da filosofia moderna, com René Descartes (1596 – 1650). Esta se fundamenta no método experimental e no cálculo matemático, correspondendo a um paradigma de racionalidade que se detém somente nos meios, negligenciando os fins e visando um ideal de neutralidade científica. As ciências naturais, meios da Teoria Tradicional, estão ligadas ao aparelho social com o fito de manter a reprodução e autopreservação do que já é existente. Tendo como exemplo a divisão social do trabalho, se consideram e se classificam os fatos em diretrizes conceituais, isto é, seus resultados “matemáticos”, os quais não possuem nenhuma intenção de contestação da ordem vigente. O dominado aceita esta sua condição e, por conseguinte, aquele que domina acredita

² O termo “Teoria Crítica” surge através do artigo publicado por Max Horkheimer, em 1937, intitulado “Teoria tradicional e teoria crítica” (*Traditionelle und kritische Theorie*). O texto foi escrito enquanto Horkheimer estava exilado nos Estados Unidos. Ele faz uso dessa expressão para fugir da terminologia “materialismo histórico” usada pelo marxismo ortodoxo hegemônico daquele período, ao qual por razões políticas e por querer mostrar que a teoria marxiana devia se importar em suas reflexões com outros aspectos críticos presentes na interpretação da realidade (o filosófico, o cultural, o político, o psicológico) criticava, buscando apontar que não se deveria deixar conduzir predominantemente por análises economicistas. Horkheimer ressignifica a teoria crítica como um desenvolvimento da crítica da economia política.



em seu direito de ser dominador. Em contrapartida, a Teoria Crítica, por não desconsiderar os fins, aborda os dados da sensibilidade como ambivalentes, pois dizem respeito ao mundo material como apenas potencialmente humano, visto que ele é dominado pelo capital. É uma teoria voluntária e não neutra, já que a sobrecarga das forças reificadas³ descambam em injustiças que tornam impossível uma neutralidade teórica.

A Teoria Crítica se apresenta, portanto, como um indispensável contraponto à Teoria Tradicional no que concerne à natureza da realidade externa, que é reconhecida de fato, mas não pode ser apreendida em sua totalidade; a epistemologia, que, ao buscar compreender a relação dialética entre o conhecedor e o cognoscível, aponta para a necessidade do primado do objeto; e a metodologia que, conduzida pelo objeto, aponta caminhos para o investigador refletir sua própria condição e proporciona elementos de crítica que permitam a superação da condição de dominação presente na ciência – que é a dominação do homem pelo próprio homem – a partir de uma orientação material e histórica. (RAMOS, 2010, p. 5)

Uma das principais obras que tratam da Teoria Crítica é a *Dialética do Esclarecimento* dos filósofos e sociólogos alemães Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno (1903-1969) e Marx Horkheimer (1895-1973), que foi escrita em 1944, publicada em 1949 e republicada em 1964. A obra apresenta uma crítica radical à sociedade contemporânea, sendo uma releitura filosófica do Iluminismo com base nas consequências extraídas desse período.

2. AUFKLÄRUNG COMO MISTIFICAÇÃO DAS MASSAS

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. (ADORNO/HORKHEIMER.2006, p. 16)

O iluminismo foi um movimento cultural da elite intelectual europeia do século XVIII, que teve como principal característica o enaltecimento da razão a fim de reformar a sociedade

³ Reificar é dar novo significado ao objeto, o qual equivale-o em coisa. Passa-se a ignorar o processo ou significado para propósito de si. Tal conceito assemelha-se ao de fetichismo, mas na verdade, corresponde a sua contraparte. No capítulo I de O Capital, após Marx apresentar o fetichismo da mercadoria, afirma em seguida que a inversão que este produz faz com que as relações entre as pessoas e seus trabalhos se configurem como “relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre as coisas” (MARX, 1982, p. 71). I.e., se o fetichismo é um dar a vida autônoma às coisas, reificar é justamente o tratar enquanto coisa, subtrair a vida do que é propriamente humano.



e o saber herdado da tradição medieval. Esse período gerou inúmeras produções nas diversas áreas do conhecimento, contribuindo no avanço da ciência e no próprio pensamento filosófico. Através dele se esperava um grande enriquecimento intelectual dos indivíduos, sendo o responsável por, de forma metafórica, iluminar e esclarecer os caminhos do conhecimento. O conceito *Aufklärung*, traduzido como Esclarecimento, tem seu exórdio com o filósofo alemão Immanuel Kant (1724 – 1804), que em um texto publicado acerca do tema, “*O que é Esclarecimento?*” (1784), o apresenta como a saída do homem de sua menoridade, homologada por ele mesmo. A menoridade é compreendida como sendo a incapacidade de se servir do próprio entendimento, dependendo da direção ou condução de outras pessoas ou instituições, como se caracterizava o conhecimento na Idade Média. Para Kant, o Esclarecimento expressa um meio pelo qual a emancipação intelectual dos indivíduos se torna possível, superando a partir dele a ignorância e a preguiça de se pensar por conta própria: “*Sapere Aude! Tenha a coragem de fazer uso de seu próprio entendimento, este deve ser o lema do Esclarecimento*” (A 488, Trad., p. 8).

Adorno e Horkheimer não desconsideram o potencial do Iluminismo e das suas contribuições para a sociedade, mas o problematizam sob uma nova perspectiva, considerando pontos que antes estavam obscurecidos pelas leituras positivas deste período. Assim, os filósofos referem-se ao Esclarecimento como sendo um desencantamento do mundo, uma desmistificação cética através de um processo de racionalização que engloba todos os setores da vida social do indivíduo, tendo início quando o espírito deixa de ser natureza externa, passando a ser também do corpo, da natureza interna do homem. O Esclarecimento é apontado como responsável pela repressão dos desejos dos indivíduos, fazendo com que cada vez mais contribuam com trabalho e esforço. O processo de racionalização da cultura Ocidental é visto como extremamente dominador, pois ao invés de imprimir uma vida digna aos seres humanos, acaba por instrumentalizar as próprias relações humanas.

O Iluminismo vende ao homem uma ideia de dominação e superioridade. O seu propósito inicial consistia em livrar o mundo dos mitos e da superstição, tirando o medo dos homens e os tornando senhores, porém, acabou aprisionando-os, colocando a razão como um instrumento e tornando descartável tudo o que não se adapta às medidas da calculabilidade e utilidade. Como consequência disso, o pensar acabou se coisificando, sendo substituído por algo automatizado e padronizado. Os trabalhadores passam a ter seus instintos negados, pois já não têm a opção de desfrutá-los conforme sua vontade – e, portanto, autonomia –, podendo apenas servir conforme espera o sistema: o indivíduo se afirma como instrumento dentro das instituições de poder que o Estado lhe apresenta.



O pensar tem como faculdade subjetiva a razão, sendo esta a que julga, relaciona, compara e discerne os meios e os fins. Com o desenrolar da história, essa faculdade se tornou um instrumento compreendido como formal, ou seja, não é somente a faculdade interior do homem, mas é ela que personifica os objetos no mundo. O primeiro a tratar deste fenômeno foi Max Weber, em sua obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (1905), em que definiu a racionalização como uma regularização humana na busca de determinados fins. Adorno e Horkheimer afirmam que a razão, além de ser um instrumento formal, se transformou em mera abstração, sendo em sua essência um mito: “O mito é esclarecimento, e o esclarecimento acaba por converter-se em mito” (ADORNO/HORKHEIMER, 2006, p. 28).

O esclarecimento consiste aí, sobretudo, no cálculo da eficácia e na técnica de produção e difusão. Em conformidade com seu verdadeiro conteúdo, a ideologia se esgota na idolatria daquilo que existe e do poder pelo qual a técnica é controlada. (A 488, Trad., p. 14)

O Esclarecimento acabou adquirindo um viés totalitário, sendo em si técnico, como um meio para obtenção de fins lucrativos. Visto isto, quando a razão dá mais importância para o domínio cognitivo da realidade, buscando propiciar a elaboração de tecnologias de controle dos processos naturais, tem-se a Razão Instrumental: nela o pensamento não possui mais preocupação pela finalidade com a qual é utilizado, se interessando somente pelos meios que o tornam capaz de gerar lucro. A racionalidade instrumental é estritamente formal, de modo que o conteúdo das ideias dessa racionalidade não é relevante, mas apenas a forma com que tais ideias e princípios podem ser utilizados, isto é, ela se caracteriza pela relação entre meios e fins. Segundo Adorno e Horkheimer: “A racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação. Ela é o caráter compulsivo da sociedade alienada de si mesma” (A 488, Trad., p. 100).

3. A INDÚSTRIA CULTURAL E SUA SIGNIFICAÇÃO

A racionalidade da técnica pode ser compreendida como a racionalidade do próprio domínio, operando como instrumento que conduz à perda da autonomia dos indivíduos, continuamente imposta pelo sistema social em sua totalidade. Em função disso, eventos com cunho emancipatório passam a ser vistos como negócios, e seus fins comerciais são propiciados através da exploração descomedida de objetos culturais. O conceito de



Indústria Cultural foi desenvolvido na obra *Dialética do Esclarecimento* para tratar das produções que tornam a cultura e a arte objetos mercantis, tendo o intuito de substituir a expressão “cultura de massa”, por esta gerar uma ambiguidade ao insinuar uma compreensão de cultura nascida prontamente nas camadas populares.

A Indústria Cultural traz como consequência a degradação da formação dos indivíduos em âmbitos culturais, culminando na ausência de autonomia dos mesmos. O indivíduo autônomo do Iluminismo torna-se apenas um anseio, pois a busca por produção e a conversão de tudo que existe em mercadoria se impôs no todo social, tornando o homem prisioneiro do capital. O progresso passa a anular o que se supõe ser o seu próprio objetivo: a ideia do homem (HORKHEIMER, 1976, p. 6).

Representa a etapa mais acabada da autodestruição do homem enquanto independente e o complemento necessário da racionalidade instrumental, que garante e perpetua o pleno funcionamento da sociedade administrada, encobrindo a anulação do sujeito perante os poderes econômicos, correspondendo a um sistema total, que abrange todos os aspectos da realidade. Tal Indústria é considerada consequência do capitalismo e do fetichismo, responsáveis por propagar um culto às mercadorias e ocultar dos seus produtos as características sociais do trabalho, tendo o objetivo de mascarar totalmente a relação social do trabalhador na produção das mercadorias, entre os trabalhos individuais e o trabalho total. Esse ocultamento da relação social na mercadoria torna seu valor de troca irreal, pois a quantidade de trabalho materializado no produto não é mais vista como valor humano, fazendo da relação coisa-e-homem uma relação de coisas. O próprio homem, enquanto indivíduo, é tratado como mercadoria, tendo a sua humanidade reduzida ao mundo dos objetos, enquanto aquele que produz e alimenta o sistema com seu labor.

Os produtos da Indústria Cultural não possuem autonomia e autenticidade, pois visam à produção em série e à homogeneização, de modo que a técnica passa a possuir um grande poder social, direcionado apenas aos economicamente mais fortes. Ao perseguir a integração vertical de seus consumidores, ela adapta seus produtos ao consumo das massas e em âmbitos gerais determina o próprio consumo, reduzindo a humanidade, como cada um de seus elementos, às condições que representam os seus próprios interesses. Desse modo, pode-se observar que a Indústria Cultural oferece aos indivíduos uma coisa e, ao mesmo tempo, priva-os dela.

[...] O princípio básico consiste em lhes apresentar tanto as necessidades, como tais, que podem ser satisfeitas pela indústria cultural, quanto em, por outro lado, antecipadamente, organizar essas necessidades de modo que o consumidor a elas se prenda



sempre e tão só como eterno consumidor, como objeto da indústria cultural. (HORKHEIMER, 1976, p. 180)

Causando uma experiência de prazer aos que dependem seus feitos, esse sistema que lucra com a cultura e a arte tem como objetivo fazer com que os indivíduos vejam o mundo sempre da mesma forma e que ele sempre permaneça como é. Ela vende constantemente a imagem estereotipada do que é bom ou mau, agradável ou não, causando um adestramento nos que passam a colocar como verdade e a entender somente o que se encaixa no modelo já estabelecido nesses estereótipos. Adorno a considera um instrumento capaz de recalcar a imaginação, fazendo as pessoas terem prazer ao soterrar a capacidade imaginativa, que sempre envolve o prazer pelo esforço e pela atividade mental.

4. ARTE ENQUANTO *PASTICHE*

A cultura é uma mercadoria paradoxal. Ela está tão completamente submetida à lei da troca que não é mais trocada. Ela se confunde tão cegamente com o uso que não se pode mais usá-la. (ADORNO/HORKHEIMER, 2006, p. 151)

131

O modo de entender a arte e o papel do artista variou através dos séculos. Nas sociedades ocidentais pré-capitalistas, a igreja ou os nobres financiavam o trabalho artístico, e, apesar de existirem artistas populares, neste período imperava a arte erudita. Na sociedade burguesa europeia, a arte ocupa um lugar importante na própria cultura e na civilização, sendo autônoma, dando ao artista liberdade para manifestar de modo existencial e social a sua criatividade. Isso dava à arte uma ideia de superioridade, colocando-a em um patamar que culminava com a elevação espiritual e cultural de quem tinha acesso a ela. Com o capitalismo e a tecnologia se expandindo, surgem nos meios de comunicação o rádio, e, posteriormente, a televisão e o cinema: a tecnologia dá a possibilidade de gravação sonora e com a imagética a reprodução e produção dos produtos artísticos, levando à comercialização e à divulgação destas baseadas em técnicas de persuasão manipuladoras, subversivas e subliminares.

A sociedade do consumo é caracterizada pela busca desesperada por satisfazer suas necessidades e desejos através da compra de bens de consumo material, colocados como uma tábua de salvação, responsáveis por resolver todos os problemas e levar por meio da compra ao bem-estar. Pode-se considerar que a cultura de modo geral é marcada, nos séculos XX e XXI, pelo consumo, fato decorrente da Revolução Industrial e da Revolução Tecnológica, que acarretaram a produção em série de fácil acesso em todas as áreas



da sociedade. O consumismo se estendeu à arte e, como em todos os outros campos, tornou seu alcance universal. O *Pop Art*, por exemplo, foi um movimento artístico do pós-guerra, entre as décadas 50 e 60, que teve início na Inglaterra, mas ganhou força no EUA. O precursor do movimento em 1952 foi um grupo formado por jovens artistas e críticos, chamados *Independent Group*, que tinham como propósito desafiar ideias aceitas sobre a arte moderna e se utilizavam dos signos estéticos massificados como expressão artística, muitas vezes retirando materiais do contexto tradicional ao qual pertenciam, isolando-os ou juntando-os com outros produtos com fins contemplativos. Os artistas usavam a publicidade e as histórias em quadrinhos já existentes como recursos para sua produção, não se preocupando com o plágio, de modo que promoviam o próprio trabalho por meio de algo já conhecido, e ao mesmo tempo, davam visibilidade às marcas comerciais que representavam em suas obras, misturando arte e propaganda sem nenhum problema. A figura mais conhecida do *Pop Art* foi Andy Warhol (1928-1987). Em suas obras pode-se notar uma visão irônica da cultura de massa, e, além disso, uma apropriação do momento consumista e materialista em que estava inserido. Warhol buscava criar uma arte industrial, fazendo uso de meios e técnicas de produção em massa, mostrando isso claramente em obras como “Campbell’s soupcans”, “Green Coca-Cola Bottles” e “The Twenty-Five Marilyns” em 1962.

132

Em vista dessas criações em que “tudo vale”, Adorno considera que os produtos da Indústria Cultural não podem ser considerados arte, mesmo sendo vendidos e propagados como tal, pois não possuem duas características essenciais: autonomia e autenticidade. Por terem como objetivo a execução em grande escala e a homogeneização, as técnicas de reprodução anulam a diferença existente entre o caráter da obra de arte em si e o sistema social, sendo uma produção estritamente mercantil. A relação entre a obra autêntica e o apreciador é ignorada, ao invés de requerer atenção, concentração, esforço e compreensão, seus produtos têm como característica a previsibilidade e a uniformidade, de modo que o consumidor não precisa utilizar suas faculdades mentais para absorvê-los. Na Indústria Cultural tudo é prescrito: o modo que o filme termina, como a canção de sucesso trata de seu tema etc.

Adorno propõe na *Teoria Estética*⁴ (1970), que apesar de inacabada é uma de suas principais obras, a noção de *desartização* (*Entkunstung der Kunst*), conceito que é entendido como um processo responsável por tirar da arte a sua especificidade, situada por ele como a perda da sua evidencia, forçando a ideia que é seu próprio conceito, a de que seja arte. A desartização é o reflexo da incompreensão dos indivíduos adestrados pela Indústria

⁴ Usamos a edição portuguesa de 2008.



Cultural, que leva ao não entendimento do que se vê e ao estreitamento das sensações estéticas propiciadas pelos sentidos. Esse não entendimento da obra é o estado cativo mantido pelos produtos mercantis, levando a dificuldade de mostrar a relevância da arte para os que estão imersos na cultura de massa, pois estes indivíduos já não possuem a ideia de uma expressão artística verdadeira, prevalecendo a desartização da arte em todos os campos em que ela se insere.

Que as obras recusem a comunicação é uma condição necessária, mas de modo algum a condição necessária da sua essência antideológica. O critério central é a força da expressão, cuja tensão as obras falam com um gesto sem palavras. Desvelam-se na expressão como estigma social; a expressão é o fermento social da sua forma autônoma. A principal testemunha a este propósito seria o quadro de Picasso Guernica que por uma rigorosa incompatibilidade como o realismo prescrito, adquire justamente, graças a uma construção inumana aquela expressão que causa o seu caráter de protesto, para lá de todo o mal-entendido contemplativo. (ADORNO, 2008. p 358)

133 A causa da desartização é a própria sociedade administrada que se apresenta no capitalismo tardio, de modo que é na era da burguesia que ocorre a inexistência de substancialidade na arte por meio do movimento progressivo de emancipação, democratização e secularização. Visto isso, indo contra a ideia de Walter Benjamin, que considera possibilidades positivas da perda da aura e da reprodução, Adorno apresenta que o “alargamento das possibilidades revela-se em muitas dimensões como estreitamento” (ADORNO, 2008, p. 11). O filósofo considera que a reprodutibilidade técnica nada trouxe de positivo à arte, mas ao contrário, deu início ao seu esvaziamento e degeneração.

A combinação entre diversão e esclarecimento é considerada impossível, dado que a Indústria Cultural só responde pela função de entreter aquele que a consome, visando justamente a decadência dos seus sentidos, comprometendo a pretensão reflexionante da arte autêntica: “O espectador não deve ter necessidade de nenhum pensamento próprio, o produto prescreve toda reação. Toda ligação lógica que pressupunha um esforço intelectual é escrupulosamente evitada” (ADORNO/HORKHEIMER, 2006. p. 113). Adorno define a arte em consonância com a estética alemã de índole romântica, como sendo uma “antítese social da sociedade” (ADORNO, 2008, p. 19), pois despreza normas e preceitos de estrutura já preconcebidos, negando modelos éticos, políticos e religiosos que possam prescrever ou impor a sua forma.

A antiga afinidade de contemplador-contemplado é invertida. Ao reduzir a obra de arte a simples *factum*, gesto típico do



comportamento de hoje, vende-se também em saldo o momento mimético, incompatível com toda a essência coisal. O consumidor pode à vontade projetar as suas emoções, os seus resquílios miméticos, no que lhe é apresentado. (ADORNO, 2008, p. 29)

É criada uma visão de realidade que oculta os efeitos do mundo massificado, e que se desdobra com o surgimento de um monopólio que se estende para a esfera social através dos meios de comunicação, responsáveis por legitimar e dar suporte a uma ética que atua como formação social, que ignora as produções autônomas e a alteridade das pessoas. A racionalidade técnica está na base da construção de um mundo simbólico-ideológico que se insere entre a subjetividade e sociabilidade, impossibilitando ao indivíduo toda experiência estética no mundo.

Considerando que as mudanças adotadas pelo mercado da cultura impossibilitam refletir acerca das questões pertinentes à arte, mostra-se essencial pensar acerca dos modos de mercancia dela através das formas de difusão de produtos culturais, buscando com isso entender os traços dialéticos da experiência estética dos indivíduos no mundo e de como estas vêm à luz enquanto propriedade subjetiva e autônoma. Assim, a problemática que permeia a arte atualmente leva a necessidade de um pensar crítico que seja mais acurado e que considere o conteúdo de verdade das obras como a sua verdade social, como imperativo de uma experiência estética que ultrapassa a aparência e que trate das experiências vividas e das expressões singulares. Na *Teoria Estética*, Adorno apresenta a noção de uma arte que não é comprometida com a racionalidade instrumental, distinta da arte tradicional: “Sua natureza é uma natureza que fala, que produz sentido histórico, que cria uma relação diferente, não instrumental, frente à sociedade” (TROMBETA, 1995, p. 78).

A arte nega as determinações categorialmente impressas na empiria e, no entanto, encerra na sua própria substância um ente empírico. Embora se oponha à empiria através do momento da forma - e a mediação da forma e do conteúdo não deve conceber-se sem a sua distinção - importa, porém, em certa medida e geralmente, buscar a mediação no facto dessa forma estética ser conteúdo sedimentado. (ADORNO, 2008, p. 15)

O filósofo considera que a arte está diretamente ligada à imaginação, à sensibilidade e à inspiração do artista que a produz na busca do belo ou de qualquer outro sentimento, emoção e desejo, podendo gerar interpretações e críticas à realidade social. Se comparada com os objetos e práticas sociais, ela sempre gera interpretações críticas da realidade, pelo simples fato de não ser um desses objetos ou práticas. A beleza de uma obra de Beethoven é tão grande que necessariamente nos leva a ver a pobreza em que



vivemos. O seu significado pode ser construído a partir dela própria, por meio da relação que se estabelece enquanto contemplativa, tornando-se social no momento em que adota uma visão antagônica e livre frente à sociedade administrada. Assim, a expressão crítica, política e a liberdade da arte frente ao que lhe é imposto pela razão instrumental é o que deve se fazer presente nas criações, apontando para um novo da arte que não sofre das imposições da produção capitalista. A arte moderna é considerada por Adorno como abstrata, isto é, direciona para o que não existe e que ainda não foi visto nem dito, não podendo ser modificado pela ideologia dominante. Segundo ele: “A identidade estética deve defender o não-idêntico que a compulsão à identidade oprime na realidade” (ADORNO, 2008, p. 23). É justamente a abstração característica da arte que encobre a razão esclarecedora e dominadora.

5. ALIENAÇÃO E INDÚSTRIA CULTURAL

O termo *alienação* é utilizado no senso comum para se abordar a compreensão imperfeita da realidade ou uma obliquidade perante a mesma. Com base nessa acepção, a alienação é analisada como algo subjetivo ou moral, que pode se configurar dependendo do esforço dos próprios indivíduos em relação a sua autonomia cultural ou ideológica. Distintamente dessa definição, para Karl Marx (1818 – 1883) o conceito de alienação (*Entfremdung*) refere-se a uma condição objetiva que é historicamente situada, sendo fruto do processo de divisão social do trabalho do sistema capitalista e da universalização da propriedade privada. Em sua obra *Manuscritos Econômico-filosóficos* (1932), Marx concebe o conceito de alienação como um processo que exterioriza a humanidade enquanto essência, refletindo no não reconhecimento desta ação. Isso se exprime quando o produto se torna independente e estranho ao sujeito que o criou: o processo final é visto unicamente enquanto resultado. Desse modo, pode-se dizer que o problema da alienação não é de cunho moral, mas ontológico, advindo de uma condição social historicamente situada, que faz com que a possibilidade de auto mediação, própria de cada sujeito, se volte contra eles mesmos.

Em primeiro lugar, o trabalho é exterior ao trabalhador, quer dizer, não pertence à sua natureza; portanto, ele não se afirma no trabalho, mas nega-se a si mesmo, não se sente bem, mas infeliz, não desenvolve livremente as energias físicas e mentais, mas esgota-se fisicamente e arruína o espírito. Por conseguinte, o trabalhador só se sente em si fora do trabalho, enquanto no trabalho se sente fora de si. Assim, o seu trabalho não é voluntário, mas imposto, é trabalho forçado. Não



constitui a satisfação de uma necessidade, mas apenas um meio de satisfazer outras necessidades. O seu carácter estranho ressalta claramente do fato de se fugir do trabalho como da peste, logo que não exista nenhuma compulsão física ou de qualquer outro tipo. O trabalho externo, o trabalho em que o homem se aliena, é um trabalho de sacrifício de si mesmo, de mortificação. Finalmente, a exterioridade do trabalho para o trabalhador transparece no fato de que ele não é o seu trabalho, mas o de outro, no fato de que não lhe pertence, de que no trabalho ele não pertence a si mesmo, mas a outro. [...] Pertence a outro e é a perda de si mesmo. (ADORNO/HORKHEIMER, 2006, p. 162)

136 Marx apresenta uma téttrade desse problema, sendo o primeiro referente ao produto do trabalho, que corresponde à aversão entre indivíduo produtor e o produto. Neste caso, não ocorre o reconhecimento por parte do produtor e objeto criado; o produto torna-se independente, algo estranho à natureza do sujeito que o concedeu existência. Outro tipo de alienação é a alienação ativa, que ocorre no processo de produção. Ela trata da consciência de que o trabalhador se encontra alienado quanto ao produto de seu labor. Nesse caso, o trabalho corresponde a um tormento e não a uma realização, o que move a atividade dos trabalhadores não é o quanto precisam disso, mas as propensões dos que tem poder sobre eles. É nessa etapa que os indivíduos só têm satisfação em suas necessidades animais básicas: comer, dormir e beber. Os trabalhadores são levados a uma rotina em que o sentimento de insatisfação sobre a própria vida e a negação de atividades propriamente humanas são entendidas como normais. O trabalho lhes é algo aquém, incomum, além disso, são empregados somente por coerção, trabalhando sempre para alguém ou por alguém. Outro modo de alienação pontuado por Marx é a que corresponde à anulação do entendimento de humano enquanto um ser multifacetado, possuidor de inúmeras capacidades e potencialidades, tornando-o apenas um indivíduo solitário quando separado da sua essência e do vínculo com a comunidade. O trabalho é um fator individualizante que reflete na transformação do sujeito, que deixa de ser multifacetado e se configura enquanto unilateral, ipso facto, a sua existência não vale enquanto ser humano e parte de um gênero, mas como trabalhador, único, permeando apenas a esfera da individualidade. O último modo de alienação é em relação aos outros homens, sendo um desdobramento da individualização. Ao passo que não há o reconhecimento no trabalho, vendido pelo sistema como aspecto mais fundamental da vida, a sua vida se torna sem significado.

Semelhante fato implica apenas que o objeto produzido pelo trabalho, o seu produto, se lhe opõe como ser estranho, como um poder independente do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, que se transformou em coisa física, é a objetivação do trabalho. A realização do trabalho constitui simultaneamente a sua objetivação. A realização do trabalho aparece na esfera da economia política como desrealização do trabalhador, a



objetivação como perda e servidão do objeto, a apropriação como alienação. (ADORNO/HORKHEIMER, 2006, p. 159)

O sistema capitalista gera necessidades no sujeito e a jornada de trabalho é sempre um motivo de esgotamento físico, mental e emocional. Para que seja possível exercer todas as funções que o sistema espera, muitos dos desejos devem ser desconsiderados ou ignorados, de modo que, por mais que haja um sentimento de realização através do dinheiro e do status, a satisfação em si mesma é constantemente minada. “Os próprios seres humanos se tornaram parte desse mundo retificado, e sua subordinação à lógica da dominação é realçada pela mercantilização da força de trabalho dentro do capitalismo” (THOMPSON, 1995, p. 131). A eficácia da ideologia da sociedade capitalista está na capacidade que ela possui de vedar o acesso aos resultados da atividade social como produtos, mediante o bloqueio da reflexão sobre o modo como estes produtos foram produzidos.

Na medida em que nesse processo a indústria cultural inegavelmente especula sobre o estado de consciência e inconsciência de milhões de pessoas às quais ela se dirige, as massas não são, então, o fator primeiro, mas um elemento secundário, um elemento de cálculo; acessório da maquinaria. O consumidor não é rei, como a indústria cultural gostaria de fazer crer, ele não é o sujeito dessa indústria, mas seu objeto. (...) A indústria cultural abusa da consideração com relação às massas para reiterar, firmar e reforçar a mentalidade destas que ela toma como dada a priori e imutável. É excluído tudo pelo que essa atitude poderia ser transformada. As massas não são a medida, mas a ideologia da indústria cultural, ainda que esta última não possa existir sem a elas se adaptar. (ADORNO, 1996, p. 288)

A ideologia que a Indústria Cultural impõe apresenta os dados da experiência social como sendo imediatos, não havendo uma mediação pelo processo que o tornou possível. Os homens renovam com seu próprio trabalho uma realidade que os escraviza e em medida crescente os ameaça com todo tipo de miséria. Adorno afirma que a cultura de massa⁵ é por um todo narcisista, pois vende a satisfação manipulada, tornando o próprio divertimento um meio para que os indivíduos se sintam representados (nas telas do cinema e da televisão, nas músicas e nos vários espetáculos) e não se vejam como meros consumidores alienados. Por conseguinte, os indivíduos do capitalismo contemporâneo precisam, como Narciso, de um espelho em que possam recobrar o amor e o reconhecimento por sua própria imagem, tão comprometidos pelo

⁵Corresponde ao conceito de cultura toda ação humana sobre o contexto natural e social e o resultado dessa ação, configurando-se em fenômenos sociais, políticos, econômicos, religiosos, artísticos, bem como na expressão de um conjunto de valores, sendo possível sua representação pela obra de arte.” IOP, Elizandra. Formação Cultural, semi-cultura e a indústria cultural: contribuições de Adorno sobre a emancipação. (REP. 2009, p. 22)



esforço desgastante de continuar a gerar valores financeiros. Assim, como o sistema visa apenas a comercialização e o lucro, as mercadorias culturais passam a ser objeto de valor, o que passa a interferir na sua criação e no conteúdo produzido. A mercantilização da cultura tende a criar um conformismo e o gosto domesticado que almejam a integração das massas ao próprio sistema.

Divertir-se significa estar de acordo. A diversão é possível apenas enquanto se isola e se afasta a totalidade do processo social, enquanto se renuncia absurdamente desde o início à pretensão inelutável de toda obra, mesmo da mais insignificante: a de, em sua limitação, refletir o todo. Divertir-se significa que não devemos pensar, que devemos esquecer a dor, mesmo onde ela se mostra. É, de fato, fuga, mas não, como pretende, fuga da realidade perversa, mas sim do último grão de resistência que a realidade ainda pode ter deixado. A libertação prometida pelo entretenimento é a do pensamento como negação. A impudência da pergunta retórica: “Que é que a gente quer?” consiste em se dirigir às pessoas fingindo tratá-las como sujeitos pensantes, quando seu fito, na verdade, é o de desabitua-las ao contato com a subjetividade. (ADORNO/HORKHEIMER. 2006, p. 119.)

Nesse sentido, a cultura industrializada propagaria a aceitação de uma vida desumana proporcionada pelo capitalismo, diante da qual o indivíduo não tem saída, senão se entregar. O seu efeito seria, como já foi dito, uma mistificação, uma maneira de impedir a consciência das massas, não permitindo a formação de uma sociedade autônoma e capaz de efetivar a ideia iluminista de *sapere aude*. A ideologia da Indústria Cultural tem a função de aprofundar mais ainda a condição de alienação social, mantendo assim um sistema que se alimenta dos indivíduos.



REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. *Teoria Estética*. Lisboa: Edições 70, 1970.
- ADORNO, Theodor W. (et al.). *Teoria da Cultura de Massa*. Introdução, Comentários e Seleção de Luiz Costa Lima. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- ADORNO, Theodor W. *Teoria da semicultura. Educação e Sociedade*. 1996.
- _____. *Educação e emancipação*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006
- ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores)
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. *Mímeses e Racionalidade*. São Paulo: Loyola, 1993.
- _____. “O esquematismo kantiano e a crítica à indústria cultural”. In: Revista Studia Kantiana, Campinas, n. 4 (1): 2003b. p. 85-105.
- FREITAS, Verlaine. *Adorno e a Arte Contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- HARRINGTON, Michael. *O Crepúsculo do Capitalismo*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1977.
- HORKHEIMER, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril, 1975.
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valerio Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- _____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo B. Moosburger. 4 a ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores)
- _____. “Resposta à pergunta: O que é ‘Esclarecimento’?”. In: Textos Seletos. Petropolis: Vozes, 1974. p. 100-117.
- LOPARIC, Zeljko. *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência da UNICAMP, 2002. 123
- MARQUES, Ubirajara Rancan. “Notas sobre o esquematismo na Crítica da Razão Pura de Kant”. In: *Revista Trans/Form/Ação*. São Paulo, n. 18, 1995, p. 121-140.
- MARX, Karl. *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*. In: FROMM, Erich. *Conceito Marxista do Homem*. 8ª edição, Rio de Janeiro, Zahar, 1983.



MARX, Karl. *O Capital*. Vol. 2. 3ª edição, São Paulo, Nova Cultural, 1988.

RABAÇA, Silvio Roberto. *Variantes Críticas: a Dialética do Esclarecimento e o Legado da Escola de Frankfurt*. São Paulo: Annablume, 2004.

RAMOS, Carlos. Breve ensaio acerca das principais diferenças entre a teoria tradicional e a teoria crítica. USP. 2010.

RÜDIGER, F. Comunicação e indústria cultural: a fortuna da teoria crítica nos estudos de mídia brasileiros. *Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*. 1998

RÜDIGER, Francisco. *Comunicação e Teoria Crítica da Sociedade: Adorno e a Escola de Frankfurt*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

_____. F. *Comunicação e teoria crítica da sociedade: Adorno e a Escola de Frankfurt*. Porto Alegre, Edipucrs. 1999

_____. F. *A Escola de Frankfurt*. In: V.V. 2001. FRANÇA; A. HOHFELDT; L.C. MARTINO (org.). *Teorias da comunicação: conceitos, escolas e tendências*. Petrópolis, Vozes, p. 131-150.

THOMPSON, John. *Ideologia e Cultura Moderna: Teoria Social Crítica na Área dos Meios de Comunicação de Massa*. Petrópolis: Vozes, 1995.

TROMBETA, Gerson Luís. A Racionalidade Artística como Contraponto À Racionalidade Instrumental. *Revista Filosofia e Ciências Humanas*. Passo Fundo, Ano 11, Nº. 01, Janeiro/Julho de 1995, p. 77-89.



Artigo recebido em: 19/10/2018

Artigo aprovado em: 02/02/2019

O CAPITALISMO COMO RELIGIÃO pressupostos de um diagnóstico benjaminiano

CAPITALISM AS RELIGION assumptions of a Benjaminian diagnosis

Izabela Loner Santana¹

(izabelalonersantana@gmail.com)

RESUMO

Este artigo pretende analisar e compreender o texto/fragmento *O capitalismo como religião*, escrito pelo filósofo Walter Benjamin em 1921. Esta análise é proposta de maneira a entender o imperativo que Benjamin coloca nas páginas de tal fragmento: deve-se ler o capitalismo como uma religião, o que, por sua vez, é explicitado durante o texto a partir da descrição dessa religião, de seu culto e da crítica benjaminiana à lógica capitalista, que não se restringe mais à esfera econômica ou à organização da sociedade na Modernidade, mas atravessa e perpassa todos os campos da vida humana. Em tais críticas, porém, pode-se observar o surgimento de uma das características mais marcantes do fragmento: apesar de ser um texto altamente anticapitalista e crítico, ele ainda está muito distante da teoria e da tradição marxistas, sendo muitas vezes, inclusive, crítico a essa tradição, pois é elaborado por um Benjamin que ainda se identifica mais com um socialismo romântico e libertário do que com um socialismo de orientação marxista.

Palavras-chave: Capitalismo. Walter Benjamin. Religião. Marxismo. Modernidade.

ABSTRACT

The article aims to analyze and comprehend the text *Capitalism as religion*, written by Walter Benjamin in 1921. This analysis is proposed in order to understand the imperative Benjamin brings in the pages of such fragment: the duty to read capitalism as a religion. This, in turn, is done by describing this religion, its cult and understanding the Benjaminian criticism of its logic, which was no longer restricted to the economy or the organization of modern society, but crossed and surpassed all the scopes of human life. These criticisms allow the emergence of one of the most striking features of the fragment: despite being a highly anti-capitalist and critical text, it is very distant from Marxist theory and tradition, often being critical to it, since it is elaborated in a period in which Benjamin is closer to a romantic and libertarian socialism than to a socialism of Marxist orientation.

Keywords: Capitalism. Walter Benjamin. Religion. Marxism. Modernity.

¹ Bacharela em Ciências e Humanidades pela Universidade Federal do ABC (UFABC) e graduanda em Filosofia pela mesma instituição.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9830294071006375>.



1. INTRODUZINDO A QUESTÃO

O anticapitalismo de Walter Benjamin apresenta-se em seus escritos ainda antes de sua conversão ao marxismo, o que ocorre após sua leitura da obra *História e consciência de classe*, de Lukács, lançada em 1923. Tal anticapitalismo era orientado muitas vezes por um socialismo libertário, um anarcossindicalismo ou até mesmo por um socialismo romântico, e pode ser percebido em um fragmento de Benjamin intitulado *O capitalismo como religião*, datado de 1921, que, além de se constituir de um socialismo romântico, constitui-se também por influências de Bloch, mais especificamente de seu livro, também de 1921, sobre o teólogo alemão Thomas Müntzer; e de Weber, mais diretamente em sua obra *A ética protestante e o Espírito do capitalismo*, de 1905 (BENJAMIN, 2013, p. 9).

Datado do início da década de 20, esse fragmento de Benjamin, apesar de não marxista, já é articulado a partir de uma análise materialista, concreta, da situação real do social, ao mesmo tempo em que faz uso da teologia enquanto estratégia de leitura e instrumento de crítica da Modernidade capitalista. Essa aglutinação entre um diagnóstico do concreto através da e com a teologia, relação que perpassa toda a sua obra até seus últimos escritos², apresenta-se nesse texto no que pode ser percebido como uma recusa de reduzir o capitalismo a uma exploração meramente material. No imperativo de ler, buscar compreender e interpretar o capitalismo enquanto uma religião, já aparece, além da teologia, a necessidade de lê-lo enquanto um espírito que move e submete as pessoas em diversas frentes e em diversos campos da vida humana, esboçando-se a heterodoxia de Benjamin em sua crítica à Modernidade.

Já se pode, então, delimitar o objetivo deste artigo e falar como ele será articulado e desdobrado pelo texto: além de uma tentativa de interpretação e compreensão do escrito de Benjamin, buscar-se-á compreender, junto à tradição de comentários e interpretações, os diversos momentos e afirmações desse pequeno texto, principalmente o imperativo colocado por Benjamin: “O capitalismo deve ser visto como uma religião” (BENJAMIN, 2013, p. 21), procurando entender tal religião, seu culto e suas práticas a partir de uma perspectiva crítica, como propõe o filósofo.

² Para exemplificar tal afirmação, pode-se pensar nas teses *Sobre o conceito de história* de 1940, nas quais a relação entre um diagnóstico do concreto e do social, realizado então através de lentes marxistas, ainda se potencializa e se anima pela teologia, como bem ilustra o filósofo em sua Tese I. (BENJAMIN, 1985, p. 222)



Em suma, a tentativa deste artigo é ouvir e recordar o caminho de crítica ao capitalismo deixado por Benjamin nesse fragmento, para que seja possível iluminar uma luta atual, potencializando a contemporaneidade contra o capitalismo – e ressoando o espírito das teses benjaminianas *Sobre o conceito de história*³, de 1940, que propõem uma experiência com o passado, com sua luta e seu sofrimento, de maneira tal que a luta presente seja possível: um salto dialético ao dito passado para dizer sobre o presente, ainda que o inimigo seja o mesmo. “A relação entre hoje e ontem não é unilateral: em um processo eminentemente dialético, o presente ilumina o passado, e o passado iluminado torna-se uma força no presente.” (LÖWY, 2005, p. 61)

2. O CAPITALISMO DEVE SER VISTO COMO UMA RELIGIÃO

143 Walter Benjamin inicia seu fragmento afirmando que “o capitalismo deve ser visto como uma religião” (BENJAMIN, 2013, p. 21). Em verdade, tal afirmação coloca-se enquanto um imperativo, expresso em seu verbo. Já no início do fragmento, Benjamin impõe um dever. Tal afirmação precisa ser compreendida para além da metáfora, para além da analogia, para além da comparação entre a estrutura de uma religião, daquilo que se compreende modernamente enquanto religião, e o sistema capitalista. Na construção da frase, o “deve” mostra um imperativo, uma proposta de como olhar o capitalismo, uma maneira pela qual ele pode ser visto e compreendido.

O capitalismo e a religião, em suas convergências, afinidades ou apropriações – em outras palavras, em sua história comum –, já haviam sido abordados por Weber em sua obra sobre a ética protestante e como esta se relaciona com o capitalismo em sua emergência, além de seus artigos sobre sociologia da religião – o que inclusive consta no fragmento, especificamente no trecho em que Benjamin lista algumas de suas referências bibliográficas. Assim sendo, pode-se compreender que essa obra de Benjamin é influenciada por Weber, mas deve-se assumir, na companhia de Michael Löwy, que o filósofo vai muito além, transpassando e ultrapassando Weber, deslocando a discussão suscitada pelo sociólogo para o campo filosófico, além de não mais construir sua reflexão em torno de uma pseudoneutralidade, como

³ BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Obras escolhidas, v. 1. 1 ed. Trad. Sergio Paulo Rouanet, 1985.



no fazer sociológico, mas posicionando tal articulação, dando-lhe um caráter crítico, anticapitalista.

O texto de Benjamin é obviamente inspirado na obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo* de Max Weber; esse autor é citado duas vezes, primeiro no corpo do documento, e depois nos registros bibliográficos, nos quais é mencionada a edição de 1920 do *Gesammelte Aufsätze sur Religionssoziologie*, bem como o trabalho de Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen*, edição de 1912, que defende teses substancialmente idênticas às de Weber sobre a questão da origem do capitalismo. No entanto, como veremos, o argumento de Benjamin vai muito além de Weber e, acima de tudo, ele substitui sua abordagem “axiologicamente neutra” [*Wertfrei*] por uma acusação anticapitalista fulminante. (LÖWY, 2006, p. 204, tradução nossa)⁴

No corpo do fragmento, Benjamin aponta a diferença de sua reflexão acerca do relacionamento entre capitalismo e religião, contrapondo-a à reflexão sociológica elaborada por Weber. Nesse apontamento, Benjamin afirma pretender mostrar que o capitalismo pode se dar enquanto “um fenômeno essencialmente religioso”, que se engaja em desempenhar o papel até então restrito às religiões, buscando respostas às aflições que até pouco, antes da Modernidade, direcionavam-se ao âmbito religioso – diferentemente de Weber, que compreendia o capitalismo enquanto algo condicionado pela religião.

3. A DESCRIÇÃO DO CULTO CAPITALISTA

Esta estrutura religiosa do capitalismo começa então a ser considerada por Benjamin. Para isso, ele aponta três principais traços, a saber: (1) o caráter cultural da religião capitalista; (2) a duração permanente de seu culto; e (3) o caráter culpabilizador desse culto.

Para definir o traço primeiro, é interessante salientar que a descrição da lógica capitalista que busca visá-lo enquanto uma estrutura religiosa é realizada pela descrição de seu culto, isto é, pela descrição de como se dão suas práticas, uma vez que é uma religião essencialmente

⁴ «Le texte de Benjamin est, de toute évidence, inspiré par *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* de Max Weber; cet auteur est deux fois cité, d'abord dans le corps du document, et ensuite dans les notices bibliographiques, où se trouve mentionnée l'édition de 1920 des *Gesammelte Aufsätze sur Religionssoziologie*, ainsi que l'ouvrage d'Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, édition de 1912, qui défend, sur la question de l'origine du capitalisme, des thèses sensiblement identiques à celles de Weber. Cependant, comme nous verrons, l'argument de Benjamin va bien au-delà de Weber, et, surtout, il remplace sa démarche “axiologiquement neutre” (*Wertfrei*) par un fulminant réquisitoire anticapitaliste.»



cultural, na qual “todas as coisas só adquirem significado na relação imediata com o culto; ele não possui uma dogmática, nenhuma teologia” (BENJAMIN, 2013, p. 21).

Essa religião não é transcendente, mas tem, em sua pragmática, em seus atos utilitários, em suas liturgias, ritos e culto, sua expressão religiosa. Isso torna possível a comparação que o autor realiza, no último parágrafo do texto, entre o capitalismo como religião e o paganismo original, uma vez que ambos não buscam a transcendência, mas limitam-se ao imediatamente prático: “Contribui para o conhecimento do capitalismo enquanto religião ter presente que o paganismo original certamente foi o primeiro a não conceber a religião como interesse ‘moral’, ‘mais elevado’, mas como interesse prático o mais imediato possível [...]” (BENJAMIN, 2013, p. 25).

Seguindo ainda essa comparação, Benjamin comenta o caráter da concepção que tanto o paganismo original quanto o capitalismo têm de seus adeptos. Ambos os fenômenos compreendem todos da comunidade enquanto parte de seu culto, enquanto “membro inquestionável”, mesmo que este participe de outra crença, ou seja, sendo até mesmo irreligioso. No culto moderno capitalista, ou se cultua ou se cultua; não há alternativa, não há esperança ou escapatória. Todos são vistos enquanto parte integrante desse grande culto e movimento dinâmico que é o capitalismo. Isso implica a não necessidade de uma adesão a uma doutrina ou a um credo, até pelo motivo de tais não existirem. O que se exige é que se cultue, que se tenham as práticas sociais/culturais do capitalismo, que se jogue o jogo.

A impossibilidade de saída do culto relaciona-se diretamente com o segundo traço do capitalismo enquanto religião: a duração permanente de seu culto, a duração “sem trégua e sem piedade” de seu culto (BENJAMIN, 2013, p. 22). Se a Reforma Protestante, com o luteranismo e o calvinismo, buscou o fim dos dias festivos com o argumento contra a ociosidade, ela instaura a saturação dos dias, transformando todos eles em dias festivos, fundando um calendário sem dias normais, mas com festividades e culto constantes.

Apesar de descrever o capitalismo como uma religião pelo caráter de seu culto, Benjamin em momento algum descreve o culto, os ritos, as práticas culturais, mas aponta que nele há adorador, adoração e divindades às quais tal culto é prestado. Segundo Löwy (2006), isso pode ser pensado juntamente a uma comparação, proposta por Benjamin, entre as cédulas bancárias dos diferentes Estados e os santos das diversas religiões (BENJAMIN, 2013, p. 23). Assim, tem-se na cédula, em uma das diversas formas de expressão da riqueza, o dinheiro, o objeto de adoração próprio do capitalismo como religião, algo similar à referência prestada aos santos das diversas religiões.



Ao fim do texto, como já citado acima, há anotações bibliográficas; entre elas, Benjamin indica a obra *Convocação ao socialismo* [*Aufruf zum Sozialismus*], de Gustav Landauer – mais especificamente a página 144 da obra, a qual traz o seguinte dito:

Fritz Mauthner (*Wörterbuch der Philosophie*) mostrou que a palavra “deus” [*Gott*] é originariamente idêntica a “ídolo” [*Götze*], e que as duas querem dizer “o fundido” [*Gegossene*]. Deus é um artefato feito pelos humanos, que ganha uma vida, atrai para si as vidas dos humanos e finalmente torna-se mais poderoso que a humanidade. O único fundido, o único ídolo, o único Deus a que os humanos deram vida é o dinheiro [*Geld*]. O dinheiro é artificial e é vivo, o dinheiro produz dinheiro e mais dinheiro, o dinheiro tem todo o poder do mundo. (LANDAUER, 1919, p. 144, tradução nossa)⁵

Curioso notar aqui, mais uma vez, a distância de Benjamin, por ora, em relação à teoria e à tradição marxistas, além de sua proximidade para com o socialismo romântico e libertário, o que pode ser visto pelo uso da noção de dinheiro, e não de uma noção mais ampla como a de capital. Se nesse escrito o dinheiro pode ser compreendido enquanto o ídolo a ser cultuado, em uma leitura marxista essa compreensão poderia ser deslocada ao capital, uma vez que o dinheiro, o papel-moeda, é apenas uma das diversas manifestações do capital, assim como o é a mercadoria⁶, que, em vista do consumismo que rege a sociedade capitalista, poderia também ser considerada um ídolo.

Do ponto de vista marxista, o dinheiro seria apenas uma das manifestações – e não a mais importante – do capital, mas Benjamin estava muito mais próximo, em 1921, do socialismo romântico e libertário de um Gustav Landauer – ou de um Georges Sorel – do que do de Karl Marx e Friedrich Engels. Foi somente mais tarde, nas *Passagens*, que ele foi inspirado por Marx a criticar o culto fetichista da mercadoria, e a analisar passagens parisienses como “templos de capital mercantil”. (LÖWY, 2006, p. 207, tradução nossa)⁷

⁵ «Fritz Mauthner (*Wörterbuch der Philosophie*) a montré que le mot ‘Dieu’ (*Gott*) est originellement identique avec ‘Idole’ (*Götze*), et que les deux veulent dire ‘le fondu’ [ou ‘le coulé’] (*Gegossene*). Dieu est un artefact fait par les humains, qui gagne une vie, attire vers lui les vies des humains, et finalement devient plus puissant que l’humanité. Le seul coulé (*Gegossene*), le seul idole (*Götze*), le seul Dieu (*Gott*), auquel les êtres humains ont donné vie, c’est l’argent (*Geld*). L’argent est artificiel et il est vivant, l’argent produit de l’argent et encore de l’argent, l’argent a toute la puissance du monde.»

⁶ Cf. MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política – livro 1*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

⁷ «D’un point de vue marxiste, l’argent ne serait qu’une des manifestations – et pas la plus importante – du capital, mais Benjamin était beaucoup plus proche, en 1921, du socialisme romantique et libertaire d’un Gustav Landauer – ou d’un Georges Sorel – que de Karl Marx et Friedrich Engels. Ce n’est que plus tard, dans le *Passagenwerk*, qu’il va s’inspirer de Marx pour critiquer le culte fétichiste de la marchandise, et analyser les passages parisiens comme ‘temples du capital marchand’.»



Outro traço do culto da religião capitalista é seu caráter culpabilizador. Diferente dos cultos de outras religiões que pregam e buscam a expiação, a purificação dos pecados e dos erros, o capitalismo como religião é culpabilizador, age sobre a consciência por meio de uma culpa constante e inescapável, e não de modo a exigir sua purificação, mas de forma a expandi-la até o próprio Deus, tornando-a assim universal. O objetivo da culpabilização é o próprio movimento de culpabilização, o martelar da culpa, o estado de culpa e desespero universal. Sugerir que até Deus se submeterá a essa culpa é sugerir de forma implícita que, com o novo deus dinheiro, Deus é deslocado de seu lugar primeiro de todo-poderoso e passa a ser mais um assujeitado do deus dinheiro – “A transcendência de Deus ruiu” (BENJAMIN, 2013, p. 22).

Benjamin ainda aponta para a “ambiguidade demoníaca”, para o duplo sentido da palavra culpa [*Schuld*], que, na tradução para o português, pode ser vertida tanto por culpa como por dívida, débito (BENJAMIN, 2013, p. 23), tomando proporção e significação enormes em um contexto no qual o capitalismo não só está inserido, mas é constituinte, estruturante. Assim, a própria etimologia da palavra suscita uma hipótese do caráter da culpa frequentemente citada por Benjamin, a saber, que o caráter da culpa dentro do capitalismo visto como uma religião relaciona-se com a dívida, o débito.

147

4. OS PROFETAS DO CULTO MODERNO

Benjamin, para descrever e criticar a religião e seu caráter culpabilizador, evoca três grandes pensadores, os quais Agamben chama de profetas da Modernidade, para realizar breves críticas em torno de suas reflexões teóricas e da relação destas com a Modernidade:

Precisamente porque tende com todas as suas forças não à redenção, mas à culpa, não à esperança, mas ao desespero, o capitalismo como religião não tem em vista a transformação do mundo, mas a sua destruição. E o seu domínio é, em nosso tempo, tão total que até os três grandes profetas da modernidade (Nietzsche, Marx e Freud) conspiram, segundo Benjamin, com ele, são solidários, de algum modo, com a religião do desespero. (AGAMBEN, 2003)

Assim, cabe tratar das reflexões de Benjamin acerca desses intelectuais e compreender a crítica realizada a eles, uma vez que são, segundo Agamben, os grandes profetas da religião capitalista.



4.1 Nietzsche, o primeiro profeta

As considerações benjaminianas acerca do pensamento de Nietzsche têm duas frentes: por um lado, Benjamin discorda dele, negando a morte de Deus, pois coloca que este apenas foi incluído no destino humano; por outro lado, traz o *Übermensch* de Nietzsche enquanto *éthos* do ser humano em sua passagem pela “casa do desespero” causado pela existência no capitalismo – “esse ser humano é o *Übermensch*, o primeiro que começa a cumprir conscientemente a religião capitalista.” (BENJAMIN, 2013, p. 22). Assim, Benjamin tem na filosofia nietzschiana o lugar em que o pensamento religioso capitalista “ganha expressão grandiosa”, uma vez que ela propõe, com o *Übermensch*, a “intensificação constante” que prega a lógica e o culto capitalistas, colocando o ser humano histórico como aquele que cresceu até alcançar os céus, o limite, através de sua “humanidade intensificada” – o que, olhado de uma perspectiva religiosa, nada mais é do que a culpabilização.

Löwy (2006) levanta uma hipótese do motivo pelo qual Benjamin invoca Nietzsche ao falar do desespero humano, pois, apesar de não trazer diretamente a questão do capitalismo em sua obra, Nietzsche aponta para um destino fatalista, para um fatalismo pessimista, algo que já em Weber era descrito como um dos traços mais marcantes do capitalismo: ser inescapável, destino da era moderna:

Este é o significado das últimas páginas da *Ética protestante*, na qual Weber, com o fatalismo pessimista, afirma que o capitalismo moderno “determina, com força irresistível, o estilo de vida de todos os indivíduos nascidos nesse mecanismo – e não apenas aqueles diretamente relacionados com a aquisição econômica”. (LÖWY, 2006, p. 211, tradução nossa)⁸

4.2 Freud, o segundo profeta

As considerações benjaminianas sobre a teoria de Freud concentram-se no seguinte trecho: “A teoria freudiana também faz parte do império sacerdotal desse culto. Ela foi concebida em moldes totalmente capitalistas. A partir de uma analogia muito profunda ainda a ser esclarecida, aquilo que foi reprimido – a representação pecaminosa – é o capital que rende juros para o inferno do inconsciente” (BENJAMIN, 2013, p. 22).

⁸ «C’est le sens des dernières pages de *L’éthique protestante*, où Weber, constate, avec un fatalisme pessimiste, que le capitalisme moderne ‘détermine, avec une force irrésistible, le style de vie de l’ensemble des individus nés dans ce mécanisme – et pas seulement de ceux que concerne directement l’acquisition économique’.»



O próprio autor já aponta para a profundidade e a falta de esclarecimento da analogia que propõe, mas, mesmo assim, não deixa de propô-la. Ele afirma que a própria concepção da teoria freudiana se dá nos moldes capitalistas; logo em seguida, constata que o reprimido – ou seja, aquilo que fora voluntariamente inibido, arrancado do consciente por uma ação psíquica de supressão consciente de uma ideia, afeto, lembrança desagradável (ROUDINESCO, 1997, p. 659) – é o capital que rende juros.

Uma tentativa de compreender a analogia de Benjamin, ou talvez um modo de jogar luz a seus ditos, pode partir de um ponto de vista psicanalítico. Na psicanálise, principalmente a de orientação freudiana, aquilo que é reprimido continua a retornar de outras formas, em outras intensidades, permanecendo um incômodo, gerando um constante mal-estar que muitas vezes se desloca do conteúdo que lhe deu origem. Assim, a lógica capitalista, por ser desagradável, é reprimida, reformulada de maneira a não ser mais consciente, não mais ser explícita, passando a atuar gerando mal-estar, sempre rendendo juros e culpa ao inferno que se torna o inconsciente.

Benjamin talvez tente mostrar como o capitalismo entraria à força nos indivíduos, obrigando-os a participar do culto, sem que eles possam escolher aderir ou não, imprimindo-lhes culpa e, assim, angústia:

As preocupações: uma doença do espírito própria da época capitalista. Situação sem saída de cunho espiritual (não material) em forma de pauperismo, vadiagem, mendicância, monaquismo. Uma condição tão sem saída e culpabilizadora. As “preocupações” são indicativas dessa consciência de culpa provocada pela situação sem saída. “Preocupações” surgem da angústia provocada pela situação sem saída de cunho comunitário, não de cunho material-individual. (BENJAMIN, 2013, p. 24)

4.3 Marx, o terceiro profeta

Aos que se acostumaram com o Benjamin marxista, apesar de heterodoxo, podem estranhar o teor desta crítica, mas deve-se lembrar que o texto em questão foi escrito antes do encontro de Benjamin com o marxismo, como já citado anteriormente. Assim, a distância em relação à teoria marxista permite que o filósofo empreenda uma crítica ao projeto socialista pensado por Marx.

Benjamin, em proximidade com as ideias de Landauer, provavelmente partilha e imprime sua crítica ao marxismo. Tal crítica baseia-se na ideia de que o marxismo nada mais estaria fazendo do que estabelecer uma espécie de *Kapitalsozialismus*. Assim, o capitalismo apenas se converteria em socialismo, sem um rompimento ou mudança



de lógica; em outras palavras, o socialismo desenvolver-se-ia a partir do capitalismo, o modo de produção socialista floresceria a partir do capitalismo, a partir de uma centralização do crédito e da produção.

Assim, para Benjamin, o marxismo ainda se reduziria às categorias da religião capitalista, não sendo uma saída efetiva de seu desespero nem de seu culto: “[...] o capitalismo impertinente se converte em socialismo com juro e juro sobre juro, que, como tais, são em função da culpa (ver ambiguidade demoníaca desse conceito)” (BENJAMIN, 2013, p. 23). O socialismo marxista, continuando em uma mesma esteira, ainda participaria de um culto culpabilizador, ainda imputaria a seus fiéis culpa.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, após listar e explicitar os três principais traços do capitalismo visto como religião, Benjamin aponta algo que denominou como o “aspecto inaudito do capitalismo”: sendo uma religião, o capitalismo não mais busca uma reforma das pessoas ou do ser, mas impõe-lhes o esfacelamento.

A lógica capitalista expande o desespero até a camada religiosa do social, mostrando como tal lógica absorve e coopta todas as esferas da vida na Modernidade, não se restringindo à econômica. Assim, nem mais a religiosidade pode oferecer salvação; ela se torna estéril ao ser parasitada pelo capitalismo: “Ela [a religião capitalista] é a expansão do desespero ao estado religioso universal, do qual se esperaria a salvação” (BENJAMIN, 2013, p. 22).

Dessa forma, Benjamin pode retomar a tese de Weber de que o cristianismo (forma religiosa quase hegemônica da Modernidade ocidental) favoreceu o surgimento do capitalismo, uma vez que, após sua proposta e exposição no fragmento, fica claro que em verdade o cristianismo, a religiosidade dominante, fora transformada, absorvida, cooptada pelo capitalismo – o que talvez mostre o motivo pelo qual o capitalismo possa ser visto *também* como uma religião.



REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Walter Benjamin e o capitalismo como religião*. Disponível em: <<https://dialogosdosul.operamundi.uol.com.br/economia/50226/walter-benjamin-e-o-capitalismo-como-religiao>>. 2003. Acesso em 1 de fevereiro de 2019.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas*, v. 1. 1 ed. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. *O capitalismo como religião*. Org. Michael Löwy. Trad. Nélio Schneider. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

LANDAUER, Gustav. *Aufruf zum Sozialismus*. Berlin: Paul Cassirer, 1919.

LÖWY, Michael. *Alarime de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. Le capitalisme comme religion: Walter Benjamin et Max Weber. *Raisons Politiques*, 2006/3, n. 23, p. 203-219. Disponível em <<https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2006-3-page-203.htm>>. Acesso em 20 de julho de 2018.

LUKÁCS, György. *História e consciência de classe*. Trad. Rodnei Nascimento, São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política – livro 1*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

ROUDINESCO, Elisabeth. *Dicionário de psicanálise*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

WEBER, Max. *A ética protestante e o Espírito do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.



Artigo recebido em: 25/10/2018

Artigo aprovado em: 04/02/2019

ÍNDIOS COMUNISTAS?

representações sociais dos imigrantes venezuelanos na cidade brasileira de Pacaraima

COMMUNIST INDIANS?

social representations of Venezuelan immigrants in the Brazilian city of Pacaraima

Ricardo Cortez Lopes¹

(rshicardo@hotmail.com)

RESUMO

Este trabalho busca analisar as representações sociais do imigrante venezuelano recente no Brasil para internautas à luz da crise imigratória do ano de 2018, principalmente no que se refere à resignificação da ideia marxista de comunismo. Nosso material de análise foram comentários postados em sites de notícias e em redes sociais sobre os acontecimentos, buscando no momento de acirramento de ânimos as representações – segundo a perspectiva de Serge Moscovici – que estão subsumidas no cotidiano e emergem diante de estímulos como o da migração massiva. A análise indicou que a situação política do país de origem – cujas valorações são muito variadas – influi na construção de sua representação.

Palavras-chave: Venezuelanos. Imigração. Representações sociais.

ABSTRACT

This paper aims to analyze the social representations of the recent Venezuelan immigrants to Brazil for internauts, in light of the immigration crisis of 2018, mainly in regards to the Marxist idea of communism. Our analysis material consisted of comments posted on news sites and social networks about the events, which we searched in a moment of, stirred up representations – according to the perspective of Serge Moscovici – that are subsumed in day-to-day life and emerge with stimuli such as massive migration. The analysis indicated that the political situation of the country – whose valuations are very varied – influences the construction of its representation.

Keywords: Venezuelan. Immigration. Social representations.

1. INTRODUÇÃO

Quando se fala em marxismo, podemos realizar uma extensa discussão teórica sobre o

¹ Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0168878682156505>.



mesmo, elencando uma infinidade de autores e tradições. Neste artigo, pretendemos abordar não diretamente autores que partiram de Karl Marx, mas sim de uma interpretação (e mobilização) dada à teoria marxista, através da categoria *comunismo*, em um caso específico: a migração de venezuelanos para uma cidade brasileira, momento que criou muitas tensões no local.

É importante ressaltar que esse movimento é possível porque o marxismo, além de teoria, é também uma filosofia da *práxis*:

Para a concepção orgânica, elaborada por Karl Marx, a teoria não pode ser pensada de forma desligada da prática. Em frase que se tornou célebre, este autor afirmava que “os filósofos até hoje se contentaram em contemplar a realidade, mas o que importa é transformá-la”. Desta forma, Marx afirma um vínculo indissolúvel entre teoria e prática, ação e reflexão, ciência e política, pensamento e realidade. (SELL, 2010, p. 105)

Essa é uma concepção forte especialmente para militantes marxistas, o que os incentiva a acelerar a tomada de poder por parte do proletariado para chegar ao comunismo (PETRY, 2014), quando os conflitos de classe desapareceriam por completo. Mas o que viria a ser o comunismo?

O comunismo é então um movimento político que surge com a Revolução Russa e que se espalha por todo o mundo, possuindo como base teórica o corpo teórico do marxismo-leninismo [...]. Para Marx, a sociedade comunista é o último estágio da história da humanidade. Nela não existirão mais exploradores e explorados, isto é, não existiriam mais classes sociais, e a figura do Estado iria desaparecer. Mas esse estágio só seria atingido após a tomada do poder pela classe operária, após a extinção do modo de produção capitalista, e após o advento do modo de produção socialista [...]. O que o comunismo quer, então, é fazer com que os meios de produção passem a ser de todos, comuns. No momento em que não houver mais meios de produção privados, conseqüentemente não haverá mais classes. (GUARESCHI, 1984, p. 47)

Assim, o comunismo é um horizonte (inevitável) vislumbrado por Marx, e deve ser obrigatoriamente precedido pelo socialismo; ou seja, a dialética marxista estaria voltada para superar a alienação que oculta a luta de classes a fim de que a classe explorada pudesse começar uma ditadura – essa ditadura que conduziria ao igualitarismo total, no qual o Estado não existiria.

Dessa mirada, podemos também observar como tal teoria é mobilizada pelos grupos que a utilizam; o que falta, ainda, é olhar representações sobre o



comunismo e o marxismo não apenas como teorias, mas também como personalização dos sujeitos. Esse é o objetivo deste estudo: ver em que medida uma concepção do marxismo (comunismo) modula percepções, cotejada com outras interseccionalidades, como a étnica (FOUCAULT, 1997).

Este texto busca abordar o fenômeno da migração venezuelana para o Brasil através da cidade de Pacaraima, que, apesar de não ser o destino final desses indivíduos, é o que tem ganhado maiores atenções da esfera pública tupiniquim. O fenômeno não será investigado através de documentação ou retratado em sua complexidade intestina: o que pretendemos investigar é a faceta da apreciação por terceiros que não estão diretamente no local dos conflitos, mas que constroem representações sociais da mesma maneira. Assim, pretendemos entender a ressignificação de uma representação que já existe – a do cidadão venezuelano – através do movimento de imigração, momento em que o passado, “passado”, e o presente, “presente”, redirecionam uma trajetória de vida e influem no processo de adaptação ao novo contexto.

Atualmente, o Brasil é rota de muitos imigrantes secundários (RODRIGUES, 2006), como os haitianos, que adentram o território para um trânsito geográfico que se quer definitivo. Uma das migrações mais polêmicas é a venezuelana para a cidade de Pacaraima, no estado de Roraima. Essa controvérsia pública reverbera tanto do ponto de vista cultural – a imagem que se faz do venezuelano – quanto do econômico – a condição de crise do sistema econômico brasileiro (FERNANDES, 2015) –, sem esquecer as dimensões políticas e as questões sanitárias (TOLEDO; KNAPP, 2016). Existe, também, outro fator importante nessa questão: o de segurança pública, que, somado a problemas de gestão pública já antigos, tem resultado no que alguns especialistas têm denominado como crise migratória (VIDIGAL; BRANDÃO; OLIVEIRA, 2018). Cumpre ressaltar que esse trânsito tem ocorrido desde 2015 (FÉLIX; COSTA, 2018) com cidadãos de etnias indígenas venezuelanas, porém o quadro se acelerou nos últimos meses. Migrantes têm ficado em abrigos ou acampamentos (BRAZILIENSE, 2018).

Sobre o assunto migração e Venezuela, Uebel (2018) problematiza a cobertura da imprensa tradicional, enquanto Cervo (2003) o faz através de cientistas brasileiros. Pretendemos agora empreender em outro campo: o resultado dessa comunicação de acontecimentos nas representações sociais do usuário que interage.

Já de saída, é possível observar que o governo municipal pede, judicialmente, pelo controle das fronteiras, e o governo federal aparentemente as



abre (VIDIGAL; BRANDÃO; OLIVEIRA, 2018), o que já resultou em reclamações por parte de servidores do município (PRADO; MELLO, 2018). Na esfera civil, tem havido conflitos entre os moradores locais e os imigrantes, o que resultou em venezuelanos abandonando o país – no dia 19 de agosto, houve uma perseguição a refugiados e a queima de suas barracas e de seus pertences, por conta de um assalto a um comerciante brasileiro (PRADO; MELLO, 2018). Todos esses acontecimentos mudam uma representação prévia, mas sua identificação só é possível através de uma metodologia adequada.

2. ABORDAGEM METODOLÓGICA E TEÓRICA

Foi realizada, em um primeiro momento, a revisão bibliográfica para contextualizar o objeto; em continuidade, foram selecionadas páginas que noticiam ocorrências policiais com a migração, com o objetivo de realizar a leitura flutuante (BARDIN, 1997) dos 15 comentários selecionados; após esse momento, foi realizada a criação das categorias *a posteriori*. Com a posse dessas categorias, foi executada sua condensação em um instrumento de análise, para dele retirar os dados, no cotejo com o *corpus* coletado. Por fim, foi realizada a reconstrução da representação, na qual o componente marxista aparece.

O aporte teórico que sustenta o estudo é a teoria das representações sociais, as quais modulam o fenômeno a ser estudado. Sua concepção se deu a partir da obra de Serge Moscovici, que as concebe como entidades quase tangíveis que leem a realidade e a transformam em algo inteligível para o cognoscente. Assim, as ações do imigrante servem para classificar entidades – ideias e indivíduos – e criar hierarquias sociais valorativas, as quais são explicadas ou estranhadas justamente a partir das representações sociais que circulam e conferem parâmetros mais ou menos fixos.

É válido ressaltar que, como se trata de uma forma, a teoria das representações dá suporte para uma miríade de conteúdos. Assim, a migração pode, em um primeiro momento, ser objeto de uma revisão histórica:

Após a leitura de muitas pesquisas sobre a história das migrações, podemos pensar a respeito dos indícios das primeiras formas de processo migratório desde os tempos mais distantes. Alguns teóricos pensam que a evolução do *Homo sapiens* ocorreu na África, onde se acredita que tenha se desenvolvido e, tardiamente, o *Homo sapiens* migrara para outras regiões, chegando finalmente nas Américas. Em seus estudos, Marinucci e Milesi (2003) expõem os acontecimentos dos



primeiros povoamentos no continente americano, em que os autores destacam que foram realizados por povos vindos de outras regiões, como da Austrália, da Malásia e da Polinésia. Assim, a história das migrações faz parte da própria história da formação de muitos países [...]. Para muitos autores, esta disposição sofreu transformações com as duas Guerras Mundiais, pois houve retrocessos na questão da mobilidade humana. Já na Primeira Guerra (1914-1919), vários países passaram a restringir a circulação de pessoas por razões ideológicas e políticas. E a Segunda Guerra Mundial trouxe consequências como um grande contingente de ex-prisioneiros e refugiados, que foram impedidos de voltar ao seu país. Outras consequências das duas grandes guerras foram que os países mais pobres passaram a apresentar um maior deslocamento de imigrantes, a fim de buscar melhores condições de vida, aos países ditos desenvolvidos. (GUILHERME, 2015, p. 14-15)

Assim, é importante delimitar o que é a migração, o trânsito temporal, espacial e social (VASCONCELOS, 2013), pois os transeuntes precisam viver o novo ambiente com as lembranças do outro lugar (CLIFFORD, 1994). Podemos começar pela questão de se ela é realizada por vontade individual. Se a resposta for sim, este pode ser caracterizado como migrante econômico – que busca outras condições de subsistência – ou humanitário – que está exercendo um papel de assistência social.

Se a resposta for que não existe a vontade individual, então é possível que isso aconteça por motivos políticos – o que dá origem a um refugiado – ou ambientais – por conta de desastres naturais –, ou por escravidão (GUILHERME, 2015). Ainda existem deslocamentos que se dão para fins turísticos, ou viagens curtas para negócios ou para estudo – o que não implica a reorganização da vida em um novo espaço e não é um ato considerado migratório (VASCONCELOS, 2013). Quanto aos locais de partida e o de chegada, estes resultam nas seguintes classificações: o emigrante é aquele que sai, o imigrante, aquele que chega (GUILHERME, 2015).

Um conceito vital que dá a tônica da crise diplomática é o de refugiado, estabelecido pela primeira vez na Convenção de Genebra, em 1951: “refugiados estão fora do seu país de origem devido a fundados temores de perseguição relacionados a sua raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opinião política” (BRACAGIOLI, 2018, p. 10). Os países latino-americanos se baseiam na Declaração de Cartagena, de 1984, que amplia um pouco o espectro – o Brasil chegou a criar um Estatuto do Refugiado (BRACAGIOLI, 2018). Isso alimenta a polêmica: seriam os venezuelanos refugiados ou não? Tal questão causa muito conflito, porque o Brasil sempre foi um país de migração.



3. O BRASIL E A RECEPÇÃO

É importante ressaltar que o Brasil sempre foi um país de fluxo, o que aconteceu, em um primeiro momento, por sua condição de colônia portuguesa. Assim, os ameríndios do território pré-colombiano já receberam migrantes lusitanos, que também trouxeram os escravos posteriormente:

Acerca das migrações, não podemos esquecer em citar as Grandes Navegações, que é sabido que foram as responsáveis pela colonização das Américas a partir do século XVI, e em que se iniciou uma grande união de culturas (europeia e indígena). De acordo com Bivar (2008), no Brasil, com esse fenômeno, chegaram os primeiros imigrantes reconhecidos, os portugueses, que trouxeram suas tradições, algumas das quais são mantidas até hoje, além do famoso sistema colonial. Quanto a esse sistema, a autora afirma que a partir dele o tráfico negreiro foi impulsionado, e trouxe outros imigrantes, os escravos africanos, mas estes foram tratados como simples mercadorias e foram trazidos de forma forçada. O Brasil, portanto, recebeu milhões de escravos e de escravas africanas, que foram muito importantes para a formação do nosso país. (GUILHERME, 2015, p. 14)

Outro momento importante foi a interiorização da metrópole pela Família Real Portuguesa, na expressão de Maria Ondina:

Além do que sublinhamos, podemos pensar na Abertura dos Portos (1808) às chamadas nações amigas como um marco importante no histórico das migrações no território brasileiro, pois esse ato favoreceu a vinda de estrangeiros ao país. Assim, na visão de Bivar (2008), o encontro de diversas nacionalidades tornou a população mais complexa, principalmente em São Paulo, pela integração de muitas etnias. E, dessa forma, como delinea a mesma autora em seu livro, o século XIX é caracterizado pela presença de diversos imigrantes, como por exemplo portugueses, africanos, franceses, alemães, prussianos, italianos, espanhóis. Mas não podemos generalizar as causas das migrações, uma vez que os motivos para a vinda desses imigrantes podem ter sido diversos, por motivos econômicos, ou em função dos conflitos em seus países, ou de algum tipo de perseguição sofrida etc. (GUILHERME, 2015, p. 15)

Mas é possível afirmar que os grupos de maior expressividade em termos de população aportaram justamente para substituir a mão de obra escrava:

Depois disso, até final da década de 1950, em que o Brasil buscava mão de obra devido à abolição da escravidão, a migração predominante no país foi europeia, principalmente de alemães, italianos e portugueses e, em menor número, de asiáticos, como japoneses, turcos e libaneses. Ademais da mão de obra, podemos dizer que



este tipo de migração foi uma política estatal para clarear a população, foi um projeto de branqueamento. (GUILHERME, 2015, p. 50)

É importante ressaltar que há uma particularidade no caso que estamos estudando: “O Brasil funcionou como país receptor de imigrantes até a década de 1960, para, a partir daí, passar a exportar mão-de-obra principalmente para os Estados Unidos, alguns países da Europa e para o Japão” (RODRIGUES, 2006, p. 198). Todavia, juntamente à dispersão ocorreu também uma recepção:

No início do século XXI, os imigrantes no Brasil ainda são, em sua maioria, latino-americanos e, agora, com um grande contingente de colombianos e mexicanos [...]. Porém, um novo coletivo migratório começa a aparecer expressivamente, composto por, majoritariamente, caribenhos, africanos e sul-asiáticos. (GUILHERME, 2017, p. 12)

Por essa razão é interessante a situação na fronteira com a Venezuela: nela está se colocando uma tensão oriunda da já tradicional imigração latino-americana. Mas parece haver outros elementos que tornam o ambiente mais conturbado, e nossa hipótese inicial era a de que a representação remeteria à semântica do índio; no entanto, esta acabou se aproximando da categoria política *comunismo*. Assim, a representação ressalta essas duas identidades, por vezes as mesclando ou criando um conflito entre elas. Mas há ainda um quarto elemento a ser explorado, o país de origem.

4. VENEZUELA E DISPERSÃO

A Venezuela, assim como o Brasil, foi uma colônia ibérica, porém de estirpe espanhola, que iniciou sua trajetória no ano de 1520 – ou seja, boa parte de sua história se desenrolou na instabilidade do fluxo colonial, o que se ressalta pelas constantes mudanças de fronteira, como as incorporações com a Grã-Colômbia, composta também pelo Equador.

Fora a origem multicultural já na colonização, a Venezuela também foi receptora legal de migrantes:

A Venezuela alternou esse papel de receptor nas décadas de 1950 e de 1970 a 1990, com uma redução de imigração internacional nos anos 1960. Os estrangeiros em 1950 representavam 4,1% da população total da Venezuela. Em 1971, representavam 5,5%. Em 1980, eram 7,4%. Em 1990, totalizavam 5,7% dos



imigrantes e, desses, 70% eram oriundos da América Latina e do Caribe, em especial da Colômbia, representando 51,7% do total de estrangeiros, seguidos de peruanos, equatorianos, bolivianos, dominicanos, guianenses e haitianos (Sarmiento, 2000, p. 30). Nessa mesma década, os brasileiros representavam apenas 0,63% dos latinos americanos e 0,41% do total de estrangeiros na Venezuela (Baeningen, 2002). Pode-se afirmar que, de uma maneira geral, a Venezuela não é o destino prioritário para os emigrantes brasileiros, que preferem Paraguai, Uruguai, Argentina, Guiana Francesa, Suriname, Bolívia. (RODRIGUES, 2006, p. 198)

O artigo é de 2006, porém já aponta dados no mínimo curiosos. Atualmente o país se encontra em uma crise econômica, semelhantemente ao próprio Brasil. Os motivos dessa crise não são facilmente contextualizáveis, pois muito do material provém de pesquisadores que desejam mostrar o sucesso ou o fracasso do comunismo, o que torna a coleta de seus dados suspeita – trata-se do oposto da prática científica, que não coloca a interpretação à frente dos dados. Optamos, portanto, por apenas apontar que existe uma crise a qual independe da forte produção petrolífera, em uma visão “petroleocêntrica”, o que talvez ajude a explicar parte da crise:

Contudo, [a Venezuela] padece de outro sério problema estrutural que decorre de ter ela uma das maiores economias petroleiras do mundo, e isto lhe dá um significado econômico específico, além do decorrente de sua abertura neoliberal. Refiro-me, brevemente, sobre o paradoxo fiscal e cambial que se manifesta em economias como esta, que têm o petróleo exportador como atividade predominante e dele extraem alta carga fiscal. Aqui, a renda de todo o setor petrolífero perfaz cerca de 28% do PIB total; a refinação representa cerca de 25% do produto da indústria de transformação; suas exportações representavam mais de 90% do total exportado nos anos setenta, pouco mais de 80% na década seguinte e de 70% a 75% na média 1990-99; sua contribuição para a receita fiscal total do governo central situou-se em torno de 80% até fins da década de 1980, e entre 60% e 70% na de noventa. Por outro lado, embora diretamente perfaça “apenas” 28% do PIB, seu enorme peso no setor externo e na receita fiscal condiciona fração muito maior do que essa na vida nacional, dado o elevado coeficiente de abertura do setor não petrolífero e do impacto do gasto público. (CERVO, 2003, p. 185)

Assim, é possível apreciar um pouco a série histórica da economia venezuelana com base nesse princípio:

A Venezuela vem revelando uma economia com características bastante diferenciadas dos demais países latino-americanos, já que, tendo se beneficiado dos grandes aumentos nos preços do petróleo nos anos 70 e 80, não fez parte do amplo grupo de países em desenvolvimento que se viram forçados ao endividamento internacional na ocasião; livrando-se assim do estrangulamento



externo que paralisou as economias devedoras e provocou a moratória internacional, desaguando nos acordos voltados para o ajuste do balanço de pagamentos e renegociação da dívida externa da primeira metade da década de 80. Dadas tais circunstâncias favoráveis, pôde a Venezuela manter em quase todos os anos das décadas de 70 e 80 invejáveis taxas de crescimento econômico, ressalvados apenas os triênios 1976/78 e 1986/88, quando o PIB foi negativo ou pouco cresceu. (CERVO, 2003, p. 259)

Portanto, a alta na inflação é um problema recente, dado que houve uma diferenciação em relação a outros países latino-americanos:

A Venezuela tem se defrontado, nos últimos vinte e cinco anos, com essa “volatilidade” fiscal, com a inflação e com as alterações dos preços relativos. A não desvalorização nominal do câmbio na década de 1970 não foi fruto de uma decisão política e sim da maior inflação norte-americana em relação à do país, notadamente entre 1973 e 1978. Com isso, a economia teve dois efeitos contidos: a inflação mantida em níveis baixos (4% anuais no primeiro quinquênio e 9% no segundo) e a receita fiscal (real) petrolífera aumentada, impulsionando a carga fiscal total de 22% do PIB em 1970-73 para 38% em 1974-75, permanecendo em 26,5% na média de 1978-79. Isto não só permitiu a expansão do gasto público (crescendo o investimento público à média anual de 22% na década), como também, via expansão do financiamento público, fez o investimento privado crescer à taxa anual de 15%. O PIB cresceu à taxa média anual de 4,5% em 1970-80 (6,1% em 1971-77), desacelerando fortemente em 1977-79 (média de 2%). (CERVO, 2003, p. 186)

Enfrentando crise ou não, podemos observar que a migração do povo venezuelano é uma característica quase cultural. Desde 2006 já tem ocorrido trânsito não migratório:

160

Hoje, os venezuelanos também transitam freneticamente nessa fronteira com vistas à aquisição de bens e utilização de serviços, como o de saúde e educação. Dessa forma, vários comerciantes, em maioria cearense, abriram filiais de suas matrizes de Boa Vista em Pacaraima, onde conseguiram retomar o aquecimento da economia do Estado. Portanto, esse crescimento econômico influenciou o processo migratório para Pacaraima e depois para Santa Elena do Uairén. (RODRIGUES, 2006, p. 198)

Apontado esse fluxo contínuo, podemos nos deter um pouco em suas peculiaridades. Isso porque há um cruzamento das trajetórias desses países através das vivências dos imigrantes, que trazem suas representações de *outsiders* e as contrastam com as dos estabelecidos.



5. O CRUZAMENTO DAS TRAJETÓRIAS NO IMIGRANTE: PACARAIMA

No ano de 2006, o objetivo principal dos migrantes que se colocavam em fluxo parecia ser o de buscar uma ascensão social, como relata Rodrigues (2006, p. 198):

Esse quadro se modifica na fronteira entre Brasil e Venezuela, tendo em vista que a emigração fronteiriça é uma possibilidade viável de ascensão social para o grande contingente de migrantes interestaduais e, também, pelas condições de proximidade e facilidade de acesso via terrestre. Vale lembrar que a capital da unidade da federação mais próxima a Boa Vista, Manaus, fica a quase oitocentos quilômetros de distância, enquanto a fronteira com a Venezuela fica a menos de duzentos quilômetros.

Atualmente, no entanto, alguns venezuelanos entrevistados por jornalistas afirmaram que há pobreza extrema, porém esta não é acompanhada pela fome. É importante ressaltar que existem similitudes entre o lugar de saída e o de chegada – eles não são contextos completamente heterogêneos:

O Estado Bolívar ao sul da Venezuela e o Estado de Roraima na Região Norte do Brasil possuem similitudes, tais como o fato de se constituírem em grandes espaços em relação aos seus respectivos territórios nacionais; viverem processos de expansão da fronteira econômica, cujos programas oficiais de exploração de recursos naturais enfatizavam o caráter de “espaços vazios”, culminando com políticas de ocupação baseadas no conceito de desenvolvimento vinculado à doutrina de Segurança Nacional; são palcos de constantes conflitos pelo controle dos recursos naturais travados por diversos atores sociais (índios, garimpeiros, madeireiros, empresários, fazendeiros, militares); possuem populações indígenas significativas e estão situados em áreas de fronteira internacional; portanto, em área que delimita a soberania das duas nações. (RODRIGUES, 2006, p. 198)

Ou seja, já existia, muito antes de 2015, uma migração natural de ambos os lados, o que faz disso uma característica do espaço geográfico. Os indivíduos desse local são considerados fronteiriços:

Esse lugar fronteiriço Pacaraima-Santa Elena do Uairén encerra uma caracterização de relações e movimentos de pessoas que transitam, deslocam-se e, conseqüentemente, definem o lugar a partir dos efeitos produzidos e conteúdos expressos, tanto nos aspectos da vida cultural quanto nos aspectos identitários que também se deslocam e se pluralizam (Hall, 2003). Esses sujeitos que vivem a e na fronteira podem ser classificados em categorias como fronteiriços, aqueles nascidos nessa zona de fronteira; os fronteiriços nacionais migrantes, que são os provenientes de outras regiões do país; e os fronteiriços



internacionais migrantes, que incluem todos os estrangeiros (Marcano, 1996). Acrescentaria os viajantes, aqueles que fazem da fronteira um lugar de trânsito, de cruzamento diário por motivos laborais, de diversão e lazer. (RODRIGUES, 2006, p. 198)

Essa situação de espelhamento talvez faça com que os indivíduos não se sintam verdadeiramente em trânsito e não compreendam o local de recepção como um contexto completamente diferente daquele em que foram sociabilizados. Todavia, os desdobramentos violentos talvez tenham dado essa sensação para quem observa de fora – é o que vamos investigar com a amostra.

6. ELEMENTOS E REPRESENTAÇÃO

Nesta seção, apresentaremos os resultados do estudo empreendido, que consistiu em confrontar os dados empíricos com o referencial teórico que coligimos. A estrutura deste tópico foi baseada em categorias, como ficará claro no decorrer do texto. Também é importante ressaltar que os comentários foram retirados da internet, e mantidos seus erros de digitação. A seguir (Tabela 1), mostramos os títulos dos artigos comentados:

Tabela 1: Títulos e URLs dos artigos

Títulos	URLs
Com invasão venezuelana, Roraima teme retorno de doenças erradicadas	https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2016/11/1833819-com-invasao-venezuelana-roraima-teme-retorno-de-doencas-erradicadas.shtml
Após ataques de brasileiros, 1,2 mil venezuelanos deixaram o país, diz Exército	https://g1.globo.com/google/amp/g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2018/08/19/pacaraima-tem-ruas-desertas-apos-confronto-entre-brasileiros-e-venezuelanos.ghtml
Venezuela solicita ao Brasil proteção aos imigrantes em Roraima	https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/brasil/2018/08/19/interna-brasil,700829/venezuela-solicita-ao-brasil-protecao-aos-imigrantes-em-roraima.shtml
Comentário em rede social	https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=674974162869521&id=100010708299705



<p>Venezuela pede ao Brasil que proteja imigrantes em Roraima</p>	<p>https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2018/08/governo-venezuelano-pede-que-brasil-proteja-seus-cidadaos-em-rondonia.shtml</p>
---	--

É importante afirmar que os títulos dão uma boa ideia do que é descrito, e soma-se a isso o fato de os artigos terem ajudado na contextualização do fenômeno nas seções anteriores. Assim, fomos diretamente para os comentários, ao invés de nos determos nas reportagens.

A primeira categoria tem a ver com a ilegalidade da situação. Foram encontradas muitas falas que remetiam ao candidato à presidência Jair Bolsonaro, às vezes com alusão ao muro que Donald Trump construiria para barrar imigrantes mexicanos nos Estados Unidos da América. Essa associação faria do venezuelano um aproveitador: “Nas próximas eleições Bolsonaro [sic] vai construir um muro [sic] para conter os imigrantes ilegais” (TOLEDO; KNAPP, 2016). Nesse caso, o comentarista está associando toda uma constelação de ideias que se voltam ao fim do fluxo migratório, mesmo que a comparação tenha sido um tanto descontextualizada, já que o muro dos EUA estaria apenas na fronteira com o México.

Outras falas, no entanto, apontaram o oportunismo como oriundo do governo municipal. Este estaria buscando maior volume de verbas junto à União e, ao mesmo tempo, não saberia lidar com o crescimento populacional, situação impensável para um estado dessa região do Brasil:

163

Eu li bem: 1,8 mil pessoas? Só isso? Há um claro sensacionalismo nesta notícia. Não sei a quem interessa: a Imprensa do quanto pior melhor ou ao Governo de RR que busca plantar um problema para vender soluções milagrosas ou “urgentes” de olho no orçamento Federal ou mesmo, ainda, quem sabe, um desses “Estados de Emergências” que abriria muitas torneiras sem controle. Se Roraima, que precisa de mais gente, não consegue lidar com 1800 pessoas a mais, melhor fechar ou voltar a ser território. (TOLEDO; KNAPP, 2016)

Assim, o venezuelano aparece como potencial agente de incremento econômico, algo inviável nas condições normais: “Uma pena que os políticos [sic] aqui tenham falta de visão. Essa emigração na verdade poderia ser a melhor oportunidade de Roraima [sic] crescer neste século. Ou vocês conhecem algum brasileiro que deseja ardentemente ir para Roraima?” (COSTA; BRANDÃO; OLIVEIRA, 2018). Ou seja, seria possível povoar a região para um possível desenvolvimento econômico, o que torna o venezuelano uma solução para um problema contínuo, a escassez populacional.



Outros comentários enfocam o governo venezuelano, que seria uma ditadura comunista (FRANCE-PRESSE, 2018); isso faz do imigrante alguém em busca da liberdade que lhe é negada: “Se o maduro [sic] está tão preocupado, porque ele não cuida de seus cidadãos [sic] que estão fugindo justamente dele que é a causa de tudo” (FRANCE-PRESSE, 2018). Nesta fala, podemos observar um destaque da figura pessoal de Maduro como causador individual da necessidade de migração.

Essa ideia de causalidade simples é generalizada para um espectro político específico: “A esquerda cada vez mais mostrando sua inutilidade” (FRANCE-PRESSE, 2018). A expressão “inutilidade” aponta para uma concepção de que a esquerda (que nem sempre é marxista) estaria completamente dissonante das necessidades políticas, ou seja, o problema se geraria da falta de competência mais do que propriamente de coerção autoritária. Nesse sentido, o venezuelano acaba sendo alguém que não aprova essa coerção: “Os venezuelanos não querem proteção em outro país. Eles querem ficar protegidos de ditadores [sic] que lhes quer a morte em seu próprio país” (FRANCE-PRESSE, 2018). E “O Brasil, EUA e outros países tem [sic] que intervir militarmente e tirar esse ditador comunista de lá na bala, tem muita gente morrendo pelo seu experimento comunista, se não intervirmos mais pessoas vão vir para o nosso país [sic] que não tem nem pra nós” (COSTA; BRANDÃO; OLIVEIRA, 2018). Nesse caso, o comunismo é concebido como uma ditadura, o que vai de encontro com o pensamento marxista original, pois a ditadura seria a do socialismo e seria coletiva, e não individual – o que exclui a expressão “ditador”. Também é utilizada a expressão “experimento”, ideia oposta à concepção de finalização dada ao comunismo, enquanto cume de um processo anterior, o socialismo. Por fim, a fala corrobora parcialmente a concepção de Marx de que há uma alienação que esconde a possível solidariedade proletária: para além de não existir essa ajuda mútua, o comentador também solicita uma “intervenção militar”, o que pararia o processo descrito e previsto por Marx.

Todos esses comentários caracterizam negativamente o governo venezuelano por seu caráter “esquerdista” ou “comunista”. Mas há um comentário que associa essas categorias a algo bom:

Vejo muita gente boa de esquerda defendendo os venezuelanos contra o fascismo e a xenofobia dos brasileiros. Ora, os venezuelanos que estão imigrando também são fascistas. Se não fossem, ficavam em casa dando suporte ao Presidente Maduro, que tanto precisa de auxílio na luta contra o imperialismo e o capital estrangeiro. Essa briga entre reacionários venezuelanos e brasileiros não nos diz respeito. Eles que se lasquem. (FACEBOOK, 2018)



Nesse caso, o “fascista” aparece como oposição direta à luta entre imperialismo e capital estrangeiro – as duas categorias que o comunismo planeja superar ao final: “o Estado iria desaparecer” (imperialismo), “exploradores e explorados” (capital estrangeiro). Assim, não é propriamente uma crítica, mas uma expansão das ideias marxistas originais, visto que Marx viveu em um contexto de predomínio do setor industrial e sua análise recai muito sobre essa atividade:

Com a revolução industrial, as forças produtivas provocam uma gigantesca transformação nas relações de produção. Surgem novas classes sociais: a burguesia e o proletariado. No modo de produção capitalista, a burguesia exerce diretamente o poder através do Estado Parlamentar e impõe sua visão individualista do mundo através das artes, da ciência, da filosofia e até da religião. (SELL, 2010, p. 84)

Assim, trata-se da mesma adjetivação; o que varia é sua positivação ou negativação enquanto valor de vida. E nisso o próprio movimento se torna significativa de uma luta maior.

Outros comentários apontam a existência de contraventores que se aproveitam da migração ou que assumem a condição por causa das facilidades da imigração e de uma suposta fraca segurança pública brasileira, o que faz do venezuelano um povo variado: “tem gente que realmente precisa de ajuda, mas com certeza tem muitos bandidos VENEZUELANOS TRAFICANTES [sic] DE DROGA. NESSE MEIO, AI É UM PROBLEMA SÉRIO [sic]” (FRANCE-PRESSE, 2018). Podemos observar que não há uma generalização do venezuelano em si, porém há uma inviabilização para o fluxo: a presença dos traficantes, que ganharam força no país original. Outra fala complementa esse ponto com uma questão de gestão: “O que esse cafajestedesse [sic] governo da Venezuela tem que fazer é criar vergonha e resolver seus problemas, esse vagabundo. o Brasil também aqui toda vida foi casa da mãe joana [sic], desde a colonização da canalha portuguesa, BOLSONARA [sic] NELES” (FRANCE-PRESSE, 2018). Ou seja, os dois governos não desempenham seu papel adequadamente, e isso abre brecha para transgressões da lei, o que torna os dois Estados próximos também nesse sentido. Porém, aparentemente, a situação da Venezuela seria pior, pois se trataria de um governo intencionalmente displicente (“vagabundo”).

Outros fragmentos textuais reforçam que o Brasil já possui problemas internos, fazendo do Venezuelano um problema a mais (FRANCE-PRESSE, 2018; VENEZUELA, 2018; COSTA; BRANDÃO; OLIVEIRA, 2018): “Um país à beira da falência recebendo imigrantes de um país falido só podia dar nisso”



(FRANCE-PRESSE, 2018). Trata-se, portanto, de uma análise que avalia também os acontecimentos recentes ao invés de emitir julgamentos diretamente, mas que atribuir a causalidade maior ao governo brasileiro, que não conseguiria lidar com a crise migratória: “Simples. Criar um território no lado venezuelano, O Brasil cuida e a ONU paga a conta” (FRANCE-PRESSE, 2018). Nesse caso, pode-se perceber uma associação direta com a Organização das Nações Unidas, porém não é possível saber se o comentarista se refere a: (a) direitos humanos formulados pela UNESCO (em um sentido irônico), ou (b) atribuição de um papel de conciliação de conflitos internacionais (em um sentido literal). É possível cotejar essa fala com outra para tentar determinar um sentido:

Você tem razão, mas não acha que já temos problemas de sobra, aqui e que nem mesmos nós, estamos aguentando? Imagine, ter a casa assaltada por um bando deles; aqui já tem muito ladrão; os que estão no “poder” e os que estão nas “ruas” Acho que já ajudaram a muitos venezuelanos e ainda vem mais??? ¿Por que no te callas, Maduro”? (FRANCE-PRESSE, 2018)

Nessas falas, podemos observar que há uma concepção do governo brasileiro como desprovido de bens econômicos (o tesouro nacional, no caso) e sem estabilidade moral – de modo que é reutilizada uma fala dirigida anteriormente a Hugo Chávez (1999-2013). Outra fala apontou o seguinte:

Exatamente, deem cobertura a eles para que possam seguir seu caminho de volta com tranquilidade. Os venezuelanos pertencem ao governo de lá, já temos problemas demais por aqui. Vir para cá só para aumentar os índices de violência, desemprego e mendicância? (VENEZUELA, 2018)

Nessa fala é colocado em perspectiva o governo venezuelano, que não cumpre com seu papel e, aparentemente, dá origem a “índices de violência, desemprego e mendicância”.

Por fim, nossa hipótese foi refutada por encontrarmos apenas um comentário relacionado a indígenas: “O dia que eu virar índio vou pra lá” (COSTA; BRANDÃO; OLIVEIRA, 2018). Nesse caso, o autor parece estar se referindo à possibilidade de migração sem nenhuma normatização posterior, e a utilização de “virar índio” parece indicar que a situação é inacreditável. No entanto, o que obteve recorrência mais forte no material foi realmente a questão do comunismo como, primeiramente, associado à ditadura – para obliterar o eu –, e como disparador da emigração do país de origem. Assim, o comunismo, parte da teleologia marxista, aparece como conector causal para explicar atitudes; a imigração, por sua vez, aparece mais como um problema



ideológico, percebido somente quando o sistema não consegue mais esconder a miséria. Tal discussão reforça a presença das tensões políticas de nossa época.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A conclusão preliminar é de que a representação social que emerge é a de um indivíduo potencialmente perigoso – por conta do regime do qual proveio, que ou o deixa ou com gana de liberdade, ou com propensão a cometer crimes –, mas que pode suprir uma demanda populacional se o governo decidir direcionar esforços. Podemos notar que, na maioria dos casos, poucas páginas possuem comentários, o que mostra certa indiferença do público em geral quanto ao assunto. Talvez isso ocorra porque a imigração decorre em um estado já representado como indígena, o que exclui algumas questões étnicas de pureza racial. Essa indiferença aponta para a possibilidade de estarmos lidando com um problema que será percebido em sua integralidade apenas quando atingir algum centro urbano; porém, só será possível afirmá-lo com certeza quando houver maior embasamento empírico.

Promovemos uma análise mais acurada dos dados sobre a crítica a um suposto comunismo para encaixar de forma mais natural o tema ao Dossiê Marx, já que se trata de uma análise das distorções históricas quanto ao tema conceitual em questão. Nesse sentido, há uma não compreensão completa do referencial teórico marxista: o comunismo aparece como uma maneira de manter a dominação estatal, ao invés de promover a suspensão do Estado, como no sentido original. Já o apoio ao comunismo vem acompanhado de uma “expansão” para uma época pós-industrial.

É interessante observar uma representação social não apenas se formando, mas se reconfigurando. Isso porque as representações sociais são baseadas em ancoragens anteriores, para daí produzirem seu efeito através da objetificação. No caso, as situações de crise podem evidenciar esses elementos escondidos pelo cotidiano, e a internet possibilita que eles se tornem documentáveis e, tal como evidências, possam ser discutidos entre os pares.

O objetivo deste texto não é o de conhecer esses sentimentos para direcionar a sociedade ao caminho desejado pelo analista. Não cabe a ele o papel de ditar como a sociedade deve se desenvolver, ainda mais através de lentes partidárias (sejam partidos de esquerda ou de direita). Percebemos isso quando fomos estudar a Venezuela: encontramos a mesma animosidade dos comentários da internet nos cientistas,



porém com uma roupagem mais trabalhada. Assim, o construto teórico parece ter menos impacto do que o sistema político pensado a partir dele, e parece impossível manter-se indiferente.

Ressaltamos que não se trata de uma busca da neutralidade, o que é impossível. Trata-se, sim, de conseguir pesar os prós e contras dos sistemas políticos e filosóficos de acordo com parâmetros bem especificados pelo analista, a fim de que seu viés fique claro e possibilite a contestação pelos pares. Isso porque o analista que tenta impor sua visão de mundo pode acabar encontrando o mesmo destino do personagem principal de *O alienista*, de Machado de Assis: Simão Bacamarte, ao diagnosticar todos da cidade de Itaguaí como loucos, percebeu, através de suas ações, que o mais insano seria ele mesmo.



REFERÊNCIAS

BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1977.

BRACAGIOLI, Samuel Bastos. *Migrações internacionais contemporâneas em Porto Alegre: geografia escolar contra a xenofobia*. 2018. 55f. Trabalho de Conclusão de Curso (graduação em Geografia). Instituto de Geografia. Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul: 2018.

BRAZILIENSE, Correio. *Conheça a saga dos venezuelanos que chegam ao Brasil em busca de dignidade*. 2018. Disponível em: <<https://www.correio braziliense.com.br/app/noticia/brasil/2018/05/06/interna-brasil,678654/amp.html>>. Acesso em: 20 de agosto de 2018.

CERVO, Amado Luiz. *Venezuela: visões brasileiras*. Brasília: IPRI, 2003. Disponível em: <https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/38625041/257-Venezuela_Visoes_Brasileiras.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1535564074&Signature=8FK5VW9WV3xxiYY%2BHmI7RbbV5Lg%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3D257-Venezuela_Visoes_Brasileiras.pdf#page=157>.

CLIFFORD, James. *Cultural Anthropology. Further Inflections: Toward Ethnographies of the Future*, v. 9, n. 3, p. 302-338, 1994.

COSTA, Emily; BRANDÃO, Inaê; OLIVEIRA, Valéria. *Fuga da fome: como a chegada de 40 mil venezuelanos transformou Boa Vista*. 2018. *GI*. Disponível em: <<https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/fuga-da-fome-como-a-chegada-de-40-mil-venezuelanos-transformou-boa-vista.ghtml>>. Acesso em: 20 de agosto de 2018.

FACEBOOK. 2018. Disponível em: <https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=674974162869521&id=100010708299705>. Acesso em: 27 de agosto de 2018.

FÉLIX, Jackson; COSTA, Emily. *Após ataques de brasileiros, 1,2 mil venezuelanos deixaram o país, diz Exército*. 2018. *GI*. Disponível em: <<https://g1.globo.com/google/amp/g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2018/08/19/pacaraima-tem-ruas-desertas-apos-confronto-entre-brasileiros-e-venezuelanos.ghtml>>. Acesso em 20 de agosto de 2018.



FERNANDES, Felipe Lemos. (2016). *Análise da gestão financeira dos Programas de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul: um estudo sobre a alocação dos recursos de custeio e o corte orçamentário de 2015*. Trabalho de conclusão de curso (Especialista em Administração Pública Contemporânea) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Escola de Administração. Departamento de Ciências Administrativas, Porto Alegre.

FOUCAULT, Michel. Ethics, subjectivity and truth. In: RABINOW, Paul (Ed.). *Essential works of Michel Foucault (1954-1984)*. New York: The New Press, 1997.

FRANCE-PRESSE, Agência. *Venezuela solicita ao Brasil proteção aos imigrantes em Roraima*. 2018. Disponível em: <<https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/brasil/2018/08/19/interna-brasil,700829/venezuela-solicita-ao-brasil-protECAo-aos-imigrantes-em-roraima.shtml>>.

Acesso em: 20 de agosto de 2018.

FUNDAÇÃO Getúlio Vargas. *Entenda qual o perfil dos imigrantes venezuelanos que chegam ao Brasil*. 2018. Disponível em: <<http://dapp.fgv.br/entenda-qual-o-perfil-dos-imigrantes-venezuelanos-que-chegam-ao-brasil/>>. Acesso em: 20 de agosto de 2018.

GUARESCHI, Pedrinho Alcides. *Sociologia crítica: alternativas da mudança*. Porto Alegre: Mundo Jovem, 1984.

GUILHERME, Ana Julia. *A migração como um direito e não como um problema: uma abordagem sociológica sobre o Fórum Permanente de Mobilidade Humana do Rio Grande do Sul*. 2015. 55f. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2015.

_____. *Imigrantes haitianos e senegaleses no Brasil: trajetórias e estratégias de trabalho na cidade de Porto Alegre*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Porto Alegre, 2017.

MOSCOVICI, Serge. *A psicanálise, sua imagem e seu público*. Petrópolis: Vozes, 2012.

PETRY, Almiro. *Noções básicas de sociologia: a epistemologia e o pensamento dos clássicos*. Porto Alegre: CirKula, 2014.

PRADO, Avenner; MELLO, Patrícia Campos. *Venezuelanos e brasileiros se confrontam nas ruas de cidade de Roraima*. *Folha de São Paulo*. 2018.



Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/amp/mundo/2018/08/refugiados-venezuelanos-sao-agredidos-e-expulsos-de-tendas-em-roraima.shtml>>. Acesso em: 20 de agosto de 2018.

RODRIGUES, Francilene. Migração transfronteiriça na Venezuela. *Estudos avançados*, v. 20, n. 57, p. 197-207, 2006.

SELL, Carlos Eduardo. *Clássicos da Sociologia: Marx, Durkheim e Weber*. Petrópolis: Vozes, 2010.

TOLEDO, Marcelo; KNAPP, Eduarda. Com invasão venezuelana, Roraima teme retorno de doenças erradicadas. 2016. *Folha de São Paulo*. Acesso em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2016/11/1833819-com-invasao-venezuelana-roraima-teme-retorno-de-doencas-erradicadas.shtml>>. Acesso em 20 de agosto de 2018.

UEBEL, Roberto Rodolfo Georg; RANINCHESKI, Sonia Maria. “Polícia Federal deporta 450 imigrantes ilegais venezuelanos de Roraima”: um estudo sobre remediation, positivismo e pós-positivismo no jornal O Globo. *Diálogo*, n. 37, p. 39-52, 2018.

VASCONCELOS, Iana dos Santos. *Articulações familiares transnacionais: estratégias de cuidado e manutenção familiares na fronteira Brasil/Venezuela*. 2013. 138f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Boa Vista: Universidade Federal de Pernambuco, 2013.

VENEZUELA pede ao Brasil que proteja imigrantes em Roraima. 2018. *Folha de São Paulo*. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2018/08/governo-venezuelano-pede-que-brasil-proteja-seus-cidadãos-em-rondonia.shtml>>. Acesso em 20 de agosto de 2018.

VIDIGAL, Lucas; BRANDÃO, Inaê; OLIVEIRA, Valéria. Crise na fronteira entre Brasil e Venezuela envolve colapso econômico e queda de braço judicial; entenda. *GI*. 2018. Disponível em: <<https://g1.globo.com/google/amp/g1.globo.com/mundo/noticia/2018/08/18/crise-na-fronteira-entre-brasil-e-venezuela-envolve-colapso-economico-e-queda-de-braco-judicial-entenda.ghtml>>. Acesso em 20 de agosto de 2018.



Ensaio recebido em: 04/11/2018

Ensaio aprovado em: 05/02/2019

O CONCEITO MARXISTA DE ALIENAÇÃO E SUAS IMPLICAÇÕES NO CONTEXTO DAS REDES SOCIAIS E NA FORMAÇÃO DE OPINIÃO DO USUÁRIO

THE MARXIST CONCEPT OF ALIENATION AND ITS IMPLICATIONS IN THE CONTEXT OF SOCIAL MEDIA AND THE OPINION FORMING OF THE USER

Alana Carvalho Pinheiro¹

(acpalana@gmail.com)

RESUMO

O presente ensaio se propõe relacionar a noção de alienação construída por Karl Marx ao fenômeno que influencia milhões de usuários da internet todos os dias e a formação de suas opiniões. A humanidade vive a chamada “Era Digital”, em que há grande fluxo de informações em grande velocidade; além disso, as pessoas passam cada vez mais tempo conectadas à internet através dos mais variáveis dispositivos, utilizando-a para trabalhar, estudar, informar-se, comprar e vender, divertir-se, entre várias outras possibilidades. No contexto de imersão dos usuários de internet nesse “mundo” paralelo de informações, levanta-se o questionamento sobre que informações chegam até os usuários, quais os critérios e, especialmente, como isso pode influenciar a formação de opinião.

Palavras-chave: Alienação. Redes sociais. Fluxo de informações. Formação de opinião.

ABSTRACT

The present essay proposes to relate the notion of alienation constructed by Karl Marx to the phenomenon that influences millions of Internet users every day and the formation of their opinions. Humanity lives the so-called “Digital Era”, in which there is a great flow of information at great speed; in addition, people spend more and more time connected to the Internet through the most variable devices, using it to work, to study, to keep themselves informed, to buy and to sell, to have fun, among many other possibilities. In the context of immersion of Internet users in this parallel “world” of information, questions arise about what information reaches the users, through what criteria, and especially how this can influence their opinion forming.

Keywords: Alienation. Social media. Flow of information. Opinion forming.

1. INTRODUÇÃO

¹ Graduada em Direito pelo Centro Universitário Planalto do Distrito Federal (UNIPLAN).
Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília (UnB).
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8481181565227259>.



A internet tem se tornado o principal veículo de informação e comunicação, especialmente na última década, na qual houve grande empenho no sentido de garantir ao máximo a chamada inclusão digital, isto é, alcançar tantas pessoas quantas fossem possíveis. Nesse sentido, percebe-se o uso intenso da internet e das redes sociais para buscar informações e formar e divulgar opiniões. A questão que se coloca é como o formato de gerenciamento da informação adotado por essas redes sociais, bem como por diversos outros sites, influencia a formação de opinião do usuário. Busca-se relacionar o questionamento acima à visão marxista de alienação e demonstrar que as informações acessadas nem sempre permitem que o usuário possa diversificar seu pensamento e ter contato com outras linhas de opinião.

Portanto, o problema que se pretende solucionar é: qual é a influência das redes sociais na formação da opinião de seus usuários, e em que medida esse fenômeno pode ser relacionado ao conceito de alienação? Para tal, buscar-se-á fundamento teórico nas teorias marxistas e em textos relacionados com o fluxo de informação das redes sociais, para que se possa fazer a análise do tema de forma mais completa através da revisão bibliográfica dos mesmos.

2. O CONCEITO DE ALIENAÇÃO SEGUNDO MARX

Alienação é um tema contundente e central na obra de Karl Marx e aparece em diversos escritos desse autor. Nota-se em seus textos a preocupação com as diversas formas de alienação que afastam o homem de sua consciência e humanidade – formas que podem ser relacionadas à natureza, ao trabalho, à religião, à política, à condição humana ou em relação aos outros homens, por exemplo.²

Para Marx, a alienação surge principalmente da relação entre o homem e seu trabalho. Quando o trabalho do homem e seu produto são retirados de seu controle, ele se torna alienado. Leia-se o que ele afirma ao apresentar a alienação:

Partiremos de um fato econômico contemporâneo. O trabalhador fica mais pobre à medida que produz mais riqueza e sua produção cresce em força e extensão. O trabalhador torna-se uma mercadoria ainda mais barata à medida que cria mais bens. A desvalorização do mundo humano aumenta na razão direta do aumento de valor do mundo dos objetos. O trabalho não cria apenas objetos; ele também se produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e, deveras, na mesma proporção em que produz bens.

² Para maior esclarecimento, vide texto do professor José D'Assunção Barros, *O conceito de alienação do jovem Marx*.



Esse fato simplesmente subentende que o objeto produzido pelo trabalho, o seu produto, agora se lhe opõe como um ser estranho, como uma força independente do produtor. O produto do trabalho humano é trabalho incorporado em um objeto e convertido em coisa física; esse produto é uma objetificação do trabalho. A execução do trabalho é simultaneamente sua objetificação. A execução do trabalho aparece na esfera da Economia Política como uma perversão do trabalhador, a objetificação como uma perda e uma servidão ante o objeto, e a apropriação como alienação. (MARX, 2004, p. 79)

Assim, a alienação, para Marx, é consequência da exploração do trabalho pelo capital e ocorre de maneira a fazer parecer desvinculada a mercadoria do trabalhador que a produziu, resultando num estranhamento entre este e aquela e na desvalorização cada vez maior do trabalhador, que se torna alheio à sua condição de explorado, de escravo do objeto.

Marx descreve como determinante para a constituição da alienação do trabalho o fato de o trabalho exteriorizado não fazer parte da natureza do trabalhador, isto é, de ser forçado, feito a contragosto, e criar a sensação, para o homem, de que ele só fica confortável e feliz quando está de folga ou em sua residência. O trabalho se torna um meio para satisfazer outras necessidades do homem, e acaba por fazer este alienar-se a si mesmo. Marx argumenta que esse fator é demonstrado pelo fato de que o trabalho, para o trabalhador, não pertence a ele mesmo, mas a outrem; assim, o processo de trabalho também se torna alienado, pois o homem exerce uma atividade alheia a si mesmo, a contragosto, anulando-se para que a produção possa se concretizar.

O conceito de alienação segue sendo aplicado na extensão das obras de Karl Marx e explicitado em diversos segmentos, como ao se abordar o fetichismo da mercadoria na obra *O Capital* – nesse caso, a mercadoria se desvincula de seu processo de produção e parece magicamente independente do trabalhador que a produziu, até para ele mesmo. Além disso, essa alienação pode ser notada em vários aspectos da vida do homem, conforme já mencionado. Marx salienta, em um de seus manuscritos, que o trabalho alienado torna o homem alienado de sua natureza, de si mesmo, de sua função ativa e de sua espécie.

3. O FUNCIONAMENTO DO FLUXO DE INFORMAÇÕES DAS REDES SOCIAIS

A internet divide opiniões no que diz respeito à sua função enquanto fonte de informações. Alguns a defendem como poderosíssima e eficiente nesse sentido,



colocando à disposição do usuário as mais diversas respostas a suas buscas; por outro lado, levanta-se o questionamento sobre a forma com que essas informações são apresentadas aos usuários, o que se tratará no presente tópico. A abordagem proposta se limitará à análise do fluxo de informações acessíveis aos usuários de redes sociais.

Sabe-se que as redes sociais, assim como suas formas mais rudimentares, como blogs e sites em geral, são baseadas no pressuposto de que os usuários as acessam com frequência e, idealmente, passam grande quantidade de tempo consumindo as informações fornecidas por elas. As redes sociais se sustentam na interação de seus usuários com base em suas afinidades; por exemplo, pessoas que gostam de música procuram se relacionar com pessoas que tenham os mesmos interesses, e buscam e consomem conteúdo de acordo com essa preferência.

Cabe trazer a definição de redes sociais para melhor elucidação da temática proposta. Apresenta-se a definição indicada por Fabrício Benevenuto, Jussara M. Almeida e Altigran S. Silva:

O termo rede social online é geralmente utilizado para descrever um grupo de pessoas que interagem primariamente através de qualquer mídia de comunicação. Conseqüentemente, baseado nessa definição, redes sociais online existem desde a criação da Internet. Entretanto, neste trabalho, nós utilizaremos uma definição um pouco mais restrita, adotada em trabalhos anteriores [...]. Nós definimos uma rede social online como um serviço Web que permite a um indivíduo (1) construir perfis públicos ou semipúblicos dentro de um sistema, (2) articular uma lista de outros usuários com os quais ele(a) compartilha conexões e (3) visualizar e percorrer suas listas de conexões assim como outras listas criadas por outros usuários do sistema. (BENEVENUTO; ALMEIDA; SILVA, 2011, p. 4)

No presente ensaio, o termo “rede social” também será utilizado no sentido mais restrito apresentado pelos autores acima, ou seja, como um serviço disponível na internet que permite que indivíduos interajam através de perfis, trocando informações e conteúdo.

Existem diversas redes sociais utilizadas em todo o mundo – por exemplo, Facebook, Twitter, Instagram, YouTube –, que trabalham com diversas formas de mídias, como textos, fotos, vídeos etc. Essas redes sociais contam com grande circulação de informação das mais distintas naturezas, o que leva ao questionamento de como esse conteúdo é “filtrado” ou selecionado para o usuário.

Desde 2013, as redes sociais mais utilizadas pelo público em geral anunciaram a utilização de um novo algoritmo³, ou seja, de um novo conjunto de regras de programação que

³ “Segundo Gillespie (2014), algoritmos não são necessariamente softwares, pois os algoritmos são procedimentos codificados para transformar dados de entrada em uma saída desejada, com base em



filtraria o conteúdo exibido nas páginas de acesso dos usuários, como o mural do Facebook. Artigos de “maior qualidade” seriam exibidos no topo, e esses algoritmos continuariam a ser aprimorados de modo a exibir um conteúdo cada vez mais seletivo ao usuário.

O que é relevante para o presente ensaio é o modo pelo qual o conteúdo exibido será selecionado para cada usuário em particular. O algoritmo define a qualidade dos artigos exibidos com base nos interesses do usuário em questão, nas páginas que ele acessa, no conteúdo pelo qual ele manifesta sua aprovação (através do botão “gostei” do YouTube, ou do botão “curtir” do Facebook, por exemplo)⁴. O volume maior de informação selecionado para o usuário de qualquer uma dessas redes sociais é restrito aos interesses e opiniões do mesmo, colocando-o em uma “bolha” de conteúdo que se refere somente a seus gostos – o que é, sem dúvida, vantajoso para as redes sociais que o hospedam, pois o mantém mais tempo conectado e entretido.

4. ALIENAÇÃO E REDES SOCIAIS

176 Com base nas concepções apresentadas, pode-se relacionar o conceito de alienação originado nas teorias de Karl Marx ao uso das redes sociais. A alienação, nesses termos, dá-se além da esfera do trabalho, afetando outras áreas da vida do ser humano; a rede social é uma espécie de mercadoria produzida e oferecida aos consumidores, mas dificilmente encarada como tal por seus usuários.

A rede social deve ser percebida também como uma forma de mercadoria do capitalismo, de modo que seus desenvolvedores pretendem potencializar cada vez mais os lucros sobre seu uso pelo usuário comum. Assim, procura-se manter ao máximo o usuário consumindo seus conteúdos, para obter-se, a cada vez, maior lucro pela rede social enquanto produto de consumo.

O usuário da rede não a associa ao que ela é: uma mercadoria, um produto que visa à obtenção de lucro, e um fruto de trabalho; como tal, as redes sociais se utilizam de ferramentas cada vez mais aprimoradas para manter os acessos por parte dos usuários, principalmente

cálculos especificados.” ARAÚJO, Lucas Vieira de. Adoção de algoritmos, NLG e inteligência artificial na imprensa brasileira em âmbito nacional e regional. *EJM*, v. 2, n. 2, 2017. p. 177. Disponível em:

<<https://periodicos.ufsc.br/index.php/jornalismo/article/view/1984-6924.2017v14n2p175>>.

⁴ Cf. <http://www.techtudo.com.br/noticias/noticia/2013/08/novo-algoritmo-do-facebook-vai-por-no-topo-do-feed-conteudo-de-qualidade.html>.



filtrando ao máximo os conteúdos a serem exibidos, de maneira que apenas se apresentem aqueles que tenham relação com suas afinidades e interesses. O usuário das redes sociais, então, é bombardeado por grande volume de informações, mas estas estão limitadas a suas opiniões, seus interesses e suas preferências, e é por conta disso que o conceito de alienação pode ser associado a esse contexto.

A alienação atrelada às redes sociais pode ser analisada sob dois aspectos: primeiramente, no que diz respeito aos limites entre o virtual e o real, o que não será tratado no presente ensaio; e, em segundo lugar, no que diz respeito ao conteúdo consumido pelo usuário e à formação de sua opinião através da rede social, que não é encarada como mercadoria pelo usuário médio em razão de seu funcionamento diferenciado, traduzido em uma prestação de serviço e em uma mercadoria virtual, tornando o usuário alheio a seu verdadeiro fim – a obtenção de lucro através dos acessos.

Em razão da natureza obscura dessa mercadoria, o usuário não a identifica como tal, tampouco seu objetivo, e é bombardeado por informações, conteúdos e publicidade que correspondem diretamente a seus interesses, identificados pelo algoritmo da rede social.

O usuário da rede social, então alienado da natureza da mercadoria que consome e alimentado por conteúdos exclusivamente condizentes com suas perspectivas e opiniões para que consuma mais, acaba se tornando alienado também em outra significação da palavra: enquanto alheio à realidade complexa e às outras perspectivas ou, ainda, a outras verdades além das que ele assim considera. Pode-se notar esse fenômeno com o crescimento da intolerância a opiniões divergentes em redes sociais e com os constantes e frequentemente noticiados insultos distribuídos entre os usuários.

Isso se mostra no que diz respeito às opiniões políticas do Brasil, que passaram a ser critério de divisão, fim de amizade, e são o mais claro exemplo da intolerância à diversidade de opiniões acima mencionada. Os usuários se encontram restritos às “bolhas” de conteúdo que as redes sociais lhes proporcionam e deixam de reconhecer, inclusive, a humanidade do outro que discorda de sua opinião. Isso torna as redes sociais territórios propícios à propagação de discursos de ódio e intolerância.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nota-se nas redes sociais um grande potencial de propagação e formação de opiniões, além de informação em volume imenso e de maneira rápida. A



preocupação do presente trabalho se pautou na relação entre essas redes sociais e seu potencial de formação de opinião com o fenômeno descrito por Marx como alienação.

Restou demonstrado que essas redes sociais são mercadorias virtuais que tornam alheio ao usuário seu verdadeiro fim, a obtenção de lucro através dos acessos. Isso porque sua natureza virtual, impalpável, dificulta a consciência do usuário em relação a seu estatuto de mercadoria. Assim, os “produtores” das redes sociais utilizam-se de ferramentas que restringem o acesso à informação do usuário a conteúdos pelos quais o mesmo tenha afinidade, com base em manifestações de interesse explícitas ou implícitas detectadas por essas ferramentas. O interesse e as opiniões do indivíduo determinam, portanto, o conteúdo que ele acessará, o que consequentemente reforçará sua forma de pensamento sem jamais confrontá-la, acostumando-o a ter sua opinião sempre respaldada – uma espécie de “mimo” por parte da rede social.

Ao entrar em contato com outros usuários das redes sociais ou, fora do contexto da internet, com pessoas que dele divirjam, esse indivíduo tenderá a se sentir indiscutivelmente correto em suas opiniões, pois as mesmas foram reforçadas diariamente em seus acessos às redes sociais. Isso pode gerar o que é frequentemente constatado no comportamento dos usuários das redes: intolerância, agressões, discursos de ódio, falta de respeito etc.

As redes sociais, originalmente criadas para permitir a integração entre usuários, acabam por criar uma barreira entre os seres humanos, um “Muro de Berlim” virtual, que separa os indivíduos por suas opiniões e ideologias, prejudicando os aspectos positivos possivelmente advindos de interações entre usuários de diferentes opiniões, como diálogos construtivos e debates.

É aí que se encontra a alienação no sentido marxista: quando o indivíduo é alheio à natureza de mercadoria da rede social, que pretende a obtenção máxima de lucro, e pelo fato de que o indivíduo perde-se, estranha-se em relação ao outro, afastando-se a humanidade que lhes serve de ponto em comum. Esse estranhamento se deve ao reforço incansável de suas opiniões por parte da programação das redes sociais, que o faz sob o pretexto de aumentar a “qualidade” do conteúdo para o usuário, enquanto o que visa é apenas ao objetivo de todo capitalista: o controle da informação para a obtenção de lucro.



REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Lucas Vieira de. Adoção de algoritmos, NLG e inteligência artificial na imprensa brasileira em âmbito nacional e regional. *Estudos em Jornalismo e Mídia*, v. 14, n. 2, jul-dez, 2017 – ISSN 1984-6924. Disponível em:

<<https://periodicos.ufsc.br/index.php/jornalismo/article/view/1984-6924.2017v14n2p175>>.

Acesso em 8 de fevereiro de 2019.

BARROS, José D'Assunção. *O conceito de alienação no jovem Marx*. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v23n1/v23n1a11.pdf>>. Acesso em 5 de julho de 2016.

BARROS, Thiago. Novo algoritmo do Facebook vai pôr no topo do feed conteúdo de qualidade. *Techtudo*. Disponível em:

<<http://www.techtudo.com.br/noticias/noticia/2013/08/novo-algoritmo-do-facebook-vai-por-no-topo-do-feed-conteudo-de-qualidade.html>>. Acesso em 5 de julho de 2016.

BENEVENUTO, Fabrício; ALMEIDA, Jussara M; SILVA, Altigran S. Explorando redes sociais online: da coleta e análise de grandes bases de dados às aplicações. In: *Simpósio Brasileiro de Redes de Computadores e Sistemas Distribuídos* (SBRC). Campo Grande, Brasil. Maio de 2011. Disponível em:

<<http://homepages.dcc.ufmg.br/~fabricio/download/mini-curso-sbrc11.pdf>>. Acesso em 6 de julho de 2016.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Primeiro manuscrito. 1 edição. São Paulo. Boitempo Editorial, 2004. Disponível em:

<<https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=2ahUKEwikvsvyEz6zgAhUELLkGHd9WDYQFjAAegQIBhAC&url=https%3A%2F%2Fmarcosfabionuv.a.files.wordpress.com%2F2011%2F08%2Fmanuscritos-econoc3b4micofilosc3b3ficos.pdf&usq=AOvVaw1UbFr3xigz9qf41e1qFt34>>. Acesso em 8 de fevereiro de 2019.

_____. *O Capital*. Volume I. Centelha – Promoção do Livro, SARL, Coimbra, 1974. Disponível em:

<<https://www.marxists.org/portugues/marx/1867/ocapital-v1/index.htm>> Acesso em 8 de fevereiro de 2019.



Ensaio recebido em: 29/10/2018

Ensaio aprovado em: 05/02/2019

MARXISMO CRITICO LATINOAMERICANO

Bolívar Echeverría, *ethos* barroco, valor de uso y utopía

MARXISMO CRÍTICO LATINO-AMERICANO

Bolívar Echeverría, *ethos* barroco, valor de uso e utopia

César Miguel Salinas Ramos¹

(cesarsalinasramos@gmail.com)

RESUMEN

El filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría desarrolla el marxismo crítico latinoamericano, partiendo de la contradicción valor de uso y valor de cambio, esta contradicción en los tiempos del capitalismo contemporáneo significa generar un *ethos* concreto y particular que nos permita vivir objetiva y subjetivamente. El filósofo encuentra distintas modernidades que aparecen al momento en que las diversas sociedades asumen y viven la contradicción que nos plantea la hegemonía capitalista: modernidad realista, romántica, clásica y barroca. Siendo esta última el tipo particular en que las sociedades latinoamericanas vivimos el capitalismo contemporáneo, configuración producto del devenir histórico singular de nuestras sociedades, mirada que indaga sobre nuestro ser y nuestras posibilidades emancipadoras.

Palabras-clave: Valor de uso. *Ethos*. Barroco.

RESUMO

O filósofo equatoriano Bolívar Echeverría desenvolve o marxismo crítico latino-americano, partindo da contradição entre valor de uso e valor de cambio, esta contradição nos tempos do capitalismo contemporâneo significa gerar um *ethos* concreto e particular, que nos permita viver objetiva e subjetivamente. O filósofo encontra diferentes modernidades que aparecem no momento em que as diversas sociedades assumem e vivem a contradição que nos coloca a hegemonia capitalista: modernidade realista, romântica, clássica e barroca. Sendo esta última o tipo particular em que as sociedades latino-americanas vivem o capitalismo contemporâneo, configuração produto do devir histórico singular de nossas sociedades, olhar que questiona sobre o nosso ser e nossas possibilidades emancipadoras.

Palavras-chave: Valor de uso. *Ethos*. Barroco

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFPO).
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8380471509260605>.



... sin empadronar el espíritu en ninguna consigna política propia ni extraña, suscitar, no ya nuevos tonos políticos en la vida, sino nuevas cuerdas que den esos tonos.

César Vallejo (1927)

Como pocos proyectos en el pensamiento latinoamericano, el del filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría desarrolla una comprensión crítica del devenir civilizatorio del siglo pasado e inicios del presente, con suma originalidad y claramente con los pies situados en esta parte del mundo. En el contexto de la Revolución Cubana y su influencia, los movimientos de liberación africanos y del “tercer mundo”, el socialismo real y su devenir totalitario, el avance y consolidación de la modernidad capitalista americana, y como parte de los movimientos estudiantiles berlineses de los 60, estudiante en filosofía en la *Freie Universität Berlin*, posteriormente en la Universidad Nacional Autónoma de México, en donde realizó estudios enfocados principalmente en la lectura crítica de *El Capital*. Centro sus preocupaciones en la crítica de la economía política de Marx (alimentado con lecturas de Heidegger y Sartre) y el desarrollo de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt (con principal empatía por el pensamiento de Walter Benjamín), en el contexto del devenir histórico de América Latina genera una mirada crítica a la modernidad capitalista y una búsqueda desesperada por una modernidad alternativa.²

El filósofo realizó una lectura crítica de las obras de Karl Marx, centrando su preocupación en los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (1857) y *El Capital* (1867). A diferencia del interés de los filósofos de la escuela Frankfurt por el Marx joven, estas obras tienen como punto de partida el análisis de la mercancía, en ellas se despliega un

[...] examen crítico al que es sometida la apariencia de la riqueza en la sociedad capitalista; examen que vuelve necesario cuando el discurso teórico crítico debe atravesar y problematizar el campo conceptual que se genera espontáneamente en la “esfera ruidosa y superficial” de la circulación

² Vladimir Sierra lo ubica dentro de la “Teoría crítica excéntrica”, en primer lugar, dentro de la teoría crítica expresada por la escuela de Frankfurt, pero en un círculo excéntrico, partiendo de la idea que existe un círculo nuclear: Adorno, Horkheimer, Marcuse, Fromm; así como Benjamín se ubicaría en la parte exterior de los círculos, Sierra agregaría un círculo de los escritores periféricos no europeos que han aportado al desarrollo del pensamiento crítico, en el que se ubicaría el filósofo Bolívar Echeverría (FLACSO-ECUADOR, 2010). En sentido, resalta la confrontación crítica del pensamiento de Echeverría con posturas decoloniales o postcoloniales, principalmente por su fundamentalismo anti eurocéntrico. Echeverría se alimenta de las diversas tradiciones críticas americanas (Che Guevara a José Carlos Mariátegui), europeas (escuela de Frankfurt a escuela de los Annales) y africanas (Fanón), propio de su empatía por todos aquellos que, desde la resistencia, traen la mirada de los vencidos en busca de la emancipación humana.



mercantil capitalista con el fin de elaborar un saber revolucionario sobre esa riqueza social, en tanto que es ella el eje en torno al cual gira todo comportamiento político de la sociedad. (ECHEVERRÍA, 1988, p. 66)

Llamará la atención del filósofo el profundo y amplio análisis que se despliega con relación al valor de cambio, como característica de la mercancía que permite la “autovalorización del valor”, frente al descuido del análisis que se desprendería de la otra característica de la mercancía, su valor de uso, como disfrute y consumo concreto y práctico de dicho bien. Precisamente Marx hacía referencia que “Solo un *vir obscurus* que no ha entendido ni una palabra de *El Capital* puede concluir que, en [mi] obra, el valor de uso no desempeña ningún papel [...]”, y agrega: “En mi teoría, el valor de uso desempeña un papel importante de un orden totalmente diferente al que ha tenido en la Economía anterior” (MARX, 1982, p. 177). Éste sería el gran reto que Echeverría asumiría principalmente a lo largo de su obra.

A diferencia de la primera generación de la escuela de Frankfurt, que concibe la historia/modernidad como una, la de la razón instrumental, Echeverría define la modernidad realmente existente como múltiple, siendo varias las maneras en que las sociedades reaccionan ante el hecho capitalista que se sucede de manera objetiva en la vida cotidiana. Vivir el hecho capitalista significa

en última instancia, un conflicto permanente entre la dinámica de la ‘forma social-natural’ de la vida social y la dinámica de la reproducción de su riqueza como ‘valorización del valor’ – conflicto en el que una y otra vez la primera debe sacrificarse a la segunda y ser subsumida por ella. (ECHEVERRÍA, 2011, p. 132)

Esté primer principio o lógica es aquel que Marx llamó “natural”, que sería transhistórico o propio de toda comunidad humana concreta, principio que promueve estructurar el mundo de la vida en torno a un telos definido cualitativamente. Actúa desde el valor de uso de las cosas, desde su consistencia y disfrute práctico (en este sentido se despliega una sensualidad particular en relación con los otros). Y un segundo principio estructurador de la vida moderna, propio de los últimos siglos de la historia, clon abstracto o doble fantasmal de la subjetividad o la voluntad social, el valor mercantil de las cosas, automatizado valor-capital, o proceso de acumulación. Existe en referencia a la consistencia y despliegue cualitativo de las cosas, que se produce en abstracto, que pretende estructurar el mundo de la vida en torno a un telos cuantitativo, siempre inalcanzable del incremento por el incremento mismo, el progreso. En la actualidad, el principio estructurador capitalista posee la fuerza



suficiente para subsumir al principio social-natural, subordinándola. (ECHEVERRÍA, 2002)

El concepto de crisis resalta de manera fundamental dentro de la teoría marxista por su conexión con la revolución posible. Echeverría, a partir de su lectura de *El Capital*, la define como

una determinada ‘situación límite’ a la que ha arribado un determinado proceso de reproducción del sujeto social; una situación tal que el mantenimiento de la vida de este sujeto social – una vida históricamente formada o determinada- se vuelve, de alguna manera, imposible. (1986, p. 144)

Ante este hecho precisamente los individuos concretos adoptan un comportamiento que haga posible la vida y la reproducción social. La base material que le da sustento y sobre el cual actúa este comportamiento se produce sobre

“la multiplicidad dinámica y unitaria de identidades [...] que en la actualidad se debería a la presencia simultánea, en todo el conjunto de la población, de distintos estratos y niveles históricamente sucesivos, de actualizaciones o realizaciones de diferentes lógicas de comportamiento, estratos o niveles que se conformaron en diferentes experiencias históricas sucesivas de la población [...], y que fueron así dejando en ella esos diferentes proyectos y esbozos de identidad”. (ECHEVERRÍA, 2008, p. 197)

De tal forma que dicho *ethos* siempre se halla en disputa: no existe un tipo de comportamiento que se pueda considerar único, puro o absoluto, pero sí como estructurador concreto o solución concreta en la actuación en el mundo de la vida.³

Echeverría apunta hacia esta conflictividad no resuelta entre los dos principios, y la subordinación de uno hacia el otro, este “requerimiento o espíritu del capital”, en la vida cotidiana, en el mundo de la vida: “la existencia práctica de todas las cosas consiste en desarrollar un *ethos* o comportamiento espontáneo capaz de integrarlo como inmediatamente aceptable, como la base de una ‘armonía’ usual y segura de la vida cotidiana” (ECHEVERRÍA, 2011, p. 137). Objetiva y subjetivamente el sujeto se aproxima a las exigencias deformantes del espíritu del capital, lo cual se hace evidente de forma clara mediante el proceso de

³ “El ser humano entiende su propia existencia como una transcurrir que se encuentra, tensado como la cuerda de un arco, entre lo que sería el tiempo cotidiano y lo que sería el tiempo de los momentos extraordinarios; entre el tiempo de una existencia conservadora, que enfrenta las alteraciones introducidas por el flujo temporal mediante una acción que restaura y repite las formas que han venido haciéndola posible, y el tiempo de una existencia innovadora, que enfrenta esas alteraciones mediante la invención de nuevas formas para sí misma, que vienen a sustituir a las tradicionales” (Echeverría, Juegos, arte y fiesta, 2002).



blanqueamiento social⁴, precisamente como una práctica sobre sí, para cumplir dichos requerimientos hasta en la apariencia física.

Cuatro son los ethos que neutralizan y mantienen latente la contradicción entre la forma natural y la forma de valor, comportamientos afirmativos o negativos, de mayor o menor intensidad, respecto al hecho estructurador moderno capitalista.

El primero, el ethos *realista*, hace referencia al intento de negar la contradicción existente, “por su carácter afirmativo no sólo de la eficacia y la bondad insuperables del mundo establecido o ‘realmente existente’, sino de la *imposibilidad* de un mundo alternativo” (ECHEVERRÍA, 2011, p. 132). Este comportamiento se evidencia en el estilo de vida norteamericano, muy bien representado por Hollywood, el disfrute insaciable de mercancías, la libertad como consumo ilimitado. Podríamos decir que el hombre unidimensional de Marcuse, situado en una sociedad industrial avanzada, en un régimen aparentemente democrático, de mayor eficiencia en la administración social de la población, principalmente por la industria cultural, que diseña como futuro único e imposible el éxito y progreso, encarna a este sujeto que no vislumbra alternativas posibles, que cae en un goce automático y resignado del mundo de las mercancías liberadas.

El segundo ethos es el *romántico*, que también niega la contradicción existente, pero asevera el triunfo de la forma natural de la vida humana sobre la dinámica de la valorización y no su derrota, con la seguridad egocéntrica que la humanidad asume que dirige su futuro, de tal suerte que las miserias de la actual modernidad serán superadas. Ejemplo de este ethos sería la constitución de los Estados Nación, entidades construidas a partir de las comunidades naturales existentes en un territorio delimitado, reconstitución de estas comunidades para adecuarlas a las exigencias de la empresa estatal capitalista. Existe la certeza que estos capitales permitirán al pueblo autoafirmarse como nación-identidad ante otras, además de concebirse como la forma

⁴ En el texto “Imágenes de la blanquitud”, Bolívar Echeverría, partiendo del texto clásico de Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en el que a partir del análisis de la religión se relaciona la configuración de una subjetividad particular, que garantiza un comportamiento adecuado a la reproducción de la economía capitalista, como una predestinación, un mensaje divino des cifrado en prácticas concretas. Partiendo de este hecho, se encarnará el “espíritu del capitalismo” incluso en características físicas que se conciben como la corporeidad misma de los sujetos del capital, lo que genera una búsqueda por la aproximación a dichas características, tanto desde el autodisciplinamiento (cumplimiento de la ley de dios) en búsqueda de un comportamiento particular en relación con una apariencia singular, denominada como blanquitud. Esta estilización hasta corporal se caracterizará por la búsqueda de la blanquitud – fenómeno que no sólo acontece en Latinoamérica, sino en todo África, donde el uso de cremas para blanquear la piel inunda el “mercado de la belleza” (NATIONAL GEOGRAPHIC EN ESPAÑOL, 2018); un fenómeno que se repite a lo largo del mundo desde la India hasta China o Japón.



Estado Nación la que permite alcanzar el progreso y éxito social, y de cada uno de sus miembros.

El tercer ethos es el *clásico*, en referencia al arte⁵ neoclásico, la posibilidad singular de dar forma a un objeto sólo puede ser una aproximación más a la forma ideal, que es eterna e inmutable. Asume la contradicción y sumisión de la forma natural ante la forma valor, asume el sentido propio de la tragedia que significa este hecho. Ejemplo de aquello puede ser el Iván Illich de León Tolstoi, el personaje de la novela del mismo nombre que encarna esta actitud frente a las instituciones políticas y administrativas y sociales aristocráticas de la época (vale resaltar la diferencia de los periodos históricos en los que transcurre la vida de este personaje y el periodo histórico en que el espíritu del capitalismo se impone). Mismo ethos que encarna Horacio Oliveira, el personaje de la *Rayuela* de Julio Cortázar, quien asume un comportamiento de búsqueda de alternativas respecto al hecho capitalista que acontece cotidianamente en las grandes ciudades, alternativas que rayan en el límite de dejar de ser, de desaparecer como tal, por lo cual al alcanzarla desaparece, no existe objetivamente como una alternativa posible.

El cuarto ethos es el *barroco*, en referencia precisamente al arte de este nombre, que, según Adorno en los *Paralipomena* de su teoría estética, se caracteriza “por ser decorativo no es decir todo. Lo barroco es ‘*decorazione assoluta*’: como si se hubiese emancipado de todo fin y hubiese desarrollado su ley formal. Ya no decora algo, sino que es decoración y nada más”. (ano, página) En este sentido, Echeverría asevera, “Decir que lo barroco es *messincena assoluta* (teatralidad absoluta); como si está hubiese emancipado de todo servicio a una finalidad teatral (imitación del mundo) y hubiese creado un mundo autónomo (escenificación y nada más)” (ECHEVERRÍA, 2008, p. 156). La teatralidad propia del barroco al ponerse en escena cuestiona la puesta escena de la realidad misma, exponiendo su artificialidad y la capacidad humana que constituye el establecimiento de una forma de relacionamiento con la otredad. De manera particular en Latinoamérica se da una “afinidad formal de estas sociedades y el principio del arte barroco descrito, afinidad que se repite una y otra vez por determinadas constantes históricas de la reproducción de su mundo vital.” (ECHEVERRÍA, 2008, p. 159)

El siglo XVI fue el siglo de la espada y de la cruz, del aniquilamiento de las civilizaciones y comunidades existentes en el continente previo a la llegada europea y

⁵ La relación entre arte, ethos y utopía se debe a “su carácter político no se debe a que aporte al proceso cognoscitivo pro-revolucionario, sino al hecho de que propone un comportamiento revolucionario ejemplar. El nuevo arte crea «una demanda que se adelanta al tiempo de su satisfacción posible»; ejercita a las masas en el uso democrático del «sistema de aparatos» - el nuevo medio de producción – y las prepara así para su función recobrada de sujetos de su propia vida social y de su historia.” (Echeverría, Juegos, arte y fiesta, 2002)



consecuente saqueo de recursos naturales, principalmente oro (y la transformación de las comunidades naturales en mano de obra esclava); y un intento de renovación del cristianismo europeo en nuevas tierras, mediante el encuentro e interpelación con la otredad (en el caso de aceptar la condición de humano del otro indígena americano⁶). El fin de este proyecto culminaría cuando “Europa, volvía la espalda a sus propios adelantados en América y la precaria América europea [...] entraba en un proceso de regresión indetenible” (ECHEVERRÍA, 2008, p. 160). Paralelamente, “en la parte baja y en la periferia de ellas [...] allí donde una buena parte del último décimo restante de la población indígena debía continuar su existencia”, incluido la interacción con la población afrodescendiente que arribo al continente esclavizada, “la estrategia de comportamiento autoafirmador de identidad que se esboza y se desarrolla espontáneamente entre la población indígena [...] imprimir y cultivar una manera propia (...) de revitalizar las formas civilizatorias europeas” (ECHEVERRÍA, 2008, p. 161) ante la imposibilidad de reconstruir su mundo, ahora en ruinas, y la imposibilidad de expulsar al invasor “se despoja de su identidad central de los contenidos concretos elaborados históricamente a partir de su forma, se queda sólo con ésta y recobra su identidad perdida, metamorfoseada ahora en los contenidos de la identidad europea a la que insufla una nueva vida”. (ECHEVERRÍA, 2008, p. 162)

Desde el siglo XVII,

los indios citadinos de América imitan a su muy peculiar manera las formas técnicas y culturales europeas [...] son indios que representan el papel de no indios, de europeos, y que no están en capacidad de volver a ser indios a la manera a la que lo fueron antes de la conquista. Son actores para quienes el mundo representado se ha vuelto más real que el mundo real por que la realidad de éste se ha desvanecido: actores de una *missinscena assoluta* obligada. (ECHEVERRÍA, 2008, p. 162)

Precisamente esta estrategia que se conoce como mestizaje cultural reconfigura las formas vencedoras mediante la incorporación de las derrotadas. La forma natural de vida, asociada con el disfrute del mundo en relación con el valor de uso de los bienes, tiene el mismo

⁶ La conocida discusión en el siglo XVI, entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, respecto a la condición de humanidad del indio (identificación dada por el proyecto colonizador a los moradores naturales del continente), dicha reflexividad sobre el proceso colonizador asume una postura afirmativa o justificante de lo acontecido y una postura negativa, cuestionadora respecto al ejercicio religioso y militar que se establece como medio y no como fin. La explotación de los recursos naturales y la esclavización de las sociedades existentes como garantía del objetivo anterior, se impondrá.



comportamiento ante él – valor que se auto valoriza – principio que considera el aspecto cuantitativo de la vida, asociado a la acumulación del capital.

Precisamente esta relación formal entre las sociedades latinoamericanas y el arte barroco descubre un comportamiento particular, una forma de sociabilización y politicidad concreta, el cultivo particular de una identidad, en su juego/disputa entre los distintos proyectos históricos, que persisten en comportamientos e instituciones en el presente, siendo el ethos barroco el comportamiento de la población latinoamericana de carácter estructurador, que posibilita la armonización de los distintos proyectos, hasta antagónicos, que subsisten aun en la voluntad manifiesta del ser humano contemporáneo en Latinoamérica. De tal suerte que esta forma particular de estructuración barroca del comportamiento en el mundo de la vida posee una reflexividad particular, una forma singular de producir y consumir ideas, característica propia de relacionar los fenómenos y los conceptos, mediante la reconstrucción teatral y mimética de la tradición de pensamiento occidental, en referencia a un código mestizo que impone subterráneamente una identidad. (En este sentido, de igual forma que Mariátegui concibe la posibilidad de un pensamiento filosófico propio de América Latina.)

La lectura hecha por este filosofo plantea pensarnos y pensar la realidad, en términos barrocos, por ende, nuestra emancipación debería vislumbrarse también en estos términos, estrategia de resistencia del valor de uso cuya lógica comportándose de esta forma particular enfrenta la lógica del valor, que se promueve como expresión automática de valorización del valor, acumulación capitalista naturalizada. Estrategia de conquista de la conquista, encuentro de vida en la muerte, de resistencia e integración, de mestizaje; nos permite pensar en una superación cualitativa de la contradicción invivible que significa el hecho capitalista hegemónico en la vida. Plantea una crítica al marxismo tradicional, que piensa mayoritariamente la revolución bajo el ethos romántico, como la toma del Palacio de Invierno (cuyo sujeto histórico que ya no existe). Se plantea hacerlo en términos barrocos, como una invasión rizomática, como el cultivo cualitativo de la vida práctica y cotidiana, ejercicio de resistencia que deviene proyecto, superándose a sí mismo, en busca de una modernidad alternativa a la existente.



REFERÊNCIAS

Cortázar, J. *Rayuela*. Bogotá: Géminis, 2006.

Echeverría, B. *El discurso crítico de Marx*. México: El hombre y su tiempo, 1986.

Echeverría, B. Juegos, arte y fiesta. *Juegos, arte y fiesta* (pág. 10). Quito: FLACSO, 2002.

Echeverría, B. La clave Barroca de la América Latina. *Exposición en el Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin*. Berlin, 2002.

Echeverría, B. Modernidad y capitalismo. *Discurso crítico y filosofía de la cultura*, 2006.

Echeverría, B. *Vuelta de siglo*. Caracas: Era, 2008.

Echeverría, B. *Contracorriente: Filosofía, Arte y política*. México: México, 2009.

Echeverría, B. *Definición de Cultura*. México: Itaca, 2010.

Echeverría, B. *Ensayos Politicos*. Quito: SNGP, 2011.

FLACSO-ECUADOR (Dirección). *Bolívar Echeverría: Valor de uso y utopía* [Película], 2010.

Marx, K. *Notas marginales al tratado de economía política de Adolph Wagner*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

NATIONAL GEOGRAPHIC EN ESPAÑOL. *Cambio de piel*. Obtenido de NATIONAL GEOGRAPHIC EN ESPAÑOL: <<https://www.ngenespanol.com/el-mundo/compra-cremas-mujeres-africanas-piel-clara-cambio-color/>>. Acessado em 26 de Octubre de 2018

Tolstoi, L. *Iván Illich*. Nobooks, 2006.



Resenha recebida em: 30/10/2018

Resenha aprovada em: 18/01/2019

SOBRE O SUICÍDIO, DE MARX
a posição das mulheres e o suicídio na contemporaneidade

ON SUICIDE, BY MARX
women's position and suicide in contemporaneity

Amanda Nunes de Freitas¹
(amanddafreitas3@gmail.com)

RESUMO

A obra *Sobre o suicídio* refere-se à posição das mulheres na França do século XVII, apresentando os principais desencadeadores para o tópico: religião, moralidade e submissão. Assim como mencionado na obra, esses três aspectos ainda são influenciadores para o ato na atualidade. Pensar sobre o suicídio na contemporaneidade (utilizando Jacques Peuchet e Karl Marx como coautor) abre espaço para questionar por que, mesmo após 200 anos, a sociedade ainda está em semelhante posição, e em como o Estado (inclusive seus cidadãos) possui influência sobre os suicídios ao evitar discussões acerca do tema e deslegitimar os casos. Ademais, é imprescindível o reconhecimento da depressão como uma questão de saúde pública que necessita de acompanhamento periódico. Uma saída possível para esse obstáculo seria, portanto, o reconhecimento da depressão como uma patologia e, a partir disso, a tentativa de redução dos casos.

Palavras-chave: Karl Marx. *Sobre o suicídio*. Contemporaneidade. Posição das mulheres.

ABSTRACT

The work *On suicide* addresses the position of women in 17th century France, showing the main triggers for the topic: religion, moral and submission, aspects which still influence such an act nowadays. To think about suicide now (using Jacques Peuchet and Karl Marx as coauthor) opens space to ask why, 200 years later, society has yet to find a solution for this problem, and how the State (including its citizens) has influence on suicide as it avoids discussions on this matter and delegitimizes the cases. Furthermore, it is indispensable to recognize depression as a public health issue that needs constant monitoring. A possible way to overcome this problem could be, therefore, to recognize depression as a pathology and to try to reduce the frequency of cases.

Palavras-chave: Karl Marx. *On suicide*. Contemporaneity. Women's position.

¹ Graduanda em Filosofia pela Universidade de Brasília.

CV: <http://lattes.cnpq.br/7843739243215723>.



O reconhecimento de Karl Marx advém principalmente de duas obras: *O Capital* e *Manifesto do Partido Comunista*; todavia, a produção de maior cunho empático e altruísta está em *Sobre o Suicídio*, obra quase nunca lida e estudada. Essa obra deriva de anotações de um ex-arquivista da Polícia Francesa chamado Jacques Peuchet e tem Marx como coautor.

Jacques Peuchet tinha como função registrar os suicídios cometidos na França em 1824. São registrados, no total, 371 casos de suicídio, a maioria de homens (contabilizando 239 atos). Marx se utiliza das anotações de Peuchet e faz críticas ao suicídio e à influência da sociedade nesse fato.

Na obra, são apresentados três casos de suicídio feminino e um de suicídio masculino; no presente texto, somente os casos de suicídio feminino serão discutidos. Vale ressaltar que a obra diz respeito à posição das mulheres na sociedade francesa; ademais, a obra traz julgamentos acerca de moralidade, religião, costumes e do papel da mulher, e trata de como esses elementos podem ser desencadeadores do suicídio.

O primeiro caso traz a questão da virgindade; o segundo diz respeito a um abuso sexual que desencadeia uma gravidez não desejada – e esse é o caso mais importante, porque traz à tona a questão do aborto; já o terceiro caso envolve um marido perturbado e abusivo, que é o responsável por provocar o suicídio de sua esposa.

Em maiores detalhes, o primeiro caso envolve um casal de noivos que acaba tendo uma relação sexual antes do casamento. Ao voltar para casa, a noiva se depara com seus pais e vizinhos, que a julgam por conta do ato; ela se joga ao rio. O segundo caso é de uma jovem órfã de 17 anos que vai morar com sua tia. Ao chegar lá, ela é abusada sexualmente pelo esposo de sua tia (um bancário conhecido em Paris) e acaba engravidando. Ao saber que está grávida, busca um médico e pede que ele faça um aborto; entretanto, o profissional se recusa, por conta das medidas legais. Aflita e com medo de que sua situação venha à tona, a jovem se suicida dias depois. O terceiro caso traz um esposo controlador e violento que vai para uma cidade distante, afasta sua esposa de todos (inclusive da própria família) e a controla o tempo inteiro. O marido, armado, vigia a casa durante a noite. Desesperada e querendo fugir (infelizmente sem ter para onde), ela se suicida.

Com a leitura da obra, fica nítida a preocupação de Marx com essas mulheres e nota-se que já há pequenos fragmentos que ele retomará em *O Capital*. Para o autor, o suicídio é sintoma de uma luta social. Inclusive, há um momento em que ele faz uma analogia entre o marido e um senhor de escravos. Ficam claras também suas críticas ao Estado e à submissão da população a ele. Para Marx, existe uma relação de classe na posição dessas mulheres, porque a sociedade é machista e misógina.



Sobre os porquês do desencadeamento do suicídio, Marx afirma:

As doenças debilitantes, contra as quais a atual ciência é inócua e insuficiente, as falsas amizades, os amores traídos, os acessos de desânimo, os sofrimentos familiares, as rivalidades sufocantes, o desgosto de uma vida monótona, um entusiasmo frustrado e reprimido são muito seguramente razões de suicídio para pessoas de um meio social mais abastado, e até o próprio amor à vida, essa força enérgica que impulsiona a personalidade, é frequentemente capaz de levar uma pessoa a livrar-se de uma existência detestável. (MARX, 2006, p. 24)

Marx apresenta alguns aspectos que podem ser os motivos que levam ao suicídio; porém, o suicídio para ele é uma parte natural integrada à vida, que não pode ser considerada antinatural porque está inserida na sociedade. A sociedade capitalista suga, destrói e mata pessoas, e é essa mesma sociedade que tem repulsa ao falar de suicídio e prefere “fechar os olhos” frente a tal problemática. Marx utiliza Rousseau para fundamentar sua crítica:

Que tipo de sociedade é esta, em que se encontra a mais profunda solidão no seio de tantos milhões; em que se pode ser tomado por um desejo implacável de matar a si mesmo, sem que ninguém possa prevêê-lo? Tal sociedade não é uma sociedade; ela é, como diz Rousseau, uma selva, habitada por feras selvagens. (MARX, 2006, p. 28)

191

Para Marx, é necessário que haja uma reforma na sociedade para que o quadro seja revertido. O que ele pretende, na verdade, é uma diminuição dos casos de suicídio e uma sociedade mais empática a partir de uma reflexão sobre essa dificuldade. Além de explicitar seus pensamentos sobre a posição do suicida, Marx faz questão de demonstrar como os outros possuem responsabilidade em tais atos. Para ele, o suicídio não é unilateral.

Ressalte-se que, mesmo 200 anos após o escrito, as mulheres ainda se encontram em semelhante posição, e o suicídio ainda é um tema que causa repulsa a muitas pessoas. Frente a isso, fica o questionamento: como resolver a questão do suicídio (que é um reflexo social), se não se fala sobre ele? Como resolver a questão, se não se propõem mudanças em relação a ela? É óbvio que estamos avançando, mas esse avanço ainda é pequeno. Há ainda, por exemplo, a religião condenando o suicídio, o preconceito com profissionais da área de saúde psíquica e uma reafirmação (assim como na obra de Marx) da culpabilização do suicida. O olhar nunca é coletivo; é sempre individual.

Na prática, é mais simples responsabilizar o suicida e deslegitimá-lo do que reconhecendo o papel dos demais naquele ato; é mais confortável (senão



conveniente) culpá-lo. No entanto, isso pode ser caracterizado como um ato grotesco de covardia e desumanidade.

Trazendo o tema aos dias atuais, segundo a OMS (Organização Mundial da Saúde) aproximadamente um milhão de pessoas se suicidaram no Brasil em 2000.² Em nossa sociedade, a depressão é vista como uma “frescura” e até mesmo “falta de Deus”. O problema que isso acarreta é o fato de a depressão ser a principal razão para o suicídio, e reconhecê-la é um dos primeiros passos para a prevenção.

A falta de empatia na sociedade e de suporte profissional também é um aspecto relevante. A ausência de empatia é, muitas vezes, reflexo de uma falta de conhecimento. É importante dizer também que, certas vezes, a pessoa tenta cometer o suicídio e, sem êxito, vai parar no hospital. Ela recebe alta e não possui assistência ao sair; um acompanhamento profissional não pode ser custeado por algumas pessoas. Deve haver um acompanhamento psiquiátrico, psicológico e familiar/social após a tentativa (assim como na idealização do suicídio), pois as tentativas aumentam gradualmente. Além disso, os profissionais de saúde precisam de suporte para poderem atender a esses casos de forma satisfatória. Seria benéfica, talvez, uma articulação entre profissionais de saúde mental, profissionais de saúde em geral e profissionais dos serviços de emergência.

Sobre as relações da atualidade – que também são causas para a questão em voga – Bauman as explicita em algumas de suas obras (especificamente em *Amor líquido*, *Modernidade líquida* e *Tempos líquidos*). Para o autor, as relações são líquidas pós-modernidade; como prova disso, ele busca esclarecer como os regimes totalitários (junto ao capitalismo) tornam a sociedade cada dia mais individualista, adoecida e apática. Inclusive, ele dedica um capítulo da obra *O mal-estar da pós-modernidade* à moralidade, que, segundo ele, é formalizada no lar. Embora Bauman tenha obras bem elaboradas e justificadas, elas parecem trazer, de quando em quando, uma utopia, no sentido desesperador de não parecer não haver possibilidade de desfazer tal mal-estar.

No que diz respeito às mulheres, ainda não se têm respostas sobre o momento em que elas poderão decidir sobre seus corpos, suas vontades e suas posições sem terem um homem ou uma religião afirmando o que deve ou não ser feito. As mulheres ainda não são donas de si e lhes é retirada a liberdade de escolha. O que o papel das mulheres não pode ser, em hipótese alguma, é submissão.

² BERTOLOTE, José. *Detecção do risco de suicídio nos serviços de emergência psiquiátrica*.



Quanto ao suicídio, não é possível saber quando ele será (se é que um dia será) reconhecido como reflexo de problemas psíquicos e, portanto, como uma questão de saúde pública que precisa ser trabalhada com urgência. É perceptível, a partir das leituras de Marx, que os motivos que desencadearam os suicídios na França são os mesmos da atualidade.

A crítica deste trabalho, no entanto, está voltada à questão de gênero, à compreensão do papel histórico do patriarcado sobre a vida das mulheres e da importância em se pensar o gênero feminino a partir de uma comunidade única. As mulheres estão todas, independentemente de suas classes, sujeitas às mesmas situações.

Assim, surge a indagação: será que o obscurantismo continuará por mais 200 anos? Essa resposta ainda não é possível, mas pensar o papel da sociedade nessa questão e refletir de forma crítica pode ser um primeiro, e grande, passo.



REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

MARX, Karl. *O Capital*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

MARX, Karl. *Sobre o suicídio*. São Paulo: Boitempo, 2006.



Resenha recebida em: 09/11/2018

Resenha aprovada em: 08/02/2019

CARTA A PIETR LAVROVITCH LAVROV, DE FRIEDRICH ENGELS

uma discussão acerca dos limites do darwinismo

LETTER TO PIETR LAVROVITCH LAVROV, FROM FRIEDRICH ENGELS

a discussion about the limits of Darwinism

Rafael Ferreira Martins¹

(rafaelferreiramartins98@gmail.com)

RESUMO

O socialismo e a luta pela existência, artigo do filósofo russo Pietr Lavrovitch Lavrov, abordara ideias darwinistas – centralizando-as na luta pela existência – sob um patamar social, isto é, adaptando e transpondo a tese exposta por Darwin em *A origem das espécies* do nível biológico para o nível social, com o importante acréscimo do conceito de solidariedade humana. Respondendo a seu artigo, Engels escreveu ao autor russo em 1875, por carta, suas refutações ao darwinismo social. O trabalho aqui apresentado resenha explicativa e criticamente a carta de Engels a Lavrov, explanando as refutações e problematizações apresentadas por Engels à implementação do darwinismo social na perspectiva materialista histórica por ele defendida. A argumentação de Engels pauta o nível biológico, da incompletude do darwinismo em si; o nível social, da falta de evidências nesse nível específico; e, por fim, o metafísico, da impossibilidade de transposição de uma tese de natureza biológica ao âmbito social.

Palavras-chave: Darwinismo social. Cooperacionismo. Materialismo.

ABSTRACT

Socialism and struggle for existence, article written by the Russian philosopher Pietro Lavrovitch Lavrov, addressed Darwinian ideas, centering them on the struggle for existence, under a social level, that is, transposing and adapting Darwin's thesis, exposed in *The origin of species*, from the biological to the social level, with the important increase of the concept of human solidarity. Responding to Lavrov's article, Engels writes to the Russian author in a letter, in 1875, his refutations to social Darwinism. This paper reviews, in a critical and explanatory way, Engels' letter to Lavrov, explaining the refutations and problematizations presented by Engels to the implementation of social Darwinism in the historical materialist perspective. Engels arguments cover the biological level, concerning the incompleteness of Darwinism itself; the social level, on the lack of evidence at this specific level; and, finally, the metaphysical, on the impossibility of transposing a thesis from a biological to a social sphere.

Key-words: Social Darwinism. Cooperationism. Materialism.

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB) e graduando em Física pela Universidade Paulista (UNIP).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9397082137728466>.



A *Carta a Pietr Lavrovitch Lavrov* foi escrita por Friedrich Engels no ano de 1875, especificamente no dia 12 de novembro, sofrendo interrupção por motivos pessoais de seu autor, com o retorno a sua escrita para finalização somente no dia 17 de novembro do mesmo ano. A carta foi escrita por Engels logo após seu regresso a Londres, no dia 6 de novembro de 1875, após uma viagem à Alemanha.

Em um âmbito geral, a carta se insere no período da vida acadêmica de Engels em que este acompanhava Marx no que ficou conhecido como o período da maturidade de Marx; em um âmbito específico, Engels estava publicando sua obra *Do social na Rússia*. A carta é uma resposta ao artigo *O socialismo e a luta pela existência*, endereçada diretamente a seu autor, o filósofo e sociólogo russo Pietr Lavrovitch Lavrov.

Lavrov era um expoente teórico do narodismo (populismo russo) e publicara o artigo em questão tratando dos paralelos e embates entre a luta pela existência darwinista, no sentido biológico, e a luta pela existência socialista, no sentido histórico-social. Desde a polêmica publicação de *A origem das espécies*, de Charles Darwin, o uso da mentalidade e das conclusões expostas por Darwin com fins biológicos havia se transferido fortemente para fins sociais e históricos com grande repercussão, principalmente entre os teóricos materialistas socialistas.

Na carta de resposta a Lavrov argumentando sobre o artigo *O socialismo e a luta pela existência*, Engels divide sua escrita em seis parágrafos pontuados para tratar de tópicos específicos. A língua escolhida para tal argumentação é o alemão, que, segundo Engels, é mais conciso do que o francês que utilizavam em tais cartas usualmente; inclusive, o autor inicia sua carta em francês, com o parágrafo de apresentação, e então justifica sua passagem para o alemão dali em diante.

A carta é iniciada, no primeiro parágrafo argumentativo, com a abordagem do darwinismo propriamente dito, isto é, em seu ambiente natural, a biologia. O desenvolvimento das espécies da teoria de Darwin é apresentado como aceitável, porém seu centro operacional, que Engels classifica como método de prova – o desenvolvimento e a manutenção ou extinção das espécies por meio da seleção natural (*natural selection*), da luta pela vida (*struggle for life*) –, é visto como provisório, algo que na visão de Engels ainda haveria de ser complementado. A complementação sobre a qual se expressa Engels faz referência à questão de a teoria darwinista ser simplista, reduzindo demasiadamente a dinâmica natural à luta pela existência (*Kampf ums Dasein*). Mais à frente, no final do primeiro parágrafo, Engels defende que aquilo que apresenta Darwin é aceitável *cum grano salis* (“com um grão de sal”, com um complemento, isto é, somando-se a um todo).



Engels demonstra que duas visões de mundo pós-Darwin estavam claras naquele momento: aqueles que apoiavam a visão cooperacionista da natureza, embasados no pensamento de Justus von Liebig (químico alemão que falecera dois anos antes de a carta em questão ser redigida), e aqueles que, fazendo uso extremista da tese darwinista, possuíam uma visão competitiva da natureza, “gente que agora só vê luta por toda parte” (ENGELS, 1875, §1), como especifica Engels. O autor ressalta, porém, que um desses grupos possui notória maioria naquele período, e esse grupo é o darwinista. Ambas as posições são, para o autor, limitadas, unilaterais e estreitas; o que uma tem em demasia a outra tem em nulidade. Engels, então, apresenta uma visão avançada de ecologia evolutiva, defendendo certa fusão entre as teses; ou seja, a dinâmica natural não se daria só pela seleção natural, na dimensão da luta pela existência, nem só pela cooperação entre os membros e sistemas naturais, mas sim como uma complexa malha de harmonia e colisão. A partir de tal posicionamento é realizado o salto do nível biológico para o nível histórico-social, criticando-se aqueles que, em seu naturalismo darwinista, “tentam subsumir toda a variada riqueza do desenvolvimento histórico na frase, unilateral e magra: luta pela existência” (ENGELS, 1875, §1).

O segundo tópico serve de plataforma para tratar de três autores utilizados no artigo de Lavrov (Seidlitz, Byr e Hellwald), autores aos quais Engels se refere como darwinistas convencidos (*ubèzdennyie Darwinisty*). Assim, Engels critica Georg Karl Maria Seidlitz, professor de Zoologia dos anos de ouro da Universität Dorpat, por ser pouco expressivo, apesar de não negativo; critica Robert Byr, classificando-o como simplesmente um romancista, com pensamentos fora da realidade, que só se enquadrariam em sua própria obra fictícia; e, quanto a Friedrich von Hellwald, geógrafo e historiador austríaco, Engels o aponta como o único dos três autores que merece real menção.

Ao iniciar o terceiro tópico, o autor define o método de seu interlocutor, Lavrov, como psicológico, constatando que teria escolhido outro; porém, ressalva que Lavrov conhece melhor seu público, a Rússia. Com relação à Alemanha, Engels argumenta que tal método não seria bem aplicado, visto que o falso sentimentalismo que ali havia se instalado transformaria erroneamente o método de ataque de Lavrov em um modelo sentimentalista. O idealismo alemão é colocado como culpado de origem para a visão alemã da época, devendo, segundo Engels, ser abandonado para ser possível “estabelecer os factos materiais no seu direito histórico” (ENGELS, 1875, §3).

Ainda no terceiro tópico, é realizado um ataque teórico ao darwinismo burguês. Tal ataque consiste na suposição de que a doutrina darwinista da luta pela existência nada mais seria do que a manipulação e soma de três teorias anteriores: a



teoria hobbesiana do *bellum omnium contra omnes* (guerra de todos contra todos), a teoria burguesa da concorrência e a teoria demográfica de Thomas Malthus. Ou seja, em essência, isto é, no que se refere à justificação da ocorrência da luta pela existência, o darwinismo burguês não teria feito nada mais do que transpor o raciocínio de Thomas Hobbes da luta de todos contra todos do patamar social para o biológico. Em ocorrência, isto é, da maneira como se desenrola o processo, o darwinismo burguês teria transferido a ideia de concorrência mercadológica para a concorrência ecológica. Por fim, em delimitação, isto é, no fator que limita e direciona o potencial da essência (luta de todos contra todos) e da intensidade da ocorrência (concorrência), encontra-se uma aplicação forçada da teoria da população de Thomas Malthus. Enfim, Engels é incisivo ao declarar como inválida a prática de transferir uma teoria natural para um objeto social, ou o inverso, pois a validade de uma teoria em relação ao patamar biológico não lhe concede pré-validação no nível social, uma vez que a natureza do objeto foi alterada.

Ao determinar, no tópico terceiro, a impossibilidade de simplesmente se transporem pensamentos concernentes ao meio social humano para o meio animal, o autor constrói o quarto tópico de maneira a explicar as diferenças centrais entre os homens e os outros animais. Engels defende que “a diferença essencial da sociedade humana relativamente à sociedade animal é que os animais, no máximo, recolhem [*sammeln*], enquanto os homens produzem” (ENGELS, 1875, §4). Essa diferença essencial por si só torna impossível a transposição clara entre o universo animal e o universo humano, pois o resultado do humano como produtor será um humano que, conforme desenvolve sua produção, torna mais escassa sua necessidade vital indispensável, criando assim novas necessidades, não mais como os animais (para sobreviver), mas sim como indivíduos sociais, com necessidades de prazer, por luxo. Assim, o ser humano, devido à sua natureza de produtor, foge da simples luta pela existência (*Kampf ums Dasein*) ao sanar gradativamente suas necessidades vitais diretas por meio de sua capacidade técnica, adentrando uma luta pelos prazeres (*Kampf um Genüsse*), da qual os animais não podem participar.

Após a clarificação sobre a produção humana, Engels explica que, sendo a produção capitalista muito maior do que é possível consumir e estando a massa produtora artificialmente afastada dos meios de desenvolvimento técnico e social, não é possível, para essa sociedade, tratar da luta pela existência. O autor defende, assim, que a estrutura social do capitalismo, por sua artificialidade e elevada geração de necessidades de luxo, por sua extravagante produção, não se encontra no nível básico da luta pela existência, mas sim no nível social da luta de classes. Logo, a luta de classes não equivale à luta pela existência na tese



apresentada por Engels em sua carta a Lavrov; as duas encontram-se em estágios processuais diferentes e são, também, de naturezas diferentes.

No quinto tópico, muito sucinto, é substancialmente defendida a argumentação de Lavrov em relação à solidariedade. Lavrov havia dissertado em seu artigo que a ideia de solidariedade coloca a humanidade como uma sociedade de irmãos e, além de facilitar seu próprio combate, coloca-a em oposição à realidade mineral, vegetal e animal.

O último parágrafo argumentativo, o tópico sexto, é um contra-argumento à colocação da luta de todos contra todos como fase primordial do desenvolvimento humano, defendida por Lavrov. Engels opõe-se a Lavrov com a explicação de que o instinto social foi uma alavanca essencial do desenvolvimento humano e, sem ele, não poderíamos ter iniciado a vida em bando. Refuta Lavrov, enfim, ao expor que, tão longe quanto é possível remontar a história, não encontramos a luta de todos contra todos, somente vida em bando.

Em seu parágrafo de despedida, Engels admite que gostaria de mudar muitas palavras em seu manuscrito, mas que não o fez por receio de tornar seu trabalho ilegível. Alerta, também, que em sua dissertação teve maior apreço por tratar do método de ataque e da forma da teoria de Lavrov do que por tratar do plano de fundo de seu pensamento como um todo.



REFERÊNCIAS

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. Carta a Pietr Lavrovitch Lavrov [ENGELS, Friedrich, 1875]. In: BARATA-MOURA, J.; CHITAS, E.; MELO, F.; PINA, A. Tradução José Barata-Moura. *Obras escolhidas: Marx, Engels*. Lisboa: Editorial Avante, 1982.



Tradução recebida em: 07/10/2018

Tradução aprovada em: 05/02/2019

DER GESICHTSPUNCT, AUS DEM WIR DAS ALTERTUM ANZUSEHEN HABEN

Fridrich Hölderlin

André Felipe Gonçalves Correia¹

(felgorreia@bol.com.br)

RESUMO

Trata-se de uma tradução do alemão para o português do referido texto de Fridrich Hölderlin (datado de 1799). Faz parte do corpus hölderliano, além dos poemas, das obras em prosa, das cartas e das tragédias (as várias versões de *A morte de Empédocles*), uma série de escritos (muitas vezes fragmentados e inacabados) de teor estético-filosófico, nos quais se discorre, sobretudo, a partir dos liames entre a mentalidade grega arcaica e o espírito romântico. O texto ora traduzido se insere nesse âmbito. O cerne de seu percurso (por sinal, inacabado, mas de extrema importância) se desdobra a partir da noção de *Bildung* (“formação”), a qual é disposta no contexto da originalidade própria de cada tempo/povo (no caso, o romântico) e da herança que a perpassa (no caso, a da Antiguidade grega). O meio vivo entre esses dois eixos, por sua vez, é examinado a partir da noção de *Bildungstrieb* (“impulso de formação”), foco do desenvolvimento do texto. A tradução está inserida em um projeto de tradução dos demais textos da obra de Hölderlin.

Palavras-chave: Formação. Impulso de formação. Originalidade. Estética. Filosofia

BIOGRAFIA

Friedrich Hölderlin (1770-1743) foi um poeta e pensador suábio. Amigo de Schelling e Hegel no seminário de Tübingen, protegido de Schiller e aluno de Fichte em Jena, ocupa um lugar *sui generis* na história do pensamento, o qual poderia ser inserido entre o classicismo e o romantismo, assim como entre o idealismo e o criticismo, da passagem do século XVIII para o XIX na Alemanha. Obscurecido em sua época, sobretudo por tecer nortes acerca da Antiguidade contrapostos ao de nomes insígnies como Winckelmann, Goethe e o mesmo Schiller, além dos 36 anos do período de insanidade que passara em uma torre de Tübingen, que lhe retirara o incipiente reconhecimento, Hölderlin adquiriu prestígio mais vasto apenas no início do século XX, principalmente entre pensadores hermenêuticos e da escola de Frankfurt, a despeito da admiração ainda no século XIX de filósofos como Marx e Nietzsche.

¹ Doutorando pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6950722504242165>.



O PONTO DE VISTA A PARTIR DO QUAL TEMOS DE ENXERGAR A ANTIGUIDADE²

Nós sonhamos com formação, piedade³, etc., e não temos nada disso; são adotadas – sonhamos com originalidade e independência, acreditamos dizer algo nitidamente novo, e tudo isso, porém, é reação; de certo modo, uma leve vingança contra a servidão com a qual temos nos portado para com a Antiguidade. Não parece haver realmente quase nenhuma outra escolha aberta, salvo ser esmagado pelo adotado e positivado, ou, com presunção violenta, opor-se, como uma força viva, contra tudo aprendido, herdado, positivo. A maior dificuldade aqui reside em que a Antiguidade parece estar em oposição ao nosso impulso originário, o qual se projeta para formar o não-formado, para aperfeiçoar o natural originário; de modo que ele, o homem nascido para a arte, busca a si, de modo natural e em toda parte, preferencialmente na esfera crua, inculta, infantil, do que em um estofado formado que já está pré-trabalhado para ele, que quer formar. E o que foi fundamento geral⁴ do declínio de todos os povos, a saber, que sua originalidade, sua intrínseca natureza viva sucumbia sob formas positivas, sob o luxo que seus pais produziram, também parece ser esse o nosso destino, apenas em maior medida, uma vez que um mundo anterior quase sem delimitação, que nós percebemos mediante instrução ou mediante experiência, opera sobre nós e pressiona⁵. Por outro lado, nada parece ser mais favorável do que justamente essas circunstâncias nas quais nos encontramos. De fato, há uma diferença se aquele impulso de formação opera cegamente, ou, com consciência, se ele sabe de onde provém e para onde se volta, pois este é o único erro dos homens: que seu impulso de

² Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke: Kleine Stuttgarter Ausgabe*. Hrsg. von F. Beissner (ed.). Stuttgart Kohlhammer, 1958. O texto data de 1799. Faz parte do corpus hölderliano, além dos poemas, das obras em prosa, das cartas e das tragédias (as várias versões de *A morte de Empédocles*), uma série de escritos (muitas vezes fragmentados e inacabados) de teor estético-filosófico, nos quais se discorre, sobretudo, a partir dos liames entre a mentalidade grega arcaica e o espírito romântico. O texto ora traduzido se insere nesse âmbito. O cerne de seu percurso (por sinal, inacabado, mas de extrema importância) se desdobra a partir da noção de *Bildung* (“formação”), a qual é disposta no contexto da originalidade própria de cada tempo/povo (no caso, o romântico) e da herança que a perpassa (no caso, a da Antiguidade grega). O meio vivo entre esses dois eixos, por sua vez, é examinado a partir da noção de *Bildungstrieb* (“impulso de formação”), foco do desenvolvimento do texto. A tradução está inserida em um projeto de tradução dos demais textos da obra de Hölderlin.

³ No original, *Frömmigkeit*, no sentido romântico de “devoção” ou “religiosidade” para com um sacro princípio reunidor, de maneira a se aproximar da noção de *Bildung* (“formação”), cujo caráter reunidor se patenteia na possibilidade de traduzi-la por “cultura”, “educação”.

⁴ Exemplos vividamente ilustrados (N.A.). Ao longo do texto, encontramos notas de rodapé do próprio Hölderlin, cujo intento, ao que parece, é o de sinalizar para elementos a serem acrescentados naquilo que seria uma elaboração final do escrito.

⁵ Elaboração (N.A.).



formação se perca, sobretudo que tome uma direção enganosa, ou que malogre no torrão que lhe é próprio, ou ainda, caso ele tenha achado esse, que permaneça parado na metade do caminho, no meio daquilo que deveria conduzi-lo à sua meta⁶. Que isso, em alto grau, suceda menos⁷, é assegurado pelo fato de que sabemos, em geral, de onde e para onde parte aquele impulso de formação, que conhecemos as direções mais essenciais nas quais ele vai ao encontro de sua meta, que também não nos são desconhecidos os rodeios ou desvios que ele pode tomar, que consideramos tudo o que é oriundo daquele impulso antes de nós e ao nosso redor como oriundo do fundamento comum originário, do qual ele, em toda parte, desponta com seus produtos, que reconhecemos as direções mais essenciais (que aquele impulso tomou antes de nós e ao nosso redor) também em seus extravios; e agora, em função do mesmo motivo através do qual tomamos a origem de todo impulso de formação de modo vivo e igual em toda parte, nos oferecemos nossa própria direção, que é determinada mediante as direções puras e impuras tomadas anteriormente, as quais não repetimos por discernimento⁸, de maneira que no fundamento originário de todas as obras e ações dos homens sentimo-nos iguais e unidos com todos, sejam eles tão grandes ou tão pequenos; mas na direção específica que tomamos⁹,

⁶ Exemplos vivos (N.A.).

⁷ Observar com atenção (N.A.).

⁸ Nós não repetimos as direções puras porque [...] (N.A.).

⁹ Nossa direção específica - *atuar*. Reação contra a vitalização positiva do morto mediante a *real unificação mútua* do mesmo [...] (N.A.).



DER GESICHTSPUNCT, AUS DEM WIR DAS ALTERTUM ANZUSEHEN HABEN¹⁰*Friedrich Hölderlin*

Wir träumen von Bildung, Frömmigkeit p.p. und haben gar keine, sie ist angenommen - wir träumen von Originalität und Selbstständigkeit, wir glauben lauter Neues zu sagen, und alles diß ist doch Reaction, gleichsam eine milde Rache gegen die Knechtschaft, womit wir uns verhalten haben gegen das Altertum. Es scheint wirklich fast keine andere Wahl offen zu seyn, erdrückt zu werden von Angenommenem, und Positivem, oder, mit gewaltsamer Anmaßung, sich gegen alles erlernte, gegebene, positive, als lebendige Kraft entgegenzusezen. Das schwerste dabei scheint, daß das Altertum ganz unserem ursprünglichen Triebe entgegenzuseyn scheint, der darauf geht, das Ungebildete zu bilden, das Ursprüngliche Natürliche zu vervollkommen, so daß der zur Kunst geborene Mensch natürlicherweise und überall sich lieber mehr das Rohe, Ungelehrte, Kindliche, holt, als einen gebildeten Stoff, wo ihm, der bilden will, schon vorgearbeitet ist. Und was allgemeiner Grund vom Untergang aller Völker war, nemlich, daß ihre Originalität, ihre eigene lebendige Natur erlag unter den positiven Formen, unter dem Luxus, den ihre Väter hervorgebracht hatten¹¹, das scheint auch unser Schiksaal zu seyn, nur in größerem Maße, indem eine fast gränzenlose Vorwelt, die wir entweder durch Unterricht, oder durch Erfahrung innerwerden, auf uns wirkt und drückt¹². Von der andern Seite scheint nichts günstiger zu seyn, als gerade diese Umstände in denen wir uns befinden. Es ist nemlich ein Unterschied ob jener Bildungstrieb blind wirkt, oder mit Bewußtseyn, ob er weiß, woraus er hervorgieng und wohin er strebt, denn diß ist der einzige Fehler der Menschen, daß ihr Bildungstrieb sich verirrt, eine unwürdige, überhaupt falsche Richtung nimmt, oder doch seine eigentümliche Stelle verfehlt, oder, wenn er diese gefunden hat, auf halbem Wege, bei den Mitteln die ihn zu seinem Zwecke führen sollten, stehen bleibt¹³. Daß dieses in hohem Grade weniger geschehe¹⁴, wird dadurch gesichert daß wir wissen, wovon und worauf jener Bildungstrieb überhaupt ausgehe, daß wir die wesentlichsten Richtungen

¹⁰ Friedrich Hölderlin, **Sämtliche Werke: Kleine Stuttgarter Ausgabe**. Hrsg. von F. Beissner (ed.). Stuttgart Kohlhammer, 1958. Faz-se necessário lembrar que a grafia de alguns termos na época do autor não é mais a mesma na ortografia atual da língua alemã. Seguem os casos mais importantes (segundo a sucessão do texto): *Gesichtspunct, diß, seyn, entgegenzusezen, Schiksaal, gränzenlose, nemlich, Bewußtseyn, kan, Producten, bestimmt, Thaten*.

¹¹ Beispiele lebhaft dargestellt.

¹² Ausführung.

¹³ Beispiele lebhaft.

¹⁴ Vorzüglich ins Auge zu fassen.



kennen, in denen er seinem Ziele entgegengeht, daß uns auch die Umwege oder Abwege die er nehmen kan, nicht unbekannt sind, daß wir alles, was vor und um uns aus jenem Triebe hervorgegangen ist, betrachten als aus dem gemeinschaftlichen ursprünglichen Grunde hervorgegangen, woraus er mit seinen Producten überall hervorgeht, daß wir die wesentlichsten Richtungen, die er vor und um uns nahm, auch seine Verirrungen um uns her erkennen, und nun, aus demselben Grunde, den wir lebendig, und überall gleich, als den Ursprung alles Bildungstrieb annehmen, unsere eigene Richtung uns vorsezen, die bestimmt wird, durch die vorhergegangenen reinen und unreinen Richtungen, die wir aus Einsicht nicht wiederhohlen¹⁵, so daß wir im Urgründe aller Werke und Thaten der Menschen uns gleich und einig fühlen mit allen, sie seien so groß oder so klein, aber in der besondern Richtung die wir nehmen¹⁶, [...]

¹⁵ Die reinen Richtungen wiederhohlen wir nicht, weil [...]

¹⁶ Unsere besondere Richtung *Handeln*. Reaction gegen positives Beleben des Todten durch *reelle Wechselvereinigung* desselben [...]



REFERÊNCIAS

Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke: Kleine Stuttgarter Ausgabe*. Hrsg. von F. Beissner (ed.). Stuttgart Kohlhammer, 1958.



PROJETOS DE PESQUISA (2018 – 2019)

Projetos de Iniciação Científica – Departamento de Filosofia

Professor Dr. Alex Sandro Calheiros de Moura

Projeto: O futuro da noção de Anerkennung: Críticas da modernidade num registro teórico pós-hegeliano

Discentes: Gabriel Suhet de Oliveira; Gabriel Vieira Alves

Professor Dr. Alexandre Fernandes Batista Costa Leite

Projeto: Teoria das galáxias: anti-lógicas e contra-lógicas

Discente: Pedro Martins Pereira

Professor Dr. Alexandre Hahn

Projeto: Antropologia como ciência empírica do homem: Contribuições kantianas à concepção moderna de uma antropologia filosófica e científica no contexto do iluminismo alemão

Discentes: Pedro Benassi Santos; Weslei da Silva

Professor Dr. Erick Calheiros de Lima

Projeto: A Eticidade Perdida em Seus Extremos: dimensões da teoria hegeliana da normatividade e a teoria social contemporânea (BOLSA PRODUTIVIDADE CNPQ - 308192/2015-0) (PROJETO 6080 FAP-DF)

Discentes: Allysson Flôres Santos; Daniel Reis Vasconcelos; Jade Camille Viana Santiago; Livia Campos e Silva; Murilo Pereira dos Santos neto; Nilton Sérgio Neto

Professora Dr.^a Ericka Marie Itokazu

Projeto: Para uma topologia filosófica do imaginário político: método, formação, resistência (uma contribuição espinosana sobre a imaginação, afetos e razão)

Discente: Ana Carla Andrade dos Santos



Professor Dr. Gilberto Tedeia

Projeto: Democracia como técnica de gestão de conflitos: violência e o "novo tempo do mundo" ante lutas sociais e igualdade de voz na política

Discentes: Guilherme Nalduino Gonzaga; Henrique Mascarenhas Sertão; Huggo Cavalcante Pinto; Maria Clara Rodrigues Rocha; Matheus Felipe da Silva Rios Santos; Michelly Alves Teixeira

Professor Dr. Guy Hamelin

Projeto: Filosofia na patrística e na Idade Média

Discente: Talita Camilo Lemos

Professor Dr. Herivelto Pereira de Souza

Projeto: Para uma topologia filosófica do imaginário político: método, formação, resistência

Discentes: Fabio Maolly Costa Machado; Pedro henryque Caldas Belloti

Professor Dr. Hilan Bensusan

Projeto: O realismo especulativo e a metafísica dos outros

Discente: David Campos Castro

Professor Dr. Márcio Gimenes de Paula

Projeto: Deus e Religião – Um Diálogo entre Diferentes Abordagens: uma análise a partir de Santo Agostinho e Kierkegaard

Discentes: Carlos Henrique Costa Gomes; Luan Miguel Araújo; Rafael Ferreira Martins; Suelber Nogueira Costa

Professor Dr. Marcos Aurélio Fernandes

Projeto 01: Fenomenologia em diálogo

Discentes: Fernanda Theodoro Assumpção Costa; Tayara Sousa de Deus; Tiago Caiado Acioli Fernandes de Almeida

Projeto 02: Deus e Religião – Um Diálogo entre Diferentes Abordagens: Fenomenologia da Religião

Discentes: João Mateus Nascimento Alves; Marcos Campos Correa



Professora Dr.^a Maria Cecília Pedreira de Almeida

Projeto: Tolerância e amizade: fundamentos políticos e filosóficos

Discentes: Amanda Nunes de Freitas; Ana Luiza Guimarães Pereira; Felipe Matos Lima Melo; Sabrina da Costa Lopes Gonçalo; Thainá dos Santos Matos

Professor Dr. Pedro Erginaldo Gontijo

Projeto 01: Ensino de Filosofia no Brasil: a formação de professores e a presença no Ensino Médio

Discentes: Luciano Gonçalves de Sousa; Rafael Brandão Scartezini e Silva; Rafael Eugenio Pereira

Projeto 02: O Ensino de Filosofia como Problema Filosófico

Discentes: João Paulo do Nascimento Silva; Joel Carlos Lima Machado

Professora Dr.^a Priscila Rossinetti Ruffinoni

Projeto: Mimesis, poiésis, juízos estéticos

Discentes: Allysson Flôres Santos; Iasmin Leiros Sarmiento da Silva; Lucian Rodrigues de Freitas; Suelber Nogueira Costa

Professora Dr.^a Raquel Imanishi Rodrigues

Projeto: Para uma topologia filosófica do imaginário político: método, formação, resistência

Discente: Alex Chrystian Ferreira Dias

Professor Dr. Rodrigo de Alvarenga Freire

Projeto: Fundamentos da Lógica e Fundamentos da Verdade Conjuntista

Discentes: Agnes Calado Coimbra; Marcos Vinicius Balbino Cavalcante

Professor Dr. Samuel José Simon Rodrigues

Projeto: A adequação da matemática à física e o problema da mudança teórica

Discente: Vinicius Miranda Touret de Faria



Professor Dr. Wanderson Flor do Nascimento

Projeto: Ensino de Filosofia e Relações Raciais: Subsídios para a implementação do artigo 26-A da LDB

Discentes: Emanuel Henrique Almeida de Paiva; Giulia Nicole Alves da Cunha; Jackeline Neves Westphalb

